

A TRAMA FICCIONAL: PARA ALÉM DA “MENTIRA SAGRADA”¹

THE FICTIONAL PLOT: BEYOND THE “SACRED LIE”

MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA²

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) – Brasil
miguelangelb@ig.com.br

RESUMO: A proposta deste artigo é refletir sobre a perspectiva nietzschiana do conhecimento, cujos conceitos principais, como “sujeito”, “objeto”, “coisa”, “matéria”, “átomo”, etc. são apenas construtos antropomórficos para agir no mundo. Essas noções não podem ser consideradas como “conhecimento absoluto”, “objetivo” ou “incondicionado”, são apenas ferramentas vitais, empregadas por um animal inteligente, para sobreviver às contingências da existência. Perante essas noções há duas perspectivas possíveis: há homens que aceitam o caráter ficcional do conhecimento, entendendo-o como uma “mentira artista” e outros seres humanos que acreditam piamente nas suas ficções, tentando impô-las de qualquer forma, como se fossem uma “mentira sagrada”.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Trama ficcional. Conhecimento. Conceitos. Mentira sagrada.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to reflect on nietzschiana's perspective of knowledge, whose main concepts such as “subject”, “object”, “thing”, “matter”, “atom” etc. are just anthropomorphic constructs to act in the world. These notions cannot be considered as “absolute knowledge”, “objective” or “unconditional”, are only vital tools, employed by an intelligent animal, to survive the contingencies of existence. Before these notions there are two possible perspectives: there are men who accept the fictional character of knowledge, understanding it as an “artist lie” and other human beings who strongly believe in their fictions, trying to impose them, in every way, as if it were a “sacred lie”.*

KEYWORDS: Nietzsche. Fictional plot. Knowledge. Concepts. Sacred lie.

I INTRODUÇÃO: OS ANIMAIS INTELIGENTES – SUAS FÁBULAS E TEIAS

Seguindo o ritmo de sua proposta filosófica de interpretar o mundo de forma aforística e com uma linguagem imagística, totalmente diversa da tradição filosófica ocidental, Nietzsche apresenta em um texto de juventude, de 1873,

¹ Esta é uma versão modificada do trabalho que apresentei no II Colóquio Nietzsche, organizado pelo Grupo de Estudos Nietzsche (GENi) – na Universidade Estadual do Ceará (UECE), em Fortaleza, em dezembro de 2019. Nela apresento minhas reflexões mais recentes sobre a problemática da mentira e da verdade, do conhecimento e da configuração da linguagem, conforme a ótica de Nietzsche. Retomo também, sob outros vieses, algumas das reflexões sobre a problemática do sujeito, da substância e da causalidade, que já abordei no meu livro “Nietzsche e a liberdade” (2000, 2. ed. 2008), particularmente no capítulo II. Agradeço as importantes contribuições de alguns colegas, como Olímpio Pimenta, Gustavo Costa, Ruy de Carvalho, William Mattioli e outros, pois graças as suas observações, no debate posterior à palestra, consegui aprimorar algumas teses desenvolvidas neste artigo.

² Doutor em Filosofia e Professor Titular de Filosofia na Faculdade de Filosofia da UNIRIO.

publicado postumamente – “Verdade e mentira no sentido extra-moral” (WL/VM) – uma bela e instigante fábula sobre a possível origem do conhecimento e de toda interpretação da realidade, realizada pelos “animais inteligentes”, os homens.

Ele escolhe fazer isso por meio de um relato, uma narração, para aludir à possível origem do conhecimento. Essa escolha é deliberada a partir do perspectivismo, de uma postura que se assume, desde o início, como ficcional, como tentativa de olhar para um mundo em fluxo e construir uma narrativa³; tentativa de testemunhar uma visão peculiar, humana, singular desse turbilhão caótico de forças que nos envolve, que somos nós mesmos.

Daí ele começar o relato de VM sustentando que alguém poderia inventar uma fábula semelhante sobre o intelecto humano dentro da natureza. O filósofo reivindica, desde o início de suas reflexões, que todo pensamento que criamos é apenas nossa visão, nossa perspectiva. Nosso olhar “humano, demasiadamente humano”.

Nesse relato do jovem Nietzsche fica claro também o caráter animal e humano de toda produção de conhecimento. Ele coloca neste importante opúsculo o antropomorfismo e, por conseguinte, o vínculo de todo conhecer com as condições vitais desse animal singular. Pela sua capacidade de criar fantasias, esse animal é um *phantastische Tier*, animal fantástico.⁴

O relato em questão é uma narrativa deliciosa, com alusões a diversos animais: mosca, abelha, aranha, tigre, serpente, gusano e outros. Privilegia-se a descrição do trabalho da aranha e da abelha na sua forma de construir um mundo próprio, de tecer suas formas de operar na realidade. E nesse bestiário, o homem é apenas um bicho entre os outros, que trata de lidar de maneira mais eficiente no mundo. Carente de garras, dentes afiados, pele grossa, etc., ele irá construir uma teia singular, uma trama para sobreviver: o conhecimento, os conceitos são meios vitais, instrumentos orgânicos para interpretar e se proteger perante o mundo. Daí que o saber humano carece de qualquer conotação transcendente, objetiva ou absoluta nessa perspectiva.

Há uma imagem que será marcante na obra do filósofo alemão: a teia de aranha. Assim como a aranha, construímos uma teia de conceitos; uma teia firme, sólida, permanente, que responda às nossas necessidades vitais. Curiosamente, esse construto vital tem uma força e uma persistência que nos faz cativos desses

³ Quero destacar a relevância da interpretação de Olímpio Pimenta em “A invenção da verdade” (1999), grande amigo e antigo colega da UFOP, que desenvolve importantes reflexões e esclarecimentos sobre o uso da narrativa, do relato, da ficção em geral, como ferramenta essencial no discurso filosófico nietzschiano. Sobre o perspectivismo existe uma longa tradição hermenêutica entre os comentadores nietzschianos; destaque entre essa ampla tradição o conhecido trabalho do filósofo português Antônio Marques, “Sujeito e perspectivismo” (1989). Além disso, gostaria de frisar a relevância das observações de um trabalho pouco conhecido, mas que contribuiu muito para a elaboração deste artigo, da filósofa brasileira Silvia Rocha, “Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo” (2003).

⁴ Na questão da condição animal e corporal do homem é importante o livro de Vanessa Lemm: “Nietzsche’s animal philosophy” (2009), que analisa a animalidade como característica essencial no ser humano, segundo a ótica nietzschiana, questionando as visões idealistas que deturpam o valor do corpo, dos afetos, dos instintos e de tudo aquilo que é visceral no bicho homem. Também sobre essa questão são relevantes as considerações de Stiegler (2001, 2005) e Marton (2011).

fiões conceituais que criamos. Não vemos que estamos na nossa teia. A nossa teia é nossa forma de ver o mundo. Acreditamos que, para além desses fiões, não há realidade, fluxo... Nada. A nossa teia é o nosso mundo e se constitui no “único mundo”, no “mundo verdadeiro”. Enxergar nos fiões dessa madeixa antropomórfica seria lidar com o vácuo, com o abismo sem rede, seria poder tentar olhar para além da rede.

Nietzsche mostra, desde VM, que os homens podem adotar duas atitudes perante a sua teia de conceitos. Alguns seres humanos suspeitam que modelam imagens, metáforas, formas de olhar, miragens, ilusões oriundas da nossa teia que são criadores de ficções. Esses homens aceitam que sua visão de mundo é uma “mentira artista”, uma ilusão para transitar no devir; trata-se de uma atitude vital leve, que reconhece que viver é *ficcionar*, daí conviver com as ficções dos que enxergam de forma diferente; outros, pelo contrário, acreditam piamente na trama das suas noções, às quais atribuem “objetividade”, “verdade” e até “incontestabilidade”, forjando o que podemos denominar como uma “mentira sagrada”: incontestável, fundamental, fundamentada e, por que não: fundamentalista. Esses homens, que no decurso do pensar ocidental postularam morais, religiões, metafísicas, sustentam uma perspectiva “incontornável”. Não querem deixar que os outros cultivem ou desenvolvam outras ficções, outras perspectivas. Na leitura nietzschiana, moralistas, religiosos, metafísicos e outros fanáticos e apaixonados pela verdade (pela *sua* verdade) tentaram impor a sangue e fogo sua crença. Os fanáticos das “mentiras sagradas” não aceitam que eles cultuam apenas mentiras e ficções, e de forma mais corrosiva questionam, criticam e até perseguem aos que sustentam outras mentiras. No relato nietzschiano, será possível perceber que há duas atitudes ficcionais: os que valorizam a mentira artista, que convivem com as diferenças e até valorizam as interpretações outras; já os que acreditam na mentira sagrada, muitas vezes, são intolerantes com perspectivas diferentes das suas.⁵ Eis um problema vital. Há bichos humanos que tentam subjugar os outros com suas crenças e ficções. Animais *quiméricos* que desejam instaurar violentamente suas mentiras. Neste texto, quero mostrar como Nietzsche aborda o aspecto mais *saudável* – não mais verdadeiro – daqueles que valorizam a mentira artista; por outro lado, ele denuncia a característica mórbida, doentia, daqueles que se autoerigem – sejam religiosos, metafísicos, moralistas, políticos, etc. – detentores e defensores das verdadeiras doutrinas, da verdadeira fé. Tentarei mostrar como a tolerância e convivência com pensares outros é sadio, pensares absolutizantes e intolerantes são uma *doença*, longamente padecida no pensar ocidental e que, nos nossos dias, adocece a humanidade por outros vieses.⁶

⁵ Blondel (1986) apresenta uma importante distinção entre duas atitudes perante o conhecimento: há “mentiras artistas” e “mentiras sagradas”; perspectivas que diferem totalmente na interpretação do devir vital. Seguiremos, nessa questão, a distinção estabelecida pelo teórico francês.

⁶ Sobre a questão da saúde e da doença, relevante no pensamento nietzschiano, que permite avaliar todos os construtos da cultura a partir de critérios vitais, há uma longa tradição interpretativa. Destaco apenas alguns comentadores que foram importantes na elaboração deste artigo: Barrenechea (2017), Dias (2011), Ferraz (2010 e 2011), Montebello (2001a, 2001b) e Blondel (1985).

2 BARÃO DE MUNCHAUSEM: A ANTROPOMORFIZAÇÃO E TEOLOGIZAÇÃO DO DISCURSO

Além do texto de juventude, ao qual aludi acima, em outras etapas de sua obra, Nietzsche pretende desvendar os pressupostos morais, religiosos e metafísicos que operam na linguagem. A linguagem, nas suas principais noções – sujeito, objeto, substância, coisa, causa-efeito, etc. – possuiria uma preconcepção metafísica que condicionaria a compreensão do devir, incluindo a ação humana. Nietzsche denuncia o aspecto mistificador das palavras, quando as caracteriza como “fetichismo”, “atavismo”, “mitologia” (Cf. GD/CI, A razão na filosofia, 5). O mundo, entendido como um conjunto de substâncias ligadas por relações de causa e efeito se converte em uma pluralidade de agentes, “o mundo tornou-se [...] uma multiplicidade de agentes e um agente (um ‘Sujeito’) colocou-se por debaixo de todo e qualquer acontecimento” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3). As noções de substância e causalidade, explicativas do denominado mundo externo, serão modeladas seguindo a imagem do sujeito que age conforme a sua vontade. A antropomorfização do discurso terá como corolário o que se pode denominar de “teologização” do discurso, pois a imagem do homem será introduzida em todas as coisas como a de uma espécie de minidivindade que atua segundo a sua própria finalidade, como um espírito autônomo e soberano, causa de si: “O erro do espírito como causa, confundido com a realidade! E convertido em medida da realidade! E denominado Deus.” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3). A linguagem torna-se a atividade na qual se materializa a vaidade do homem, que se julga medida e causa universal. O sujeito que acredita ser produtor das ações, que se considera livre e responsável por todos os seus atos, procede como o Barão Munchausen. Trata-se de uma arrogância e autoengano do Barão, assim como dos crentes numa verdade absoluta, que não enxerga a teia de noções, que ele mesmo construiu, quando “tenta arrancar-se do pântano do nada em direção à existência” (JGB/BM, 21).

Estamos presos à nossa própria imagem, que, previamente, espalhamos pelo mundo; só encontramos nos acontecimentos o que já tínhamos depositado neles. Nietzsche retoma a metáfora da *teia de aranha* para caracterizar o antropomorfismo da linguagem, pois os conceitos que empregamos para “capturar” – para interpretar – os “entes” são somente aqueles que ficam na nossa “rede”:

Não procedemos de maneira muito diferente da aranha, quando tece a teia para caçar e sugar as presas. [...] Nós, conhecedores, pretendemos exatamente o mesmo ao deitarmos a mão a sóis e átomos, como que fixando e determinando. Fazemos assim um rodeio que nos reconduz a nós mesmos, às nossas necessidades. (FP, Outono de 1881, 15, [9]).

A “teia de aranha” – nosso instrumental linguístico-conceitual –, embora seja um meio vital que facilita a dominação e manipulação dos “entes”, também é o nosso limite. O tecido dos conceitos serve aos fins práticos, mas age, ao mesmo tempo, como *fronteira*, fora da qual já não enxergamos nada. Nosso instrumento de dominação da “realidade” se transforma, paradoxalmente, em uma *prisão* intransponível, pois: “não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo

real! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa teia*.” (M/A, 117). O sujeito é o fio condutor dessa rede que, no seu desenvolvimento concêntrico, espalha por todas as partes a imagem humana. Todos os conceitos do mundo “externo” seguem a dinâmica dessa *textura* de ficções subjetivas. “Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, átomos, tempos divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem!” (FW/GC, 112). A ciência, “com suas supostas noções ‘*objetivas*’”, “não é mais do que humanização mais fiel possível das coisas: aprendemos a descrever-nos sempre com mais rigor, quando descrevemos as coisas e a sua sucessão” (FW/GC, 112).

Todo enunciado gramatical possuiria, necessariamente, uma visão transcendente implícita. Essa hipótese é apresentada em “O crepúsculo dos ídolos”: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática” (GD/CI, A razão na filosofia, 5). A gramática estaria, basicamente, ligada à teologia. Toda linguagem, na tradição ocidental, remeteria a um sujeito; sujeito que, por sua vez, remete a um sujeito absoluto. Há um processo conceitual pelo qual o sujeito gramatical é *humanizado* e, posteriormente, *divinizado*: considerado como medida e fundamento, *causa sui* de toda a realidade.

O sujeito da gramática passa a ser considerado um sujeito humanizado que produz ações e é *responsável* pelos acontecimentos; será entendido como um espírito, dotado de características pessoais, capaz de intenções deliberadas, que o leva a agir. A *noção de sujeito* é hipostasiada, “espiritualizada” e convertida em protagonista da realidade. Todo acontecimento será compreendido como um ato humano ou, pelo menos, de feição humanizada. Essa antropologização da linguagem elimina de nossa esfera de intelecção todo aquilo que não seja produzido por pessoas, “como por períodos enormes o homem acreditou somente em pessoas (e não em matérias, forças, coisas etc. [...])” (FW/GC, 127). Essa compreensão antropomórfica não reconhece que os atos possam ser o resultado de forças, vínculos mecânicos ou simplesmente aconteçam por acaso. Não, sempre haverá um *autor* que responde pela ocorrência das ações, “sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’ [...]” (GM/GM, I, 13). Inclusive, nos acontecimentos do denominado mundo inanimado – não haveria mundo inanimado para a compreensão antropomórfica – também existiriam sujeitos interagindo. Isso fica claro no conhecido exemplo da *Genealogia da moral* do corisco, entendido como agente produtor do clarão: “O povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco” (GM/GM, I, 13). Em resumo, o sujeito da gramática – convertido em um *ser* humanizado e substancial – leva a antropomorfizar qualquer conceituação do mundo.

3 GENEALOGIA DA TRAMA CONCEITUAL: IMPULSOS VITAIS E CONCEITOS

É importante indagar as razões vitais que geraram as categorias “objetivas”, aprofundar a formação de conceitos como identidade, substância ou coisa. Tais noções nascem da imperiosa necessidade de *sobrevivência*, que leva a ignorar as diferenças nos acontecimentos, subsumindo “seres” similares num conceito comum. Cria-se, assim, a igualdade e a permanência, embora ambas as noções nada digam do devir: “Conhecimento é a falsificação do heterogêneo e do inumerável, convertendo-o em idêntico, análogo e numerável.” (FP, abril-junho de 1885, 34 [252]). A ficção do conhecimento servirá para que nos orientemos no mundo, para lidar com muitas circunstâncias da vida. No devir só há confronto de forças, mas nós criamos as “igualdades”, as “coisas”, para dominar uma “quantidade colossal de fatos”.

Não existem “coisas”, “igualdades” ou qualquer tipo de “entidades” estáveis, porém, como o homem não pode lidar com o desconhecido, necessita prever e calcular o que vai acontecer. Se ele não tiver uma explicação prévia, uma interpretação dos acontecimentos – uma ficção qualquer – se sentirá paralisado pelo *medo*. Nietzsche outorga grande importância a esse sentimento perante o desconhecido, considerando-o a origem de todo conhecimento. Como precisamos habitar um mundo previsível, almejamos encontrar algo corriqueiro até nos acontecimentos inesperados. Em toda situação pretendemos detectar algo regular e idêntico, rejeitando e temendo o que parece pouco usual e incerto:

[...] nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado? (FW/GC, 355).

Nietzsche afirma que o medo gera todas as categorias lógicas com que interpretamos o devir, assinalando também o impulso específico que age na presença do desconhecido: o *instinto causal*. Tal instinto nos leva a procurar uma explicação qualquer, uma causa qualquer, perante acontecimentos novos. O homem experimenta um *sentimento de poder* quando logra subsumir circunstâncias estranhas nas categorias já conhecidas; tranquiliza-se, pois consegue o domínio daquilo que aparentava fugir da sua esfera de compreensão: “o impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. Se houver alguma possibilidade, o ‘por quê?’ não deve tanto entregar a causa em virtude dela mesma, mas entregar sim um *tipo de causa*. Uma causa que aquiete, que liberte e que torne mais leve” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 5).

Uma série de impulsos ilógicos – medo, instinto causal, sentimento de poder – determina o processo de subsunção com que explicamos os fatos novos. As categorias de igualdade e substância nascem “certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio” (FW/GC, 111). Em épocas longínquas, o homem enfrentava perigos extremos, a sua vida e a sua alimentação estavam permanentemente ameaçadas. Era necessário detectar, com urgência, os alimentos

adequados e distinguir quais eram os animais perigosos. Para tais objetivos, era imprescindível estabelecer logo a categoria de igualdade, ignorando a diferença entre os acontecimentos.

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou o funcionamento para a lógica. (FW/GC, 111).

As categorias que nos permitem dominar os “fatos” respondem apenas a necessidades vitais e impulsos ilógicos; longe de serem universais próprias das “coisas em si mesmas”, representam ferramentas úteis para a sobrevivência. Criamos seres substanciais para prever consequências desagradáveis, afirmamos identidades para garantir a nossa alimentação e nossa defesa. Por exemplo, perante diversos animais gera-se a noção de “animal perigoso” ou “animal inimigo”. Mesmo que no devir não haja “animais idênticos”, o conceito de “animal perigoso” nos serve para antever os prováveis *efeitos* negativos que diversos “agentes” poderiam provocar. A ficção da “coisa” é um instrumento útil para se transitar calmamente no mundo e para garantir a sobrevivência. Na natureza não há nada fixo, tudo flui, tudo se transforma segundo a dinâmica de impulsos múltiplos e instáveis. A *substância externa* é a invenção que elimina as incertezas e aumenta nossa segurança, ajudando a expansão de nossas forças vitais.

Após essas reflexões sobre o conhecimento e a linguagem, a própria noção de “causa espiritual” – que gera o conceito de “causalidade entre coisas” – mostra que é totalmente questionável... Tampouco há um “eu”, “sujeito” ou qualquer entidade subjetiva, *livre e responsável*, da produção de ações, trata-se de simples *fábulas*.

E o que dizer do Eu! Ele se tornou uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: ele parou absolutamente de pensar, de sentir e de querer! O que se segue daí? Não há de modo algum nenhuma causa espiritual! Toda a pretensa evidência empírica inventada para isso foi para o inferno (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3).

Nietzsche afirma que não existem nem causam nem efeitos, pois *não há entes operantes* na natureza. A noção de causa-efeito se apoia na de agente ou autor, baseada, por sua vez, na de substrato ou substância externa.⁷ Mas esta última noção é gerada pela crença em um substrato subjetivo, um sujeito que atua – uma “causa espiritual”. Trata-se de um circuito ficcional, pois não há entidades objetivas

⁷ Reboul (1974, p. 22) oferece uma adequada síntese desse circuito ficcional, ao afirmar que “projetamos a identidade que atribuímos ao nosso eu, projeção que se traduz na ilusão de que há coisas permanentes, além das mudanças, coisas verdadeiras além das aparências. Pouco importa que a substância se chame matéria, átomo ou alma; ela nunca mais é do que um erro que facilita a ação.”

nem subjetivas e, por conseguinte, *não há causas nem efeitos no mundo*. Em outras palavras, não há permanências de nenhum tipo no jogo de forças do devir.

4 CAUSALIDADE DA VONTADE DE POTÊNCIA E A LINGUAGEM

Se abandonarmos os conceitos de “sujeito” e de “objeto”, abandonaremos também a ideia de “substância”, e, por conseguinte, também as suas diferentes modificações, como, por exemplo, a “matéria”, o “espírito” e outros “seres hipotéticos”, a “eternidade e inalterabilidade da substância” etc. Ficamos livres da materialidade. (FP, outono de 1887, 9 [91]).

O fragmento póstumo citado pode ser considerado como uma adequada síntese da indagação que realizei neste trabalho, no qual discuti as questões da trama dos conceitos, e seu uso principalmente por aqueles que os consideram verdadeiros, objetivos, incondicionados. Mostrei que as noções que aludem à conduta humana provêm de uma compreensão moral, religiosa e metafísica do mundo. A linguagem opera, desde as suas enunciações básicas, com um matiz antropomórfico que é transferido a todos os seus conceitos. A crítica da linguagem desvenda esse universo ficcional denunciando a sua absoluta vacuidade. Aprofundar os procedimentos da linguagem é descobrir um mundo fantástico, povoado de “fábulas” e “fogos fátuos”.

Nietzsche afirma que “ficamos livres da materialidade”. Essa conclusão é formulada enigmaticamente: por que o pensador alemão sustenta que ficamos *livres* da materialidade? Qual seria o significado opressor da materialidade? Nesse caso, a noção de materialidade sintetiza todas as fantasias que modelam o denominado “mundo externo”. Se não existem sujeitos, não há espíritos, tampouco há substâncias e, por conseguinte, toda e qualquer consistência fica eliminada. A materialidade – entendida como noção síntese do mundo exterior – é suprimida conjuntamente com a interioridade. A conclusão radical é de que não existem entes operantes: não há vontade, fins, leis nem regularidades no devir. Mas por que essas conclusões representariam uma *libertação*? A conduta humana foi manipulada, direcionada pelas concepções morais, religiosas e metafísicas. Na sua estratégia normativa era preciso que o homem fosse considerado um “ser”, um “sujeito” livre e responsável, possuidor de uma vontade autônoma, capaz de *causar* fatos. No tripé conceitual sujeito-substância-causalidade, encontra-se o motivo de toda e qualquer atribuição de *responsabilidade*. Só um sujeito livre e responsável poderia agir sobre o mundo – sobre as substâncias – e sobre os seus semelhantes. Toda *imputação* moral nasce dessa compreensão da dinâmica dos atos. Mas, com a contestação do conceito de materialidade – também com a de sujeito e de toda alusão a uma suposta “interioridade” –, a noção de culpa mostra-se como uma simples fantasia: “*Culpa*. – Embora os mais perspicazes juizes das bruxas, e até as bruxas mesmas, estivessem convencidos da culpa de bruxaria, essa culpa não existia. O mesmo acontece com toda culpa.” (FW/GC, 250).

Culpabilidade, imputabilidade, vontade livre, agente responsável, entre outros, são interpretações morais que possuem tanta validade quanto atribuição de feitiçaria a atos que julgamos desconhecidos. Após questionar essas interpretações,

seguem-se diversas consequências práticas que libertam o homem das pressões normativas. Ao contestarmos o tecido das noções antropomórficas, já não podemos afirmar que há responsáveis, culpados ou punidos, restabelecendo-se a *inocência* do devir. A interpretação da moral, da religião e da metafísica, a mentira sagrada, era apenas um instrumento de opressão: os homens eram considerados livres no intuito de pagar alguma insuficiência supostamente instalada no devir. Essa visão normativa pode ser considerada um “erro”, pois não há mais nada a pagar, todos os atos são *inocentes*, frutos da “necessidade do acaso”: “Sim, talvez não haja mais do que um único reino: talvez não haja vontade nem causas finais; e nós apenas as imaginamos. As mãos de ferro da necessidade que agitam os dados do acaso seguem indefinidamente seu jogo.” (M/A, 130).

No final da abordagem nietzschiana sobre o tecido dos conceitos criados pelo animal homem, surge uma nova ótica. As explicações normativas da moral, da religião e da metafísica cedem passagem a uma compreensão diferente do devir, a uma compreensão perspectivista, a uma visão que opta deliberadamente por uma compreensão ficcional desse devir. Outras perspectivas se abrirão ao retomar a reflexão sobre os âmbitos “externo” e “interno”. O mundo já não poderá mais ser considerado um gigantesco âmbito de sujeitos, coisas e causas, mas como o permanente e instável jogo de forças do vir a ser. Na ótica nietzschiana, o devir é gerido apenas pelo dinamismo da vontade de potência. A vontade de potência é um mar de forças, em constante contradição, em permanente confronto, perfilando indistintamente todas as configurações de forças do mundo, seja a aranha, a pedra, o vegetal ou o homem. Não há exceção no circuito dos acontecimentos: tudo está submetido às configurações de forças que lutam permanentemente por impor o seu interesse, que desenham sem cessar o caleidoscópio da realidade. Cada momento apresenta um novo encontro de impulsos, cada instante traz o diferente: uma nova constelação de forças se faz e logo se desfaz... No conhecido fragmento póstumo de junho-julho de 1885, 38 [12] encontra-se a mais clara síntese desse mundo em permanente transformação:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta [...], mas antes como força por toda parte, como jogos de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo. [...] Esse mundo é vontade de potência *e nada além disso!* E vós próprios sois essa vontade de potência – *e nada além disso!*

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A MENTIRA ARTISTA, A TOLERÂNCIA E INOCÊNCIA DO DEVIR

O mundo como vontade de potência é jogo e luta de forças: nada mais do que um fluxo de impulsos em contínuo confronto. Só podemos reconhecer algo assim como a causalidade da vontade de potência, perspectiva em que o conceito de causalidade ganha um novo significado, adquire um sentido *sui generis*: não se trata de relações entre “entidades” – denominadas internas ou externas –, mas de uma luta entre forças. Não há legalidade, estabilidade, permanência ou regularidade nos infinitos matizes do movimento vital. A “causalidade da vontade

de potência” surgiria na luta fugaz entre *vontades-força* que, a cada momento, adquirem mais ou menos potência. Cada instante revela uma determinada relação dessa disputa dinâmica: há um grupo de impulsos que *domina* e outro que é *dominado*. É importante frisar que o grupo de forças dominante não é causa do grupo de forças dominado, já que os impulsos, mesmo dominados, continuam atuando e exercendo o seu poder, isto é, não são efeitos das vontades antecedentes. Todo acontecimento é produto de uma constelação de forças em que todas agem – umas “mandam”, outras “obedecem” –, nenhuma renuncia ao seu poder, todas continuam tentando vencer nesse confronto dinâmico. O esquema causal tradicional, ao contrário, assinala que um fato A é causa de um fato B, quer dizer, o primeiro é o agente ou autor e o segundo é o efeito, mero paciente da ação. Na perspectiva nietzschiana, podemos assinalar que somente há forças que interagem e a luta se mantém após cada confronto. Cada instante do devir não é apenas produto das forças vencedoras, mas o resultado da totalidade beligerante. Assim, podemos questionar o recorte conceitual que distingue causas e efeitos, agentes e pacientes. Todas as forças são operantes: algumas adquirem potência, outras perdem potência, mas nenhuma é apenas consequência da ação das outras. As forças vencidas, num outro instante, serão as vencedoras; tudo se transforma em um incessante jogo vital: “se tomarmos aquilo que atua no tempo, ele será diferente em cada momento ínfimo de tempo. O que quer dizer: o tempo é a prova da absoluta não permanência da força.” (FP, primavera de 1873, 26 [12]).

A moral, a religião e a metafísica pretendem imputar as ações a um sujeito, desejam sempre *denunciar* o responsável por um determinado acontecimento. Pretendem *descobrir* esse sujeito, livre e responsável, que teria causado voluntariamente a ação. Outra compreensão do devir permite eliminar essas fábulas sobre a compreensão dos atos. Noções como liberdade, imputabilidade, responsabilidade são apenas ficções operativas, instrumentos para melhor dominar os homens, para torná-los culpados e castigá-los.

No final desta análise, é possível indagar sobre os denominados “atos externos” e os chamados “atos humanos”. Sobre os últimos podemos perguntar: quem age, quando dizemos que o homem age? A resposta das concepções normativas já foi amplamente debatida: o homem age quando opera segundo sua própria vontade. A crítica dos conceitos da tradição ocidental mostra uma perspectiva diferente. O homem que atua não é um espírito, mas um corpo impulsionado por uma multiplicidade de forças orgânicas. Essa ação pode ser interpretada a partir de um novo parâmetro: a criação segundo a dinâmica da vontade de potência. O homem que age não é um “sujeito autônomo”, mas um corpo que avalia, em consonância com o movimento das forças vitais. A perspectiva crítica sobre as noções da tradição levou ao questionamento da compreensão moral, religiosa e metafísica do devir, permitindo sustentar outra postura totalmente diferente: é possível pensar o devir a partir de uma perspectiva extramoral. A moral sempre interpreta o mundo e o homem com objetivos normativos e punitivos. Uma vez que foram questionados conceitos basilares do pensar ocidental, que sustenta a “mentira sagrada” surge uma concepção não metafísica que interpreta o humano e o mundo, numa perspectiva extramoral,

segundo a dinâmica da vontade de potência. Abandona-se a fala do “espírito”, dos “sujeitos”, das “substâncias”, das “causas e efeitos”, abre-se a escuta para a fala do corpo e da terra.

É como se, nós, aranhas, com nossa teia, em um súbito momento, enxergássemos a trama de nossa forma de compreensão de mundo. É como se num súbito e extremado esforço enxergássemos a trama invisível das nossas vidas. Traçada milímetro por milímetro, com perfeitas réguas de poliuretano, em gabinetes elegantes, com ar refrigerado, com ternos bem traçados, por senhores sérios, moralistas, ainda religiosos e crentes em convicções imutáveis. Já não somente comandados por religiosos, ascetas, metafísicos, sacerdotes ou iluminados cultores de outros mundos. Já nesta pós-pós-modernidade, os atuais propagandistas da fé verdadeira, também impõem doutrina ontológica através de outros acólitos, de fieis incondicionais. Nesta era, tão crítica como a que Nietzsche viveu e descreveu, que denominou pessimista e niilista, lidamos ainda com teias pesadas, dolorosas, impostas.

A mentira sagrada retoma outras formas e proíbe, cancela, regula aqueles que ousam pensar através da mentira artista. Pretende-se restaurar, outra vez, e mais outra, a sacra visão, a única visão válida para todos em todo tempo e lugar.

Na fábula de Nietzsche, de “Verdade e mentira”, os seres humanos, esses animais fantásticos, persistem em habitar e impor crenças milenares. Contudo, sempre é possível, naquele instante súbito e supremo, ver fios soltos em toda a teia. Fios soltos, resquícios, dobras, saídas das teias. Estupor e abismo de enxergar qualquer trama na qual estejamos. Olhar de artista, sobrevoo de águia, sobre os animais presos e cativos. Nesse instante, perante aqueles que acreditam que nos aprisionam, surge o riso louco de Zaratustra. Nunca existiu decreto, imposição que cancele, de forma definitiva, os olhares outros.

Hermeneutas dos abismos e infernos contemporâneos, a resposta, a resistência, é enxergar a trama, transitar nela e habitá-la se for preciso. Contudo, ao habitar a teia, e ver meandros e filigranas, continua-se criando, tecendo relatos outros. Em momentos em que as teias apertam, é importante não desistir, narrar, testemunhar. Olhar artista que não se curva a nenhuma visão sagrada.

REFERÊNCIAS

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. *Nietzsche e a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. *Nietzsche e o corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

BLONDEL, Erik. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1985.

_____. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Trad. Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 110-139.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche: vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Homo deletabilis*: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

_____. Nietzsche e a cultura somática contemporânea. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de et al. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 86-96.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy*: culture, politics, and the animality of the human being. Nova York: Fordham University Press, 2009.

MARQUES, Antônio. *Sujeito e perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

MARTON, Scarlett. Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de et al. (Orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114-138.

MONTEBELLO, Pierre. *Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris: PUF, 2001a.

_____. *Nietzsche: la volonté de puissance*. Paris: PUF, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Org. Giorgio Colli e Massimo Montinari. Berlin, New York, Munique: Gruyter & Co., 1967-77. Também empreguei as versões do Paulo Cesar de Souza da Companhia das Letras, para checar as traduções dos textos de *Aurora* (M/A), *A gaia ciência* (FW/GC), *Crepúsculo dos ídolos* (GD/GI), *Para além de bem e mal* (JGB/BM), *Genealogia da moral* (GM/GM). Empreguei também, para as traduções de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (WL/VM), a versão em espanhol de Luis Valdés e Teresa Orduña, Madrid: Tecnhos, 1996.

PIMENTA NETO, Olímpio José. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte, UFMG, 1999.

REBOUL, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: PUF, 1974.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita*: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

_____. *Nietzsche et la chair*: Dionysos, Ariane, Le Christ. Paris: PUF, 2005.