

KANT PARA NIETZSCHE, UM EMBLEMA DA MODERNIDADE: EM TORNO DA QUESTÃO DA NATUREZA

*Kant Nietzsche to, an emblem of modernity:
around the matter of nature.*

JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA

PUC-PR

jelsono@yahoo.com.br

"A natureza é insensível, o sol reluz sobre os maus e sobre os bons"

(Goethe)

Abstract: We'll intended with article summarizing the main reasons for Nietzsche's critique of Kant in relation to the notion of nature and morality as anti-nature. To this end, the Nietzschean critique is headed by the attempt to reveal the Kantian strategy that reserved a place untouched for metaphysics and, thus, led to the consolidation of the old foundations of morality. Against Kant, Nietzsche presents a notion of nature as guided by a kind of necessity illogical that, being respected, would lead to the affirmation of the vital nature. The debate between the authors, therefore, leads to one of the central questions of the modern era and shows how Nietzsche sees Kant as a true emblem of modernity.

Key-words: Nietzsche. Kant. Nature. Morality. Modernity.

Para Nietzsche, o nome de Kant está colocado no cerne da modernidade e serviria como seu emblema característico. No filósofo de Königsberg, Nietzsche identifica a radicalização da crença na racionalidade e a hipertrofia do mote metafísico-idealista que marca grande parte da história da filosofia desde o movimento socrático: teoricamente e moralmente, Kant seria o representante alemão daquele adoecimento que contamina toda a história da cultura e da filosofia ocidental. Como arauto de uma “Filosofia da Porta dos Fundos” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 16¹), Kant teria, justamente ao inverso de sua

¹Para as referências das obras de Nietzsche, usamos as siglas convencionais: HH I (Humano, Demasiado Humano, vol. I); OS (Humano, Demasiado Humano II: Opiniões e sentenças diversas); AS (Humano, Demasiado Humano II: O andarilho e sua sombra); A (Aurora); GC (A Gaia Ciência); BM (Além de Bem e Mal); GM (Para a Genealogia da Moral); EH (Ecce Homo); CI (Crepúsculo dos Ídolos); ZA (Assim Falou Zaratustra); KSA (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* - edição crítica em 15 volumes organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari – a sigla será seguida do número do volume, número do fragmento e ano de escrita).

proposta, deixado entrar às esconsas, aquilo que expulsara pela porta da frente: ao tentar criticar a metafísica, Kant teria impetrado a própria *fundamentação* da metafísica como resultado mais acabado da sua proposta crítica, já que teria para ela constituído um lugar à parte, reservado e protegido, inalcançável e intocável às mãos humanas.

Para Nietzsche, por isso, toda a filosofia de Kant baseia-se na tentativa de “estabelecer um mundo indemonstrável, um ‘Além’ lógico”, de tornar “o ‘mundo moral’ inatacável, ou melhor ainda, inapreensível pela razão” (A, *Prefácio*, 3). Para Nietzsche, Kant tenta impor limites à razão para melhor instituir a doutrina moral num além: em outras palavras, a *Crítica da Razão Prática* já estaria contida na *Crítica da Razão Pura* como intenção de fundamentação e justificação metafísica da moral. Essa é a “tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu ‘imperativo categórico’ – esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente” (BM, 5).

Por essa estratégia mendaz, Kant para Nietzsche, teria simplesmente erguido um “majestoso edifício ético” (A, *Prefácio*, 3) como resultado de um “fanatismo moral” (KSA 9 [178], de 1887) que, ao excluir a moralidade do mundo fenomênico, a teria limitado a um artigo de fé, um objeto de crença: “abrir uma via para a crença impondo limites à ciência” (OS, 27) – esse teria sido o verdadeiro objetivo do filósofo de Königsberg. E aí reside talvez a principal crítica de Nietzsche a Kant, ou seja, este teria divorciado a razão da experiência sensível, a razão da natureza e, sacramentado essa estratégia como um pressuposto moral que tornara a própria moral absolutamente intocável, abrigada das intempéries do tempo e da natureza no âmbito inalcançável do *noumeno*.

Para o filósofo de Sils Maria, a filosofia kantiana, ao fazer a razão passar pelo tribunal da crítica, não teria senão contribuído para a determinação inequívoca de uma racionalidade pura que, por demonstrar os seus limites, teria simplesmente colocado a salvo os velhos ideais metafísicos fundacionistas, que incluem a idéia de imortalidade da alma, existência de Deus e da liberdade. Fazendo de Deus uma idéia da razão pura, mesmo separando saber e fé racional e mesmo afirmando que Deus não é matéria de conhecimento, Kant manteve-o como objeto de crença: “*Degradação de um Deus!* Ele se tornou coisa em si!”, afirma Nietzsche (AC, 17). Foi por uma necessidade psicológica (conforme Nietzsche

tenta demonstrar nos escritos do chamado segundo período²), que Deus se tornara, em Kant, um conceito metafísico: “Vós vos agarrais ao vosso Deus e inventais para ele um mundo que *nos é desconhecido!*” (KSA 13, 2[153], de 1885). Esse mundo desconhecido, ao invés de explicitar o limite conceitual-moral da divindade, teria se constituído como seu lugar privilegiado de existência segura e intocável.

Essa crítica de Nietzsche se efetiva a partir da recusa de um enunciado inicial: a crítica não teria legitimidade porque a razão não poderia criticar a si mesma – não haveria nenhuma legitimidade nesse procedimento, porque um mesmo elemento não poderia ser réu e juiz de si mesmo. Kant não teria contribuído, com isso, para conduzir a filosofia para algum “terreno mais sólido e menos traiçoeiro”: “não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência?” (A, *Prefácio*, 3). Com suas “filigranas alemãs” (BM, 11), Kant “não se atentou para a hilariante *niaiserie allemande* [tolice alemã]” de sua aposta na faculdade racional. O que o autor da *Crítica* teria feito senão, segundo Nietzsche, promovido “a lua-de-mel da filosofia alemã” (BM, 11) com a velha teologia, simplesmente por ter se recusado a perguntar sobre a necessidade dos juízos sintéticos a priori e não apenas pela sua possibilidade? Nietzsche tenta colocar a questão kantiana em outros patamares: a crença na faculdade racional não passa, justamente, de uma *crença* e, enquanto tal, deve ser tratada também como uma questão moral.

Para Nietzsche, Kant não foi radical o suficiente em seu procedimento: apenas faz uma crítica no sentido de mostrar que a metafísica pretende conhecer o que não é passível de conhecimento, mas que, como resultado, essa negação da possibilidade de conhecimento se torna uma afirmação moral. Faltou a ele, entretanto, uma análise rigorosa dos valores que fundam a crença metafísica. Essa análise, pretendida por Nietzsche, faz ver que toda a história da filosofia seria a história de “uma raiva secreta contra as condições primeiras da vida” (KSA 13, 14[134], 1888). Com essa argumentação, Nietzsche tenta revelar Kant como um “trabalhador filósofo” e, portanto, como o contrário do “filósofo do futuro”: se este é um criador de sentidos, aquele apenas compactua com o que já existe. Essa questão é tratada no parágrafo 29 de *Incursões de um extemporâneo*, do *Crepúsculo dos Ídolos*: “Qual a filosofia

²Sobre o papel da psicologia nas obras do chamado segundo período da produção nietzschiana, cf. nosso artigo *A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche*, disponível em: www.revispsi.uerj.br/v9n3/artigos/html/v9n3a02.html.

que dá a melhor definição de funcionário? – A de Kant: o funcionário como coisa em si constituído como juiz do funcionário como fenômeno”. Como trabalhador e funcionário, Kant empenhou-se num expediente de fortalecimento da velha moral. Nessa tarefa, afetado por uma “chinesice”, Kant não teria feito senão uma complicação inútil e extravagante do mundo e do conhecimento, cuja expressão não é senão um sintoma de medo frente à vida: “Até o grande chinês de Königsberg foi apenas um grande crítico” (BM, 210). Como “apenas” um crítico, Kant não levou a cabo sua proposta, resguardando a metafísica e a fundamentação da moral no âmbito do *noumeno*. Como funcionário, Kant teria feito, com a crítica, apenas uma propedêutica para a filosofia e não ainda uma filosofia de fato. Por não colocar a própria razão em xeque, Kant rendeu-se à “sedução da moral” (A, *Prefácio*, 3)³ e fez de sua tarefa apenas a pretensão de “estabelecer e colocar fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*” (BM, 211). E nisso ele fora justamente o contrário de um autêntico filósofo, aquele que deveria ser comandante e legislador – no âmbito das três críticas.

Note-se como o argumento nietzschiano tem como centro a incapacidade de Kant em dar um passo atrás, “recuar alguns degraus” (HHI 20), ou seja, considerar do ponto de vista histórico e psicológico a própria necessidade da crença na metafísica. Só assim ela seria plenamente desarmada. Como no “hipódromo”, aqui também “é necessário virar no final da pista” (HHI 20), ou seja, no final da corrida, quando se conseguiu “superar a metafísica”, é preciso recomeçar novamente a corrida, para compreender a sua origem como necessidade. O ponto central dessa crítica, portanto, remete à *crença* na superioridade da razão como sintoma de medo da natureza. O resultado desse divórcio seria o definhamento da vida.

A modernidade e a nova noção de natureza: o erro de Kant

Pensando a natureza não apenas a partir da *física* ou *filosofia da natureza*, mas num sentido amplo (e ao mesmo tempo vago e ambíguo) que diz respeito aos “instintos vitais”, foi com essa acuidade que Nietzsche escreveu na sua obra tardia *Crepúsculo dos ídolos*, o capítulo intitulado “*Moral como contranatureza*”, no qual descreve os processos de condenação das paixões, a extirpação dos instintos e sentidos, a inimizade contra a sensibilidade, e que, no fim, não passariam de uma recusa daquilo que é mais grandioso: “a

³Sobre a filosofia como sedução moral cf. artigo do Prof. Antonio Edmilson Paschoal, disponível em: <ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Vol-4-2-2009/7-paschoal-4-2-2009.pdf>.

moral antinatural, ou seja, quase todas as morais que foram até aqui ensinadas, honradas e pregadas, remete-se, de modo inverso, exatamente *contra* os instintos vitais” (CI, *Moral como contranatureza*, 4). É a vida, portanto, que sai perdendo, sob as ordens de uma moral que exige o seu próprio perecimento e que não passa de uma “idiosincrasia de degenerados”. Por ter separado natureza e virtude, a moral kantiana segue a mesma trilha das morais anteriores (que incluem a de Schopenhauer): a negação da vida. Se a natureza é o lugar do interesse e do egoísmo⁴, da luta pelo próprio benefício e crescimento, área de disputa sem regras na qual vence o mais forte, caberia à liberdade da razão impor-lhe um ordenamento capaz de conduzir à virtude pela via dos imperativos e dos deveres.

Para Nietzsche, esse é um ponto central, pois a moral, como contraposição à natureza, acaba se tornando uma espécie de esquecimento das condições vitais que embasam os processos de valoração e que remetem à pretensão da universalização erguida *ex firmis principiis*. Como contraposição à natureza, a moral teria provocado um capcioso prejuízo: ela mesma se efetiva como negação da vida. O já citado item do *Crepúsculo dos Ídolos* mostra como a formulação da crítica à moral está estabelecida a partir da visão de um contraste entre vida e “quase toda moral que foi até aqui ensinada” - ou entre moral que *favorece* e moral que *enfraquece* a vida. Nietzsche apresenta a moral cristã (da qual Kant continuaria herdeiro) como “*inimiga da vida*” (CI, *Moral como contranatureza*, 2) e afirma a sua ideia de que só uma “*posição fora da vida*” (CI, *Moral como contranatureza*, 5) poderia julgar a própria vida. O *valor* da vida como tal, portanto, não poderia ser julgado, já que toda condenação da vida passa a ser vista como resultado de “um juízo de valor da vida”, entendida como “vida decadente, enfraquecida, cansada, condenada”.

Porque é um *valor*, precisamente, a vida não é um princípio metafísico ou um fundamento da moralidade, muito menos poderia ser considerada algo a ser negada como resultado de uma *des-valor-ização*: ela está “impregnada” da imanência e dos processos

⁴Para Nietzsche, por desprezar os outros ângulos de visão, Kant teria deixado entrar pela porta dos fundos de sua filosofia o mesmo egoísmo que ele tenta negar: “Como? Admiras o imperativo categórico em ti? Essa ‘firmeza’ de teu assim chamado juízo moral? Essa ‘incondicionalidade’ do sentimento: ‘assim como eu, todos têm de julgar aqui’? Admira antes o teu *egoísmo* nisso! Pois é egoísmo sentir *seu* juízo como lei universal: e um cego, mesquinho e despretencioso egoísmo, ainda por cima, porque denuncia que ainda não descobriste a ti mesmo, que ainda não criaste para ti mesmo nenhum ideal próprio, bem próprio: pois este não poderia nunca ser o de um outro, quanto mais, então, o de todos, de todos!” (GC, 335) Por isso mesmo, na segunda dissertação de *Para a genealogia da Moral*, Nietzsche se refere ao imperativo categórico de Kant como uma crueldade: “o imperativo categórico cheira a crueldade” (GM II 6).

interpretativos e avaliativos que reconhecem a impossibilidade de qualquer critério de julgamento para além da imanência – ainda menos de um mau-julgamento. Ligando o que é natural ao que é saudável e, portanto, afirmador da vida, Nietzsche escreve no parágrafo quarto desse texto:

Toda e qualquer posição naturalista da moral, isto é, toda e qualquer moral *saudável*, é dominada por um instinto de vida. (...) A moral *antinatural*, ou seja, quase todas as morais que foram até aqui ensinadas, honradas e pregadas, remete-se, de modo inverso, exatamente *contra* os instintos vitais. Ela é uma *condenação* ora secreta, ora tonitruante e insolente destes instintos (CI, *Moral como contranatureza*, 4).

A pergunta sobre a moral sob o critério da vida se torna uma pergunta sobre o “*valor da moral*” (GM, *Prólogo*, 5). Mais uma vez: não se trata de um mero rompimento ou negação da moral, mas de uma avaliação de seu *valor*, enquanto importância para o fortalecimento da vida. É esse o problema da moral para um genealogista.

O erro de Kant

Para Nietzsche, a divisão entre natureza e razão é o motivo pelo qual Kant incorre em seu erro fundamental. Na verdade é a preponderância da razão pura prática sobre a razão pura especulativa que soa a Nietzsche como mera forma de escamotear o interesse de falsificação que, no limite, eclode na distorção idealista que separa o ser do dever-ser. Todo esse procedimento teria como motivo a condenação da natureza em favor da afirmação do poder racional como único ambiente onde a moralidade é possível. Tudo soa como se Nietzsche quisesse, pela sua denúncia, realizar uma crítica da razão também em seu sentido prático-moral (esse é seu “*movimento para trás*” – HH I 20), considerando a crítica da razão em sentido teórico como já resultado daquela: “a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*” (A, *Prefácio*, 4). Por isso é preciso questionar o poder e a validade da determinação da natureza por parte da vontade racional.

Para Nietzsche, soa como quimérica a compreensão de Kant, exposta, por exemplo, no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, de que a razão “tem de tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta” (KrV, B

XIII⁵), ou mesmo que “deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma”, mas na condição de um “juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” (KrV, B XIII).

É bom acentuar que o tema da natureza aparece como um dos mais centrais de toda a modernidade, não só no que diz respeito à filosofia, mas também à física e à cosmologia, dada a ruptura do pensamento antigo e medieval impetrada por Copérnico, Galileu e, sobretudo, por Newton, em relação a quem Kant não estava, de maneira alguma, alheio. A natureza que se ergue dessas “revoluções” não é mais aquela ordenada e harmônica das cosmogonias ou cosmologias antigas, mas uma nova visão baseada em colisões de forças. Inanimada e sem ordem, a natureza não serve mais como guia, mas espera, passivamente, por alguma significação externa. Sem a referência da natureza, é na razão que o homem encontrará o ordenamento antes localizado no mundo natural. O bem, agora, não está mais no mundo, mas a ele precisaria ser levado pela razão humana. A natureza mesma parece eticamente neutra, amoral. Em consequência, agir moralmente passa a significar agir contra a natureza e o próprio homem passa a ser visto como antinatural. O papel da ciência, portanto, está pautado sobre um juízo de interrogação em relação à natureza porque ela necessita agora que a razão lhe traga algum tipo de ordenamento, agora dependente do ser humano, não apenas como um contemplador, mas como um ordenador.

No geral, o que Nietzsche recusa é a associação da ideia de natureza às noções de causalidade e necessidade enquanto pólos opostos à noção de liberdade e, ainda mais, a reflexão que tange à possibilidade de leis *a priori* da natureza e que incluiria a própria formulação do conceito de *natureza* como conformidade de fenômenos a leis, sejam elas empíricas ou não. Em outras palavras: por não suportar a natureza, Kant teria esboçado um conceito no qual ela é submetida ao princípio racional. Trata-se da crítica à formulação de uma “metafísica da natureza corpórea” pela via do ordenamento racional segundo o qual os princípios matemático-transcendentais determinariam os fenômenos em sua essência. Operada pela razão, à natureza seria agregada uma dimensão teleológica, ordenada segundo fins que

⁵ Usamos nesse artigo o modo padrão de citações da obra de Kant sugerido pela *Kant-Studien*, segundo as siglas KrV (*Kritik der reinen Vernunft - Crítica da razão pura*); Idee (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht - Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*) e KU (*Kritik der Urteilskraft - Crítica da faculdade do juízo*).

lhes são postos pela razão humana. Como conhecimento, a Ciência da Natureza (Física), por exemplo, seria possível como um sistema:

Sob o domínio da razão não devem os conhecimentos em geral formar uma rapsódia, mas um sistema, e somente deste modo podem apoiar e fomentar os fins essenciais da razão. Ora, por sistema entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma idéia. Esse é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determina *a priori* todo o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins (KrV, A833/B861).

Essa noção de um sistema deixa clara a compreensão da realidade natural segundo Kant: a sua unidade estaria garantida sob a ideia, ou seja, sob um conceito racional que é determinado *a priori*, segundo as regras de uma lógica das ideias que não são mais do que princípios organizadores, já que ocupam uma posição de conceitos da razão cuja função é garantir a unicidade do todo e, portanto, a arquitetônica do sistema. A unidade da natureza, assim, não passa de uma projeção: isso Kant já o havia concluído, mas não se dera conta, segundo Nietzsche, de suas conseqüências e nem mesmo se perguntara sobre a sua eficácia e necessidade. Mesmo tendo concluído que a unidade do mundo é resultado de uma unidade *a priori* racional e é isso que formaria um sistema articulado de partes. “No absurdo trajeto das coisas humanas” (Idee, Ak VIII, 18) e também nas coisas naturais, fora do princípio ordenador da razão, haveria segundo Kant, apenas falta de racionalidade (seriam apenas um “agregado” e não um sistema). Os meros fatos empíricos, assim, não serviriam para dar unidade para a natureza. É preciso torná-la, pela razão, um sistema, pois “de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da sabedoria suprema – a história do gênero humano – continua a ser uma objeção incessante (...)” (Idee, Ak. VIII, 30). Ou seja, sacrifica-se tudo em nome da razão.

Essa unidade da natureza reconhecida e doada pela razão seguiria, segundo Kant, dois requisitos que servem também como garantias:

[i.] Num tal produto da natureza cada uma das partes, assim como só existe mediante as

restantes, também é pensada em função das outras e por causa do todo, isto é, como instrumento (órgão). No entanto isto ainda não basta (pois que ela também poderia ser instrumento da arte e desse modo ser representada em geral somente como fim). [ii.] Pelo contrário, quando um órgão produz as outras partes (por consequência cada uma produzindo reciprocamente as outras), não pode ser instrumento da arte, mas somente da natureza, a qual fornece toda a matéria aos instrumentos (mesmo aos da arte). Somente então e por isso poderemos chamar a um tal produto, enquanto ser organizado e organizando-se a si mesmo, um fim natural (KU, B 291-292).

O que Kant estabelece é o mesmo que Nietzsche recusa: a ideia de natureza como um organismo. Para Kant, os seres que poderiam ser considerados organizados seriam aqueles nos quais tudo é fim e também meio e no qual nada ocorre segundo um “em vão”, mas sempre ocorre segundo fins. São os seres organizados que podem ser pensados segundo os fins da própria natureza e são eles que fornecem “à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia, isto é, um modo de ajuizamento dos seus objetos segundo um princípio particular que doutro modo não estaríamos autorizados a nela introduzir” (KU, B 295). Haveria, assim, organismos na natureza que dão prova de uma teleologia natural e possibilitam a Ciência da Natureza. São esses organismos que, em seu ordenamento, seguem a capacidade explicativa da razão e que são por ela definidos como organismos. Isso tudo porque “[de] modo nenhum uma razão humana (nem qualquer outra finita, que quanto à qualidade fosse semelhante à nossa, mas que do ponto de vista do grau a ultrapassasse em muito) pode esperar compreender a geração, nem mesmo de uma folhinha de erva a partir de causas simplesmente mecânicas” (KU, B 353). Ou seja, é preciso que se pense as regras *a priori* para que esse ordenamento seja possível. Mesmo reconhecendo o seu limite, a razão não se cansa de exigir reconhecimento através da admissão de uma unidade e ordenamento legal da própria natureza, no sentido de dar coerência para a experiência empírica. Ao invés de satisfazer com a causalidade mecânica, a razão exige a compreensão da causalidade segundo fins.

Na perspectiva de Nietzsche, nem a razão tem esse poder ordenador (posto que é o mais fraco dos instintos⁶) e nem alguma verdade se sustentaria a partir dele. É isso o que faz Nietzsche associar a teoria kantiana a uma mera rapsódia ou quimera, um desvario da razão que amplificou o seu poder na mesma medida em que demonstrou as suas incoerências. Ao invés de aceitar a falta de racionalidade da natureza e das coisas humanas, Kant preferiu

⁶ “O intelecto é a ferramenta do nosso instinto e nada mais (...)” (KSA 9, 6 [130], de 1880). Em outra passagem Nietzsche volta ao assunto, tentando mostrar que por trás dos impulsos não é necessário mais pensar a idéia de um sujeito *donor* do corpo e portador da razão, portanto: “evidentemente o intelecto é apenas um *instrumento*, mas nas mãos de quem?, certamente dos afetos: e estes são uma pluralidade, atrás da qual não é necessário colocar uma unidade; basta apreendê-la como regente” (KSA 11, 40[38], de 1885).

abrigar-se na sua arquitetônica conceitual. Puro medo, segundo Nietzsche, já que, para ele, as teorias kantianas não passariam de uma “confissão de seu autor”: “é assim que Kant, em sua ‘moral’, falsifica sua íntima inclinação psicológica” (KSA 11, 35[31], de 1885).

Foi essa visão hipertrofiada da razão humana (agora pretensamente ciente de seus limites para salvaguarda-se a si mesma intangível) que fez de Kant também um dos “caluniadores da natureza” (GC, 294), que costumam chamar de natural aqueles pendores considerados “maus” e com isso geram uma “grande injustiça para com nossa natureza, para com toda natureza”. Ora, diz Nietzsche no parágrafo 294 de *A Gaia Ciência*, a nobreza está na entrega à natureza com “graça e despreocupação”, já que ela é o campo das forças abertas, abundante e rigorosamente trágica no qual o humano está integrado: “um investigador da natureza deveria sair do seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo” (GC, 349). Nesse texto, o filósofo alemão adverte: “Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza”. E termina perguntando: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” (GC, 109).

Trata-se de preconceitos em relação à natureza que são apontados como “sombras de Deus” sob as quais se erguem as ciências naturais. Em *Humano, Demasiado Humano*, 37, se lê: “Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*.” Isso porque o “ilógico” e o sem sentido da natureza é o material do qual o pensador retira a sua criação, o que dá à noção de natureza um caráter artístico; e isso também porque a própria natureza humana não pode ser “transformada numa natureza puramente lógica”, sob o custo de “perder” muito da sua riqueza: o fundo ilógico da natureza deve ser levado em conta para a compreensão do humano: ele não é só racionalidade – essa parte mais fraca da condição humana. Essa mesma valorização do ilógico da natureza como necessidade está expresso no fragmento do verão de 1876, que diz: “De vez em quando o homem necessita voltar à natureza, quer dizer, à sua ilógica atitude *primitiva* para com as coisas. Daí procedem seus melhores impulsos” (KSA 8, 17[2], de 1878).

A natureza ilógica de Nietzsche

Nietzsche vê a natureza como jogo constante de forças vitais e espaço de expressão dessas forças em variadas formas. Ora, essas forças só são forças se estiverem em relação e à essa relação Nietzsche chamará, tardiamente, de *vontade de poder*. Aqui se expressa uma das formas de definição do caráter natural da vida explicitadas de forma contundente por Nietzsche:

A vida é definível como uma forma durável do *processo de determinação das forças*, na qual os diferentes antagonistas desenvolvem-se de forma desigual. Até que ponto também no obedecer repousa uma resistência; o poder próprio não é inteiramente abandonado. Assim, há no comandar um conceder que o poder absoluto do adversário não seja vencido, anexado, anulado. “obedecer” e “comandar” são formas do jogo (KSA 11, 36[22], de 1885).

Como jogo de forças em constante conflito em busca do domínio e do comando, a natureza (associada à idéia de vida) é caracterizada pelo movimento e nunca pela estabilidade: “Tudo o que vive se movimenta; e essa atividade não se deve a determinados objetivos, ela é a própria vida” (KSA 9, 1 [70], de 1880). Ou seja, na vida e na natureza (marcadas pela força) não há nenhuma teleologia e nenhum tipo de *apriorismo*, como pretendeu Kant, mas um constante jogo de acasos e subordinações que levam à atividade ou inatividade das forças: a força ativa promove a vida enquanto a inativa a atrofia. As forças interpretam e avaliam por si mesmas. É como se Nietzsche pretendesse reconhecer a riqueza dos processos naturais para o fortalecimento da vida e da própria natureza. E quanto mais a moral reconhecer essa riqueza, mais ela contribuirá para o seu fortalecimento. E o inverso também ocorre.

Em *Além de bem e mal*, 259, Nietzsche escreve: “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”. Marcada pelo jogo de forças, a natureza como um todo está associada ao *agon* que é luta ascendente, fortalecimento de força através da provação e da guerra, da disputa e da resistência. Qualquer tentativa de doar alguma finalidade ética à própria natureza seria um erro: “viver moralmente e amargurar-se por isso pode ser bom, mas se disso, como parece, surgir sempre a pretensão de que a vida precisa ter um último sentido ético, este deveria ser proibido, pois seria a fonte da maior insolência” (BM 259).

Em outras palavras, a compreensão do *cosmos* em geral como um conjunto ilógico, antiteleológico e pulsional de forças, faz o humano se reintegrar à natureza e colher a vida

com júbilo, de forma afirmativa, deixando de ser “apenas natureza” ou buscando ser “mais que natureza”, mas se realizando *enquanto natureza*. O humano sentir-se-ia pleno de si mesmo e isso exigiria uma “alma segura, branda e no fundo alegre” (HH I 34). Nota-se como, então, a noção de vida e de natureza passam a desempenhar um papel preponderante no pensamento nietzscheano: elas exigem uma nova formação de valores, um novo tipo de relação com o conhecimento, enfim, um espírito livre capaz de se desvencilhar dos grilhões que foram impostos à vida, que prenderam e proibiram a vida:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os outros homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas (HH I, 34).

É a compreensão do fenômeno *vida* que garante a liberdade do espírito, que possibilita o aparecimento do espírito livre, cuja relação com a natureza ocorre pela via do perspectivismo que, no limite, é a capacidade de aceitar diversas perspectivas de verdade numa forma de interpretação da natureza também ela como diversa. O espírito cativo é aquele que vê a vida como um castigo. O exemplo recorrente na obra de Nietzsche é Sócrates, que teria dito no momento da morte, segundo Nietzsche: “Oh, Críton, *a vida é uma doença!*” isso porque na verdade “Sócrates *sofreu da vida*” (GC, 340).

Os que sofrem de “*empobrecimento de vida*” (GC, 370) opõem-se aos que sofrem de “*abundância de vida*”: os primeiros são descritos como os que fogem da vida e esperam um lugar salvador ou redentor fora da vida, enquanto os segundos são os dionisíacos que enfrentam a dureza trágica porque se sentem ricos e plenos a tal ponto de poderem permitir-se “a visão do terrível”, e nos quais “o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar” (GC, 353).

Por medo da natureza, a moral acabou estabelecendo um espetáculo terrível, marcado por um erro da razão que viu a natureza como má e como imoral e a si mesma como poder instaurador da moralidade:

Devido a *erros* quanto a sua origem, seu caráter único, seu destino, e a *exigências* estabelecidas com base nesses erros, a humanidade ergueu-se alto e sempre “superou a si própria”: mas devido aos mesmos erros apareceu no mundo uma indizível quantidade de sofrimento, perseguição mútua, suspeita, incompreensão e ainda maior miséria do indivíduo consigo e em

si. Os homens tornaram-se criaturas *sofredoras* em consequência de suas morais (...) (A, 424).

Pelo jogo de forças em constante atrito, a vida revela o “caráter geral do mundo” que é “caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (GC, 109). Ou seja, é a avaliação restrita do fenômeno humano que cobre a natureza de antropomorfismos por meio dessas avaliações. Como a vida e a natureza são marcadas pela necessidade, a sua constituição são forças que se efetivam necessariamente, delas não se pode exigir que ocorram a não ser do jeito como ocorrem. A moral, entretanto, como um antropomorfismo, culpa a vida e a natureza, exigindo que nelas as forças se efetivem de outra forma. É isso o que a moral tem de antinatural.

Para Nietzsche, o valor da vida e da natureza é dado pelo próprio ser humano como instrumento dessa valoração e ele não existe *em si*: “o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!” (GC, 301). E, conseqüentemente, qualquer má-avaliação da vida não passaria de um valor doado pelo próprio ser humano, também ele enfraquecido e amedrontado frente à vida. Em outras palavras: Nietzsche faz simplesmente um diagnóstico do efeito provocado pela filosofia kantiana sobre a natureza: o valor da natureza é doado pelo próprio ser humano, que, no geral, se faz um espectador da natureza e esquece que ele é também o seu criador e autor (GC, 301). É com a noção de valor, portanto, que Nietzsche denuncia a coisa-em-si como motivo de uma “gargalhada homérica” (HH I, 16).

O procedimento nietzscheano considera, primeiramente, os condicionamentos naturais como determinantes da racionalidade e as próprias experiências vitais como causadoras das pretensas realidades objetivas formadoras da ordem suprassensível. Toda a metafísica, assim, não seria senão um resultado das forças *humanas, demasiado humanas* que marcam todas as conjecturas e proposições da própria razão. É essa a conclusão à qual Nietzsche é conduzido em sua tarefa genealógica que, no limite, é iniciada nos escritos do chamado segundo período, mormente em *Humano, demasiado humano* e em *Aurora* e que se efetivam pelo uso de um novo método, intitulado de “filosofia histórica” (HHI 1), cuja efetivação se dá como procedimento histórico-psico-fisiológico. Kant teria costurado um

vestuário novo sobre um velho corpo: nada mais fez do que vestir o dogmatismo e a ânsia por verdade com o seu criticismo. Por não questionar a moral, Kant acabou tornando-a inacessível à razão e, conseqüentemente, colocando-a a salvo num lugar intangível, sem perguntar sobre o seu valor. É o que Nietzsche escreve em *Além de bem e mal*: "Todos os filósofos, assim que se ocupavam da moral como ciência, exigiam de si próprios, com uma seriedade cerimoniosa que faz rir, algo de muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: pretendiam a *fundamentação da moral*, - e todo filósofo julgou ter até agora fundamentado a moral; a própria moral, porém, era considerada como 'dada'" (BM, 186).

Partindo da ideia de que a natureza é algo submetido à história e ao vir-a-ser constante, Nietzsche denuncia a incompatibilidade do idealismo kantiano com a conquista da verdade. Ou seja, Nietzsche se volta contra a pretensão kantiana de impor à realidade natural as categorias do entendimento, como se a natureza seguisse leis e normas que são, pretensamente, regentes do entendimento puro. Essa atitude é balizada pela velha metafísica que faz a verdade moral derivar do mundo suprassensível que não pode ser atingido sequer pela razão. Para Nietzsche, a verdade não teria nenhum valor metafísico.

É por usar a razão de forma moral, que Kant teria dado legitimidade àquilo que ele mesmo tentara derrotar: os velhos ideais metafísicos representados pela idéia de Deus, imortalidade da alma e liberdade. Esse estratagema não passaria de mais um dos tantos "truques sutis dos moralistas e pregadores da moral" (BM 5). O que Kant esquecera foi que, antes do imperativo categórico, existe um *moralische Imperativ der Natur*, ou seja, um imperativo moral da própria natureza e que, no fim, não é mais do que a pressuposição de uma marca natural da própria natureza: a busca pela expansão e crescimento, em função do que todas as suas iniciativas são engendradas. Na natureza, assim, assume papel preponderante na crítica de Nietzsche ao filósofo de Königsberg, já que ele pretende naturalizar o homem e a própria moral (o que não significa mais do que reinscrevê-los no âmbito do vir-a-ser de todas as coisas).

Ao propor uma volta à terra, uma redenção do corpo, uma renaturalização da moral etc. Nietzsche constrói uma alternativa crítica ao modelo moderno, denunciando a hipertrofia metafísica da razão humana frente à natureza. Para essa tarefa ele requer o procedimento histórico-psico-fisiológico e genealógico que tenta desvendar o próprio movimento filosófico

da metafísica e da religião como algo humano. A noção que se esconde por detrás dessa perspectiva de análise é a do *devoir* e não à toa, o nome de Heráclito aparece como recorrente: “(...) Heráclito sempre terá razão quanto ao fato de que o Ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas um mundo *acrescentado* de maneira mendaz...” (CI, *A “razão” na filosofia*, 2). Heráclito contra Kant assim como Nietzsche contra Kant: o que o filósofo de Königsberg fizera fora por a salvo, com mendacidade invejável, o mundo verdadeiro acrescentado como um artefato pelas mãos dos filósofos metafísicos que se opunham ao pensador de Éfeso e que, no limite, podem ser identificados em Parmênides e no mal-entendido de Crático e de Platão. Ora, como aparência, mundo e natureza são captados pelos sentidos, o que significa que não há uma pretensa ordem que seria compreendida pela razão (isso não passa de ficção), mas algo passageiro e desordenado – perspectivo, portanto: “- E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos!” afirma Nietzsche sem pudor de elogiar o nariz, o “mais delicado dos instrumentos que se encontram à nossa disposição” (CI, *A “razão” na filosofia*, 3) porque justamente sabe captar os movimentos. Frente a essa capacidade sensível, a “Metafísica, Teologia, Psicologia e Teoria do Conhecimento” não passariam de “algo que nasceu abortado” porque traduzem a vontade de verdade de um mundo velho que continua herdeiro e dependente dos avelhantados idealismos. Contra essa “ciência-formal” que soa como uma mera “lógica”, os sentidos se mostram muito mais potentes e eficazes porque por eles ao mundo não é imposta uma ordem como artefato burocrático de sentidos, mas exposto a sua complexidade, caos e falta de finalidade. O zoneamento racional pretendido por Kant nada mais seria do que uma “convenção de signos tal como a lógica” (CI, *A “razão” na filosofia*, 3). Trata-se de uma cosmologia às avessas na qual os sentidos não dizem algo que soe como verdadeiro. Antes, os sentidos precisam de um intérprete que formule para eles perspectivas. Sai de cena o sujeito puro do conhecimento dogmático (ainda associado a Kant) e entra o agente interpretativo do perspectivismo. Tudo o que é dito é fixado por um intérprete interessado que expressa toda a realidade natural também como algo construído e produzido a partir de seus interesses. Não há nada *a priori* para ser desvendado ou descoberto – tudo está para ser inventado. Não à toa, a filosofia de Nietzsche flerta com a arte e ama o que é assimétrico e assistemático, porque está enredada no círculo vicioso que reconhece o que *é* como um *deveniente* e o que *é dito* como algo que *é interpretado*.

De resto, é contra Kant e os “tentáculos” de sua filosofia que Nietzsche escreve a seguinte formulação da *Genealogia*:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo; e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo estará nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? (GM III 12).

O olho que vê de fora é a maior ilusão de Kant e por suas mãos esse olhar se tornara objetivo, inquestionável, sagrado. Assim, desafetivado, esse olho se torna, inversamente, cego pela própria luz que proclama, e sua objetividade desvairada causa ofuscamento e obnubilação. O olho que vê com os sentidos e com os afetos, é mais legítimo porque vê de forma mais inteira. É aí que o dogmatismo de Kant é combatido com o perspectivismo de Nietzsche. O mundo se interpreta a si mesmo através desse olho que vê: não é o intelecto que, sendo algo exterior, vê o mundo, mas o mundo, pelos afetos e sentidos, que se vê a si. É isso o que compromete completamente a objetividade do intelecto frente à natureza. Ser, acontecer e interpretar aparecem como parte de um mesmo mecanismo artístico que não é propriedade humana, mas atributo natural. A natureza é artista e sua arte também inclui o poder humano de interpretar o acontecer.

Referências

GAZOLLA, Raquel. Cosmologia do Estoicismo Antigo: existência, “sub-existência” e destino. In: GAZOLLA, Raquel (org.). *Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofia da natureza*. São Paulo: Paulus, 2008. P. 83-131. (Col. philosophica)

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2. ed. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2002.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 8. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. In: Immanuel Kant Werkausgabe, Bd. XI. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além de Bem e Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2. ed., 2002.

_____. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. (Vol. I e II)

_____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986. (8 Bänden).

_____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).

ROHDEN, Valerio. Viver segundo a idéia de natureza. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2005. P. 233-248.