

A crítica da concepção de substância em Nietzsche

Eduardo Nasser*

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar, em primeiro lugar, como Nietzsche ingressa na trilha aberta por Heráclito para recusar ontologicamente o substancialismo. Em segundo lugar, nosso esforço será de elucidar de que maneira a categoria da substância é, para o pensamento nietzschiano, uma construção do vivente, que, além de não encontrar correspondência com o mundo da vontade de potência, carece de qualquer necessidade *a priori*.

Palavras-chave: vir-a-ser – “erro” – memória – sujeito – ente

1. O mundo de relações

Aristóteles abre o primeiro livro da *Física* travando um debate crítico com os pensadores que o antecederam. Há de se notar que, em meio a essa discussão, o núcleo de sua problemática está sutilmente contido na passagem 185 b20, em que a menção feita a Heráclito acena para uma espécie de contra-exemplo paradigmático. Dirá Aristóteles que se seguirmos os passos do pensador de Éfeso, acreditaríamos que “seria a mesma coisa ser bom e mau, e ser bom e não bom, e então a mesma coisa seria boa e não boa, e homem e cavalo”. Em suma, e essa é a conclusão do estagirita, consentir uma

* Pós-Graduando do Departamento de Filosofia da USP.

hipótese dessa natureza seria o mesmo que recusar a existência de “coisas” (*pragmata*).

Em sua obra consagrada a Aristóteles, Gilbert Dherbey entende que o empenho do autor de *Ética a Nicômaco* pode e deve ser compreendido como uma reação radical ao heraclitismo. O comentarista chega ao ponto de afirmar que o desenvolvimento da noção aristotélica de *hypokeimenon* tem como alvo principal Heráclito, no sentido de que este não só dinamiza as coisas, mas que ele “dynamiza” a própria idéia de “coisa” (Dherbey 4, p. 183-4). Portanto, o que Aristóteles pretende discutir é que qualquer descrição que não respeite o princípio “indemonstrável” da não-contradição (*Met.* 1006 b7-11) está condenada a ser um absoluto devaneio. Sabemos que esta lei é formulada com o intuito de abranger os domínios da ontologia (*Met.* 1005 b19-20), da lógica (*Met.* 1011 b13-14) e da psicologia (*Met.* 1005 b23-24). Porém, há um inegável privilégio ontológico. Só podemos falar e pensar acerca de algo que, antes de mais nada, *seja* algo. Não resta dúvida de que estamos num terreno hostil ao *lógos*, tal como foi formulado por Heráclito, que renuncia a qualquer pretensão copulativa quando visa exprimir que “a *physis* gosta de se ocultar” (Frag. 123). Assim, ao refutar uma dimensão ontológica regida por “coisas que tomadas em conjunto são o todo e o não-todo” (Frag. 10), a grande originalidade de Aristóteles foi a introdução de um “sujeito das mudanças” (*Met.* 1042 a34). É um absurdo alegar que só existam qualidades em relação, pois todas elas devem ser encaradas como predicacões da “substância (*ousia*) enquanto sujeito (*hypokeimenon*)” (*Fís.* 185 a29). Por fim, a melhor expressão para a coisa que muda é a de ser algo que “subjaz” ou “subsiste”, pois mesmo que afetada por inúmeras variações qualitativas, a sua identidade permanece “inalterada” (*Ger. e Corrup.* 327 b17).

Mas qual a importância dessa reflexão em torno de Heráclito e Aristóteles para Nietzsche? Poderíamos responder, em primeiro

lugar, que o jovem Nietzsche estudou com uma inequívoca admiração o pensamento de Heráclito, como fica claro na recepção do filósofo de Éfeso nas aulas proferidas em 1872 na Universidade da Basileia (*Os Filósofos Pré-Platônicos*), bem como na obra póstuma *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*, de 1873. Contudo, no transcorrer dos anos esse interesse se transforma numa aliança, de tal maneira que, no final de sua vida, Nietzsche confessa encontrar em Heráclito uma flagrante “vizinhança”, no sentido do seu pensamento se irmanar com a “afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca (*dionysischen Philosophie*), o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir-a-ser* (*Werden*), com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ (*Sein*)” (EH/EH, O nascimento da tragédia, § 3). Ressuscitar o “modo do pensamento de Heráclito” (XI, 34[73]) não é outra coisa senão uma preparação para a apreensão de uma realidade que ignore o enfoque substancial. E mesmo que Nietzsche não esteja de pleno acordo com o método do filósofo grego, como fica claro numa passagem da obra *Crepúsculo dos ídolos*, o que mais importa é que ele não abre mão de adotar a rejeição heraclítica do ser, da unidade (*Einheit*), da substância (*Substanz*) e da coisidade (*Dinglichkeit*) (GD/CI, “A ‘Razão’ na Filosofia”, § 2)¹. Num mundo delegado pelo “vir-a-ser”, a lei aristotélica da não-contradição carece de toda e qualquer validade ontológica.

Num fragmento póstumo do outono de 1887, Nietzsche retoma o tom heraclítico para condenar o desejo aristotélico de sustentar a lei da não-contradição a partir da existência de “coisas”². O filósofo irá então perguntar: “os axiomas lógicos são eles adequados ao real (*Wirklichen adäquat*), ou são critérios e meios para *criar* previamente o real – o conceito de ‘realidade’ (*Wirklichkeit*)?”. Nietzsche prossegue e diz que o ponto de apoio para admitir que $A=A$ está calçado no substrato “coisa” (*Ding*), isto é, a “*nossa crença nas coisas é a pressuposição de nossa crença na lógica (unser Glaube an Dinge ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik)*”. Mas o que ocorre

é que admitir a existência de “coisas” não passa da própria interpretação derivada dos nossos juízos predicativos, baseados no esquema do “Ser”. Notadamente, a teoria da verdade, que desde Aristóteles dependerá do princípio de adequação, deixa, a rigor, de “descrever” a realidade pelo fato desta mesma não obedecer às categorias lógicas (XII, 9[97]).

Para afirmarmos que a realidade respeita a lei da não-contradição, temos de acreditar forçosamente em “coisas” separadas de outras “coisas”. O escopo substancial encontra sua absoluta representação no reconhecimento de “coisas em si” (*Ding an sich*). Todavia, dirá Nietzsche, não existem coisas “separadas” de outras coisas (XII, 2[85]), ou melhor, num “mundo de relação” (*Relations-Welt*) que subtrai o “ser” (XIII, 14[93]), não há como falar em coisas (XIII, 14[79]). O determinante é que quando o autor de *Zarathustra* define que este mundo “visto de dentro” é vontade de potência (*Wille zur Macht*) e nada mais (JGB/BM § 36), ele neutraliza, imediatamente, o anseio metafísico de extrair um ente último e elementar. Este critério viabiliza um enquadramento anti-substancialista da realidade, uma vez que a vontade de potência é, acima de tudo, um *pathos*, um “agir sobre... (*ein Wirken ergibt...*)” (XIII, 14[79]), de tal modo que ela não poderia se manifestar sem o contato de resistências (XII, 9[151]). Longe de ser uma substância, a vontade de potência é composta primordialmente por relações de forças, *quanta* de força (*Kraft-Quanta*), cuja “essência” consiste no exercer-se sobre outros *quanta* (XIII, 14 [81]).

Ao iluminar um mundo de relações, Nietzsche quer devolver à noção de “força” (*Kraft*) um sentido mais primitivo do que a idéia de uma “força física, dinâmica ou psíquica” (XIII, 14[121]). Nesse ponto é significativo observar a vasta amplitude que o ataque dirigido à concepção de substância alcança. Mesmo que a física mecânica seja reconhecida pelo filósofo como uma “*hipótese regulativa*” ao oferecer uma representação da realidade que não se apóie em

pressupostos teleológicos (XI, 26[386]), o fato é que o atomismo se abastece de um modelo essencialmente substancialista (X, 24[36]). O conceito de “átomo” é ainda adepto dos preconceitos metafísicos na medida em que o movimento é descrito por relações de causa e efeito, como se houvessem “coisas” agindo sobre outras “coisas” (XIII, 14[79]). Entretanto “o isolamento de uma força é uma barbárie” (XI, 25[196]). No lugar de “pontos imóveis”, o que existe de fato é um “*continuum* de forças” sem “*sucessão*” e sem “*justaposição*” (*ein continuum von Kraft ist ohne Nacheinander und ohne Nebeneinander*) (IX, 11[281]). Da mesma forma que é um erro a crença no espaço vazio entre as coisas (XI, 34[56]), também deve ser um erro a crença no tempo sucessivo (X, 24[36]). Todo o espaço é redutível às relações entre forças (XI, 34[25]), e tudo o que acontece deve se dar numa temporalidade “simultânea” (*zugleich*), isto é, num “instante” (*Augenblick*) que não é efeito e nem causa de um outro instante (X, 24[36]).

Mas não caímos aqui em um imobilismo? De modo algum. A continuidade que existe entre as forças não desemboca numa indiferença ou num estado de total equilíbrio. Nietzsche insiste que o mundo das forças não irá atingir um instante sequer de repouso (IX, 11[148]), e que a recusa da temporalidade sucessiva não tem como resultado a “atemporalidade” (*Zeitlos*). O filósofo não abre mão de enfatizar que a “mudança” e a “temporalidade” fazem parte da essência das forças (*Veränderung gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit*) (XI, 35[55]). Assim, se é certo que temos um *quantum* definido de forças que não aumenta, e tampouco diminui, também é correto dizer que se a vontade de potência é a dimensão interna das forças (XI, 36[31]), cada força busca a todo instante impor sua “perspectiva” sobre as demais (XIII, 14[186]). Tendo isso em vista, o *quantum* de forças deve ser redutível a um *quale*, caso contrário o universo seria “morto” e “imóvel”. A aspiração do querer um *plus* de potência ilumina a configuração fundamen-

mente qualitativa deste mundo determinado por relações de forças em luta (XII, 2[157]). Por fim, e é isso que mais nos interessa ressaltar, num mundo governado por contínuas modificações qualitativas, perde todo o sentido traçar um ponto de apoio para os acidentes, como desejava Aristóteles. A rigor, o pensamento nietzschiano, ao eliminar ontologicamente a substância, retoma a via heraclítica quando deixa de julgar os acidentes justamente enquanto “acidentes”. O determinante aqui é fazer com que o acaso (*Zufall*) se transforme em absoluta necessidade (*Notwendigkeit*) (FW/GC, § 109).

2. A crença em substâncias

Se primeiramente somos receptores das representações (*Vorstellungen*) fugazes emitidas pela realidade em vir-a-ser absoluto, por que é preciso falsificar esse plano em nome da “mentira” do idêntico, do imutável, do permanente, ou seja, da substância (IX, 11[330])? A resposta de Nietzsche é que sem essa “ignorância” a “vida mesma seria impossível”, pois, caso contrário, não haveria conservação (XI, 26 [294]; FW/GC § 111). “Errar é a condição da vida” na medida em que o “escoamento de todas as coisas” é insuportável para os nossos órgãos (*die letzte Wahrheit vom Fluss der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere Organe (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet*) (IX, 11[162]). Disso podemos concluir que a perspectiva nietzschiana visa sugerir não só que em um mundo da vontade de potência inexistente qualquer correspondência entre as “coisas” e os juízos (*Urtheile*) lógicos (justamente por essa concepção de mundo subtrair a “coisidade”), mas que acima de tudo é a origem desses juízos que deve ser explicada. Segundo Nietzsche, muito antes de um juízo predicativo emitir que “isto” é verdadeiro, ele exprime uma “crença” (*Glaube*): “eu quero que aquilo seja verdadeiro exatamente como isto e como aquilo!” (XI, 40[7]). As cate-

gorias (*Kategorien*), que supõem uma determinada estabilidade do ente, devem ser encaradas como oriundas de uma espécie de julgamento mais elementar que antecede os juízos apofânticos, a saber, um juízo de valor negativo sobre o vir-a-ser emitido pelo vivente (XII, 7[3]). O nascimento da lógica é, portanto, contemporâneo à existência dos seres vivos que têm no querer a “verdade” (*Wahrheit*), isto é, o “erro” (*Irrthum*) da estabilidade da coisa, a condição para a conservação do organismo (XI, 25[372]). “A força inventiva (*Die erfinderische Kraft*) que forjou as categorias, trabalha a serviço da necessidade, a saber, da necessidade de segurança” (XII, 6[11])³.

“Mas como o erro é possível? (*Aber wie ist Irrthum möglich?*)” (XI, 35[51]). Como chegamos à “ilusão do ente (*Täuschung des Seinden*)” (XII, 9[89])? A vontade que aspira ao ente, na medida em que maximiza a sobrevivência, só pode ser satisfeita com uma repetição contínua de “coisas iguais” (XII, 9[106]). Em outras palavras, antes de todo e qualquer juízo lógico, deve entrar em vigor uma vontade de assimilação (*Assimilation*), ou seja, de obter um “caso idêntico (*identischen Fall*)” (XI, 40[15]), de forma que o vivente passe a procurar pelo “igual” em meio ao caos de sensações. Com um franco espírito kantiano, Nietzsche pretende demonstrar que existe uma atividade de assimilação que recusa as diferenças e acolhe as semelhanças das excitações recebidas (XI, 38[10]), e que esta atividade só pode ocorrer por intermédio da memória (*Gedächtnis*) no orgânico que tornará a “experiência” possível (XI, 38[2]).

Antes de mais nada, é preciso salientar que a “memória” na filosofia nietzschiana está longe de ser uma faculdade intelectual. “Não há um órgão próprio da ‘memória’ (*Organ des ‘Gedächtnisses’*): todos os nervos, por exemplo, na perna, se lembram das experiências passadas” (IX, 2[68]). Por conseguinte, é todo o corpo que esquematiza a multiplicidade ao iniciar uma operação de identificação das representações ao comparar as novidades com o passado. Movida pela premissa de que “todo novo conhecimento é nocivo

até que ele seja convertido em um órgão do passado (*Organ der alten*)” (IX, 11[320]), a memória no vivente suprime a realidade do vir-a-ser ao imaginar como o “mesmo” aquilo que é profundamente diferente (IX, 11[138]). Sem a memória, os organismos estariam imersos num horizonte de absoluta alteridade, e incapacitados de promover generalizações, eles pereceriam rapidamente. Em suma, só podemos ter a crença de que existem “entes” pela impressão de continuidade proporcionada pela memória, cujo primeiro resultado vai ser a nossa fé na existência do sujeito (*Subjekt*).

Entre os anos de 1885 e 1886, e particularmente no primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche se esforçou para rechaçar a herança cartesiana da “certeza imediata” do *ego cogito*, no intuito de mostrar, justamente, que o “isso pensa” (*Es denkt*) não é a substância “eu” (*Ich*), e sim o corpo que pensa, sente e quer (JGB/BM §§ 16, 17 e 19). Iludidos pela gramática, os metafísicos ignoraram que o “eu” é uma “*construção do pensamento*” (*Konstruktion des Denkens*)” (XI, 35[35]), de modo que sem a atividade sintética que organiza a alteridade, não teríamos como falar em sujeitos. É na sensação de simultaneidade oferecida pela memória que “reside a principal tentação de acreditar em uma ‘alma’ (*Seele*) capaz de reproduzir, reconhecer, e etc., fora do tempo” (XI, 40[29]). Beneficiados pela sensação de persistência e similitude, nós acreditamos que somos uma coisa que não muda (IX, 11[268]). Tendo isso em mente, pode até ser correto afirmar que o primeiro “ente” criado pela rememoração orgânica é o “eu” (XII, 9[89]), mas com a condição de salientar que esta é uma falsificação originária. Se o vivente é refém da fantasia de um mundo de “coisas” separadas de outras “coisas”, é por antes ele ter adotado o “modelo do sujeito” como sua necessidade básica (XII, 9[91]). Os “entes” só podem aparecer por, primordialmente, serem modos do sujeito (*Modus des Subjekts*), que por assim dizer, é o nosso ente fundamental (XII, 9[106]).

Para compreendermos melhor a razão do “eu” ser uma espécie de “erro” primordial, é indispensável mostrar de que maneira Nietzsche evoca o aspecto “intencional” (*Absichten*) que está contido nessa representação. Ao assumirmos que somos um ente que permanece em meio às mudanças, acreditamos, concomitantemente, que este mesmo ente é um “agente” capaz, não só de se separar de suas ações, mas de ser “causa” delas. Passamos a pensar indiscriminadamente que somos um sujeito livre para poder expressar ou não uma força, como se o “eu” fosse um “substrato indiferente” (*indifferentes Substrat*) às relações (GM/GM I § 13). Mas o que vem em seguida é o que nos chama mais a atenção. Dirá Nietzsche que, ao admitirmos que somos um ente responsável por nossas ações, nós passamos a interpretar todo e qualquer evento por intermédio do escopo intencional, ou seja, tudo o que acontece é um agir que pressupõe um autor (XII, 2[83]). O que o filósofo pretende mostrar é que sem a crença no sujeito agente, não teríamos como ver “coisas agentes” (*wirkende Dinge*) no mundo (XII, 9[91]).

Para comprovar que a crença no “erro” do sujeito fundamenta a crença no “erro” da substância, existe um fragmento póstumo de outono de 1887 que é muito esclarecedor. Nele Nietzsche diz o seguinte: “O conceito de *substância* é uma consequência do conceito de *sujeito*: não o inverso! (*Der Substanzbegriff eine Folge des Subjektbegriffs: nicht umgekehrt!*) Se nós sacrificamos a alma, ‘o sujeito’, perdemos a suposição de uma substância em um sentido absoluto (...) Nós perdemos o ente *mesmo*” (XII, 10[19]). A substância, portanto, faz com que a experiência seja determinada por agentes separados de suas ações, que permanecem e não mudam, de forma que todo o “ente” só pode “aparecer” quando obedecer a essa regra. “Nossa suposição de que existem corpos, superfícies, linhas, formas, é consecutiva a nossa outra suposição de que existem substâncias e coisas, o persistente” (IX, 11[151]). A categoria da substância, muito embora não corresponda à realidade

de um mundo que é vontade de potência (XI, 38[15]), propicia uma organização da experiência para que o vivente possa apreender o fenômeno.

Mas ao lançar mão desta “regra”, será que Nietzsche não segue, sem maiores objeções, a esteira do criticismo kantiano? A resposta é não. É certo que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, desfere um duro golpe sobre o conceito de substância desenvolvido pela metafísica tradicional (dogmática). Nessa obra a substância deixa de ser substrato ontológico para se tornar um substrato temporal, cuja importância está em conferir, ao lado da causalidade, objetividade à sucessão (A184/B227)⁴. Nietzsche estaria de pleno acordo com o filósofo de Königsberg que a substância não encontra correspondência alguma com a realidade. Mas o autor de *Zarathustra* não aceita a alegação de que a substância seja um conceito *a priori*. Para Kant, as categorias fornecem os princípios da objetividade, enquanto Nietzsche se pergunta pelas condições de possibilidade das categorias (GD/CI, “A ‘Razão’ na Filosofia”, §5).

Uma das maiores especificidades do pensamento nietzschiano é precisamente o deslocamento da filosofia para a “história”, uma evidência que nos obriga a abandonar a crença de que os nossos conceitos mais elementares, tais como o “ser”, a “substância”, o “absoluto”, a “identidade”, a “coisa”, sejam eternos, e mesmo indispensáveis (XI, 38 [14]). Tão logo vejamos a origem biológica das categorias (XIII, 14[152]), veremos também que conforme a vida se transforma, a própria lógica deve estar em evolução (*Entwicklung des Logischen*) (XI, 39[12]). Tomando como base o caráter “perspectivista” da existência, Nietzsche pretende provar que todos os organismos edificam múltiplos mundos (XI, 34[247]), e que cada ser desfruta de uma determinada manipulação das categorias solidária a uma determinada avaliação de valor (FW/GC § 374; XI, 34[247]). Disso podemos concluir que as interpretações lógicas são referidas às variações de força de cada vivente. Por exemplo, enquanto um

organismo inferior vê tudo como “igual a si mesmo”, “idêntico”, “constante”, “absoluto”, “neutro”; um organismo superior vai ser detentor da habilidade de absorver lentamente o caráter das múltiplas qualidades do mundo da vontade de potência (XI, 38[14]). Nietzsche sugere, assim, que, conforme o vivente desvaloriza a conservação, ele revaloriza o aumento da potência, e que isso poderia desembocar, no limite, em determinados tipos de vida, que não só modificam a interpretação substancial, mas que a deixam completamente de lado⁵. Porém, poderíamos perguntar ao filósofo alemão, se a vida, por definição, depende do “erro” do ente, abandonar a interpretação da realidade mediada pela substância não tornaria a vida impossível? Ou melhor: se o aumento da potência coincide com a incorporação da “verdade” do mundo em vir-a-ser (FW/GC § 110), o preço a pagar por essa “verdade” não seria a própria vida?

Abstract: This paper aims to examine, firstly, as Nietzsche take the path opened by Heraclitus in order to refuse the substantialism ontologically. Secondly, it intends to elucidate how Nietzsche thinks the category of substance as a construction of the living being, which does not correspond to the world as will to power and does not have any *a priori* necessity.

Keywords: becoming – “error” – memory – subject – being

notas

- ¹ Segundo Nietzsche, Heráclito foi injusto com os sentidos. Enquanto o pensador de Éfeso censura a via dos sentidos, que sempre mentem, o filósofo alemão alega, em contrapartida, que é o que fazemos com os seus testemunhos que “introduz pela primeira vez a mentira” (GD/CI, “A ‘Razão’ na Filosofia, § 2). Assim, ao que tudo indica, Nietzsche segue o caminho aberto por Sexto Empírico, que, na sua interpretação de Heráclito (*Adversus Mathematicos*), opõe lógos e sentidos. Porém, essa apreciação é discutível. Em sua obra dedicada a Heráclito, Kostas Axelos recusa categoricamente essa via de interpretação, primeiro argumentando que os Fragmentos 46 e 107, que sustentam essa tese, não podem ser lidos separadamente dos demais, e segundo que seria um terrível equívoco atribuir ao pensamento heraclítico qualquer espécie de dualismo. Sobre essa discussão, ver: Axelos, K. *Héraclite et la philosophie*, pp. 65 e 66.
- ² O fragmento póstumo 26(387), do outono de 1884, diz: “Luta contra Platão e Aristóteles”. Essa breve passagem contribui, ao nosso ver, para desmistificar a opinião corrente de que Nietzsche foi somente um opositor de Platão. O estagirita também foi um dos seus alvos principais.
- ³ Didier Franck insiste que a proposta de Nietzsche acaba por expor o “fundamento” dos juízos predicativos. Resaltando que a essência do juízo não está na predicação, mas na “crença”, o pensamento nietzschiano abala a tradição que vai de Aristóteles a Kant. Em linhas gerais, Nietzsche desvenda que o juízo predicativo representa uma espécie de juízo de valor que prefere a permanência no lugar do vir-a-ser (Franck, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. p. 288-96).

- ⁴ Sobre a questão da substância em Kant, ver: Strawson, P. “Kant on Substance” in: *Entity and Identity*. Puech, M. *Kant et la causalité*.
- ⁵ É certo que Nietzsche não desenvolveu um relato sistemático da história da substância na humanidade, deixando de lado transformações significativas que essa concepção sofreu, em especial na modernidade com Descartes, Espinosa e Leibniz. Justamente por esse motivo, Alistair Moles, na sua obra *Nietzsche’s Philosophy of Nature and Cosmology*, destaca que dos meios que Nietzsche usou para liquidar o substancialismo, o viés histórico deve ser o menos eficaz (Moles, p. 59). Mas muito embora esse “método” detenha uma certa fragilidade, isso não implica que ele deixe de ser utilizado com uma relativa frequência por Nietzsche. O filósofo se refere em algumas oportunidades a uma história do apogeu e da queda do substancialismo relativo aos rumos da vontade de verdade na humanidade (GD/CI, “Como o ‘Mundo Verdadeiro’ Acabou por se Tornar uma Fábula”). A história mostra que desde o “Deus dos eleatas” fomos vítimas da fé em substâncias que duram eternamente (FW/GC §109), mas que com o progressivo enfraquecimento da tradição platônica (JBM/BM, Prefácio), essa crença passa a ser colocada em dúvida, principalmente pelas contribuições oferecidas por intermédio da ciência, como é o caso da física de Copérnico e Boscovich, que nos conduzem a uma apreensão da realidade do vir-a-ser (JBM/BM § 12). Em última instância, fica a sensação de que Nietzsche pressente que o drama do ocidente vai culminar com o esgotamento da vontade de verdade e a dissolução do enfoque substancial, viabilizando o surgimento de uma nova humanidade: uma humanidade “dionisíaca”. Em todo caso, essa colocação nos parece ser problemática sob vários aspectos, dos quais vale mencionar pelo menos dois: em primeiro lugar, se Nietzsche reitera sua repulsa por uma espécie “ideal” de homem (EH/EH III, §1), e se a

sua concepção de “tipo superior” não concerne a longevidade (GM/GM II, §12; XIII, 14[133]), nos parece ser um grave equívoco pensar aqui em uma história dirigida para um contínuo melhoramento da humanidade. E em segundo lugar, apesar de por vezes Nietzsche insinuar que essa mutação do homem livre da vontade de verdade teria um impacto cultural em larga escala, hipótese que ganha força nos momentos em que a doutrina do eterno retorno do mesmo é circunscrita como uma “nova *Aufklärung*” (XI, 27[79]), como o “centro” da história (X, 24[4]), o que prevalece é a visão de que os seres mais fortes serão sempre “exceções” (GD/CI, “Incursões de um Extemporâneo”, § 14). Enfim, nos parece que essas duas questões são abordadas e resolvidas de uma só vez com uma inequívoca lucidez no fragmento póstumo 11 (413), que data do final do ano de 1887. Nele Nietzsche emite a seguinte posição sobre a sua noção capital de além-do-homem: “A humanidade não apresenta uma evolução para o melhor; ou para o mais forte: ou para o superior (...). O movimento da evolução não tem relação alguma com uma necessidade, uma elevação, uma intensificação, um aumento de força (...) Em um outro sentido existe um incessante *êxito* de casos particulares em diferentes lugares da terra e procedendo de diferentes culturas, nas quais se *apresenta um tipo superior*: alguma coisa que relativamente ao conjunto da humanidade é uma espécie de ‘além do homem’”. Esse fragmento ganha uma versão reduzida no § 4 de *O Anticristo*, que reproduz quase que integralmente o que está sendo dito aqui.

referências bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *The Complete Works*. Editado por Jonathan Barnes. Princeton: Princeton Univ. Press, 1995.
2. _____. *Metafísica*. Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madri: Ed. Gredos, 1998.
3. AXELOS, K. *Héraclite et la philosophie*. Paris: Ed. de Minuit, 2005.
4. DHERBEY, G. *Lês choses mêmes*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1983.
5. FRANCK, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: PUF, 1998.
6. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Mourão. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1997.
7. KIRK, G.; RAVEN, J.E; SCHOEFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2005.
8. MOLES, A. *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. Nova Iorque: Peter Lang, 1990.
9. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden. Berlim: Walter de Gruyter, 1999.
10. _____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
11. _____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

12. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
13. _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Marco A. Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
14. _____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
15. PUECH, M. *Kant et la causalité*. Paris: Vrin, 1990.
16. STRAWSON, P.F. *Entity and Identity*. Oxford: Oxford University Press, 1997.