

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização¹

The silence of nature and the noise of morality: Nietzsche and the problem of anthropomorphization

Daniel Filipe Carvalho*

Resumo: O texto discute um importante tópico da reflexão nietzschiana acerca da natureza: a *aparente tensão* entre, por um lado: a) o entendimento de que a natureza é absolutamente indiferente a todos os nossos juízos morais, religiosos e estéticos, entendimento este acompanhado da recomendação de que nós deveríamos nos guardar de atribuir à natureza esses mesmos juízos e de, no limite, guardarmo-nos de a antropomorfizar; e por outro lado, b) o fato de que a própria tentativa nietzschiana de interpretar a natureza é atravessada por uma série de conceitos de forte teor antropomórfico, como por exemplo: *interpretação*, *vontade de poder*, relações de *mando e obediência*, etc.

Palavras-chave: Nietzsche; antropomorfização; natureza.

Abstract: This paper discusses an important topic of Nietzsche's reflection on nature, namely, the *apparent tension* between: a) the understanding that nature is utterly indifferent to all our moral, religious and aesthetic judgments. This understanding is accompanied by the recommendation that we should stop assigning nature with these judgments and, ultimately, stop to anthropomorphize. On the other hand: b) the fact that Nietzsche's own attempt to interpret nature is filled with a series of concepts with strong anthropomorphic content, such as: interpretation, will to power, relations of command and obedience, etc.

Keywords: Nietzsche; anthropomorphization; nature.

A reflexão nietzschiana acerca da natureza alberga em seu núcleo uma combinação de elementos aparentemente contraditória: trata-se de uma *aparente tensão*, que percorre os escritos do filósofo desde *Humano, demasiado humano*, entre por um lado o entendimento de que a natureza é absolutamente indiferente a todos os nossos

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada durante o *IV Encontro Nietzsche Schopenhauer – Ecologia cinza | Natureza agônica*, realizado pelo APOENA - Grupo de Estudos em Schopenhauer e Nietzsche - em novembro de 2012, em Fortaleza-CE.

* Doutorando em Filosofia – UFMG. Bolsista Capes/Reuni. Belo Horizonte, MG, Brasil. Contato: daniphilos@gmail.com

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

juízos, sejam eles morais, religiosos ou estéticos, entendimento este acompanhado da recomendação de que nós deveríamos nos guardar de atribuir à natureza esses mesmos juízos e, no limite, guardarmo-nos de a antropomorfizar; e por outro lado o fato de que a própria tentativa nietzschiana de interpretar a natureza é atravessada por uma série de conceitos de forte teor antropomórfico. Nietzsche fala em *interpretação, vontade de poder, relações de mando e obediência, jogo de forças, quanta de poder, etc.*

Para ilustrar essa tensão utilizaremos basicamente dois aforismos, pertencentes a períodos distintos da filosofia de Nietzsche: o aforismo §109 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche tece críticas ao antropomorfismo, e o aforismo §36 de *Além de bem e mal*, no qual aparece a tentativa de exposição mais robusta do conceito vontade de poder na obra publicada. Ao longo do texto, sugerimos que a aparente tensão entre as abordagens presentes em ambos os aforismos pode ser atenuada se levarmos em consideração as motivações de Nietzsche em cada um deles e que, apesar da aparência de que se recobrem, ambos estão inseridos em um contexto e movimento mais amplo da filosofia nietzschiana.

1. O silêncio da natureza e a ilusão da significação moral do mundo

A reflexão nietzschiana sobre a natureza que aparece no aforismo §109 de *A gaia ciência*, intitulado “*Guardemo-nos!*”, pode ser entendida como o corolário de um conjunto de proposições que o filósofo vinha anunciando desde sua primeira obra do período intermediário, *Humano, demasiado humano*, e talvez mesmo antes, se pensarmos no parágrafo de abertura do opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*. Ela representa o coroamento de uma tendência cujo objetivo é reconciliar o homem com seus aspectos naturais, “*naturalizar os seres humanos com uma pura natureza*”, nas palavras de Nietzsche, e ao mesmo tempo restaurar a inocência do devir, “*desdivinizando completamente a natureza*” (FW/GC, §109).

Já na abertura daquele opúsculo de 1873, uma narrativa de teor fortemente naturalista, Nietzsche aponta o lugar lastimável e fantasmagórico ocupado pelo intelecto humano no interior da natureza, e quão despropositada, tagarela e gratuita torna-se a “*história universal*” inventada por esse intelecto diante do resfriamento do astro terrestre. Esse contraste entre, por um lado, nossa interpretação, anseio e expectativa em relação ao mundo e, por outro, a silenciosa indiferença deste mesmo mundo para com as nossas projeções antropomórficas, aparecerá em um número considerável de escritos do filósofo.

A partir de *Humano, demasiado humano* e das demais obras do período intermediário o tom do discurso, que naquele opúsculo era um misto de descrição fria e sutil ironia, começa a ganhar também contornos mais “prescritivos”, por assim dizer, na medida em que, a partir de agora, Nietzsche se engaja em uma verdadeira campanha cujo objetivo é livrar nossa compreensão de homem e de mundo das explicações de caráter teológico, teleológico e metafísico, mas, sobretudo, de um suposto significado ético, de uma suposta ordem moral do mundo. Em *Aurora*, a título de exemplo, Nietzsche reconhecerá que o “homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um *significado ético*”, mas ao mesmo tempo ele sugere que um dia isso terá tanto valor quanto “a crença na masculinidade ou feminilidade do Sol” (M/AA, §3).

No aforismo §109 de *A gaia ciência*, no entanto, Nietzsche ultrapassa a perspectiva segundo a qual devemos extirpar da natureza os elementos morais a ela atribuídos em direção a uma recomendação de caráter bem mais geral. Ele sugere que o mundo não é “absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais” (FW/GC, §109) e recomenda, parodiando uma expressão que ele encontra em Eugen Dühring, a guardarmo-nos de o antropomorfizar. Cumpre notar que o aforismo possui um pano de fundo bastante interessante e específico. No seu importante artigo *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*, Paolo D’Iorio² faz dele uma análise detalhada, mostrando como ele cumpre, no interior da obra, o papel de fornecer um contraponto, por parte de Nietzsche, a todo um panorama de discussão a respeito da questão do eterno retorno, contexto este que envolvia filósofos, como Nicolai von Hartman e Eugen Dühring, e cientistas, tais como Thomson e Otto Caspari. Este é um contexto de discussão, contudo, que permanece nos bastidores, a que temos acesso apenas por meio de um volumoso conjunto de anotações póstumas.

Na superfície do aforismo o que aparece é uma oposição sistemática a todas as imagens tradicionalmente utilizadas na tentativa de interpretar a realidade. Inicialmente, Nietzsche se opõe à compreensão da natureza, em sua totalidade, como um organismo vivo. Ele escreve: “Guardemo-nos de dizer que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se?” (FW/GC, §109). Dois problemas estariam ligados a este tipo de interpretação: em primeiro lugar, o fato de que a nossa compreensão do orgânico é apenas aproximada, ou

² Cf. D’IORIO, Paolo. *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*.

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

seja, se sequer temos clareza acerca do que seja realmente o orgânico, como podemos atribuir à realidade como um todo suas características? Em segundo lugar está o fato de que ao interpretar o mundo em sua totalidade como organismo, acabamos tomando por essencial um fenômeno “derivado, tardio, raro” e “acidental” (FW/GC, §109), ou seja, se do ponto de vista da história natural do nosso planeta o aparecimento do orgânico é um fenômeno tão tardio, por que razão deveríamos então supor que a natureza, como um todo, possui suas características?

O universo também não é uma máquina, assevera Nietzsche, pois “certamente não foi construído com um objetivo” (FW/GC, §109). Também não deveríamos esperar encontrar por toda parte tanta organização e regularidade quanto a que encontramos nos “movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos” (FW/GC, §109). A ordem astral em que vivemos, Nietzsche sugere, é uma exceção, e a formação do orgânico é a exceção entre as exceções. Após apresentar suas objeções à visão do universo como máquina e organismo, Nietzsche fornece alguns elementos do que seria uma visão “positiva” do mundo e arremata com uma clara censura às antropomorfizações. Isso leva a supor: a) que tais elementos que integram a visão “positiva” por ele sugerida não seriam perpassados pelo antropomorfismo e b) que uma visão de mundo isenta de antropomorfismo deve ser perseguida:

O caráter geral do mundo, no entanto, 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. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia – e, afinal, mesmo a expressão “lance infeliz” já é uma antropomorfização que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? (FW/GC, §109)

Se levarmos a passagem ao pé da letra, pois, duas noções aí presentes parecem resistir à prova de antropomorfismo, as noções de caos e necessidade, mas o tom geral do aforismo é o de uma censura à atribuição de nossos caracteres antropomórficos ao mundo. Deixemos de lado essas duas noções e passemos adiante. No movimento seguinte, Nietzsche retoma a questão dos antropomorfismos estéticos, mas agora acrescenta a estes últimos os juízos morais:

Guardemo-nos de atribuir-lhe [ao universo] insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o

homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. (FW/GC, §109)

Antes de prosseguir, gostaríamos de chamar atenção aqui para dois pontos: o primeiro deles diz respeito ao fato de Nietzsche afirmar que o mundo não possui um impulso de autoconservação. Ora, Nietzsche será um ferrenho crítico dessa noção, substituindo-a pela ideia de expansão ou superação, advinda da introdução do conceito de vontade de poder. Aqui, contudo, Nietzsche afirma não haver impulso de conservação ou *qualquer* outro impulso. O segundo ponto para o qual gostaríamos de chamar atenção diz respeito à aparição de um par conceitual que também estará presente em *Além de bem e mal*, no aforismo §22. Nietzsche retoma sua crítica à ideia da existência de leis naturais no aforismo de *Além de bem e mal* (“essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente [...] não são uma realidade de fato” (JGB/BM, §22)) como ocorre na passagem citada do aforismo §109 de *A gaia ciência*, mas insere em sua hipótese interpretativa a ideia de que lá onde os físicos veem leis naturais, um intérprete com intenção oposta poderia ver, tendo em vista os mesmos fenômenos, “a imposição tiranicamente impiedosa de reivindicações de poder” (JGB/BM §22). Ora, o que está em jogo aqui, opostamente ao que ocorre no aforismo §109 de *A gaia ciência*, é a possibilidade de pensar a natureza a partir de relações de mando e obediência entre diferentes impulsos ou centros de força, de tal modo que as leis seriam imposições tirânicas e impiedosas de reivindicações de poder, mas sem o caráter de universalidade que as explicações físicas costumeiramente lhes atribuem. No caso do aforismo §109, contudo, mantém-se a organização em torno da recomendação de cautela quanto à antropomorfização. No restante do aforismo Nietzsche escreve:

Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara. – Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? 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? (FW/GC, §109)

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

Gostaríamos de chamar atenção, no contexto dessa última parte do aforismo, para uma das questões formuladas por Nietzsche, por entender que ela nos permitirá compreender o problema da antropomorfização no contexto do vocabulário nietzschiano: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?” Creio que essa pergunta fornece uma interessante chave de leitura para que possamos compreender o sentido da reiterada recomendação nietzschiana de cautela no momento em que promovemos visões antropomorfizadas do real: todas as tentativas até então teriam reintroduzido no mundo, de alguma maneira, o Deus agora morto, projetando nele [no mundo] suas sombras e impedido a assunção plena do caráter radicalmente processual da realidade. Como afirmaria Nietzsche em outro aforismo de *A gaia ciência*: “o horizonte nos aparece novamente livre [com a morte de Deus], embora não esteja limpo” (FW/GC, §343). Seria preciso, ainda, desvencilhar-se desses resquícios que impedem uma visão de mundo livre de elementos metafísicos e morais.

Como veremos, pois, não é a projeção de elementos antropomórficos enquanto tal que será censurada por Nietzsche. A despeito das várias recomendações de acautelamento sugeridas por ele desde *Humano, demasiado humano* até *A gaia ciência*, a inevitabilidade do antropomorfismo é reconhecida nas duas obras³. Em *A gaia ciência*, por exemplo, no aforismo §112, ele afirma que nós sempre operamos com coisas que não existem, com “linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas...” (FW/GC, §112). Ora, não apenas o senso comum, pois, mas também os domínios mais recônditos das ciências seriam perpassados por antropomorfismos.

2. Sobre a inevitabilidade da antropomorfização

Para Nietzsche, como dissemos, o problema não será tanto a antropomorfização, a interpretação da natureza com base na projeção de nossas categorias ou a utilização do recurso analógico, quanto a tentativa de eliminar todos os elementos metafísicos e

³ Cumpre notar que, ironicamente, o período da filosofia nietzschiana que recebe rotineiramente a alcunha de “positivista” inicia com uma obra que traz, em seu título, o reconhecimento de que todos os empreendimentos humanos operam, em algum nível, com antropomorfizações. Mesmo as ciências, das quais Nietzsche se aproxima mais a partir de *Humano, demasiado humano*, não estariam inteiramente livres de antropomorfismos. É o que veremos na seção a seguir.

morais ainda residentes em nossa compreensão dos processos naturais. O importante para Nietzsche, pois, é revisar o tipo de conteúdo que é projetado na natureza⁴.

A compreensão nietzschiana de que mesmo as imagens científicas acerca do real seriam atravessadas por antropomorfismos pode ser reconduzida, em parte, à influência de Friedrich Lange e de alguns cientistas do século XIX que reconheciam o caráter antropomórfico das noções mais fundamentais das ciências⁵. Lange, como observa George Stack, interpretou muitas das categorias empregadas nas ciências como antropomorfismos, “personificações”, ficções, noções convenientes sem qualquer referente ontológico. De acordo com Lange, em nossa experiência somos conscientes apenas de efeitos e relações, de tal modo que o que quer que digamos sobre a causa desse panorama de relações e efeitos com os quais estamos familiarizados tem caráter puramente postulatório, hipotético ou ficcional. Lange argumenta, assim, que “a elaborada interpretação científica da natureza é infiltrada por noções rudimentares as quais são derivadas da fenomenologia interna do homem” (STACK, *Lange and Nietzsche*, p. 103). Uma análise de Lange que desempenhou importante papel no pensamento nietzschiano, nesse contexto, foi a compreensão de que a ideia de “átomo” teria sido modelada sobre a ideia de “sujeito” ou de “ego” e depois projetada no mundo. Apesar da sofisticação da interpretação científica de mundo, pois, na visão de Lange, ela não “transcende o antropomorfismo. O homem nunca encontra a ‘natureza em si’, mas somente um mundo natural construído em termos de percepções, conceitos e crenças psíquicas que são profundamente enraizados na experiência e no pensamento humano” (STACK, *Lange...*, p. 115)⁶.

No caso de Nietzsche, várias noções bastante caras ao vocabulário da ciência são reconduzidas a ficções de caráter antropomórfico. A linguagem utilizada pelas ciências, em sua suspeita, é um testemunho da dívida que elas manteriam não apenas em relação à nossa “experiência interna”, mas até mesmo em relação a considerações de caráter social e moral, bem como a elementos eminentemente teológico-metafísicos. Um exemplo disso seria a ideia de lei: “Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é

⁴ “Nietzsche argumenta que esta tolerância epistêmica em relação ao procedimento analógico é legítima desde que se eliminem previamente os inúmeros acréscimos introduzidos na imagem do homem por milênios de interpretação moral. O que compromete nossos constructos teóricos e especulativos não é tanto o método de projeção em si (e no fim das contas não dispomos de outro recurso), mas o conteúdo daquilo que é projetado” Cf. LOPES, R. A. *A ambicionada assimilação do materialismo*, p. 33.

⁵ Como por exemplo os cientistas Helmholtz e Emil Du-Boys Reymond, dentre outros.

⁶ É importante destacar que, para Lange como para Nietzsche, o caráter ficcional de tais noções não depõe contra elas, dado seu valor na *práxis* científica e no desenvolvimento de uma imagem de mundo.

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

diferente nem está melhor do que nós” (JGB/BM, §22); “Acautelome de falar de ‘leis’ químicas: isso tem um sabor moral” (NF/FP, 36 [18] junho-julho de 1885); ou ainda, “Afastemos aqui os conceitos populares ‘necessidade’ e ‘lei’: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coação, o segundo uma falsa liberdade”⁷ (NF/FP, 14 [79] primavera de 1888); “A necessidade na natureza se torna mais humana pela expressão ‘conformidade às leis’, o último refúgio do devaneio mitológico” (VM/OS, §9). O antropomorfismo pode ser notado também em conceitos tais como o de átomo, entendido como sustentáculo de uma força, formulado a partir de uma projeção do Eu, mas útil do ponto de vista da necessidade de cálculo: “Para conceber o mundo havemos de poder calculá-lo; para calculá-lo, havemos de ter causas constantes; porque não encontramos na realidade [*Wirklichkeit*] tais causas constantes, nós as *inventamos*— os átomos. Essa é a origem da atomística” (NF/FP, 7 [56] 1886-1887); também o conceito de movimento empregado na visão mecanicista: “tomado da linguagem dos nossos sentidos” (NF/FP, 14 [79] primavera de 1888); de causa: “Congregamos no conceito de ‘causa’ o nosso sentimento de vontade, o nosso sentimento de ‘liberdade’, o nosso sentimento de responsabilidade” (NF/FP, 14 [98] primavera de 1888); ou mesmo na ideia de que existem coisas “duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece” (FW/GC, §110). Tais noções, pois, são entendidas por Nietzsche como antropomorfizações, ficções conceituais úteis, seja para a sobrevivência da espécie, seja para a *práxis* científica, para fins de cálculo ou para a elaboração de uma imagem de mundo.

Para Nietzsche, portanto, o problema será: como formular um tipo de interpretação que, ao mesmo tempo em que consiga rejeitar os resquícios teológicos, metafísicos e morais que ainda estariam de alguma forma presentes em nossa compreensão de mundo, possa dar conta do dinamismo e da complexidade do real?⁸ É importante observar, pois, que a despeito das críticas de Nietzsche a aspectos pontuais da interpretação científica dos fenômenos naturais, é do diálogo com algumas vertentes das ciências de sua época, com as quais ele toma contato, em larga medida, por meio de sua leitura da *História do materialismo* de Lange, que ele extrairá os elementos

⁷ Aqui, pois, o conceito de necessidade, que em outro contexto havia sido mantido como livre de antropomorfismo, como no aforismo §109 de *A gaia ciência*, é por sua vez considerado um erro, em virtude de introduzir no mundo uma falsa ideia de coação.

⁸ No caso de Nietzsche, como veremos, isso se realiza através da ideia de vontade de poder, a qual o autor reconhece desde o início como uma *interpretação* e que, além disso, teria a vantagem de produzir, no âmbito prático, efeitos potencializadores, na medida em que não submeteria o homem a uma interpretação de mundo que levasse à resignação contemplativa.

conceituais que pavimentam sua própria interpretação de mundo. Ele procura combinar elementos das teorias físico-dinâmicas com componentes extraídos de suas leituras de biólogos da época. É dessa combinação bastante peculiar de elementos heterogêneos que resultará a ideia de vontade de poder.

Poderíamos então nos perguntar: qual o motivo do interesse de Nietzsche pelas teorias dinâmicas? Algumas razões podem ser fornecidas para explicar essa preferência: uma delas está no fato de que as teorias dinâmicas parecem superar em alguma medida os aspectos sensuais e antropomórficos que ele identifica, por exemplo, em conceitos da visão mecanicista, e ele julga que as teorias dinâmicas seriam, portanto, menos antropomorfizadas que as demais; em segundo lugar, pelo fato de que tais teorias abdicam da ideia de átomo como sustentáculo da força e da representação do mundo como uma espécie de agregado de átomos, substituindo-a pela imagem do mundo como um sistema relacional e dinâmico de ação e reação de múltiplas forças; em terceiro lugar, porque ela se encaixa melhor com a concepção esposada por Nietzsche de fluxo ou devir⁹.

Uma influência decisiva nesse sentido será a de Roger Boscovich (1711-1787). O físico jesuíta, citado uma única vez ao longo da obra publicada de Nietzsche, no aforismo §12 de *Além de bem e mal*¹⁰, abriu mão do conceito de matéria em proveito de uma teoria construída a partir da noção de *pontos de força não extensos*, centros dinâmicos de força que agem à distância. Segundo ele, os elementos fundamentais da matéria são pontos perfeitamente indivisíveis e não extensos de força, dotados das propriedades de atração e repulsão e dispersos em um imenso vácuo, de tal modo que cada um deles está separado dos outros por um intervalo definido; esse intervalo poderia ser indefinidamente aumentado ou diminuído, mas não poderia nunca desaparecer totalmente sem a compenetração dos próprios pontos¹¹. Comparando-se ao

⁹ Cf. STACK, *Lange...*, p. 233-234. Mas Nietzsche não rejeitaria inteiramente as teorias mecanicistas: desde que elas sejam entendidas unicamente em virtude de seus propósitos metodológicos, para fins de cálculo, sendo entendidas como hipotéticas e sem qualquer significado ontológico-metafísico.

¹⁰ “Boscovich ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que “permanecia firme”, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: foi o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra” (JGB/BM, §12).

¹¹ “para Boscovich, as forças agem à distância. Quando estão próximas, são forças repulsivas, tendendo ao infinito o quanto mais próximas; quando distam, são forças atrativas, tendendo a zero o quanto mais distantes. Até uma certa distância microscópica, as forças oscilam, a depender da distância entre elas, entre atrativas e repulsivas; quando atingem distâncias maiores, elas se comportam como puramente atrativas, variando, aproximadamente, inversamente ao quadrado de suas distâncias. Neste último caso, Boscovich mantém, aproximadamente, a fórmula da força gravitacional de Newton, mas atinge uma descrição mais ampla das forças, por compreendê-las também em nível microscópico”. Cf. ITAPARICA, A. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*, p. 145.

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

mecanicismo mais estreito, pois, a visão dinâmica de mundo postulada por Roger Boscovich, de uma espécie de *mundo-relação*¹², oferece uma série de vantagens. Nietzsche irá adotar uma versão modificada dessa concepção dinâmica, a qual torna possível a compreensão da realidade como atividade incessante de forças¹³, em um fragmento póstumo, em claro diálogo com Boscovich:

O vitorioso conceito “força”, com que nossos físicos criaram deus e o mundo, precisa de um complemento: há de ser-lhe atribuído um mundo interno, que eu designo como “vontade de poder”, isto é, como um insaciável ansiar por manifestar poder; ou utilização, exercício de poder, pulsão criadora, etc. Os físicos não se livram do “efeito à distância” dos seus princípios: muito menos de uma força repulsora (ou atrativa). Isso em nada ajuda: tem-se de conceber todos os movimentos, todos os “fenômenos”, todas as “leis” apenas como sintoma de um acontecer interno e fazer uso, enfim, da analogia [*Analogie*] com o homem. (NF/FP, 36 [31] de junho-julho de 1885)

3. A vontade de poder e o antropomorfismo

Gostaria de comentar um pouco, ainda que muito rapidamente, algumas das características da perspectiva nietzschiana advinda da introdução do conceito de vontade de poder. Como dito já no início do texto, a aparente tensão que percorre os escritos de Nietzsche, quando lemos em algumas passagens as críticas às antropomorfizações e por outro lado o emprego de um vocabulário igualmente ou até mais antropomorfizado que o encontrado em descrições científicas, por exemplo, faz

¹² “a *Welt-Bild* that Nietzsche considers as relatively *deanthropomorphic*.” (Cf. STACK, *Lange...*, p. 131). O *mundo relação* ao qual Nietzsche se refere em algumas passagens dos seus fragmentos póstumos é uma imagem teórica da realidade tal como as ciências nos apresentam, uma imagem de mundo que ele considera relativamente desantropomorfizada. Nietzsche simpatiza com a emergente teoria dinâmica do mundo natural. Isso não significa que ele a aceite acriticamente. Ainda que Nietzsche esteja ciente do caráter antropomórfico de algumas de suas noções, ele emprega a imagem do mundo compreendido como interação dinâmica de forças como uma espécie de “imagem provisória” da natureza. Ironicamente, Nietzsche interpretará esse mundo relação de pontos de força, a visão mais desantropomorfizada alcançada até então, em termos altamente antropomorfizados, por meio do termo vontade de poder.

¹³ Como bem observa Itaparica, essa adesão “não significa, no entanto, que Nietzsche adota acriticamente a concepção de Boscovich. Para o filósofo alemão, por ser uma teoria sobretudo matemática da realidade, a concepção dos centros de força de Boscovich não deixa de ser um formalismo, e por isso também obedece à necessidade de dominar a natureza por meio do cálculo” Cf. ITAPARICA, *Nietzsche e a tradição filosófica...*, p. 147. Sobre a “matematização” da realidade, Nietzsche escreve: “Os físicos matemáticos não precisam do átomo corpuscular para sua ciência: por isso construíram para si um mundo de pontos de força, com que podem calcular [*rechnen*]. Igualmente como, grosso modo, fizeram os homens e todas as criaturas orgânicas: ou seja, na medida em que o mundo foi posto ordenado, pensado ordenado, poetizado ordenado, até que puderam utilizá-lo, até que se pôde ‘contar’ com ele” (NF/FP, 40 [36] agosto- setembro de 1885). Em *A gaia ciência*, por sua vez, sinaliza para um tipo de relação humana que estaria presente mesmo na matematização da realidade: “Vamos introduzir o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim *constatar* nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem” (FW/GC, §246).

parte de um movimento mais amplo do pensamento do filósofo, o qual visa depurar nossa perspectiva [inevitavelmente antropomórfica] acerca da realidade de elementos metafísicos, teleológicos, morais. Cumpre notar, no entanto, que desde muito cedo (já em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*, por exemplo) Nietzsche havia notado o aspecto antropomórfico que envolve toda e qualquer interpretação, sem que isso constituísse de fato um interdito às nossas tentativas de compreender a realidade, por isso a afirmação, desde o início do texto, de que se trata de uma *tensão aparente*, parte de um movimento que, ao mesmo tempo em que procura interpretar a natureza, reconhece seu próprio caráter interpretante e denuncia a impostura que consiste em não reconhecer-se enquanto tal.

A ideia de vontade de poder é introduzida por Nietzsche reconhecidamente através de uma *analogia*¹⁴ com um acontecer interno do homem. Como sabemos, Nietzsche estava a par, desde muito cedo, dos debates científicos da época, e a ideia da vontade de poder, como podemos ver pela citação do fragmento póstumo 36 [31] de junho-julho de 1885, é pensada por ele justamente em diálogo com as descrições naturalistas, e pensada como um “complemento” a estas últimas. Na obra publicada,

¹⁴ O recurso analógico, empregado por Nietzsche nessa passagem de *Além de bem e mal*, tem sua origem em Schopenhauer, mais precisamente no emprego da analogia, por parte do filósofo de Frankfurt, como uma tentativa de “acessar os bastidores do mundo”, realizar a passagem do mundo como representação para o mundo da coisa em si a partir da experiência interna da vontade: “O problema da analogia ou trânsito (*Übergang*) entre Representação e Vontade impõe, por sua vez, uma correta compreensão do significado da distinção entre **subjetivo** e **objetivo** na filosofia de Schopenhauer. Este separa as significações, por assim dizer, *ontológicas*, das *epistêmicas*, e isto parece nem sempre ter ficado claro para os intérpretes. Assim é que sabemos que o *ser em si* de todas as coisas é o seu **ser subjetivo**, embora numa **consideração subjetiva** seja o inverso, ou seja, as coisas são tomadas em relação a nós. Inversamente, o **ser objetivo** das coisas aponta para a relação, onto-epistemologicamente determinada, entre sujeito e objeto. Portanto: **ser subjetivo** é distinto de **pontos de vista subjetivo e objetivo**, assim como igualmente distinto de **ser objetivo**, pois o primeiro diz respeito à *metafísica*, no sentido schopenhaueriano, e os segundos, à *epistemologia crítica*. O **ser objetivo** de algo implica, criticamente, a tese fundamental do idealismo kantiano. Quando Kant diz que as condições de possibilidade da experiência em geral são condições de possibilidade dos próprios objetos da experiência (KANT, CRP, A158; B197), ele está “condicionando” a ontologia à epistemologia, ele está pondo abaixo a ontologia tradicional enquanto pergunta pelo ser das coisas mesmas. Algo similar acontece aqui. Para Schopenhauer, o *ser objetivo* de uma coisa é pensado em função da co-originariade da relação entre sujeito e objeto, isto é, o *ser objetivo* de algo é a representação verdadeira do mesmo na consciência de um sujeito, daí que seu *ser objetivo* pode ser tomado como sua objetividade, a verdade objetivamente determinada a partir das formas do entendimento do sujeito. Portanto, *ser objetivo* implica o entrecruzamento, criticamente considerado, entre epistemologia e ontologia. A *metafísica*, segundo Schopenhauer, diz respeito tão somente ao **ser subjetivo** de algo.” (RODRIGUES, Ruy de C. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*, p. 214). Ainda de acordo com o autor: “...para se poder transitar, não de uma *consideração* objetiva para uma subjetiva (pontos de vista epistemologicamente determinados), mas do *ser objetivo* de algo para seu *ser subjetivo*, é preciso primeiro aprender a saltar e, por assim dizer, encontrar ou construir uma adequada plataforma de lançamento. Ora, é exatamente isso que Schopenhauer parece às vezes chamar de passagem (*Übergang*), analogia (*Analogie*), transferência ou trânsito (*Übertragen*) etc; e que está no cerne de muitas dificuldades.” (Ibid., p. 218).

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

encontramos no §36 de *Além de bem e mal* uma de suas formulações mais expressivas acerca do conceito. Nietzsche escreve:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e a ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado segundo o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. (JGB/BM, §36)

A vontade de poder pensada por Nietzsche toma o corpo próprio como fio condutor, mas a utilização deste último como um modelo legítimo a partir do qual realizar a atividade especulativa é concedida exclusivamente sob a condição de que a ideia de corpo seja depurada de todas as conotações moralizantes que recebera ao longo dos séculos¹⁵. Interessante notar ainda que Nietzsche adota uma metáfora política para pensar o corpo, no qual operariam formações de domínio, relações de mando e obediência entre uma multiplicidade de impulsos que estariam continuamente interpretando e avaliando¹⁶. O conceito de vontade de poder, além disso, não seria nem

¹⁵ “Para que o corpo possa servir de fio condutor para a reflexão é necessário, portanto, restituir o homem à natureza e à história, tarefa que exige, por sua vez, a contribuição de todas as ciências empíricas. Nietzsche é explícito quanto a este ponto em uma célebre passagem do aforismo 230 de *Para além de bem e mal*”. Cf. LOPES, *A ambicionada...*, p. 33.

¹⁶ Cada impulso, ou melhor, cada configuração de impulsos, anseia por tornar-se mais forte e, da relação com outros impulsos, com outras configurações de impulsos ou forças, estabelece-se uma hierarquia determinada. De acordo com Frezzatti Jr., seriam as ideias de luta entre as partes constituintes do organismo, presentes na obra *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881), do anatomista e embriologista Wilhelm Roux, que teriam influenciado Nietzsche a pensar na atividade corpórea como uma relação de luta incessante entre as partes nas quais se estabelecem hierarquias de mando e obediência. Esta ideia está presente, por exemplo, na interpretação nietzschiana do conceito de vontade (Cf. *Além de bem e mal*, §19), interpretado por ele como uma relação de mando e obediência entre afetos da qual resulta uma hierarquia que direciona o sentido, a vontade. De acordo ainda com Frezzatti Jr., a “formação do organismo, na teoria de Roux, é resultado direto da luta entre as partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos”. Além disso, escreve ele, a “luta entre as partes é um processo mecânico originado na assimilação de moléculas pelas células, o que assegura uma constituição totalmente aleatória das estruturas” Cf. FREZZATTI Jr., *Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX*, p. 455-456. Embora as partes estejam em luta e haja uma autonomia relativa entre elas, Roux submeteria esta autonomia a uma teleologia da conservação da totalidade do organismo. Nietzsche, por seu turno, representaria uma perspectiva inovadora na medida em que não submete as partes ao compromisso com a manutenção do todo, ou seja, a ênfase de Nietzsche na metáfora política permite-lhe contrapor-se a uma visão teleológica. Os impulsos estariam, a princípio, comprometidos unicamente com a sua própria intensificação e não com a do conjunto, de tal modo que a autonomia relativa das partes se transforma em uma hierarquia de mando e obediência não submetida ao princípio de conservação. O processo, por conseguinte, não teria trégua. Vários fragmentos póstumos servem como indicadores desta influência, bem como marcam a diferença de Nietzsche em relação à interpretação de Roux: “Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por

reduzido à esfera psicológica, como se fosse uma mera manifestação dos impulsos expansivos do homem, nem a suposta essência do real. No caso da vontade de poder tratar-se-ia, antes, e toda a primeira parte do aforismo §36 de *Além de bem e mal* mostra isso, de uma *hipótese* interpretativa, uma ficção reconhecida pelo seu caráter perspectivo, baseada na observação do comportamento humano e de outros animais, bem como no fenômeno da vida em geral, mas *generalizável* a outros domínios da natureza e da cultura segundo o princípio metodológico da “economia de princípios” (JGB/BM, §13). Opostamente ao que ocorria no aforismo §109 de *A gaia ciência*, portanto, no qual o filósofo critica visões antropomorfizadas do real, nega a existência de um impulso de conservação ou de qualquer outro impulso no mundo, nega a existência de lei, transgressão ou obediência, Nietzsche agora afirma não apenas que o “mundo visto de dentro” é vontade de poder, utilizando-se da analogia com a “experiência interna” da vontade, mas pensa a própria dinâmica da relação entre as forças atravessadas por essa vontade de poder em analogia com uma metáfora política de formações de domínio e incessante atividade interpretativa.

Dentre as razões que teriam levado Nietzsche a simpatizar com as teorias dinâmicas, como dissemos, estaria o fato de que elas parecem menos antropomorfizadas que as demais. O que teria levado Nietzsche, então, a complementar a teoria segundo a qual o mundo é entendido como uma relação de centros dinâmicos de força, uma imagem de mundo altamente desantropomorfizada, com a ideia de que “toda força atuante” poderia ser definida como “vontade de poder”?

No aforismo §373 de *A gaia ciência* encontramos o que parece ser uma pista para a solução desse problema. Nele, Nietzsche faz uma crítica ao antropomorfismo na visão dos “cientistas naturais materialistas”, os quais acreditam “num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor”, um “mundo verdade”, proveniente do “exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos” e que seria a “única interpretação justificável do mundo”; a crítica é ao mesmo tempo uma crítica à interpretação científica mecanicista, a qual “poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações de mundo”, uma vez que “um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!*” (FW/GC, §373). A interpretação

estender sua força (-sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: - assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder. E o processo segue adiante...” (NF/FP, 14 [186] primavera de 1888).

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

mecanicista, pois, desconsidera o caráter plural e polissêmico do mundo, reduzindo-o a “uma firme *sistematização de átomos* igual para todos os seres [*Wesen*] e com movimentos necessários...” (NF/FP, 14 [186] primavera de 1888).

Ainda que alguns componentes da interpretação mecanicista sejam atravessados por certo nível de antropomorfismo (a concepção de átomo, por exemplo, mencionada no tópico anterior), a imagem de mundo que ela projeta é uma na qual o mundo é “desprovido de sentido”. O mesmo pode ser dito da imagem do mundo como uma relação de múltiplos centros dinâmicos de força: trata-se de uma imagem até certo ponto alienígena, na qual o mundo permanece igualmente desprovido de sentido e indiferente aos nossos antropomorfismos morais e estéticos, para fazer uso da terminologia de *A gaia ciência*.

Essa pista leva George Stack, por exemplo, a interpretar a vontade de poder como uma espécie de fábula ou poesia conceitual [*Begriffsdichtung*] que visa preencher a visão de mundo desantropomorfizada que Nietzsche encontra nas teorias científicas correntes, uma fábula tal que produz uma imagem de mundo, da vida e da existência que nos convida à coragem diante de um niilismo objetivo e da falta de propósito do cosmos. No último capítulo de sua obra *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*, intitulado “*The Cosmic Will to Power as a Fable*”, ele defende que Nietzsche teria absorvido de Paul Deussen, de seus livros sobre a filosofia indiana, a distinção esotérico-exotérico e a teria aplicado ao que Heidegger e outros intérpretes equivocadamente chamam de sua metafísica da vontade de poder¹⁷. A hipótese que Nietzsche projeta em todos os entes, no entanto, por meio de uma analogia, seria apenas um mito cujo objetivo era servir de base para uma nova cultura, uma vez que o mito teria sido considerado pelo filósofo como essencial para sua promoção. A “cosmologia metafísica” de Nietzsche seria apenas uma fábula imaginativa, metafórica, poética e exotérica, um amálgama de filosofia, ciência e arte¹⁸. As metáforas empregadas por Nietzsche, por outro lado, de certo modo já revelariam seu significado esotérico, isto é, de que nós não podemos conhecer a natureza última da realidade ou explicá-la com qualquer grau de certeza¹⁹. Stack reconhece o caráter experimental e hipotético da ideia

¹⁷ Cf. STACK, George. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*, p. 185-186.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 187-188.

¹⁹ Stack atribui a Nietzsche uma posição agnóstica, de tal modo que nossos empreendimentos cognitivos estariam sempre aquém daquilo que objetivam em seu impulso inicial de conhecer a realidade. A perspectiva de Stack faz jus aos esforços de Nietzsche em manter a honestidade intelectual – contra o materialismo dogmático que se alça a visão de mundo – e tem a vantagem de oferecer uma resposta ao problema do niilismo – a partir do ponto de vista do ideal [*Standpunkt des Ideals*] – que estaria na

de vontade de poder e mesmo seu “valor heurístico”²⁰ enquanto construção imaginativa, o que sinaliza a possibilidade de pensá-la também como solução para problemas de ordem epistemológica ou de conhecimento, mas toda sua ênfase recai na ideia da vontade de poder como uma fábula conceitual de visada edificante²¹.

Tudo leva a crer, portanto, que ao criticar a interpretação mecanicista, não por ela pretender ser a “única interpretação justificável do mundo” ou pelo fato de os cientistas ingenuamente acreditarem num “mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor”, mas porque ela leva a compreender o mundo como “essencialmente *desprovido de sentido*” (FW/GC, §373), e na medida em que essa ausência de sentido pode ser dita também da interpretação do mundo como centros dinâmicos de força, Nietzsche estaria perseguindo sim uma interpretação de mundo desantropomorfizada, mas isso esbarraria em um limite imposto pelas preocupações da parte prática de sua filosofia, no problema axiológico gerado pela imagem científica de mundo, esbarraria, enfim, no problema do niilismo.

Sem querer obviamente resolver esse problema no espaço de um artigo, outra solução consistiria em buscar em questões de natureza epistemológica uma resposta para o impulso antropomorfizante de Nietzsche no aforismo §36 de *Além de bem e mal*. Isso não significa, obviamente, negar que o problema da “ausência de sentido” gerado pelas descrições “frias” das ciências tenha gerado em Nietzsche o desejo de uma resposta para o âmbito dos valores, ou mesmo que ele tenha tentado fazer isso pela via da fabulação conceitual (um forte candidato aqui seria, obviamente, a ideia do *eterno retorno do mesmo*), mas a ênfase excessiva na vontade de poder como uma ficção que responde a exigências da contraparte prática de sua filosofia perde de vista a ambição

contraparte prática da filosofia de Nietzsche e que é um aspecto fundamental de seu pensamento. O problema nessa visão de Stack parece estar no fato de que, a despeito do seu esforço em mostrar que Nietzsche rejeita a metafísica seja como dualismo ou idealismo transcendental, só a aceitando como “poesia conceitual”, ela parece manter um tipo de dualismo que Nietzsche procurou evitar a todo custo, entre a natureza como ela realmente é e a natureza tal como nós a percebemos através dos órgãos dos sentidos ou dos instrumentos científicos de observação mais refinados. Além disso, a interpretação de Stack parece vincular mesmo o Nietzsche maduro a uma posição da qual ele foi defensor na juventude, mas que teria abandonado já a partir do período intermediário, a tese do idealismo prático.

²⁰ Cf. STACK, *Nietzsche's...*, p. 193.

²¹ “Nietzsche speculated about the dematerialized ‘forces’ presumed to act through living systems in order to overcome metaphorically the then scientific agnosticism about the ultimate basis of the ‘becoming’ of actuality, to undermine mechanistic materialism, and to emphasize the *spiritual* dimension of actuality.” *Ibid.*, p. 194.

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

descritiva que Nietzsche parece reservar ao conceito ou mesmo a tentativa de responder, por meio dele, a problemas filosóficos herdados da tradição²².

Ao “definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*”, Nietzsche estaria concebendo-a como pontos de força dotados de um querer interno, na expectativa de que essa associação com a visão menos antropomorfizada da natureza enquanto pontos não extensos de força formulada por Boscovich pudesse contrabalançar o vocabulário altamente intencionalista e antropomórfico que a vontade de poder veicula²³. A pergunta pela razão que leva Nietzsche a antropomorfizar a visão científica dos centros de força reverte-se na compreensão de que a teoria dos centros de força mitiga o caráter sem dúvida antropomorfizante da vontade de poder. Além da vantagem de se reconhecer como interpretação e de produzir efeitos potencializadores, na medida em que não mais submete o homem a uma interpretação de mundo que leva à resignação contemplativa e à conformidade, mas que intensifica a sua capacidade criativa e interpretativa, a introdução do conceito procuraria, do ponto de vista teórico, dar conta da multiplicidade do real, do caráter processual do mundo do “devir”, superar a visão dualista natureza/cultura, além de ambicionar dar conta também de problemas mais pontuais, como o problema da ação à distância, reinterpretada a partir do modelo do mando e obediência. Tudo isso, sem dúvida, na forma de um ousado experimento de pensamento.

Por fim, seguindo mais uma vez a sugestão de Stack²⁴, poderíamos resumir o padrão do pensamento nietzschiano no que concerne ao tema nos seguintes termos: 1) Nietzsche procura mostrar o caráter antropomórfico dos nossos constructos teóricos, seja na vida cotidiana, na filosofia ou na ciência; 2) o que tem como consequência o fato de que nenhuma teoria nos dá acesso ao mundo tal como ele é na radicalidade do seu

²² Essa é uma posição adotada, por exemplo, pelo professor André Itaparica em sua bela tese de doutoramento, intitulada *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*, citada anteriormente. Se Nietzsche possui uma compreensão instrumentalista/ficcionalista das teorias e conceitos empregados pelas ciências, como interpreta Stack, e não é ingênuo quanto ao estatuto ficcional de seus próprios conceitos, não há motivo para essa ênfase na vontade de poder como uma resposta apenas a problemas de natureza prática, como se a tentativa de empregá-la no intuito de resolver problemas de ordem teórica – é o caso do problema entre realismo e idealismo (objeto da tese do professor Itaparica), análise fiscalista e subjetivista que percorre a modernidade – fosse imediatamente transformá-la em um conceito metafísico. Cf. a *Introdução* da referida Tese.

²³ “A saída de Nietzsche é provocar uma espécie de curto-circuito entre esses dois aspectos, para que seus pontos negativos sejam contrabalançados. Identificando força e vontade de potência, a vontade perde seu caráter antropomórfico, pois, com essa extensão ao inorgânico, a vontade humana é vista como apenas uma analogia tardia de fenômenos físicos. A força, por sua vez, compreendida como expressão de um querer interno, não fica encerrada em um formalismo matemático, pois em todo orgânico se experimenta a atividade efetiva dessa força (nos afetos, nos apetites)” Cf. ITAPARICA, *Nietzsche...*, p.165.

²⁴ Cf. STACK, *Lange...*, p. 241.

caráter processual; 3) o caráter antropomórfico é inelutável; 4) após mostrar o caráter antropomórfico, humano e “estetizante” de todos os nossos empreendimentos, Nietzsche encampa uma interpretação antropomorfizada da realidade, procurando destituí-la de conotação moral; 5) com uma diferença: Nietzsche põe as cartas na mesa e reconhece o caráter antropomórfico de sua própria interpretação.

Apesar do caráter antropomórfico de que se revestem alguns dos conceitos mais fundamentais do vocabulário nietzschiano, é preciso reconhecer que alguns parecem estar livres não apenas da conotação moral ou dos resquícios metafísicos que Nietzsche tanto censura em algumas formas de interpretação dos fenômenos, mas também de todo e qualquer antropomorfismo. Uma dessas noções, talvez a mais fundamental entre elas, é a própria ideia de devir, esse fluxo-processo incessante e silencioso.

Referências bibliográficas

D'IORIO, Paolo. “Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche”. Trad. Ernani Chaves. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007.

FREZZATTI Jr. Wilson Antonio. “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”. *Scientiae Studia*, Vol. 1, No. 4, 2003, p.435-461.

ITAPARICA, André. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1974. Disponível em: <http://www.zeno.org/nid/20009203842>

LOPES, Rogério Antônio. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 309-352, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização

_____. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças / O Andarilho e sua sombra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”. In: *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RODRIGUES Jr., Ruy de C. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica - PUC, 2011.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1983.

_____. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*. New York, University of Rochester Press, 2005.

Recebido em: 15/03/2013 – Received in: 03/15/2013

Aprovado em: 10/06/2013 – Approved in: 06/10/2013