

AS ANOTAÇÕES DE NIETZSCHE SOBRE TELEOLOGIA*

Daniel Temp

PPGFil -Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: O texto trata de um conjunto de anotações sobre teleologia escritas por Nietzsche durante sua juventude. Nele, pretendo oferecer uma reconstrução sistemática da argumentação presente nessas anotações. Além disso, pretendo sustentar duas reivindicações tanto mais robustas quanto mais específicas cuja importância todavia não está restrita a essas anotações em particular, mas que contribuem também para o entendimento global dos primeiros compromissos de Nietzsche; tais reivindicações são as seguintes: 1) da argumentação das anotações segue-se o compromisso de Nietzsche com uma compreensão ficcionalizada de conhecimento; e 2) da argumentação das anotações segue-se uma concepção singular da ideia de vida que marca a não-aceitação, por parte de Nietzsche, de uma visão puramente mecânica da natureza.

Palavras-chave: Nietzsche, teleologia, acaso, conhecimento, vida.

Abstract: The text deals with a set of notes on teleology written by young Nietzsche. In it, I intend to offer a systematic reconstruction of the argumentation present in these notes. Moreover, I intend to advocate two more robust and more specific claims whose importance is not, however, restricted to these particular notes, but which contribute to the overall understanding of Nietzsche's early commitments; such claims are as follows: 1) from the note's argumentation follows Nietzsche's commitment to a fictionalized understanding of human knowledge; and 2) from the note's argumentation follows a unique conception of the idea of life which marks Nietzsche's non-acceptance of a purely mechanical view of nature.

Keywords: Nietzsche, teleology, chance, knowledge, life.

Introdução

Entre 1867 e 1868, época em que ainda era estudante em Leipzig, Nietzsche redigiu o esboço de uma pretensa dissertação de doutorado. Conforme atesta sua correspondência, o tema eleito por ele foi “o conceito de orgânico desde Kant” (KSB II, p. 269). De modo geral, o esboço para a dissertação reúne anotações que tratam de temas vinculados à teleologia, razão pela qual costuma ser chamado de *Zur Teleologie*. Apesar do projeto ter malogrado – ao que tudo indica Nietzsche o abandonou após ter sido chamado para assumir a cátedra na Universidade da Basileia –, ainda assim as anotações remanescentes são hoje um documento importante no estudo dos

* Este trabalho contou com apoio da CAPES sob a forma de uma bolsa de pesquisa concedida ao autor.

primórdios de seu pensamento. Não por acaso boa parte dos estudos sobre essas anotações dá elas um tratamento programático, quer dizer, preocupa-se sobretudo em situá-las no contexto de uma interpretação mais ampla sobre o pensamento inicial de Nietzsche¹ – o que não deixa de ser acertado. Por outro lado, é também verdade que o conjunto das anotações possui uma unidade temática suficientemente coesa a ponto de demandar estudos sobre sua argumentação interna². No presente texto, embora por vezes precise recorrer a influências externas e ao contexto da formação de Nietzsche, meu interesse estará voltado sobretudo para a estrutura argumentativa interna de *Zur Teleologie*. De um ponto de vista geral, meu intento é, pois, bastante simples: pretendo oferecer uma reconstrução sistemática da argumentação presente nessas anotações. Mas ao fazer isso pretendo sustentar também duas reivindicações tanto mais robustas quanto mais específicas cuja importância todavia não está restrita às anotações sobre teleologia em particular, mas que contribuem também para o entendimento geral dos primeiros compromissos de Nietzsche; são elas: 1) da argumentação das anotações segue-se o compromisso de Nietzsche com uma compreensão ficcionalizada do conhecimento humano; e 2) da argumentação das anotações segue-se uma concepção singular da ideia de vida que marca a não aceitação, por parte de Nietzsche, de uma visão puramente mecânica da natureza.

Como as reivindicações particulares devem seguir-se imediatamente da reconstrução dos argumentos identificados nas anotações, hei de executar ambas as tarefas simultaneamente, quer dizer, as reivindicações mais específicas serão expostas durante a própria reconstrução da argumentação. Por igual motivo, no tocante à sua disposição, o texto estará organizado segundo a estrutura argumentativa que, a meu ver, faz-se presente nas anotações³. Segundo minha avaliação, a argumentação de Nietzsche se

¹ Cf. Hill (2003), Endem (2014); há, porém, alguns estudos que conjugam interesses programáticos com uma análise argumentativa pormenorizada, como Crawford (1998) e Langbehn (2005). No Brasil, Lopes (2008), Mattioli (2016; 2018) e Dalla Vecchia (2016) são estudos que incluem um exame de *Zur Teleologie*.

² Por se tratarem de anotações variegadas e incompletas, cumpre dizer que sua interpretação naturalmente supõe um trabalho de reconstrução. Em se tratando da filosofia de Nietzsche, porém, uma abordagem plurifacetada, onde se alternam comentário e interpretação, parece ser não apenas uma abordagem vantajosa, mas por vezes até necessária a fim de se evitar, por assim dizer, a perpétua narração da mesma história. Sobre isso, cf. as pertinentes observações feitas em NASSER, 2013, p. 200-219. Nesse sentido, é comum que várias das mais notáveis interpretações sobre a filosofia de Nietzsche conjuguem esforços filológicos e reconstrutivos. O empreendimento que aqui proponho não foge a essa regra.

³ Alberto Toscano (2001), num dos mais notáveis estudos sobre *Zur Teleologie*, identifica quatro passos segundo os quais Nietzsche teria desenvolvido sua argumentação contra as concepções teleológicas, quais sejam, 1) a expulsão de todo elemento teológico que ainda se imiscui na reflexão sobre teleologia,

estrutura em torno dos quatro seguintes pontos:

- a) contra a ideia de teleologia
- b) contra a noção de conformidade a fins interna
- c) revisão da tese transcendental
- d) dissolução da antítese entre mecanismo e teleologia

No que se segue, reconstruo as teses e argumentos próprios a cada um desses pontos.

a) Contra a ideia de teleologia

O problema sob o qual Nietzsche se debruça nas anotações diz respeito ao que se pode chamar do problema da “produtividade da natureza”. Como entender que no seio do mundo inorgânico rebente algo como a vida orgânica? Há uma aparente descontinuidade entre objetos cuja existência pode ser inteiramente explicada por um mecanismo causal e seres cujo funcionamento parece escapar a esse tipo de explicação. Não é raro que estes últimos, os seres orgânicos, sejam por isso mesmo objeto de considerações teleológicas, quer dizer, que tendam a ser entendidos em termos intencionais ou segundo uma analogia com causas finais. Em suas anotações, as considerações iniciais de Nietzsche referem-se precisamente a tentativas de entender a vida orgânica dessa maneira. Em determinado trecho, ele escreve:

uma teleologia externa é uma ilusão.

Contrariamente a ela, conhecemos o método da natureza, conhecemos como um corpo “conforme a um fim” se origina, um método sem sentido. Disso resulta que a conformidade a fins se mostra somente como capacidade de viver, isto é, como *cond. sine qua non*. O acaso pode arranjar a mais bela melodia.

Em segundo lugar, conhecemos o método da natureza, como um corpo conforme a fim é conservado. Com um desgoverno sem sentido. (Nachlass/FP 62 [12], KGW I/4. 553).

Ou seja, em sua primeira investida Nietzsche contrapõe à teleologia externa o “método da natureza” que conhecemos. Esse método, segundo sua descrição, explica tanto a origem quanto a conservação dos corpos que

2) a negação da conformidade a fins externa, 3) a relativização da individualidade, e a 4) dissolução da antítese entre mecanismo e teleologia. Assim como Toscano, repartirei as considerações que Nietzsche contrapõe ao pensamento teleológico em quatro pontos argumentativos. Divergirei de Toscano, contudo, na identificação do conteúdo desses pontos. Por contraste à reconstrução de Toscano, na minha avaliação a argumentação de Nietzsche em *Zur Teleologie* compreende uma investida inicial contra a ideia geral de teleologia, a contraposição pontual da noção de capacidade de existência contra a noção de conformidade a fins interna, uma revisão da tese transcendental que corresponde à adesão nietzscheana a uma tese de Lange, e, por fim, a dissolução da antítese entre mecanismo e teleologia.

julgamos conforme a fins. Resta saber, pois, que método é esse. Por sorte, a própria passagem o sugere quando diz que *o acaso* pode arranjar a mais bela melodia. Como entender esse acaso é, portanto, a questão elementar para se compreender a objeção inicial de Nietzsche contra a ideia de teleologia. Inicialmente convém notar que a passagem mencionada remete diretamente a um trecho da *História do Materialismo*, livro do filósofo neokantiano Friedrich Albert Lange. E, com efeito, trata-se de um excerto esclarecedor, pois lá não somente é apresentada uma longa discussão sobre a relação entre a concepção darwinista, acaso e teleologia, como também pode-se identificar a ocorrência original da expressão “método da natureza” (LANGE, 1866, p. 404). De especial importância nessa discussão é uma recensão feita por autor desconhecido em que a perspectiva darwinista, depois de ser descrita como uma perspectiva que substituiu a teleologia por uma sucessão de acasos felizes, é questionada como sendo tão hipotética quanto a teleologia mais dogmática, sobretudo em vista da falta de provas derradeiras em seu favor.

É na maneira como Lange responde a esse questionamento que está a chave para compreender o primeiro ponto da argumentação de Nietzsche nas anotações. Para respondê-lo, Lange formula aquilo que segundo ele é a pedra de toque de todo pensamento teleológico: “Toda a teleologia tem suas raízes na concepção de que um arquiteto criou o mundo de tal forma que os seres humanos, após empregar a razão numa analogia, devem designar essa sua criação como conforme a um fim” (LANGE, 1866, p. 402). Em seguida, Lange aponta o equívoco no uso do argumento analógico que está na base da ideia de teleologia: segundo ele, está claro que a natureza procede de um modo que em nenhum ponto se assemelha àquilo que os seres humanos chamam de conformidade, mas que, em vez disso, os meios empregados pela natureza são tais que, “medidos segundo o parâmetro humano, somente podem ser equiparados com o mais cego dos acasos” (LANGE, 1866, p. 402). Ele exemplifica essa ideia de maneira notável, afirmando que pessoa alguma diria que age conforme a fins nem tampouco suporia uma razão por detrás do comportamento de alguém que disparasse mil vezes e a esmo no intento de acertar um coelho, ou que comprasse mil chaves para tentar abrir uma fechadura; no entanto, diz ele, é exatamente assim que a natureza procede, isto é, de forma caótica, irregular, esbanjadora.

Embora na sequência do texto Lange sugestivamente recorra a uma passagem da *Origem das Espécies* para ilustrar o que quer dizer, seu argumento prescinde da aceitação do darwinismo, pois mira inteiramente o raciocínio analógico que está na concepção da ideia teleologia. Em essência, seu argumento consiste na demonstração de que o emprego consequente de parâmetros humanos de medida não conduz à nenhuma ideia de conformidade

racional na natureza, mas antes ao completo acaso. Neste contexto, uma explicação sugestiva sobre o que Lange entende pela palavra acaso remonta à uma pequena digressão acerca de um mal-entendido que assola as teorias materialistas desde Demócrito: trata-se da suposição de que, segundo o materialismo, um acaso cego rege todas as coisas. Ora, diz Lange, se observarmos com cuidado, veremos que os conceitos de acaso e necessidade simplesmente não se contradizem, muito embora por vezes possam se confundir. Senão vejamos: se *por acaso* uma pedra cai na cabeça de alguém que passa, ainda assim é possível compreender as leis físicas que regem esse acontecimento com absoluta necessidade, quer dizer, é possível compreender que, dadas aquelas determinadas condições e variáveis, uma pedra necessariamente deveria encontrar uma cabeça. Segundo Lange, “no exemplo facilmente se vê que a suposição do acaso é unicamente uma negação parcial de algum propósito. À nossa vista, a queda da pedra não poderia ter nenhum propósito racional, uma vez que a chamamos de acaso” (LANGE, 1886, p. 8). Acontece, porém, que, assim como no caso da necessidade causal absoluta – como na filosofia atomista –, nos grandes sistemas teleológicos, como as religiões, o acaso também é posto de lado. Os desígnios divinos firmemente definidos deixam tão pouco espaço para o acaso quanto a mais absoluta necessidade: se uma pedra cai na cabeça de alguém, deve haver algum propósito, ainda que imperscrutável, regulando esse acontecimento – o que significa que ele não é acaso. Ou seja, a rigor, o acaso se opõe a ambas as perspectivas, tanto a mecanicista quanto a teleológica. Ainda assim, Lange sustenta que resta a palavra acaso um valor prático, pois normalmente a empregamos de maneira não comprometida para designar a ausência de racionalidade (LANGE, 1866, p. 9). De modo que o acaso define-se principalmente como contrário da teleologia totalizante, mas não da necessidade, e o exemplo de Lange ilustra isso perfeitamente: ao saber as leis físicas que regularam com necessidade a queda da pedra, ainda assim não é de todo estranho se falar de acaso – em contrapartida, no caso da perspectiva religiosa, mesmo que insondável, a ideia de um desígnio atuando no acontecimento claramente exclui a possibilidade de considerá-lo como acaso.

Considerando que no centro da anotação que resume a objeção de Nietzsche contra a ideia de teleologia está a noção de acaso e que a evidência textual contida nessa mesma anotação remete precisamente às reflexões de Lange sobre teleologia e acaso⁴, pode-se afirmar com significativo respaldo

⁴ Como indicio mais da influência de Lange sobre o modo como Nietzsche entende o termo acaso, em uma das anotações o jovem filósofo menciona explicita e diretamente uma passagem do trecho da *História do Materialismo* em que Lange discorre sobre o acaso: “Wir schreiben dem Zufall die Wirkungen

textual que a argumentação de Lange está por trás da primeira investida de Nietzsche. Nesse caso, fica claro qual a solução que Nietzsche entrevê para a questão sobre o método da natureza: é o acaso, na acepção dada por Lange ao termo, quem produz e preserva os produtos da natureza segundo “um desgoverno sem sentido”, quer dizer, de forma não programada e não racional. Definir o acaso como o método da natureza significa, portanto, negar racionalidade aos seus procedimentos. Convém notar, no entanto, que a negação de racionalidade não significa negação de intencionalidade: conforme ilustrado pelo exemplo de Lange, afirmar que a natureza age por acaso significa afirmar que ela age como alguém que, no propósito de abrir uma fechadura, comprasse mil chaves – e, como resta claro no exemplo, alguém que agisse assim agiria de forma irracional, mas ainda assim intencionalmente, ou seja, a palavra acaso denota sobretudo ausência de racionalidade, mas não necessariamente ausência de intencionalidade. Justamente por isso o acaso não contradiz nem exclui a ideia de conformidade, mas, ao contrário, como Nietzsche afirma em sua metáfora, o acaso arranja as mais belas melodias. Ou seja, o acaso, em vez de contrapor-se à existência de produtos conformes a fins, é quem explica sua gênese.

Em resumo, a primeira investida de Nietzsche nas anotações consiste em analisar a analogia que subjaz ao pensamento teleológico para então depreender dela a noção de acaso e contrapô-la as soluções que postulam uma teleologia invariável. Essa é uma investida contra a teleologia externa porque a contraposição da noção de acaso tem sua validade restrita a concepções totalizantes e gerais de teleologia, não tocando em noções como a de conformidade interna. Esta, contrariamente à teleologia externa, pode perfeitamente conviver com a ideia de acaso.

b) Contra a conformidade a fins interna

Definir o método de produção da natureza como o acaso significa depurá-lo de toda e qualquer ideia de racionalidade. Essa definição decorre de uma espécie de emprego invertido da analogia que, em vez de atribuir predicados análogos aos predicados da ação humana aos processos da natureza, antes avalia os processos naturais por meio da racionalidade humana. Segundo esse raciocínio, ao medir o método da natureza por critérios da racionalidade humana, em vez de concluir por uma produção racionalmente orquestrada, a conclusão correta é a completa arbitrariedade, o acaso⁵. Nota-se,

zu, deren Verknüpfung mit den Ursachen wir nicht sehen” (Nachlass/FP 62 [19], KGW I/4. 555).

⁵ Segundo Mattioli (2016, p. 72-73), há nesse raciocínio a suposição injustificada de que a natureza, para proceder segundo leis teleológicas, deveria proceder de acordo com a racionalidade humana, uma

assim, que em vez de recusar o raciocínio que conclui pelo acaso como um tipo de antropomorfismo por ele ainda valer-se da medida da racionalidade humana, Nietzsche, à exemplo de Lange, vale-se precisamente da medida da racionalidade humana para demonstrar o acaso, o que significa que sua posição supõe em alguma medida o antropomorfismo como condição inerente ao conhecer. Por outro lado, por definir o método de produção da natureza como um não-método, um completo acaso, toda a questão passa a se concentrar na remanescência de um tipo de conformidade que é admitida mesmo após tal definição. Sobre isso, cabe atentar ao que dizem as anotações:

Teleologia:

conformidade interna. Nós vemos uma máquina complexa que conserva a si

suposição enormemente antropomórfica. Segundo ele, contra essa suposição pode-se lembrar que a natureza procede de maneira distinta do modo como procedem os seres humanos, de sorte que a própria analogia deveria ser problematizada. Nietzsche parece reconhecer essa diferença quando diz, repercutindo Schopenhauer, que “para a natureza as obras não custam nenhum esforço; por isso a destruição é indiferente” (Nachlass/FP 62 [29], KGW I/4. 561). Dessa forma, dado que o modo como a natureza procede é distinto do modo humano, não se justifica recorrer a esse “emprego invertido” da analogia para, através da constatação do esbanjamento e abundância da natureza, concluir pelo acaso. Ou seja, “não estamos autorizados a pensar que a natureza aja em conformidade com o método racional próprio às atividades humanas, simplesmente porque não estamos autorizados a imputar racionalidade à natureza.” (MATTIOLI, 2013, p. 72). Assim, o reconhecimento do caráter sobremaneira antropomórfico do raciocínio que afirma o acaso teria servido a Nietzsche como uma contraparte às considerações de Lange, influenciando, inclusive, em sua concepção de teleologia que, por igual motivo, deveria ser concebida como pertencendo a outra ordem. De minha parte, creio que 1) o raciocínio de Lange não imputa racionalidade à natureza, mas assevera que, *medida por critérios racionais*, a natureza procede arbitrariamente — quer dizer, que a natureza proceda de maneira distinta da maneira como procedem os seres humanos (como Schopenhauer também faz notar) é precisamente a distinção para a qual a caracterização da natureza como arbitrariedade e acaso, em contraposição à racionalidade humana, está apontando; 2) a suposição de que a natureza devesse proceder segundo a racionalidade humana para proceder teleologicamente não é exatamente uma suposição de Lange, mas sim da teleologia externa a qual ele objeta. Nesse caso, precisamente porque demarca a diferença entre a produção humana e a produção natural, o raciocínio de Lange conclui pelo repúdio à toda e qualquer atribuição de racionalidade ao modo de produção da natureza, coisa que por certo não significa a negação de todo e qualquer tipo de conformidade, pois, como dito na reconstrução da primeira investida, negar racionalidade não significa negar intencionalidade. Uma vez que, no respeitante ao seu arranjo *externo*, o argumento define o método de produção da natureza como um não-método, um completo acaso, então toda a questão passa a se concentrar na remanescência de um tipo de conformidade que pode existir mesmo após tal definição — ou seja: que permaneça possível uma teleologia de outra ordem não é uma constatação feita na contramão do argumento de Lange, mas sim um de seus resultados, afinal ele mira apenas a teleologia externa, deixando em aberto a possibilidade de uma conformidade de outra ordem. Dito resumidamente: as colocações de Schopenhauer e Lange estão mais alinhadas do que aparentam, pois para ambos a analogia técnica somente torna-se problemática quando ela concorre para a atribuição indevida de racionalidade à natureza; no mais, algum traço antropomórfico oriundo de uma versão moderada de analogia não apenas é tolerável, como também é necessário, afinal tanto na concepção de uma teleologia intencional (Schopenhauer), quanto no raciocínio que afirma o acaso (Lange), uma compreensão antropomórfica, seja da natureza, seja de nossos próprios processos cognitivos, está pressuposta.

mesma e não podemos imaginar outro modo de fabricação através da qual ela poderia ser construída mais facilmente, quer dizer, nós somente imaginamos que: a máquina conserva a si mesma, portanto ela é conforme a algum fim. Um juízo sobre “maior conformidade” não nos cabe. Nós podemos, quando muito, deduzir uma razão, mas não temos nenhum direito de designá-la como maior ou menor. (Nachlass/FP 62 [12], KGW I/4. 552-553)

O reconhecimento de um método aleatório de produção elimina a suposição de uma teleologia invariável que opera através de uma conformidade geral e, por consequência, reduz toda a problemática teleológica àquela particular conformidade que não só convive, mas também é produto do método casual da natureza. Mas, afinal, que conformidade é essa? Não é nada mais do que conformidade interna ou, como escreve Nietzsche na passagem mencionada, a conformidade da “vida orgânica”. Quer dizer, nessa altura da argumentação não se trata mais de questionar a gênese de produtos que se nos apresentam conformes a fins, mas antes a própria noção de conformidade apresentada por esses objetos cuja gênese sabemos ocorrer pelo “método do acaso”. A passagem ilustra esse tipo de conformidade com o exemplo de uma “máquina complexa”, uma máquina que se mantém e regula a si mesma, em uma palavra, uma máquina que “funciona”. Semelhante máquina corresponde ao que na natureza chamamos organismo, sendo que aquilo que chamamos conformidade interna tem por função explicar seu funcionamento, isto é, seu regulamento e conservação.

Em primeiro lugar, é preciso estar claro que nesse ponto das anotações a teleologia externa fica para trás e o alvo passa a ser a noção de conformidade que não é refutada com a definição do acaso, a saber, a noção de conformidade a fins interna oriunda da teleologia de Kant. Na descrição kantiana, a conformidade interna é a conformidade apresentada por um objeto cuja existência é um fim em si mesmo, sendo que ajuizar um objeto como um fim em si mesmo significa ajuizá-lo como um fim natural. Como se pode ler na passagem mencionada, em sua descrição Nietzsche é explícito em dizer que o ajuizamento de um objeto como um fim em si mesmo – o juízo segundo o princípio da conformidade interna – ocorre em virtude de sua autorregulação e funcionamento. Não está em questão, pois, a existência de objetos tais como organismos, isto é, objetos que se autorregulam e funcionam, o que está em questão é a necessidade de ajuizá-los teleologicamente. Assim, o ponto de partida da argumentação é a constatação de que há tais produtos que regulam a si próprios e se mantêm, ou seja, no ponto de partida está a admissão de sua existência. Nietzsche afirma: “As coisas existem, por conseguinte elas devem poder existir, isto é, elas devem ter as condições para existência” (Nachlass/FP 62 [20], KGW I/4. 553). Que as coisas que existem só existam porque satisfazem as condições para a existência é algo assimilável à descrição

kantiana, o que importa saber é se dentre as condições para a existência está aquilo que na descrição kantiana caracteriza a conformidade a fins interna, nomeadamente, a ideia do objeto como um fim natural. Eis como Nietzsche começa a enfrentar a questão:

Quando o homem fabrica algo, quer dizer, quando quer fazer algo ser capaz de existir, então ele reflete acerca das condições sob as quais isso pode ocorrer. Em seguida ele chama de conformidade as condições para a obra terminada existir. Por esse motivo ele também designa as condições de existência das coisas como conformidade: isto é, somente sob a suposição de que elas se originem como as obras humanas. (Nachlass/FP 62 [20], KGW I/4. 553-554)

O ponto destacado é relativamente simples: supor que dentre as condições de existência de um objeto esteja a ideia desse objeto enquanto um fim é uma suposição injustificada, pois pressupõe que tal objeto tenha sido fabricado de forma análoga ao modo como o ser humano fabrica objetos. Aceitar tal suposição significaria colocar a ideia do objeto resultante em uma posição anterior a sua própria existência – como condição dela. Uma vez que sabemos como os objetos se originam – segundo a descrição de Nietzsche, “por puro acaso” –, não há sentido em supor que dentre as condições para a existência de algo *deva estar* sua própria ideia como um fim. Diante dessa contraposição inicial, pode-se retorquir que as teses de Kant não se referem ao modo como produtos conforme a fins são gerados, mas sim ao modo como devemos ajuizar os produtos conforme a fins. Devemos, pois, fazer justiça à Kant, que já na terceira crítica advertia:

Diz-se muito pouco da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados quando designamos esta como *analogon da arte*; pois aí se pensa o artífice (um ser racional) fora dela. Em vez disso, a natureza se organiza a si mesma e em cada espécie de seus produtos organizados precisamente segundo um único modelo geral, mas também segundo variações apropriadas que sua autopreservação exige em vista das circunstâncias.

[...] Dito claramente, a organização da natureza não guarda nenhuma analogia com qualquer causalidade que conhecemos. [...]

O conceito de uma coisa como um fim natural não é, pois, nenhum conceito constitutivo do entendimento ou da razão, muito embora, após uma longínqua analogia com nossa causalidade final, possa ser um conceito regulativo para a faculdade do juízo reflexionante (KU, AA 5: 373 - 375).

Ao mesmo tempo, deve-se também fazer justiça à Nietzsche, que nas anotações cita um trecho dessa mesma passagem: “a organização da natureza não guarda nenhuma analogia com qualquer causalidade que conhecemos” (KU, AA: 5 375). Essa menção é sobremaneira importante, pois ela atesta que Nietzsche estava ciente de que a tese kantiana sobre a conformidade interna não versa sobre a efetiva geração dos produtos da natureza, mas sim sobre o modo como devemos pensar a geração de produtos cuja configuração interna

concorre para que apresentem certa singularidade em sua organização. Assim, uma vez reconhecida a insuficiência de simplesmente contrapor a tese da gênese causal dos objetos conforme a fins à tese kantiana (pois tal tese versa sobre o ajuizamento, e não sobre a gênese efetiva), fica claro que sua argumentação contra a ideia de conformidade a fins interna ainda precisa ser desenvolvida.

Ora, como foi dito, segundo a tese de Kant, ajuizar produtos da natureza segundo o princípio da conformidade a fins interna significa ajuizá-los como fins naturais. O ajuizamento de um produto como um fim natural diz respeito sobretudo a configuração interna particular que alguns produtos da natureza apresentam: é que alguns produtos têm suas partes dispostas de modo tal que não existiriam caso sua configuração interna fosse outra, ou seja, neles a configuração interna é responsável por seu funcionamento, autorregulação e preservação, ou, em uma palavra, por sua existência. Segundo a tese kantiana, é condição necessária para que possa ser dito de um objeto que ele possui uma tal configuração interna, ou seja, é condição necessária para que possa ser dito que um objeto é um fim natural, que “as partes se produzam umas às outras reciprocamente e em conjunto (...) e assim produzam um todo a partir de sua própria causalidade” (KU, AA 5: 373). Ou seja, as partes devem produzir o todo ao mesmo tempo em que a ideia do todo conforma as partes. É precisamente neste ponto que as considerações de Nietzsche a respeito da geração dos produtos da natureza começam a ganhar sentido: ao compreender a geração dos supostos fins naturais como uma geração casual, a ideia do todo determinando as partes torna-se prescindível, posto que o acaso permite compreender que as partes se juntam casualmente para determinar o todo resultante sem que com isso se precise supor que o todo determine as partes. Assim, contra a tese kantiana, em primeiro lugar Nietzsche assinala a possibilidade de que os produtos conformes a fins se originem casualmente:

É preciso demonstrar somente uma possibilidade para eliminar a necessidade que Kant imagina. O mecanismo combinado com o casualismo fornece essa possibilidade. [...] A conformidade origina-se como um caso especial dentre as possibilidades: um sem número de formas surgem, isto é, são constituídas mecanicamente: dentre essas inúmeras formas podem estar também as formas capazes de vida. (Nachlass/FP 62 [27], KGW I/4. 559)

Em seguida, com a suposição da origem mecânico-causal dos produtos conforme a fins, Nietzsche extrai uma consequência que contraria uma das requisições para algo ser um fim natural:

Nos seres organizados as partes são conformes a sua existência, isto é, eles não viveriam se as partes não fossem conformes. Mas isso não vale para a parte sozinha. Ela é uma forma de conformidade: o que não significa que ela seja a única forma possível. Portanto, o todo não condiciona as partes

necessariamente, ao passo que as partes necessariamente condicionam o todo.
(Nachlass/FP 62 [38], KGW I/4. 564)

Que a maneira como as partes se reúnem possa ocorrer de diversas formas significa que é possível mais de uma configuração interna para formar o mesmo todo. Como o organismo é aquela forma na qual nada poderia ser diferente, o que na descrição de Kant significa que o todo e as partes devem manter uma determinação recíproca, demonstrar que é possível uma variação na configuração interna sem que o todo seja afetado constitui um contraexemplo à alegação de que o todo e as partes devem determinar-se reciprocamente, pois, segundo seu critério de determinação recíproca, não poderia haver mudança nas partes que não afetasse o todo. Daí a conclusão de Nietzsche: não é necessário que o todo conforme ou determine as partes. Dado que o critério de determinação recíproca era um critério empregado para definir um objeto como um fim natural, refutá-lo não elimina a necessidade de pensar seres organizados segundo o princípio da conformidade interna, mas elimina a necessidade de conceber a conformidade interna em termos de fins naturais. A passagem que concentra o desenrolar desse argumento é de veras curiosa:

“É algo diferente, diz Kant, julgar uma coisa como conforme a fins segundo sua forma interna e sustentar a existência dessa mesma coisa como um fim na natureza”.

Por isso o método inconforme de procriação e conservação de um organismo de modo algum contradiz a sua própria conformidade.

Antes do contrário, é o mesmo dizer que este organismo é conforme a fins e que este organismo é capaz de existência. E, portanto, não: a existência dessa coisa é um fim da natureza: mas sim: o que nós denominamos conformidade não é outra coisa do que a capacidade de existência que encontramos em uma coisa [...] (Nachlass/FP 62 [43], KGW I/4. 566).

Outra vez a passagem alude a tese de que o reconhecimento daquilo que Nietzsche chama de “método inconforme” de produção de um organismo, o acaso, não é uma objeção a conformidade interna de tal objeto, mas é antes uma objeção à ideia de que a conformidade interna precisa ser entendida segundo a ideia de fim natural. Muito curiosamente, Nietzsche recorre a um trecho da *Crítica da faculdade do juízo* para corroborar seu argumento e, de fato, no trecho mencionado Kant enfatiza a diferença entre julgar algo como conforme a algum fim e considerar a existência de algo como um fim natural. Contudo, o leitor atento há de ter notado que a tese de Kant é um tanto mais precisa: o que está sendo distinguido é o *ajuizamento* segundo o princípio de conformidade a fins interna e a *existência* de algo como um fim da natureza, e não as noções de conformidade interna e fim natural. A distinção fica clara quando lemos a versão original, que diz: “Ajuizar uma coisa como

fim natural em razão de sua forma interna é algo completamente diferente do que tomar a existência dessa coisa por fim na natureza” (KU, AA 5: 378). Kant, portanto, em nenhum momento declina de sua afirmação elementar de que o ajuizamento segundo o princípio de conformidade a fins interna só ocorre quando um objeto é ajuizado como um fim natural. O que ele afirma é que ajuizar algo como um fim natural (condição necessária para o ajuizamento segundo o princípio de conformidade interna) não é o mesmo que considerar algo como um fim da natureza no sentido de uma teleologia externa. O argumento de Nietzsche, por sua vez, alega que a noção de conformidade interna prescinde da noção de fim natural por si só, independentemente de qualquer outro tipo consideração. O que Nietzsche assevera imediatamente após citar Kant – que a gênese inconforme dos objetos que ajuizamos como conforme a fins internos não constitui uma objeção à sua conformidade – é algo que, conforme vimos já bem antes, não contraria a posição kantiana precisamente porque Kant distingue entre o modo como ajuizamos e o modo como o objeto veio a existir e se conserva. Cláudia Crawford, em seu importante estudo sobre a teoria da linguagem do jovem Nietzsche, reconstrói o argumento do jovem filósofo contra a teleologia interna e afirma equivocadamente que a alegação de Nietzsche sobre a compatibilidade entre conformidade interna e método inconforme da natureza é feita em contraposição à Kant, quando em verdade essa é justamente a parte do argumento que é feita em consonância com Kant⁶. É somente o passo seguinte que marca o afastamento de Nietzsche em relação a Kant: ele consiste na desvinculação da ideia de fim natural como ideia requerida para o ajuizamento de algo segundo o princípio de conformidade a fins interna através da demonstração de que o critério para algo ser um fim natural (partes e todo determinando-se reciprocamente) cai por terra uma vez que se reconhece a possibilidade de sua gênese casual.

O argumento, contudo, não para por aí, pois dele decorre uma consequência que precisa ser esclarecida: ora, se a ideia de fim natural é desvinculada da ideia de conformidade a fins interna, então o que resta dessa noção? Após essa desvinculação, o que devemos entender por conformidade? A resposta está na parte final da passagem, quando Nietzsche afirma que “é o mesmo dizer que um organismo é conforme a fins e que um organismo é capaz de existência. [...] o que nós denominamos conformidade não é outra

⁶ Na sequência, Crawford (1988, p. 111) alega que “Nietzsche afirma que não podemos dizer, como faz Kant, que, se a existência de algo é conforme a fins, então é um fim na natureza”. Considerando que Kant distingue entre o ajuizamento de algo como um fim natural e a existência de algo como um fim na natureza, creio que a formulação adequada seria: “Nietzsche afirma que não podemos dizer, como faz Kant, que, se a existência de algo é conforme a fins, então *precisa ser ajuizada como um fim natural*”.

coisa do que a capacidade de existência que encontramos em uma coisa” (Nachlass/FP 62 [43], KGW I/4. 566). Uma vez eliminada a ideia de fim natural da noção de conformidade a fins interna de um organismo, resta, portanto, seu funcionamento, sua autorregulação e preservação – em suma, sua existência. Portanto, em vez de um critério formal, como era o caso da requisição kantiana, para que algo apresente conformidade a fins interna basta que esse algo exista do modo como existem os exemplares da vida orgânica, quer dizer, preservando e autorregulando a si mesmos. É interessante notar que essa conclusão permite compreender uma série de alegações contidas nas anotações. A partir dela, compreende-se o porquê de Nietzsche exemplificar a conformidade interna recorrendo a figura de uma máquina: pois a conformidade, segundo a conclusão de seu argumento, significa autorregulação, preservação, mantimento – características que cabem tanto a uma máquina quanto a um organismo. De igual modo deve ser compreendida uma afirmação feita em outro trecho, que diz: “Na natureza até uma máquina levaria a causas finais” (Nachlass/FP 62 [43], KGW I/4.566). Por fim, entende-se também sua resposta à pergunta sobre o porquê de suspendermos a ideia de conformidade no mundo inorgânico. Após suscitar tal questionamento, Nietzsche responde: “Porque nele temos grande unidade, mas não partes correlatas trabalhando em conjunto.” (Nachlass/FP 62 [15], KGW I/4. 554), no que fica claro que o fundamento da vida orgânica é multiplicidade das partes que formam um todo, sem que inversamente o todo precise conformar as partes – eis a principal lição que se tira de seu argumento. Como acertadamente afirma Crawford, no cenário que se desenha após a argumentação de Nietzsche podemos dizer que “se algo vive, não importa como se mantenha”, desde que se mantenha, “esse algo é, por definição, algo conforme” (1988, p. 110-111). Daí se depreende de modo claro o resultado da argumentação de Nietzsche: conformidade (interna) e existência são uma e a mesma coisa.

Em suma, Kant argumenta que a existência de produtos orgânicos deve ser entendida segundo o princípio de conformidade a fins interna. Nietzsche retira a ideia de fim natural que em Kant é parte da noção conformidade a fins interna e de certo modo inverte a tese de Kant, afirmando que conformidade a fins é quem deve ser entendida como existência. O segundo ponto da argumentação de Nietzsche, portanto, consiste basicamente em esclarecer que a conformidade a fins de um organismo equivale a seu perfeito funcionamento, e que seu perfeito funcionamento corresponde a conservação de sua existência. Ou seja: “conformidade é igual capacidade de existência” (Nachlass/FP 62 [37], KGW I/4. 563).

c) Revisão da tese transcendental

Segundo o que foi dito no item anterior, o juízo de conformidade a fins interna é um juízo sobre seres que vivem, isto é, um juízo que denota a capacidade de conservar a existência. Essa capacidade, por sua vez, é uma capacidade do todo em relação a suas partes, ou seja, o que se conserva e por isso mesmo é ajuizado segundo o princípio de conformidade é o todo. Nietzsche chega a esse princípio reduzido da conformidade interna através da ideia de que o acaso e mecanismos trabalham na conformação das partes para a formação do todo de modo tal que aquilo que ajuizamos como uma unidade individual em verdade é o amontoado de muitas partes. O raciocínio fica claro quando Nietzsche qualifica o par conceitual parte-todo segundo o par unidade-pluralidade, dizendo: “Estas unidades que designamos organismos são, no entanto, pluralidades. Na realidade não há nenhum indivíduo, antes pelo contrário, indivíduo e organismo não são outra coisa senão abstrações” (Nachlass/FP 62 [28], KGW I/4. 560). Dito de outro modo: o ajuizamento de algo como um indivíduo orgânico é somente um ajuizamento contingente de algo que, do ponto de vista do conhecimento, sabemos ser o resultado da combinação mecânico-casual de diversas partes. “O conceito de todo é obra nossa. Nele está a raiz da representação dos fins. O conceito de todo não está nas coisas, mas sim em nós” (Nachlass/FP 62 [28], KGW I/4. 560).

Embora tenha deflacionado o princípio kantiano da conformidade, a essa altura de sua argumentação Nietzsche ainda se vale da tese kantiana de que pensamos os seres vivos em termos orgânicos, mas os conhecemos em termos mecânicos. É sabido que essa distinção kantiana é marcada sobretudo pela validade subjetiva do pensamento sobre o orgânico e a validade objetiva do conhecimento mecânico. Uma das principais fontes através das quais Nietzsche veio a conhecer essa distinção foi Kuno Fischer. O interessante é que Kuno Fischer caracteriza o estatuto não-cognitivo do ajuizamento teleológico não por meio da distinção entre o conhecimento objetivo dos fenômenos e sua observação subjetiva, mas sim por meio de uma curiosa distinção entre uma inteligência humana e uma inteligência estranha que estaria no fundamento das coisas. Nas anotações, Nietzsche menciona essa caracterização de Fischer para observar que no caso da conformidade que vale no tocante a inteligência humana “somente nossa representação das coisas será ajuizada como conforme a fins”, ao que ele não tarda a acrescentar que “esse último tipo de conformidade diz respeito somente à forma” (Nachlass/FP 62 [24], KGW I/4. 557). Ou seja, a unidade que julgamos ver no todo é tão somente a forma através da qual a pluralidade nos aparece: “O organismo é uma forma. Se abstraímos a forma, ele é uma pluralidade” (Nachlass/FP 62

[25], KGW I/4. 558). Nota-se, assim, que a forma diz respeito unicamente ao modo como as coisas aparecem *em relação* a inteligência humana, isto é, o todo unitário que julgamos haver nos seres orgânicos é uma unidade relativa à nossa forma de representação. Embora essas considerações devam algo à caracterização de Kuno Fischer, o conceito de forma, entendido como aquilo através do qual apreendemos as coisas, é um conceito que chegou a Nietzsche através de várias fontes, sendo que foi na obra de Lange que ele se deparou com o emprego pontual desse conceito no contexto da discussão sobre o pensamento teleológico. Entretanto, mais importante do que a noção mesma de forma é a tese decisiva que reverbera o ponto enfatizado por Fischer e assevera que as formas são relativas à nossa organização (LANGE, 1866, p. 405-406).

Nietzsche recorre precisamente a essa tese para dar conta de como e por que seres vivos são ajuizados como unidades orgânicas apesar de conhecermos sua origem mecânica e plural. O raciocínio por detrás de sua conclusão é mais ou menos o seguinte: ora, se a oposição entre unidade e pluralidade é também produto de nossa organização, e se os organismos são, considerada sua forma, unidades, e, abstraída a forma, nada mais que pluralidades, então devemos considerar também os “organismos como produto de nossa organização” (Nachlass/FP 62 [26], KGW I/4. 558). Assim como em Kant, a questão sobre a consideração teleológica passa a ser uma questão sobre a estrutura do modo humano de conhecer: a querela sobre a vida orgânica é remetida às formas humanas de apropriação e estruturação dos objetos da experiência. Em dado momento das notas, Nietzsche menciona diretamente uma passagem em que Kant enfatiza um dos principais aspectos de sua tese: “Só se compreende plenamente aquilo que se pode estabelecer e construir segundo conceitos” (KU, AA: 5 381/ Nachlass/FP 62 [32], KGW I/4. 562). No entanto, contrariamente à ortodoxia kantiana, a estrutura da cognição humana não é caracterizada por Nietzsche em termos puramente transcendentais, mas, ao contrário, embora ele admita que existam elementos condicionantes da experiência, estes elementos são por ele caracterizados como pertencendo à organização psicofísica da espécie humana, o que significa, no fim das contas, que a estrutura que condiciona nossa representação da natureza e da vida orgânica é ela mesma produto contingente da natureza empírica. Em outras palavras, Nietzsche se apropria da tese de Kant, mas à maneira de Lange.

Assim, se nos dois pontos discutidos anteriormente Nietzsche apresentou divergências pontuais que, entretanto, podiam, de um modo ou de outro, ser acomodadas no interior da perspectiva kantiana, no terceiro ponto Nietzsche dá um passo rumo a uma ruptura mais significativa, pois que

reinterpreta as teses kantianas conforme as lições de Lange. Nesse sentido, no terceiro ponto de sua argumentação, em vez de formular uma investida, Nietzsche adere a uma tese, notadamente, a versão relativizada e naturalizada da tese transcendental.

d) Dissolução da antítese entre mecanismo e teleologia

No tocante à questão teleológica, a revisão da tese transcendental tem consequências significativas. Que o motivo de ajuizarmos organismos teleologicamente seja remetido à nossa organização psicofísica significa que em vez de postularmos causas finais para investigar a natureza, deveríamos antes investigar a história natural de nossa própria organização para entender porque postulamos causas finais no ajuizamento de seres organizados. Ou seja, como consequência da revisão da tese transcendental segue-se que, para compreender a vida orgânica, é preciso antes de tudo tomá-la mecanicamente. A julgar por essa consequência, pode parecer que ao adotar a tese de inspiração lungeana Nietzsche flerte com uma compreensão puramente mecânica da natureza. Não é esse o caso, porém. O que se segue do terceiro ponto da argumentação é que todo o conhecimento possível sobre a natureza, a vida orgânica aí inclusa, provém da compreensão causal e mecânica. Com isso, porém, Nietzsche não está a afirmar que o conhecimento mecânico de fato possa explicar a vida orgânica. Em verdade, ele afirma justamente o contrário, e, para atestá-lo, basta notar o seguinte: de acordo com o que foi dito até agora, no nosso modo de refletir sobre o mundo ajuizamos como conformes a fins os objetos em que constatamos certa unidade orgânica, isto é, objetos que se nos apresentam segundo uma forma particular. Caso atentemos a essa forma particular, repararemos que a ela pertencem traços elementares como a autorregulação e a autoconservação. Os objetos que se nos apresentam assim, segundo essa forma e com esses traços, dizemos que são organismos, indivíduos. Ora, sendo assim, nisso fica claro que o critério de ajuizamento da vida orgânica nada mais é do que a capacidade de se regular e se conservar a si mesmo, ou seja, a capacidade de existir no sentido particular de estar e manter-se vivo. O segredo e mistério por detrás de todo ajuizamento teleológico é, portanto, pura e simplesmente a vida! Eis o ponto nevrálgico para o qual aponta a argumentação de Nietzsche. Diferentemente de Kant, que tentava iluminar o modo como compreendemos a vida orgânica através de causas finais, Nietzsche repudia a ideia de que uma compreensão teleológica auxilie no entendimento do que se designa por vida. Por outro lado, se Nietzsche rejeita a compreensão teleológica para a vida, ele igualmente rejeita uma compreensão puramente mecanicista: diferentemente de Lange, que se atém à explicação provinda da visão científica, Nietzsche toma a vida como um

elemento primordial e inescrutável. Para ele, vida não pode ser somente uma ideia condicionada por nossa organização pelo mesmo motivo pelo qual ela não pode ser concebida segundo causas finais: pois em ambos os casos ela é pressuposta, quer dizer, ela é a mais elementar das condições de possibilidade: “a vida ela mesma não pode ser pensada como um fim, pois ela está pressuposta na busca por fins” (Nachlass/FP 62 [46], KGW I/4. 570). Se quisermos acreditar que Nietzsche foi consequente, devemos então dizer: a vida ela mesma não pode ser pensada como uma ideia condicionada por nossa organização, pois em nossa organização está pressuposta a vida.

O importante é que ao insistir no caráter elementar da vida Nietzsche interpreta a revisão langeana da tese transcendental desde um ponto de vista que enfatiza, por um lado, que nossa representação do mundo é relativa à nossa organização psicofísica e, por outro, que nossa organização pressupõe a vida. Na medida que a organização psicofísica, enquanto parte do mundo empírico, é também representação, fenômeno, em uma palavra, forma, então claro está que a organização psicofísica e vida não podem ser idênticos. A organização psicofísica deve ser ela mesma uma forma da vida. Segue-se daqui a distinção fundamental entre forma, de um lado, e vida, de outro. Que vida e forma não sejam a mesma coisa é uma distinção que tem efeitos significativos sobretudo quando se pensa que a organização psicofísica precisa ser ela mesma concebida como forma, pois, se realmente é assim, então o registro à que se refere a palavra vida estará irremediavelmente fechado para seres cujas condições cognitivas são relativas à própria organização psicofísica. Dizer que as formas/fenômenos são relativas à organização e, ao mesmo tempo, reconhecer que essa mesma organização é também uma forma/fenômeno não só faz com que as formas sejam o único objeto do conhecimento, como também – uma vez que as condições transcendentais foram relativizadas – faz com que qualquer conhecimento possível seja sempre e necessariamente relativo à nossa própria organização. Dito sem rodeios: o conhecimento torna-se de ponta-a-ponta antropomórfico, afinal o que está sendo afirmado, em um sentido bastante importante, é que não conhecemos outra coisa senão aquilo que projetamos no mundo, de modo que as formas são sempre formas antropomórficas.

O próprio Lange não apenas considera que um semelhante antropomorfismo em matéria de epistemologia é consequência direta da relativização da tese transcendental, como também reconhece a circularidade presente no âmago dessa concepção. Para ele, no entanto, trata-se de um círculo virtuoso que representa os limites inescapáveis em torno dos quais o ser humano está condenado a se mover: o registro da subjetividade. Quando reconstrói e reinterpreta esse conjunto de teses, Nietzsche enxerga na

circularidade aludida por Lange o derradeiro testemunho de que o conhecimento é, segundo sua própria natureza, essencialmente reflexivo: para ele, se nunca nos movemos além dos domínios da subjetividade, então a oposição entre juízos determinantes, definidos como objetivos, e juízos reflexionantes, definidos como subjetivos, cai por terra. Quer dizer, uma vez que o conhecimento é estruturado por formas relativas à nossa organização no sentido exposto há pouco, ele não pode ser constitutivo, tampouco objetivo. Cumpre reparar que, nesse contexto, o uso dos conceitos de objetividade e subjetividade remonta à uma distinção kantiana que Kuno Fischer reinterpreta quando distingue entre validade subjetiva e objetiva em termos da inteligência humana e de uma inteligência estrangeira. No horizonte dessa distinção, o conhecimento possui validade subjetiva pois ele é, no sentido mencionado, sempre relativo à nossa inteligência (leia-se, relativo à nossa organização). Ou, dito negativamente, o conhecimento não alcança validade objetiva pois, para tanto, seus juízos precisariam valer independentemente de nossa organização e, no entanto, sequer estamos em condições de fazer semelhantes juízos, uma vez que, depois da relativização da tese transcendental, a apropriação do mundo e, por consequência, todo conhecimento possível tornou-se relativo à nossa inteligência/organização. Nesse sentido, os juízos do conhecimento precisam ser entendidos antes como juízos necessários e universais cuja aparente “objetividade” é, no máximo, validade intersubjetiva – no que se evidencia a dissolução da antítese entre juízos determinantes e reflexionantes, uma vez que essas eram prerrogativas que, na ortodoxia kantiana, diziam respeito unicamente a estes últimos.

Em resumo, a distinção entre juízos determinantes e reflexionantes é desfeita pois os juízos determinantes também passam a ser entendidos como juízos relativos à nossa inteligência, caso em que não podem ser outra coisa senão juízos reflexivos. Nietzsche apresenta a dissolução da antítese entre os dois tipos de juízo num trecho em que menciona pela segunda vez uma passagem de Kant na qual cognoscibilidade e conceitualidade aparecem vinculadas. Nesta oportunidade, porém, é manifesto que conceitos em geral são por ele concebidos como constructos antropomórficos:

“Só se compreende plenamente aquilo que se pode estabelecer e construir segundo conceitos” Portanto, pode-se somente compreender plenamente a matemática (portanto compreensão formal). De resto, está-se diante do desconhecido. E para sobrepujá-lo, o ser humano inventa conceitos que todavia apenas sintetizam uma soma de características, mas que não correspondem as coisas.

Dentre eles estão força, matéria, indivíduo, lei, organismo, átomo, causas finais.

Estes não são juízos constitutivos, mas apenas juízos reflexivos (Nachlass/FP 62 [40], KGW I/4. 565)

Diluir a antítese entre os dois tipos de juízo resulta na tese altamente antropomórfica segundo a qual “causas finais tanto quanto o mecanismo são modos de ver humanos” (Nachlass/FP 62 [39], KGW I/4. 564). É precisamente nesse sentido que Nietzsche assevera: “A lei (na natureza inorgânica) é, enquanto lei, algo análoga a causalidade final” (Nachlass/FP 62 [39], KGW I/4. 564). Ou seja, a dissolução entre os dois tipos de juízos estende-se também para a antítese entre mecanismo e teleologia, tendo por efeito dissolver as fronteiras entre o mundo orgânico e inorgânico. Como nota Lopes (2008, p. 152), a dissolução dessas fronteiras não tem por intento fazer com que os juízos teleológicos possam ser aplicados também à natureza inorgânica, mas, ao contrário, o que ocorre é que a investigação mecânica passa a ser compreendida reflexivamente. Ademais, a dissolução da antítese também tem por efeito fazer da investigação mecânica o modo de investigação do mundo orgânico. Já no início das anotações, quando enfatizava que o acaso é oposto à teleologia, mas compatível com a atuação de leis mecânicas, Nietzsche engatilhava a ideia de que é o acaso o responsável pela origem dos produtos da natureza, sejam orgânicos ou inorgânicos. Agora, com a argumentação avançada, ele arremata:

Do ajuntamento aleatório de letras pode-se fazer uma tragédia (contra Cícero), de meteoros uma Terra: mas indagar o que é “vida”, se é ela uma mera ordenação ou princípio formal (como na tragédia), é algo completamente diverso. Contra isso é reconhecido que no interior da natureza orgânica, no comportamento de um organismo em relação a outro, não existe outro princípio senão o da natureza inorgânica. O método da natureza no tratamento das coisas é o mesmo, ela é uma mãe imparcial e na mesma medida rígida em relação ao orgânico e inorgânico.

O acaso governa a natureza, isto é, o oposto da conformidade a fins. A tempestade que faz andar as coisas é o acaso. Isso é cognoscível. (Nachlass/FP 62 [45], KGW I/4. 568)

Convém enfatizar que dizer que o mecanismo ou mesmo o acaso é capaz de elucidar o surgimento de seres organizados não significa dizer que eles sejam capazes de explicar aquilo que suscitava o ajuizamento segundo o princípio de conformidade a fins interna, a saber, a vida. O motivo é que desde a revisão da tese transcendental o conhecimento diz respeito às formas em um sentido radicalmente antropomórfico, ao passo que, conforme os desdobramentos da argumentação de Nietzsche já nos mostraram, aquilo que ele chama de vida é qualquer coisa interior às formas, e, por consequência, inatingível. Assim, se a teleologia não explica a vida, o acaso tampouco. Nas anotações, o termo “vida” designa, pois, o fundamento mais profundo e por isso mesmo inultrapassável de toda a natureza orgânica (e talvez inorgânica):

Através das causas finais de modo algum nós chegamos à explicação da vida,

mas sim somente à explicação da forma.

Pois conceituamos de um ser vivo nada mais do que formas. O eterno vir-a-ser é a vida; por intermédio da natureza do nosso intelecto conceituamos formas: nosso intelecto é demasiadamente rudimentar para perceber a mudança contínua: o que é-lhe cognoscível ele designa forma. Mas na realidade não pode haver nenhuma forma, pois em cada ponto contém uma infinidade. (...)

As “formas” todas podem ser deitadas fora, mas não a vida! (Nachlass/FP 62 [46], KGW I/4. 570)

Na caracterização de Nietzsche, a vida converte-se como que no emblema do ser, ou melhor, do vir-a-ser. Enquanto emblema dessa dimensão elementar, forçosamente ela é também incognoscível. O que é mais notável, porém, é que ao formular essa ideia Nietzsche claramente segue uma sugestão de Kant. No parágrafo 65 da terceira *Crítica*, Kant afirma, sobre a capacidade que a natureza apresenta para originar produtos organizados, que “talvez adquiramos uma perspectiva mais correta desta propriedade impenetrável se a designarmos como um *analogon da vida*.” (KU, AA: 5 374). Kant em seguida descarta essa possibilidade, pois se a seguimos à risca situamo-nos dentre duas alternativas igualmente problemáticas: se, para explicar o princípio que origina produtos organizados, quer dizer, seres vivos, recorremos a uma analogia com a vida, estamos ou pressupondo precisamente o que queremos explicar (que é a vida orgânica), ou atribuindo a um artífice diferente da natureza o princípio da vida. No primeiro caso, não ganhamos maior compreensão; no segundo, desfazemos a própria questão que buscamos responder, pois não seria mais a natureza quem produz os seres organizados.

Ao que tudo indica, Nietzsche opta por um caminho parecido com o primeiro e reconhece que por trás do mundo orgânico há um princípio irreduzível ao qual chama vida, mas assevera que não podemos compreender muita coisa além disso. Se essa descrição implica em ter de atribuir vida à matéria em geral e acarreta uma espécie de hилоzoísmo ou pampsiquismo é uma discussão à parte e da qual Nietzsche não trata, ao menos não diretamente, nas anotações. De modo geral, sua conclusão é que a vida é um princípio interno que diz respeito a interioridade dos fenômenos orgânicos, e que, por isso mesmo, ela não pode ser explicada de nenhum modo, mas precisa antes ser pressuposta. Uma tal compreensão do que seja a vida está associada a uma visão dinâmica do fundamento das coisas, o que não deixa de ser curioso, afinal Nietzsche repetidamente reitera o caráter inescrutável dos fundamentos do mundo, e, portanto, também da vida. Em todo caso, o repúdio a explicações teleológicas expresso ao longo das anotações não apenas conduz a essa compreensão insólita do que seja a vida – uma compreensão que não é teleológica, mas tampouco mecânica –, mas também é um reflexo imediato de um compromisso ficcionista em formação. Se, ao fim e ao cabo, Nietzsche

não desenvolve a fundo o que seja sua compreensão da “vida”, preferindo assinalar seu caráter elementar e inescrutável, também aí manifesta-se uma compreensão elusiva que, bem observada, pode ser vista como um indício da direção a que tendem suas considerações. Assim, a julgar por tudo que foi dito, não seria nenhuma surpresa se a ideia de “vida” pressuposta nas anotações pudesse ser expressa por meio de um trecho assaz expressivo cujo teor sugere que ela só é propriamente representada quando se reconhece que sua natureza não é outra coisa senão natureza viva, móvel e, por isso mesmo, avessa a fixação num único e definitivo conceito:

Quando nós nos apercebemos dos objetos naturais e sobretudo dos objetos vivos de modo que desejamos proporcionar uma compreensão do conjunto do seu ser e da sua atividade, cremos chegar da melhor maneira a um tal conhecimento através da dissociação das partes; e este caminho é, com efeito, próprio para nos levar bem longe. Que nos seja permitido lembrar em poucas palavras aos amigos da ciência o modo como a química e a anatomia contribuíram para a compreensão e a visão de conjunto da Natureza. Constantemente prosseguidos, porém, estes esforços de dissociação produzem também muitos inconvenientes. O ser vivo pode ser decomposto nos seus elementos, mas a partir deles não se pode reconstituí-lo e devolver-lhe a vida. Isto é verdadeiro já para muitos corpos inorgânicos, e com maior razão para os orgânicos. É por isso que em todas as épocas também se manifestou no homem de ciência um impulso para reconhecer as formações vivas enquanto tais, de apreender as suas partes exteriores tangíveis e visíveis, para as aceitar como indícios e, assim, dominar de certo modo o todo na intuição. Não é preciso expor muito minuciosamente quanto este desejo científico está ligado ao impulso artístico e ao impulso de imitação. Encontramos, por conseguinte, no curso da arte, do saber e da ciência, várias tentativas para fundar e desenvolver uma doutrina, a que gostaríamos de chamar Morfologia (...). O alemão tem para o conjunto da existência de um ser real a palavra ‘forma’ (*Gestalt*). Com este termo ele abstrai do que está em movimento, admite que uma coisa consistente nos seus elementos seja identificada, fechada e fixada no seu caráter. Mas, se considerarmos todas as formas, em particular as orgânicas, descobrimos que não existe nenhuma coisa subsistente, nenhuma coisa parada, nenhuma coisa acabada, antes que tudo oscila num movimento incessante. A nossa língua costuma servir-se, e com razão, da palavra ‘formação’ (*Bildung*) para designar tanto o que é produzido como o que está em vias de o ser. Portanto, se quisermos introduzir uma Morfologia, não devemos falar de forma; se, pelo contrário, usarmos a palavra, então temos de tomá-la em qualquer dos casos apenas como ideia. O que está formado transforma-se de novo imediatamente e nós temos, se quisermos de algum modo chegar à intuição viva da Natureza, de nos mantermos tão móveis e plásticos como o exemplo que ela nos propõe. Cada ser vivo não é uma coisa singular, mas uma pluralidade; mesmo no caso em que nos aparece como indivíduo, persiste, contudo, como uma coleção de seres vivos autônomos, que, segundo a ideia, segundo a disposição, são iguais, mas quando se manifestam podem ser iguais ou semelhantes, desiguais ou dissemelhantes. Estes seres estão em parte originariamente já unidos, em parte encontram-se e reúnem-se. Separam-se e procuram-se de novo e provocam assim uma produção infinita de todas as maneiras e em todas as direções (GOETHE, 1998, p. 55-6, tradução de Izabela M.F. Kestler).

Referências

- CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1988.
- DALLA VECCHIA, R. “Nietzsche e o proto-perspectivismo de Zur Teleologie”. In: *Philosophos*. v. 21, n. 2, p. 219-251, 2016.
- ENDEM, C. *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FISCHER, Kuno. *Immanuel Kant. “Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie”*. Zweiter Band. Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft. München, 1860.
- GOETHE, J. W. von. “Morphologie”. In: *J. W. Goethe-Werke*. München: DTV. v. 13, p. 53-250, 1998g.
- HILL, K. *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe). Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften / Walter de Gruyter, 1990.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- KESTLER, I. M. F. “Johann Wolfgang von Goethe: arte e natureza, poesia e ciência”. In: *Hist. Cienc. Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 13, p. 39-54, 2006.
- LANGBEHN, C. *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866. (2ª Auflage: 1875).
- LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- MATTIOLI, W. *O inconsciente no jovem Nietzsche. Da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2016.
- _____. “A questão da teleologia nos apontamentos do jovem Nietzsche: Zu Schopenhauer e Zur Teleologie (1867-68)”. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, v. 39, n. 3, p. 77-119, 2018.
- NASSER, E. *Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2013.

NIETZSCHE, F. *Frühe Schriften* (BAW: 05 vols.). Hrsg. von Carl Koch und Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940), 1994.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

TOSCANO, A. "The Method of Nature, the Crises of Critique. The Problem of Individuation in Nietzsche's 1867/1868 Notebooks". In: *Plí: The Warwick Journal of Philosophy*. Vol. 11 (2001): p. 36-61.

E-mail: daniel_temp_@hotmail.com

Recebido: Março/2019

Aprovado: Outubro/2019