

NATURALISMO SEM NATUREZA

RONIE ALEXSANDRO TELES DA SILVEIRA - Universidade Federal da Integração
Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)
roniesilveira@yahoo.com.br

Resumo: *A instauração de uma ética ambiental parece requerer a indicação de um valor para a natureza. Dessa maneira, a relação do pensamento de Nietzsche com uma ética desse tipo solicita respostas para duas questões: a) a filosofia de Nietzsche se mostra apta a atribuir valores em geral? b) a afirmação de um estado natural, presente no seu pensamento, conduz à atribuição de um valor à natureza? Uma comparação com a estratégia ética da modernidade permite evidenciar, por um lado, o sentido de uma investigação genealógica e, por outro lado, o significado do postulado ontológico da vontade de potência. Ambos nos levam a afirmar o naturalismo sem natureza de Nietzsche e o visível contrassenso em derivar de seu pensamento uma ética ambiental.*

Palavras-chave: Nietzsche; Ética Ambiental; Natureza; Devir; Ontologia.

Abstract: *The establishment of an environmental ethics seems to require the appointment of a value to nature. Thus, the relationship of Nietzsche's thought with an ethics such requests answers to two questions: A) the Nietzsche's philosophy proves itself to be able to assign values in general? b) the assertion of a natural state, present in his thinking, leads to assigning a value to nature? A comparison with the strategy of modern ethics gives evidence that, on the one hand, the direction of a genealogical investigation and, on the other hand, the significance of will to power's ontological postulate. Both lead us to affirm a Nietzsche's naturalism without nature and the visible nonsense in derive from his thought an environmental ethics.*

Keywords: Nietzsche; Environmental Ethics; Nature; Becoming; Ontology.

Introdução

O estabelecimento de uma ética ambiental não parece ser possível sem a atribuição de um valor à natureza. Seja como um fim em si mesmo ou como um meio a ser modificado pela ação do homem, a única possibilidade de se constituir uma ética ambiental parece passar por essa atribuição. Não parece ser possível alavancar ações morais ambientais consequentes sem conectar um valor à natureza. É em função desse suposto valor que algumas ações relativas à natureza podem se tornar imperativas e que se pode separar aquelas que serão consideradas éticas daquelas que não serão. Assim, parecem bastante sensatas as tentativas de definir o que seria esse suposto valor da natureza como estratégia de estabelecimento de uma ética ambiental. Esse também será meu ponto de partida nesse artigo, já que me esforço por compartilhar da maior parcela possível de sensatez existente nesse mundo.

Parece perfeitamente legítimo pensar que o pensamento de Nietzsche possa contribuir com o propósito de se fundamentar uma ética ambiental a partir da possibilidade de atribuição de valor ao mundo natural. Mas é preciso saber se a filosofia de Nietzsche se mostra efetivamente apta a dar suporte para uma ética desse tipo.

Como uma estratégia de economia intelectual, vou tentar responder a essa questão separando-a em duas: a) a filosofia de Nietzsche se mostra apta a atribuir valores em geral? b) a afirmação de um estado natural, presente no seu pensamento, conduz à atribuição de um valor à natureza?

De um lado, por meio da primeira pergunta, tentarei verificar se o sentido geral da investigação desenvolvido pela filosofia de Nietzsche propicia acesso àquela requerida atribuição de valores. De outro lado, por meio da segunda pergunta, investigarei se o resultado do pensamento de Nietzsche permite derivar um valor para a natureza. Note, entretanto, que embora essas duas perguntas estejam conectadas, elas são independentes e podem ser objeto de questionamento de maneira separada. Uma delas diz respeito ao método e a outra está ligada ao conteúdo ontológico resultante do exercício desse método. Por meio das duas perguntas tento ir ao ponto central daquilo que parece ser importante na relação entre Nietzsche e a ética ambiental.

2. A ética moderna segundo Kant e Hegel

Passemos, de imediato, ao primeiro problema: a filosofia de Nietzsche permite a atribuição de valores? Em geral, parece que as questões éticas estão concentradas em estabelecer uma ligação entre as ações de um homem em particular e as ações dos demais, de tal forma que se obtenha uma maneira de agir reconhecidamente objetiva ou válida. O resultado disso é a obtenção de um padrão de comportamento que funcione como referência para as ações que, então, passam a ser consideradas morais.

Assim, embora as questões éticas tradicionais pós-cartesianas comecem com a vontade

* Agradeço a Ivan Maia pelo debate que me permitiu chegar um formato final a esse artigo.

individual, em geral elas implicam a transcendência do âmbito psicológico e a obtenção de um ponto de vista que envolve a vontade dos demais. Dessa maneira, podemos entender o empreendimento ético da modernidade como a tentativa de identificar a vontade subjetiva com um valor objetivo. Isso implica em se obter apoio para a moralidade em uma instância que é exterior ao sujeito individual. Além de ser exterior, ela deve retirar o sujeito de sua condição psicológica flutuante. Isto é, ela deve permitir ancorar a ondulação natural do desejo subjetivo em um porto seguro.

O empreendimento ético moderno visa, portanto, fundamentar a ação moral e dar a ela uma robustez que lhe falta de início. O objetivo é o de fundar o navio da subjetividade que, por sua condição ontológica específica, tenderia a vagar sem rumo de uma ação a outra, tendo em conta apenas seus interesses e suas necessidades mais imediatas.

Dessa maneira, quando Kant (1785/2005) propõe que ajamos de tal forma que o princípio de nossa ação seja equivalente à definição de uma legislação universal, ele está estabelecendo uma conexão entre os dois elementos do problema ético. Para isso, é necessário que a minha vontade individual seja substituível pela vontade geral de todos os homens. Isso certamente deve ser válido para todos os agentes éticos, de tal forma que toda e qualquer vontade particular se identifique com a vontade de todos e que a vontade de todos seja a mesma que cada vontade individual ética.

Essa consubstanciação imaginária permite ao sujeito tornar-se igual a qualquer outro e sua ação tornar-se uma ação sem sujeito. Isto é, através desse recurso, deixa de ser relevante se ação é minha ou de qualquer outro ser humano porque, por meio dela, o agente perde aquilo que faz dele uma subjetividade particular. Uma ação ética é uma ação que nos iguala a todos e que não traz em si mesma a marca distintiva de nenhum de nós. Portanto, não é um eu psicológico que age com ética, é só um eu qualquer.

Embora isso não constitua parte do meu interesse aqui, observe o ímpeto cristão dessa atitude: se requer que a ética estabeleça uma comunidade de agentes em que o indivíduo abandone sua particularidade. Trata-se da afirmação filosófica da doutrina do corpo místico de Cristo - para o qual as ovelhas desgarradas podem sempre retornar e, no seu seio, obter o perdão para suas faltas. O perdão ocorre por meio da reconciliação entre o indivíduo e a comunidade de crentes por meio da submersão daquele nesta. A comunidade é o verdadeiro sujeito do pecado e do perdão.

Assim, se o processo de obtenção de um ponto de vista ético parte da vontade individual, pela estratégia da formulação do juízo categórico, essa vontade se determina como a vontade de todos. O que é ético é o que qualquer um faria se estivesse em meu lugar, de tal forma que o conteúdo da minha vontade e o conteúdo da vontade de todos os homens seja a mesma. O juízo categórico permitiria a identidade entre a vontade subjetiva e a vontade objetiva, retirando o homem do âmbito psicológico em que ele se encontra como um agente particular, cuja ação seria dominada pela condição subjetiva – logo, sem ética. A vontade ética ultrapassa o plano psicológico e torna-se a vontade de todos os homens. Por meio desse artifício, ela extrapola o plano subjetivo do desejo e vai além de si mesma.

Quando Hegel (1820/1997) critica a ética kantiana, ele chama a atenção para o seu formalismo. Isto é, para o fato de que no juízo categórico não há nenhum conteúdo e que se trata de um movimento lógico abstrato, portanto destituído de qualquer significação efetiva (REBOUL, 1975). A partir dessa

crítica ao aspecto formal do juízo categórico, podemos notar que o tratamento que o próprio Hegel forneceu aos problemas éticos envolveu um processo de determinação em que a vontade subjetiva não se torna equivalente à vontade objetiva por força da lógica e do raciocínio. Isto é, a formulação do problema ético deixou de ser uma questão eminentemente teórica.

Para Hegel (1820/1997), a determinação da vontade subjetiva passa pelas mediações de uma série de processos históricos e sociais que permitem a ela tornar-se objetiva – logo, ética. Por conseguinte, a ética hegeliana é envolve aspectos sociais e institucionais, no sentido de que o conteúdo da vontade subjetiva passa a existir objetivamente no mundo – seja, por exemplo, como a família, como a sociedade civil ou como o Estado.

O que Hegel propõe é que a identificação entre a vontade subjetiva e o valor objetivo transcendente ocorra por meio de um processo de reconhecimento de instituições sociais entendidas como exteriorizações do sujeito. Por meio dessa estratégia, ele mantém o projeto de constituição da moralidade como obtenção de apoio para a subjetividade, mas não mais por meio de uma identificação imediata entre a vontade individual e a coletiva nos moldes kantianos. Esse apoio ocorre por meio de elementos práticos.

Assim, o mundo ético hegeliano envolve um processo do qual participam várias instituições sociais. No final desse processo se produz uma identificação, de tal forma que o interesse subjetivo e o interesse universal do Estado sejam o mesmo (HEGEL, 1820/1997). Diferentemente da identidade lógica da vontade subjetiva e da vontade de todos gerada pelo imperativo categórico, a identidade ética hegeliana passa por fases de concretização por meio de interações sociais. Ela acontece no mundo e se constitui como uma resolução de conflitos históricos dentro de uma sociedade.

Essas duas versões modernas do problema ético, permitem-me equacionar de maneira mais clara a posição de Nietzsche. Nas versões de Kant e Hegel, a ética envolve a transposição do âmbito psicológico do sujeito, do plano do desejo individual. Em Kant é o juízo categórico que permite identificar como agir por meio da identificação lógica entre a vontade subjetiva e a vontade de todos os demais. Se alguém age como todos os demais agiriam na mesma situação, então age com ética e passa a fazer parte de uma comunidade imaginária guiada pelos mesmos princípios.

Em Hegel, são as instituições sociais que permitem processos de reconhecimento que são arrematados na figura do Estado, a figura ética por excelência. Nesse arremate, a vontade subjetiva e a vontade institucional do Estado se tornam a mesma coisa. O que o indivíduo ético quer não é diferente do que o Estado quer. Essa é a moralidade do cidadão moderno e sua comunidade é histórica e não imaginária. Isto é, ela existe como uma reconciliação política entre vários sujeitos.

Observe, entretanto, que esse equilíbrio não é constituído por meio da imposição da vontade do Estado sobre a vontade dos indivíduos. Ele é o produto de uma convergência das partes, de tal forma que o Estado expressa a liberdade individual na sua forma mais verdadeira. Isso é importante, porque nos permite retirar Hegel da lista dos inimigos das sociedades democráticas e dos defensores do totalitarismo, onde ele foi colocado pela interpretação incauta de Popper (1974). Sendo assim, a instituição do Estado consistiria na verdadeira realização do mundo ético, um mundo que não subjuga o sujeito, mas onde ele pode se reconhecer livremente, por meio das instituições sociais e políticas,

como um agente ético.

Parece evidente, então, que nas formulações de Kant e Hegel a constituição da ética é caracterizada por um processo de ultrapassagem do âmbito subjetivo, de reversão do desejo em uma legislação universal ou na figura do Estado. A ética envolve um movimento de superação do plano subjetivo, de abandono do egoísmo natural do desejo flutuante e de obtenção de um ponto de apoio externo, cuja natureza implica constância e permanência. Tanto a legislação universal kantiana como o Estado hegeliano são de natureza substantiva no sentido de indicarem um estado de duração maior do que aquele tipicamente ocupado pelo desejo subjetivo. Em ambos os casos, se procura a transposição do âmbito psicológico, seja em direção à vontade geral de uma comunidade imaginária, seja em direção ao Estado.

3. A moral da genealogia

Por sua vez, Nietzsche (1882/2001; 1887/1998) formulou outro tipo de solução para os problemas éticos. Na verdade, me parece que ele despiu o problema ético de sua roupagem tradicional moderna na medida em que o redefiniu. Com efeito, ele não buscou na ética uma maneira de tornar possível que o desejo subjetivo se identificasse ou encontrasse sua razão de ser no desejo de todos os homens. O problema ético em Nietzsche não implicou em abrir caminho para a subjetividade no âmbito universal ou social da vontade. De fato, o tratamento que Nietzsche deu à vontade subjetiva não indica nenhuma necessidade de transcendência ou de um processo que se alongue além dessa esfera original.

Pelo contrário, o perspectivismo de Nietzsche (1886/1992) significa tornar evidente que toda manifestação teórica e prática é uma expressão da vida humana. Essa vida deve ser explicada em função da dinâmica das forças vitais que habitam o próprio homem. Isto é, o desejo humano não busca no plano ético um complemento ou um estado adicional do qual ele estaria carente no início. Ele não necessita de conexão ou de justificação para si, de uma realização mais plena ou de qualquer apoio que pareça reforçar uma condição ontológica inicialmente deficitária. Nietzsche não compreende a ética como Kant e Hegel: como um processo que deve produzir a identidade entre a vontade particular e a vontade geral e que forneceria segurança e apoio para a ação. A reivindicação de Nietzsche é que o mundo ético seja compreendido como uma produção humana, cujo sentido é o de expressar a sua potência – ou, em alguns casos, ocultar sua impotência.

A direção a ser tomada com relação aos problemas éticos não inicia um processo prático ou um raciocínio que permite ao homem sair do âmbito psicológico e superar o âmbito do desejo em direção a uma posição mais segura e permanente. Pelo contrário, a avaliação filosófica nietzschiana permite ao homem identificar a raiz psicológica da ética e, dessa forma, desvelar sua natureza essencialmente subjetiva.

Portanto, a genealogia da moral (NIETZSCHE, 1887/1998) é não somente a eliminação da suposta validade independente do mundo ético como o abandono da estratégia de se obter uma identidade entre a vontade subjetiva e aquilo que se reconhece como sendo suas próprias manifestações

exteriores – os valores. O que interessa para a genealogia é tornar evidente que é sempre a vontade subjetiva que se manifesta de maneira particular em cada um dos valores afirmados em cada teoria ética. Ela se ocupa com o que cada uma dessas exteriorizações revela sobre a condição humana primária.

No caso do Cristianismo, por exemplo, Nietzsche tenta evidenciar que o que se manifesta é a própria constatação da impotência dos fracos. Já que a vontade cristã é uma vontade subalterna e impotente, os cristãos promovem uma inversão de valores e transformam a impotência em uma virtude a ser perseguida. A esse respeito, o objetivo da genealogia é tornar evidente que a ética cristã é uma manifestação de certo tipo de disposição psicológica original. Isto é, que a ética cristã é um artifício que expressa uma perspectiva particular da vontade subjetiva.

Nesse caso específico, se trata de revestir a impotência com as cores da virtude, transformando uma condição natural em uma finalidade moral e obtendo uma justificação para algo que não pode ser objeto de livre escolha. Do ponto de vista da genealogia, a ética pode ser entendida como um revestimento, uma pintura que altera a aparência exterior das paredes, mas que não pode acrescentar ou diminuir nada de importante sobre a argamassa ou sobre os tijolos. Ela só torna a casa mais agradável para os homens.

A revelação genealógica dessa matriz original é um mecanismo de explicitação válido mesmo quando a pretensão ética encontra-se na transposição do âmbito psicológico – como em Kant e Hegel. Assim, mesmo essa vontade de se lançar em um mundo mais seguro e fixo mostra-se, do ponto de vista da genealogia, como a manifestação de certa disposição psicológica particular. Talvez seja, em último caso, a sensação de fragilidade e de covardia diante de forças superiores, que motiva a necessidade de se buscar abrigo sob uma constelação de valores permanentes. É contra o pano de fundo da condição da subjetividade que toda a procura por ética deve ser compreendida.

Podemos perceber que a genealogia não produz uma identidade lógica nem abre um processo de reconhecimento gradativo com a vontade objetiva. Ao contrário, ela permite identificar que as manifestações éticas são somente um produto das características da própria vontade subjetiva. O objetivo da genealogia não é obter a transcendência da vontade subjetiva, mas afirmar essa última como fonte única de todo valor. Dessa forma, qualquer valor é sempre expressão da condição existencial da subjetividade e algo cuja explicação definitiva deve remeter a alguma característica dessa última.

A ética em Nietzsche não é uma modalidade de atribuição de valores permanentes. Ela não cria uma plataforma robusta a partir da qual podemos obter certezas aplicáveis à ação humana. Ela não fundamenta nenhum modo de agir em particular, porque ela não define o que é o bem. A genealogia indica que esses modos de agir, os estilos de vida que adotamos, os valores que defendemos, nossas convicções sobre o que devemos fazer são a expressão de nossa condição existencial. Portanto, sua validade jamais será objetiva ou, se preferirmos, sua validade sempre é objetiva no único sentido em que pode ser: como expressões da nossa subjetividade. Algo tem valor apenas como expressão do desejo e não porque esteja conectado com alguma instância exterior ou superior. Mas esse valor é, bem entendido, sempre um produto de cada subjetividade.

Por isso, a ética em Nietzsche não é um sistema de atribuição de valores. Ela não fundamenta

a possibilidade de obtermos alguma validade independente para nenhum tipo de valor. Pelo contrário, o procedimento genealógico é a expressão da natureza subjetiva de todo valor, de recondução do valor ético à sua fonte originária não ética. O objeto da genealogia da moral é, como já diz seu nome, revelar a gênese da moralidade a partir daquilo de que se origina.

Portanto, a resposta para aquela primeira pergunta sobre a possibilidade da filosofia de Nietzsche funcionar como um sistema de atribuição de valores tem de ser negativa. Não há nenhum sentido em buscar apoio no seu pensamento para fundamentar uma ética porque, da perspectiva da genealogia, ela não conduz a comprometimento permanente com nenhum tipo de valor. Pelo contrário, a genealogia retira de todo valor suas pretensões à validade independente, isto é, a uma validade fundada além de sua condição inicial subjetiva.

Esse fracasso da pretensão de fundamentar uma ética que permita atribuir valor à natureza a partir de Nietzsche, diz respeito àquilo que obtivemos quando analisamos o sentido geral da genealogia e o modo de proceder do seu pensamento. Dessa forma, a genealogia não se mostra promissora como um tipo de investigação que permita obter valores éticos e, deles, derivar ações consequentes.

Resta-nos ainda verificar a pertinência de nossa segunda pergunta. Essa pergunta sugere que a filosofia de Nietzsche, ao afirmar a existência natural do homem como uma maneira autêntica de viver, poderia conter um valor para a natureza. Talvez ela nos forneça condições de contornar as dificuldades para a formulação de uma ética ambiental, a despeito dos prognósticos poucos promissores advindos de nossa caracterização da genealogia.

3. Naturalismo sem Natureza

A afirmação de que o homem deve assumir sua condição natural de vida é um dos princípios básicos da filosofia de Nietzsche (1882/2001; 1883/2008). Parece-me que ao afirmar que as teorias metafísicas e éticas sejam somente expressões de nossa condição subjetiva, Nietzsche nos conduz a aceitar nossa condição essencial de artistas do nosso próprio mundo. Isto é, que o conjunto da cultura humana é elaborado por nós, mesmo quando pretendemos extrapolar a própria cultura e obter abrigo e conforto metafísicos.

A condição natural do homem seria, portanto, a condição de um criador que gera um mundo de acordo com suas próprias necessidades, mas que já não se deixa enganar mais sobre o significado verdadeiro de suas próprias criações. Elas lhe parecem como são, como suas criaturas. Isto é, ele não acredita mais que esse mundo exterior da cultura possua algum tipo de validade independente dele próprio. Certamente, há um mundo exterior da cultura e Nietzsche não se propõe a cancelá-lo ou negá-lo. Entretanto, sua significação não é dada por ele mesmo, mas pela sua origem, por aquilo que ele manifesta da condição subjetiva do qual ele sempre é uma expressão. A genealogia é o método de revelação desse sentido. Sua estratégia recorrente é sempre procurar a fonte subjetiva, as necessidades psicológicas que levaram a essa formulação cultural específica.

A genealogia reconduz os valores supostamente objetivos à sua fonte psicológica original. É por meio dela que a cultura adquire transparência. E o que transparece é a condição natural do homem,

a expansão permanente da vida que fala através dele. Então, o naturalismo de Nietzsche implica não apenas a transparência do sistema de valores da cultura como a transparência do próprio sujeito, em benefício da expansão das forças vitais.

Sabemos que a subjetividade humana não é, para Nietzsche, uma constituição última do homem. Quer dizer, o que fala através do homem é a expansão dessas forças. Nesse sentido, a genealogia também deve revelar que a subjetividade humana é somente uma expressão de forças subjacentes, uma forma de existência cujo sentido definitivo reside nessa potência originária da vontade da vida em se expandir. Essa, portanto, é a natureza última do homem, a vontade de potência. E essa é, também, a natureza última de tudo o mais.

Não seria essa natureza última justamente uma espécie de substrato básico para essa atividade criativa do mundo da cultura? Não seria ela uma espécie de condição ontológica fundamental a partir do qual o demiurgo humano pode dar uma feição ao mundo da cultura? Não seria daqui que poderíamos obter um valor fixo para o mundo natural, tão necessário para a ética ambiental?

Infelizmente não penso que esse substrato ontológico possa ser entendido assim. Nietzsche (1878/2000) afirma que a aceitação da condição natural do homem exige que ele assuma integralmente a condição dessa potência de expansão ou, em outras palavras, a condição do devir. E o devir, como Heráclito já disse, implica no reconhecimento da negatividade interna de todas as coisas, em um processo contínuo de criação e destruição, em um fluxo incessante, em um jogo de forças cego. O homem que assume integralmente essa condição natural, parte da perspectiva de que não há nada que possua um valor definitivo e já estabelecido. Esse super-homem não reverencia senão a única fonte de todos os valores: a potência criadora de tais valores. Mas essas, por sua vez, são a expressão contínua da mudança natural da vida, que procura expandir-se por meio do homem.

Para o super-homem só há o devir, mas não a natureza. Isto é, não há um ordenamento fixo natural ou algo semelhante a um conjunto de fenômenos regrados por leis. Não há, em Nietzsche, a defesa de um estado natural que seja parecido com o objeto de estudo das ciências naturais. A expansão das forças vitais adquire várias feições diferentes, mas essas se diluem pela força das novas configurações desse mesmo processo de expansão. As forças vitais não geram um mundo ordenado, um cosmos ou uma natureza. Elas geram e destroem configurações que expressam sua exuberância, mas essa não possui teleologia e nem se entenece com sua própria beleza. Ela devora tudo aquilo que afirma sem nenhuma racionalidade imanente.

Certamente o cosmos das ciências naturais é uma expressão particular da vontade de potência, mas não sua expressão verdadeira. Esse mundo ordenado por leis é um mundo cultural, isto é, elaborado pelo homem a partir da sua condição natural. Este sim, o devir, é o substrato definitivo e último, a origem de onde todo cosmos pode emergir para, então, soçobrar.

O que torna o modo de vida desse super-homem especial é que ele assume a condição do devir de maneira integral. Isto é, ele não busca subterfúgios para evitar as consequências da mutabilidade incessante. Ele não se protege nem se oculta sob valores falsamente permanentes, ele não busca abrigo debaixo do conforto de deuses benevolentes. Se há um super-homem que vive plenamente determinado como vontade de potência, que assume integralmente a fúria do devir, certamente não há natureza.

Assim, a afirmação da necessidade de assumirmos nossa condição natural, presente no pensamento de Nietzsche, não implica a validade de nenhum tipo de valor permanente para o mundo natural. Pelo contrário, a condição ontológica do super-homem exige a eliminação de todo o revestimento metafísico com o qual cobrimos a nudez da vontade de potência. Isto é, assumir a vontade de potência implica em viver em um mundo que se altera permanentemente e que requer sempre que o homem se afirme como um ser que faz parte do devir e que, por isso, devém. Um mundo assim, é um mundo destituído de valores fixos e não uma natureza.

A natureza de que trata Nietzsche não é um postulado ontológico no sentido tradicional. Ela certamente é um postulado ontológico e isso pode nos levar a pensar que, como tal, ela permite um processo de derivação ou de fundamentação - inclusive para a ética. Entretanto, pensar assim seria deixar-se enganar pela forma do postulado ontológico que Nietzsche propõe.

O princípio ontológico fundamental do mundo e do homem é a expansão das forças vitais, que não se detém nem diante da morte nem diante do que é inorgânico. Também essas modalidades, aparentemente exteriores, são formas de expansão da vida. O conteúdo dessa ontologia fundamental é a possibilidade permanente. Isto é, ele é pura potência e impulso de expansão. Aquilo que se cristaliza e adquire um conteúdo como expressão particular dessa vontade, será certamente destruído por ela em função da lógica do devir.

Portanto, embora haja um princípio ontológico na filosofia de Nietzsche, seria um equívoco considerá-lo como um princípio no sentido convencional. Isto é, seria desvirtuar seu sentido tentar compreendê-lo como fundamento de um processo de derivação racional, como se ele pudesse desempenhar as funções do motor imóvel da metafísica antiga. O motor nietzschiano certamente move tudo o mais, mas ele não é imóvel como o de Aristóteles (1990), ele não se isenta do movimento que gera. Ele promove o processo contínuo de criação e de destruição, necessários à expansão exuberante da vida. E, como um processo, ele não possui um conteúdo determinado, embora se determine permanentemente de diversas maneiras.

O ponto central é o da relação dessas formas exteriores com a vontade de potência. Essa última não se identifica com nenhuma de suas determinações, porque sua essência é a potência e a expansão. Essas determinações particulares só possuem sentido como suas expressões e não significam nada em separado, quando consideradas isoladamente. Mas elas também não significam algo para o conjunto do processo de expansão da vida.

O postulado ontológico fundamental de Nietzsche não permite uma derivação ontológica de instâncias secundárias, no sentido do processo de fundamentação das ciências particulares presente em Aristóteles (1990). Isto é, ele não se conecta causalmente com suas manifestações particulares. Dessa forma, ele também não transmite justificção racional para as configurações resultantes da atividade da vontade de potência.

Por outro lado, ele não permite que esse produto exterior de sua potência seja reinterpretado como uma expressão necessária do seu conteúdo interno. A potência persevera como potência, como processo de criação e destruição, mas ela não fala por meio de suas manifestações. Isto é, a expansão não inaugura uma história de si mesmo, nem solicita uma reinterpretação posterior que conduzisse

o postulado à plena consciência de si – nos termos de Hegel (1807/1992). Em suma, o postulado ontológico de Nietzsche não gera uma ontologia e nem seu correlato racional: um sistema do conhecimento. O devir indica, pelo contrário, o fechamento das portas para a racionalidade humana, indicando seu limite exterior. O devir constitui-se como uma opacidade que não pode ser transposta.

Certamente que isso não deixa de ser problemático já que se trata, em alguma medida, do convencimento racional de que a racionalidade tem limites ou da definição racional dos limites da razão. O reconhecimento de que o devir se constitui como uma opacidade é um ato racional diante daquilo que, *se entende*, não pode ser objeto de conhecimento. Portanto, ele equivale a uma autolimitação racional da razão, embora postule racionalmente que o limite do devir é um limite ontológico, logo exterior. O ponto problemático é que tudo o que se constitui como limite da razão precisa ser explicitamente assentado em termos racionais, de tal forma que a razão o reconheça como válido e, portanto, efetivamente limitante. Para isso, ele deve se tornar um limite interior e não exterior à razão. Nesse sentido, não haveria limites exteriores à racionalidade. Mas essa é uma polêmica relativa ao sentido geral do reconhecimento dos limites da racionalidade e, devido à sua complexidade e ao fato de que ele extrapola o pensamento de Nietzsche, não posso esgotá-la aqui.

Em termos estritamente nietzschianos, o processo de expansão da vida não demanda ou produz uma apreensão epistemológica racional, porque ele não é *ontologicamente racional*. A razão humana é apenas uma de suas formas de expressão, mas não a sua forma essencial. A questão importante para Nietzsche é que a expressão racional da vontade de potência, a racionalidade humana, não é capaz de apreender o processo de sua própria emersão do contexto de expansão vital. Esse processo é genético e, como tal antecede a racionalidade. Ele ocorre antes da razão. Nesse caso, a cobra não pode comer o próprio rabo.

Além disso, sua forma original não é a da racionalidade. Seria um equívoco submeter um conteúdo ontologicamente irracional a uma forma racional. De fato, elaborar uma interpretação racional do processo de expansão das forças vitais seria submetê-la a uma forma que ela não possui naturalmente. O devir é essencialmente cego, despropositado e desproporcional. Ele não cria de tal forma que suas criações façam sentido, em si mesmas ou quando submetidas a uma metanarrativa superior ligada ao sentido geral de todo devir.

Dessa forma, mesmo postulando um princípio ontológico fundamental, Nietzsche não nos coloca em condições de obter uma derivação justificada, uma conexão causal ou uma supressão das manifestações particulares diante do núcleo produtivo do devir. Trata-se de afirmar a validade definitiva e independente do processo do devir e, com ele, a necessidade de reconhecer que a origem da qual emergem as particularidades não é um princípio racional ou subordinado à racionalidade. O devir devém.

Conclusão

Obtivemos duas respostas negativas para nossas duas perguntas sobre a possibilidade de derivar um valor para a natureza a partir de Nietzsche. Ao formular essas duas perguntas pretendi

direcionar o debate para aquilo que me parece essencial na questão da ética ambiental: a necessidade de se obter um valor predicável à natureza.

E é justamente acerca dessa questão central da obtenção de um valor permanente, que possibilitaria a indicação de uma linha de conduta com relação à natureza, que Nietzsche não parece ter nada a contribuir. Pelo contrário, a necessidade de obter uma fundamentação ética pode ser identificada com a procura por abrigo metafísico, por uma proteção que nos livre da brutalidade do devir. Isto é, ela equivale a uma forma de colocar os problemas que nos afasta da proposta de Nietzsche e nos aproxima daquelas posições metafísicas que ele criticou de maneira especial.

Com efeito, a obtenção de uma linha de conduta com respeito à natureza, a fundamentação de uma ética ambiental, implica na negação da própria condição natural do homem na medida em que se solicita valores permanentes que obriguem a agir dentro de parâmetros preestabelecidos. O pensamento de Nietzsche não favorece esse tipo de estratégia e não possibilita a fundamentação de nenhum tipo de ética, muito menos a de uma ética ambiental. De sua perspectiva, não há nenhuma natureza a ser considerada como referência na ação do super-homem. A natureza é um resultado da ação da vontade de potência que, como tal, deve reconhecer que esse cosmos é somente uma expressão de sua própria energia criativa e destrutiva. Assim, em Nietzsche certamente há um naturalismo, mas um naturalismo sem natureza.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução Valentín Yebra. Madrid: Gredos, 1990.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1807/1992.
- _____. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1820/1997.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 1785/2005.
- NIETZSCHE, F. W. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1878/2000.
- _____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1882/2001.
- _____. **Assim falava Zaratustra**. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 1883/2008.
- _____. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1886/1992.
- _____. **A genealogia da moral**. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1887/1998.
- POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1974.
- REBOUL, O. **Hegel, critique de la morale de Kant**. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80 (1), p. 85-100, 1975.