

Física quântica, linguagem e crítica à metafísica

Prof. Ms. Rafael Paes Henriques
(UFRJ – Rio de Janeiro – RJ – Brasil)
rafaelpaes@gmail.com

Resumo: A partir da crítica à metafísica operada por Nietzsche no final do século XIX, faremos um contraponto à epistemologia e à lógica tradicionais, e apresentaremos a perspectiva de que a realidade não é o somatório ou conjunto de *coisas em si mesmas* ideais e anteriores à toda experiência. Essa compreensão traz consequências também para a relação sujeito e objeto: se o mundo se organiza dessa maneira, não há, de um lado, um sujeito fadado a conhecer e, de outro, o objeto que oferece a sua “mesmidade” para ser revelada. Conhecer é ser tomado por uma possibilidade cuja origem é da ordem da transcendência. Nesse horizonte, analisaremos brevemente algumas questões epistemológicas da física quântica.

Palavras-chave: Nietzsche; Metafísica; Conhecimento; Linguagem; Experiência.

1. Considerações iniciais

No aforismo 47 de *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*, em vez de instrumento neutro e a nossa disposição, as palavras são identificadas com um problema difícil de ser transposto. Já no título, Nietzsche afirma que elas “estão em nosso caminho”, ou seja, as palavras se interpõem, são uma espécie de objeção que, muitas vezes, pode nos impedir de resolver as questões que se apresentam para nós.

As palavras estão em nosso caminho! – Onde os antigos homens colocaram uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo *resolvido*, haviam criado um obstáculo para a solução. – Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra, (NIETSCHE, 2004, § 47).

O que Nietzsche quer chamar a atenção é para o fato de que, ao nomearmos uma possibilidade da experiência que se manifesta, não estamos fazendo uma “descoberta”, como se o resultado desse processo fosse a *conquista* definitiva dessa efetivação do real. Na verdade, o procedimento consegue apenas dar conta de uma parte do aparecimento, e essa determinação acaba sendo também uma limitação da experiência, já que parte considerável fica sempre por dizer. Com efeito, ao se colocar uma palavra, ao se nomear uma experiência, ao se conceitualizar a existência, não se está resolvendo ou esgotando o real, em sua totalidade.

Só que “os antigos homens” – e para ser justo deveríamos dizer que também muitos de hoje – não se deram conta desse modo de funcionamento. Distraidamente se acredita que a linguagem é capaz não somente de designar o real, como também de lhe apreender a essência, por meio das palavras. Por isso, o texto afirma que “Onde os antigos homens colocaram uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta.” Esse é o modo mais imediato de se acreditar na obviedade do sentido, como se ele estivesse lá desde sempre nas ‘coisas’, como uma unidade e uma identidade imutáveis à espera de serem descobertos pelo homem, que usa as palavras como instrumento para a tarefa. Apesar dessa costumeira crença, o aforismo aponta que é justamente o contrário que se realiza: “Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo *resolvido*, haviam criado um obstáculo para a solução”.

É que as palavras podem enclausurar; de alguma forma esterilizar a fertilidade própria do real, confinando-o a apenas uma de suas realizações possíveis, podando as suas outras dimensões. É desse modo, que Nietzsche afirma que “toda palavra é um pré-conceito”¹. Em vez de solução definitiva, as palavras são o produto de experiências já vividas e que foram conceitualizadas, ou seja, cada palavra designa uma ‘coisa’ que julgamos já conhecer.

E é justamente esse espírito de já sabido e resolvido, que toda palavra supõe, que pode inviabilizar a manifestação de novas dimensões do real; pode inviabilizar que o movimento de vir a ser, de toda realidade, nos mostre a ‘coisa’ de uma outra forma. Por isso, ao se colocar uma palavra, apenas se toca e não se resolve para sempre a questão que entrevimos: o real que se realiza. E se supusermos o contrário, as palavras ou conceitos nos atrapalham, uma vez que serão, na verdade, obstáculos ao conhecimento.

O aforismo é encerrado com o reforço da dimensão irreparável das palavras. “Agora, a cada conhecimento, tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra”. Isso quer dizer que as palavras, na medida em que encerram o sentido em um conceito, podem se constituir como um entrave para o conhecimento da realidade. Para decompor o movimento que deu origem aos conceitos, o esforço precisa ser de vulto e, assim mesmo, muitas vezes, fracassa-se: quebra-se a perna, mas não as palavras.

Este trabalho pretende discutir algumas questões indicadas por Mario Bunge em *Física e Filosofia*. Nesta obra, o investigador argentino busca dar fundamento à física

1 NIETZSCHE, *O andarilho e sua sombra*, § 55.

contemporânea. O projeto de Bunge é pensar como se constroem, e onde se apóiam a mecânica quântica, a astrofísica e a teoria da relatividade, ou seja, é fazer metafísica das novas dimensões do real ‘reveladas’ recentemente pela ciência.

Só que pretendemos, de alguma maneira, cumprir com essa tarefa, tomando por princípio o que aqui já foi apresentado. Uma questão que precisa ser colocada é a possibilidade ou inviabilidade de se falar de fenômenos que escapam à experiência, com uma linguagem que advém da experiência. Isso porque já há cerca de cem anos, os pesquisadores se utilizam das palavras e conceitos da física clássica para se referir à dimensão quântica do real. Ao se insistir nas mesmas palavras, talvez, o que esteja em jogo seja um procedimento que, ao invés de procurar entender, evita esse novo âmbito do real.

A partir da crítica à história da filosofia e à metafísica, operada por Nietzsche no final do século XIX, teremos como princípio que pensar o conhecimento não é nada diferente de pensar as próprias coisas. É a partir dessa crítica ao tradicional homem do conhecimento e seus fundamentos metafísicos que queremos caminhar.

É desde essa nova proposta de relação entre homem e mundo que vamos olhar para alguns problemas, oriundos da física, e que são apontados por Mario Bunge: o homem altera a organização quântica quando a observa? O real tem mesmo uma estrutura atômica independentemente dos instrumentos ou ela é, de alguma maneira, criada pelo físico quântico? Há algo que está sendo observado, ou não há nada além da própria observação forjada pelo físico? É claro que este breve trabalho não vai resolver essas questões, como se fosse possível esgotá-las. Nem mesmo é essa a sua intenção. O objetivo aqui é apenas indicar como o pensamento pós-metafísico pode contribuir com uma nova abordagem ou mudança de enfoque para lidar com esses problemas.

2. Doutrina da complementaridade e materialismo científico

No capítulo 7 de *Física e Filosofia*, Mario Bunge demonstra que o problema da realidade do real e da influência que o sujeito epistemológico exerce na relação com o objeto ganharam, recentemente, uma urgência incontestável, sendo reatualizados pelas proposições da física quântica. É que esse novo campo de estudos possui características que singularizam e dificultam bastante a sua investigação. Como se sabe, a estrutura atômica possui dimensões incrivelmente pequenas, o que torna a pesquisa sem a ajuda de sofisticados instrumentos uma

tarefa impossível. E mais que isso: esses aparelhos precisam, de alguma maneira, interagir com os objetos observados. Para se conhecer a posição e o momento de elementos que constituem a dimensão atômica, com os dispositivos tecnológicos disponíveis hoje, é preciso, necessariamente, provocar uma intervenção em seu comportamento.

Isso funciona da seguinte maneira: para saber a posição de um fóton em um dado momento, por exemplo, é preciso inserir um elétron em sua trajetória, ou seja, é necessário preparar um dispositivo que, de alguma forma sirva como um anteparo ao fóton, e, assim, se possa determinar onde ele está. Como posicionamento epistemológico em relação a essa dificuldade da pesquisa em mecânica quântica, Bunge apresenta a doutrina da complementaridade, que estabelece a inviabilidade de se definir, ao mesmo tempo, mais de uma variável do elemento.

No caso de sistemas mecânicos, esta última [doutrina da complementaridade] declara que é impossível conhecer simultaneamente, com precisão arbitrária, os valores de quaisquer duas variáveis conjugadas, como a posição e o momento de um elétron; no caso de um campo de radiação, as relações de incerteza consistem de enunciados similares concernentes às intensidades do campo magnético e elétrico, (BUNGE, 2007, p. 234).

É claro que a limitação dos recursos disponíveis nas experiências científicas e a escassez de seus resultados implicam em consequências diretas ao estatuto de validade do conhecimento que é produzido. Se é preciso inserir um elemento que se interponha à trajetória de um fóton para se obter alguma informação sobre seu comportamento, por exemplo, é possível duvidar que essa experiência seja capaz de responder se o fóton procederia da mesma maneira, caso não fosse, de algum modo, perturbado.

Pode-se ir mais longe ainda: muitos pesquisadores chegam até a duvidar da existência real desses elementos, e questionam se esses objetos são, de fato, anteriores à experiência. É justamente por isso que a doutrina da complementaridade afirma a impossibilidade definitiva de se conhecer duas variáveis conjugadas, simultaneamente, mesmo que se desenvolvam novos instrumentos de mediação. Isso porque, para essa concepção, os elementos atômicos não têm existência objetiva e são criados pela própria observação. Só que, para Bunge, a maior parte das pessoas não entende o que está no fundo do posicionamento da doutrina.

Para a doutrina da complementaridade, não é o comportamento do elétron que é constrangido pela observação ou mesmo desviado, maculado pela experiência do cientista que interfere no elemento observado. Não é que alteramos a natureza sempre que agimos com o fito de conhecê-la. Na verdade, essa interpretação dos experimentos quânticos não está nem mesmo centrada nas supostas ‘coisas’, em alegados objetos que estariam sendo observados pelos físicos quânticos.

Esta é uma interpretação válida das relações de incerteza de Heisenberg, que a doutrina da complementaridade tenta interpretar; mas essa concepção contradiz a doutrina da complementaridade, que não está centrada em *coisas* que devem ser observadas e que existem antes e depois dos atos de observação, mas sim, em *observações* – posto que, argumentasse, seria ‘metafísico’ supor que *há* algo além dos dados observacionais. Não se trata apenas do fato de que a doutrina da complementaridade sublinha o indubitável papel ativo do experimentador, o lado ativo do conhecimento; ela vai além, asseverando que as observações constituem o alfa e o ômega do conhecimento, que não há nada que está sendo observado, nada além da própria observação, (BUNGE, 2007, p. 235).

Desse modo, Bunge esclarece que a doutrina da complementaridade, na verdade, não afirma nem mesmo a existência de coisas ou elementos quânticos que estão sendo observados: o que há é apenas a observação. Não é que o cientista altera os objetos do conhecimento, ao fazer as experiências. O que acontece, de fato, é que não há absolutamente nada que seja anterior à observação, e o chamado objeto de conhecimento consiste apenas na observação. Na avaliação de Bunge, essa interpretação do fenômeno é idealista e foge da tarefa de explicar as evidências resultantes da descoberta de uma nova ordem do real: a estrutura atômica.

Colocando-se em contraposição a essa interpretação das relações de incerteza de Heisenberg, Mario Bunge se identifica com o posicionamento materialista científico. Para essa linha de análise, o real e a influência que o observador exerce sobre o objeto devem ser compreendidos de uma outra maneira. Os materialistas científicos afirmam a existência dos objetos, ou seja, há algo que é anterior ao experimento, e a estrutura quântica do mundo não é produzida pela observação, muito menos equivale a ela.

Os átomos não existem à parte dos instrumentos, sustentam os idealistas. Ora, os instrumentos têm confessadamente uma

estrutura atômica – que não foi até agora tomado em conta pela teoria. Assim sendo, se se afirma que “Só os instrumentos existem”, então está enunciando implicitamente a proposição que é contrária a esta, ou seja, “Os átomos existem também objetivamente”. Daí por que Bohr sempre insistiu que é preciso tratar os instrumentos de maneira clássica (isto é, macroscópica) – exatamente com o fito de evitar uma análise ulterior da famosa interação, uma análise que mostraria o que a contribuição de cada um, objeto e sujeito, é para o fenômeno, (BUNGE, 2007, p. 242).

Na tentativa de afirmar a realidade objetiva dos átomos, Bunge argumenta que aqueles que defendem a existência apenas dos instrumentos se esquecem que os próprios instrumentos também possuem uma estrutura atômica. “[...] os instrumentos têm confessadamente uma estrutura atômica [...]”, logo se “Só os instrumentos existem [...]”, os átomos também tem que existir. Para o filósofo, assim como os instrumentos, a dimensão quântica do mundo também possui uma realidade objetiva. Entretanto, a construção argumentativa que Bunge utiliza para afirmar essa existência é um tanto quanto descuidada. Declarar que os instrumentos possuem ‘confessadamente’ uma estrutura atômica é querer dar um passo maior do que as pernas. A asserção é arbitrária, porque para se confirmar a estrutura atômica dos instrumentos também seria necessária a mediação de outros instrumentos. E a ordem atômica dos instrumentos observados pode, como defende a doutrina da complementaridade, estar sendo criada pelos aparelhos de observação. Caímos no mesmo problema.

Bunge procura esclarecer a sua resposta diante desse problema a partir de uma exposição que deixa bem marcada a diferença entre materialistas científicos e aqueles que chama de positivistas. No entendimento do autor, ao se recusarem a afirmar a existência da dimensão atômica do mundo, independentemente da observação, os positivistas estão impondo arbitrariamente um limite ao conhecimento. Isso porque, se não é possível atestar que conheço uma realidade atômica que é, objetivamente, uma estrutura do próprio real, fica então delimitada uma fronteira a partir da qual o discurso científico não tem mais a competência para explicar o que, de fato, é o mundo e como ele se organiza.

O conhecimento seguro da realidade fica, assim, restrito ao mundo macroscópico, sendo a dimensão quântica, apenas uma hipótese, já que nessa estrutura não se pode determinar o que é realmente objetivo, e o que é criação do sujeito, simples produto da observação, ou apenas ela mesma. Por isso, a postura epistemológica positivista é classificada

por Bunge de conformista, anticientífica e conservadora. Os materialistas científicos, por outro lado, rejeitariam qualquer limite ao conhecimento.

Em suma, os positivistas mantêm o velho dogma que natureza e conhecimento são por assim dizer finitos, pois seriam compostos de átomos básicos não analisáveis – desta vez, um tipo engraçado de átomos. Os materialistas científicos, de outro lado, rejeitam o atomismo extremo, que é uma feição de mecanicismo, e os dogmas irracionalistas do caráter não analisável das totalidades, asseverando, ao invés, que natureza e conhecimento da natureza são qualitativamente infinitos e inexauríveis. Sustentam que a cada nível há totalidades tão estreitamente entrelaçadas, tão predominantemente determinadas por seus movimentos internos e pela interligação de suas partes que, na realidade, se comportam como atômicos em seu nível; mas nada existe que nos garanta que esses átomos são indecomponíveis em outros níveis, de modo que se pode por vezes considerá-los como indivisíveis, mas não como indivisíveis. Isto vale em especial para a unidade formada por sujeito e objeto. Em suma, os materialistas científicos rejeitam o atomismo como *ultima ratio* e a asserção correlativa da esgotabilidade do conhecimento, (BUNGE, 2007, p. 250).

Sendo assim, Bunge e os materialistas científicos afirmam a possibilidade de se definir com clareza o que é sujeito e o que é o objeto. Nessa perspectiva, se hoje o experimento precisa, de alguma maneira, constranger o elemento quântico para conhecê-lo, essa limitação não é um impedimento de origem epistemológica, mas, unicamente, de ordem técnica. Novos aparelhos e instrumentos podem ser desenvolvidos para superar essa questão. O real teria uma estrutura atômica, nele mesmo, independente e anterior aos instrumentos e é à essa dimensão que as experiências devem visar.

Nesse horizonte, é perfeitamente possível conhecer a totalidade existente em cada nível do real, suas relações de necessidade e suas regras de funcionamento. O mundo possui uma organização passível de ser descoberta, sendo essa busca, a vocação da ciência. Além disso, a suposta indistinção das partes constitutivas, de qualquer dimensão da realidade, não torna físico quântico e fóton, por exemplo, uma coisa só. Por mais que as condições do experimento prejudiquem a determinação de cada um desses atores, não é correto afirmar que eles formem uma unidade indivisível. Mais que isso: não é porque não sou capaz de estabelecer essa distinção que os elementos que compõem a realidade se tornam objetivamente inseparáveis. Na verdade, para os materialistas científicos, a relação entre esse, e outros termos, pode, e

deve, ser dividida e analisada pelo cientista. E essa seria uma tarefa não só para a ciência, como também para a filosofia.

3. O que significa conhecer?

Agora, vamos esboçar uma interpretação da realidade, o que inclui a estrutura quântica, desde uma outra compreensão da relação de homem e mundo. As perguntas são as mesmas: o que é o real; como ele se organiza e como se dá a relação entre sujeito e objeto. Mas a resposta vai ser traçada a partir de Friedrich Nietzsche.

Para o filósofo alemão, não se pode entender o real como sendo algo dotado de uma ordem, estruturada desde sempre, que teria por vocação ser descoberta pelo homem. Para ser ainda mais radical à questão, pode-se afirmar que, na verdade, “a coisa mesma” não é nem memo uma “coisa”, se por coisa se entender um substrato que carrega, dentro de si, uma essência fundadora imutável, perene, e acessível a nós, por meio da atividade cognoscente. Nessa compreensão, o real não é uma substância, nem é um “o” ou um “algo”, ou seja, não é coisa alguma. A “coisa mesma” não é nada que subsista por si, e que disponha de uma unidade e identidade pré-postas. Para Nietzsche, a realidade não é o somatório ou conjunto de 'coisas em si mesmas' ideais e anteriores à toda experiência. Essa compreensão traz consequências também para a relação entre sujeito e objeto: se o mundo se organiza dessa maneira, não há, de um lado, um sujeito fadado a conhecer e, de outro, o objeto que oferece a sua “mesmidade” para ser revelada. Como pode ser confirmado pelo seguinte aforismo:

O em si – outrora se perguntava: o que é o ridículo? como se fora de nós houvesse coisa a que o ridículo aderisse como um atributo, e as pessoas esgotaram-se em ideias (um teólogo chegou a pensar que é “a ingenuidade do pecado”). Atualmente se pergunta: o que é o riso? Como nasce o riso? As pessoas meditaram e finalmente constataram que não existe nada bom, nada belo, nada sublime, nada ruim em si, mas estados de alma em que aplicamos essas palavras às coisas fora e dentro de nós. *Tomamos de volta* o predicado das coisas, ou, pelo menos, lembramo-nos de que os havíamos *emprestado* a elas [...], (NIETZSCHE, 2004, § 210).

Nietzsche defende a inexistência de algo que seja “em si mesmo”. Ele afirma que toda e qualquer predicação do mundo é, na verdade, o resultado de uma certa experiência, uma disposição, ou como diz o aforismo, efeito de “estados de alma” a partir dos quais nomeamos

a realidade com a qual nos relacionamos. Mas é preciso entender essa “realidade com a qual nos relacionamos”, isto é, as “coisas fora e dentro de nós” não como um recipiente, dotado de uma essência ou natureza primeira, que devemos nos esforçar para descobrir. O real não possui uma existência ideal anterior à experiência. Isso que acreditamos ser o “objeto”, ou a realidade objetiva do mundo, não é nada anterior aos “estados de alma”, mas é o produto de um processo.

Como consequência dessas experiências com o mundo, temos as palavras, que aplicamos às coisas, ou seja, toda predicação que fazemos da realidade. O problema é que, distraidamente, não pensamos o sentido das palavras, como o resultado dessa cristalização de uma possibilidade do real, isto é, como o produto de certas disposições a partir das quais tudo o que é se realiza. Entendemos o sentido das palavras como sendo algo que, desde sempre, esteve colado às coisas. Ingenuamente, acreditamos que as palavras operam como instrumento de revelação da substancialidade do mundo. Como se houvesse de lado um mundo de “coisas em si” como causas, e, do outro, as palavras como efeitos dessas essências. Porém, segundo aponta o aforismo, “As pessoas meditaram e finalmente constataram que não existe nada bom, nada belo, nada sublime, nada ruim em si, mas estados de alma em que aplicamos essas palavras às coisas fora e dentro de nós”.

O que Nietzsche quer nos mostrar é que esse sentido mais óbvio e imediato que imprimimos ao real, não é o sentido das coisas “em si”, mas apenas um sentido possível para o mundo. Atribuímos à determinação mais repetida e mais consagrada do real, o status de sentido natural, como se houvesse “o” sentido, desde sempre na “coisa”, passível de ser descoberto com clareza e transparência. Por isso, a dúvida sobre a evidência dessa determinação, na maioria das vezes, nem mesmo é cogitada, vira algo objetivo. Porém, o aforismo pretende nos indicar o contrário: não há um sentido que seja anterior aos “estados da alma” a partir do qual nomeamos a realidade com a qual nos relacionamos. O sentido é justamente instaurado desde esse processo. Ele é essa própria operação.

Outro esclarecimento que precisa se fazer diz respeito ao que Nietzsche quer dizer com “emprestar” o predicado às coisas. Não se trata da vontade do homem agindo a partir de si mesma na apropriação do mundo. Dizer que há “estados de alma” em que aplicamos palavras às coisas, também não quer apontar para um suposto resultado psicossomático do processo. Reforçamos que a utilização desses termos não quer sustentar uma concepção

subjetivista ou psicologista do conhecimento. Não é para o voluntarismo do sujeito cognoscente que o autor quer apontar, como se o sujeito fosse anterior à experiência e, por isso, pudesse atribuir, a partir do seu arbítrio, “palavras às coisas fora e dentro de nós”.

Afirmar que não existe a ‘coisa’ como algo anterior à experiência, que há um lado ativo do conhecimento, que dá origem ao ‘objeto’, não significa dizer que é o homem, a partir de seus caprichos que cria o mundo a seu bel-prazer. Ao contrário, esse mesmo movimento, a mesma relação que gera o ‘objeto’, é também responsável pelo sujeito. E assim como o ‘objeto’, o ‘sujeito’ também não pré-existe a experiência. O chamado sujeito cognoscente é, do mesmo modo, o resultado de “estados de alma”, ou seja, de uma perspectiva que sempre já se instaurou em toda e qualquer relação, em toda e qualquer experiência. Sujeito e objeto – se é que ainda é adequado utilizar esses mesmos termos para designar uma compreensão tão distinta da relação de homem e mundo – são termos produzidos por um sentido que sempre já se instaurou, um interesse que, de forma alguma, não pode não ser anterior a ambos. Na verdade, a perspectiva é condição necessária para que haja qualquer experiência.

Se o sentido é isso que se instaura e que permite o vir a ser de tudo aquilo que é, precisamos tomar “de volta o predicado das coisas, ou, pelo menos, lembramo-nos [nos lembrar] de que os havíamos emprestado a elas”. Isso porque fomos nós que aplicamos as palavras às coisas. É somente na, e pela, linguagem que o real pode se efetivar, numa determinação. E, como vimos, o sujeito não é o senhor desse processo, mas também é resultado da perspectiva. Com efeito, não é o homem que faz uso da linguagem para se apropriar dos objetos, para nomear como bem entender, mas é o interesse que se utiliza do homem para fazer vir a ser o que é, tanto homem quanto mundo, em uma determinação possível.

Sendo assim, as palavras não são um instrumento de mediação livre e desimpedido que revela a natureza primeira da realidade. Elas não são nem mesmo mediação, e a própria ideia de representação das “coisas” deve ser revista. Se, como vimos, o que entendemos como sendo a realidade objetiva é, na verdade, o resultado de cristalizações mais consagradas de certas experiências – que por sua vez são muito mais ricas do que a própria linguagem consegue conceber – precisamos ainda mais radicalmente redefinir nossa compreensão do que significa conhecer.

Ao invés de um processo que visa à apreensão da essência das coisas, conhecer o

mundo, na concepção nietzschiana, é um acontecimento particular de realização do real. O tema é bastante abordado, em *A Gaia Ciência*. A seção 374 afirma que conhecer é justamente o ato de estar, desde sempre, em uma perspectiva:

Nosso novo “infinito”. – Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [Sinn], não vem a ser “absurda” [Unsinn], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas e perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações. Mas uma vez nos acomete o grande tremor – mais quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como o “ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação – a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos... (NIETZSCHE, 2009, § 374).

Nietzsche começa a seção perguntando sobre o limite que um mundo, determinado a partir de uma perspectiva, supostamente encerraria. A intenção do filósofo é dialogar com as crenças do senso comum, mas também com a própria tradição metafísica. É fácil reconhecer que a existência possui algum grau de interpretação, mas para o senso comum, e para a boa parte da História da Filosofia, existe uma outra dimensão da realidade bem mais confiável e verdadeira: o mundo objetivo. Portanto, seria esse o âmbito do real que precisaríamos nos esforçar para descobrir.

Desse modo, em toda atividade de conhecimento do mundo, é preciso que se deixe muito claro onde termina a esfera da “coisa”, e onde começa a dimensão da interpretação.

Para não se comprometer a produção de saber seguro e verdadeiro sobre o real, não se pode misturar o que é perspectiva com o caráter substancial da realidade. Para se conhecer o que, de fato, é uma coisa, ou como, realmente, se comporta a realidade, seria preciso separar o que é da esfera da objetividade do mundo, da “simples” interpretação. Nessa concepção, conhecimento “verdadeiro” seria algo da ordem da necessidade e universalidade, por isso, não dependeria de perspectiva nenhuma. Já a interpretação seria uma espécie de interferência do sujeito, em um mundo que tem, reconhecidamente, uma existência objetiva, e que se organizaria a partir de si mesmo. Com efeito, essa interferência é um excesso que só atrapalha e que, portanto, deve ser excluído do processo.

É com essa compreensão de realidade pré-posta e pré-existente à nossa relação com ela que o autor quer romper. Na sequência da seção de *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que talvez não seja possível determinar o limite do caráter perspectivista ou interpretativo do mundo porque essa pode ser a única dimensão do real. Toda a realidade talvez seja apenas uma interpretação que se faz do mundo e, desse modo, a tese de uma existência sem interpretação, ou sem “sentido” seria completamente “absurda”. Isso porque, se é assim, o sentido passaria a ser justamente a condição necessária para que haja qualquer experiência. Tudo aquilo que é, só se realizaria porque uma perspectiva já teria se instaurado, e somente desde e a partir de um interesse já dado que homem e mundo viriam a ser o que são.

Quem sabe “toda a existência não é essencialmente *interpretativa*”? A pergunta quer saber se não é absurda a intenção de determinar um mundo de substancialidades no qual a realidade seria compreendida como sendo o somatório de todas as “coisas em si mesmas”, ideais e anteriores à toda experiência. Talvez essa natureza primeira de todo o real, as essências das coisas tão buscadas pelo sujeito do conhecimento sejam apenas uma criação do homem, que tem o objetivo de prever e manter o mundo sob controle. A experiência pode ser, ao contrário, “essencialmente *interpretativa*”. Um modo de ser classificado como paradoxal, se for avaliado pelo pensamento metafísico: como algo poderia ser essência e interpretação ao mesmo tempo? Pois é, justamente, o pensamento metafísico, que estrutura o real em pares opostos, que Nietzsche põe, radicalmente, em questão e quer superar. A intenção é tornar possível uma alternativa à essa compreensão disjuntiva do real. Nessa outra concepção, não haveria de um lado a “coisa em si” e de outro a sua interpretação, mas uma unidade originária, uma perspectiva que produz coisa, homem e mundo.

A diferença fundamental entre essa nova forma de entender o real e o projeto substancialista do mundo é que, ao contrário desta última, nem mesmo em tese, se pode ter a certeza de que a realidade é, de fato, essencialmente interpretativa. “ [...] isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto”. A aporia é patente: se todo o real não passa de uma interpretação, uma perspectiva a partir da qual se engendra homem e mundo, até mesmo essa concepção da realidade não passa de uma possibilidade, um sentido possível para a realidade. Avaliar a certeza dessa organização é uma tarefa irrealizável para nós, “pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas e perspectivas e *apenas* nelas.”

Remetendo-se ao título da seção, Nietzsche afirma que ao retomarmos o caráter perspectivista do real, o mundo se tornou novamente “infinito” para nós, “na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*.” Mesmo afirmando apenas a sua possibilidade, essa nova maneira de entender a realidade transforma o mundo portador de causas essencializantes em um movimento de instauração de sentido, no qual o real, que era concebido a partir de substâncias perenes, necessárias e universais, pode ganhar unicamente o caráter de possibilidade.

Sendo assim, é preciso entender que certos modos de determinação da realidade não são a revelação da essência das coisas, mas apenas uma possibilidade possível para esse real, apenas uma perspectiva, uma dimensão dessa realidade. Por mais frequente, corriqueiro, cristalizado e, por vezes, aparentemente óbvio que o sentido para determinadas experiências possa parecer, ele não deve ser compreendido como equivalente à natureza primeira, como sendo a única “verdade” do real. Não há dúvida de que existem muitas outras determinações possíveis para a mesma “realidade”.

A virada é radical: de um mundo em que o homem procura a certeza de uma determinação, a segurança e alento de uma essência, acessível a todos, como causa para tudo aquilo que é, para uma realidade na qual até mesmo o sujeito cognoscente não pré-existe a realidade, mas, do mesmo modo, é fruto do interesse, da perspectiva que se instaura e realiza tudo aquilo que é. O mundo desconhecido é monstruoso justamente por isso: não se pode ter nenhum controle sobre ele. “E passar a adorar o desconhecido como o “ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades *não divinas* de interpretação nesse desconhecido [...]” Um desconforto a partir do qual nem todos estão dispostos a se relacionar

com o mundo.

4. Física quântica e pós-metafísica

Nesta última parte, vamos confrontar as respostas da filosofia da ciência e a contribuição de Nietzsche para o problema do conhecimento. Mais especificamente, vamos analisar a realidade da dimensão quântica do mundo e a alegada influência que o observador exerce sobre essa realidade, a partir de uma concepção pós-metafísica do real. Também vamos nos perguntar, desde esse horizonte, sobre a existência de limite ao conhecimento, e se essa fronteira é determinada ou não, pelo sujeito cognoscente.

Como já ficou indicado, na compreensão nietzschiana, o real não pode ter uma estrutura atômica, nem tampouco nenhuma outra estrutura, nele mesmo, como querem afirmar os materialistas científicos. Isso porque nada é “em si” e “por si”, e o que chamamos de realidade objetiva é sempre o resultado de uma determinada perspectiva. E isso é claro, vale também para os elementos quânticos: prótons, fótons e elétrons não possuem uma existência independente e anterior ao interesse que os viabiliza. É somente desde ciência, a partir de física quântica, que o mundo se estrutura em moléculas e diversas partículas microscópicas.

Ao invés de algo que possui uma ordem, desde sempre dada, e que de alguma forma, se esconde de nós por trás das aparências, real seria o nome para o acontecimento desde o qual toda experiência se realiza. Sendo assim, a dimensão quântica não revela a essência ou natureza primeira do mundo, e, por isso, não é mais real, nem mais objetivo que a realidade macroscópica com a qual lidamos no dia a dia. Ela é apenas uma das determinações da realidade, que se tornou possível graças a um interesse moldado na ciência e tecnologia.

Os materialistas científicos, por outro lado, afirmam que a dimensão quântica do mundo, possui uma realidade em si mesma, ou seja, é dotada de uma estrutura, que é anterior ao sujeito e à observação. E é à essa dimensão que o homem do conhecimento deve visar. Nessa compreensão, se reconhece que, ao realizar seus experimentos, os físicos quânticos perturbam os elementos observados, mas esse é um problema unicamente de natureza técnica. Bunge nos indicou também que os positivistas, ao contrário, garantem apenas a existência dos instrumentos afirmando que os elementos quânticos não são em si mesmos. Sendo assim, o cientista não alteraria os objetos do conhecimento, ao fazer as experiências. Na verdade, para essa compreensão, não há absolutamente nada que estaria sendo observado, e o chamado

objeto de conhecimento consiste apenas na própria observação.

Já vimos que, para Nietzsche, até mesmo o sujeito é fruto do interesse, da perspectiva que realiza homem e mundo. Desse modo, assim como os positivistas, não poderíamos afirmar, a partir do filósofo, que os elementos atômicos são perturbados pela observação do físico quântico. Isso porque para haver sujeito e até mesmo para que a observação se realize, é preciso haver anteriormente a perspectiva a partir da qual se observa.

Com efeito, nessa concepção do real, a observação não é simples mediação. Isto quer dizer que não há de um lado o homem que observa, e de outro a dimensão quântica do mundo, sendo esses termos unidos pela observação. Conhecer não significa realizar a cópula de sujeito e objeto, por meio da observação e da linguagem. Na verdade, a observação não se estrutura de acordo com a vontade do sujeito, nem é determinada de maneira independente de homem e mundo. Ela é constituída a partir de um interesse que se instala, que é anterior ao sujeito, ao objeto e à própria observação, e que ao acontecer, determina o modo que o real se realiza. Todos os termos são forjados, criados por essa perspectiva; são sempre desde um sentido que se já impôs.

5. Considerações finais

Como último ponto, vamos analisar como a compreensão nietzschiana entende o problema da suposta indeterminação de sujeito e objeto e a questão da existência de algum limite para o conhecimento. Vimos que os materialistas científicos afirmam a possibilidade de se definir com clareza o que é sujeito e o que é o objeto e que, para esse entendimento, natureza e conhecimento da natureza são, qualitativamente, infinitos e inexauríveis. Como já ficou anteriormente indicado, para Nietzsche, conhecer é entrar em um sentido, uma determinação própria da realidade, o que, de forma nenhuma, encerra as infinitas interpretações possíveis do mundo.

Enquanto modo de ser fundamental de vida, o conhecimento pode e precisa ser ele mesmo determinado como uma afecção (isto é, nele e por ele mesmo um interesse possível) – um *verbo* da existência cuja determinação é ser *transposição* para a dimensão da coisa (do real) nela mesma. A “coisa nela mesma”, note-se, não é nenhum algo subjetivo, objetivo ou intersubjetivo, mas igualmente um afeto ou um interesse, e este, por sua vez, dada a sua constituição súbita ou imediata (salto, círculo), é *transcendência*, (FOGEL, 2005, p. 163).

Sendo assim, podemos afirmar que, assim como no materialismo científico, nessa compreensão é possível entender que o conhecimento não é algo esgotável, apesar da radical divergência sobre a natureza do que vem a ser a realidade. Para os primeiros, cada nível da realidade possui uma organização, por ele mesmo, com relações de necessidade e regras de funcionamento que devem ser reveladas pela ciência. Para Nietzsche, a “coisa mesma” não é nada e, por isso mesmo, cada novo interesse que se impõe permite um novo conhecimento do real.

Nesse horizonte, também não existe *ultima ratio* para o conhecimento, apesar de as totalidades não serem mesmo analisáveis em última instância, como sugerem os positivistas. Mas para Nietzsche, isso é assim porque as totalidades não são nada; não há a “coisa em si”, logo, não existe última instância. O que sempre fica por dizer em toda experiência do conhecimento são os outros interesses, perspectivas e horizontes que poderiam ter viabilizado uma outra experiência. Portanto, o conhecimento não é algo que se esgote, apesar de categorias como limitado ou ilimitado, não serem muito adequadas para explicar essa concepção, na qual o conhecimento é sempre comedido, compassado com a perspectiva que se instaura. Não é a subjetividade humana que decide, a sua escolha, até onde é possível conhecer. Assim, também não posso determinar onde se faz o limite, apesar de reconhecer que estou sempre circunscrito à apenas uma constituição súbita do real.

Conhecer é, dessa forma, ser tomado por uma possibilidade cuja origem é da ordem da transcendência. Isso que é o real (o que inclui o objeto e também o sujeito) não é nada da ordem do subjetivo, objetivo ou intersubjetivo. Dessa forma, a questão da determinação de sujeito e objeto deixa de ser um problema para o conhecimento. Não é a partir da disjunção e demarcação desses termos que se produz conhecimento verdadeiro.

É por isso que não faz sentido continuar falando de mundo real em oposição ao mundo da aparência ou da observação determinada pelo sujeito. Este sim seria um posicionamento idealista e, maniqueísta, pois separaria aquilo que apreendemos pelos sentidos, daquilo que a coisa “realmente” é. Conhecer o real é, na verdade, ser tomado por um afeto que se experiencia por meio de um salto para a ordem da transcendência.

Referências:

BUNGE, Mario. *Física e Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, volume II. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Quantum physics, language and critique of metaphysics

Abstract: Departing from the critique of metaphysics operated by Nietzsche in the end of XIX century, I will make a counterpoint to traditional epistemology and logics, and propose that reality is not a sum or set of ideal "things themselves," prior to experience. This proposition has implications for the relationship between subject and object: if the world is organized in such way, there is no, on the one hand, a subject bound to know and, on the other, the object that offers its "sameness" to be revealed. To know is to be taken by a possibility whose origin is in the order of transcendence. Given this horizon, I will briefly analyse some epistemological questions of quantum physics.

Keyword: Nietzsche; Metaphysics; Knowledge; Language; Experience.

Data de registro: 23/11/2011

Data de aceite: 08/03/2012