



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marina Gomes de Oliveira

Genealogia, natureza e normatividade na obra de Friedrich Nietzsche

Rio de Janeiro

2019

Marina Gomes de Oliveira

Genealogia, natureza e normatividade na obra de Friedrich Nietzsche



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

N677 Oliveira, Marina Gomes de.
Genealogia, natureza e normatividade na obra de Friedrich Nietzsche / Marina
Gomes de Oliveira. – 2019.
74 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia alemã – Teses. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 –
Teses. 3. Natureza – Teses. 4. Epistemologia – Teses. I. Cabral, Alexandre
Marques, 1978-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marina Gomes de Oliveira

Genealogia, natureza e normatividade na obra de Friedrich Nietzsche

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 15 de abril de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Paulo César Gil
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Rogério Antonio Lopes
Universidade Federal de Minas Gerais

Rio de Janeiro

2019

RESUMO

OLIVEIRA, Marina Gomes de. *Genealogia, natureza e normatividade na obra de Friedrich Nietzsche*. 2019. 74 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O objetivo da presente dissertação é reconstruir o projeto genealógico desenvolvido por Friedrich Nietzsche ao longo de sua obra, focando no período compreendido entre partir de *Humano, Demasiado Humano* e a publicação da primeira edição de *Gaia Ciência*, propondo uma leitura do mesmo como uma história natural da normatividade, que busca oferecer uma descrição da emergência e do desenvolvimento dos valores morais e epistêmicos. Para tal, partir-se-á da hipótese de que o engajamento intelectual do filósofo com as obras epistemológicas de autores da primeira geração de neokantianos, assim como com as ciências empíricas da época, especialmente com as teorias da biologia evolucionista e os resultados experimentais da fisiologia, contribuíram para moldar a perspectiva naturalista geral presente em sua obra.

Palavras-chave: Nietzsche. Normatividade. Natureza. Epistemologia.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Marina Gomes de. *Genealogy, Nature and Normativity in Friedrich Nietzsche's Works*. 2019. 74 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The objective of this dissertation is to reconstruct the genealogical project developed by Friedrich Nietzsche throughout his work, focusing on the period comprehended between *Human, All Too Human* and the first edition of the *Gay Science*, proposing a reading of it as a natural history of normativity, which seeks to offer a description of the emergence and development of moral and epistemic values. For this, it will be assumed that the intellectual engagement of the philosopher with the epistemological works of authors of the first generation of Neokantians, as well as with the empirical sciences of the time, especially with theories of evolutionary biology and the experimental results of Physiology, have contributed to shaping the general naturalist perspective present in his work.

Keywords: Nietzsche. Normativity. Nature. Epistemology.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

GM	Genealogia da Moral
GC	A Gaia Ciência
VM	Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral
BM	Além do bem e do mal
A	Aurora
HH	Humano, demasiado humano
CI	Crepúsculo dos Ídolos
ETG	A filosofia na era trágica dos gregos
CRP	Crítica da Razão Pura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1 O NATURALISMO DE NIETZCHE.....	10
1.1 Introdução.....	10
1.2 Nietzsche naturalista?.....	10
1.3 A naturalização do transcendental: encontros entre filosofia e ciência.....	18
2 O PROBLEMA DA COISA EM SI EM HUMANO, DEMASIADO HUMANO...28	
2.1 Introdução.....	28
2.2 O problema da coisa em si.....	32
2.3 A história do sujeito transcendental.....	39
2.4 A química da coisa em si.....	43
3 ANTROPOMORFISMO E CETICISMO: “TUDO É ERRO”?.....	45
3.1 Introdução.....	45
3.2 O intelecto como espelho.....	46
3.3 A tese do devir.....	49
3.4 Ciência e verdade.....	51
3.5 A resposta de Kant ao problema de Hume: como são possíveis os juízos sintéticos <i>a priori</i> ?.....	59
3.6 O contra-argumento de Nietzsche: os juízos sintéticos <i>a priori</i> como “erros conservadores da vida”.....	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
REFERÊNCIAS.....	73

INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche é um autor cuja influência na história da filosofia do século XX é tão marcante como a diversidade de interpretações de que sua obra foi alvo ao longo desse mesmo período. Pode-se mesmo dizer que as duas coisas caminham juntas: o fato de sua obra possuir uma abertura exegética aparentemente irrestrita a torna particularmente fértil, permitindo uma grande variedade de releituras e apropriações. Dito isto, nos interessa no presente trabalho fornecer uma reconstrução de problemas e temas presentes na obra de Nietzsche a partir de uma perspectiva que busca simultaneamente dialogar com questões e preocupações presentes na filosofia contemporânea anglo-saxônica e levar em conta o contexto histórico no qual a obra do autor alemão foi produzida, sem o qual esta não pode ser plenamente compreendida.

Objetiva-se, portanto, no primeiro capítulo desta dissertação, oferecer uma caracterização geral do naturalismo de Nietzsche, expondo e confrontando as posições de diversos comentadores sobre o tema. Em seguida, abordaremos o tema da vinculação intrínseca entre o projeto genealógico nietzscheano e o problema da normatividade, defendendo a conclusão de que a genealogia é um modelo filosófico frutífero para repensar a relação entre os domínios do fato e do valor, na medida em que expõe sua interdependência e determinação mútua, evitando o reducionismo unilateral presente nas abordagens tradicionais deste tema. Ressaltar-se-á, por último, a importância conferida por Nietzsche à noção de prática cognitiva (tanto filosófica como científica), que faz com que seu projeto genealógico possa ser descrito como uma crítica filosófica que busca simultaneamente descrever e intervir no mundo, reconfigurando seu objeto de pesquisa, ou seja, a natureza (incluindo os próprios seres humanos), conforme prossegue em sua tarefa.

Buscaremos, em seguida, oferecer uma breve reconstituição histórica do contexto histórico, cultural e intelectual de Nietzsche, com o objetivo de esclarecer as razões específicas pelas quais ele teria adotado uma postura que pode ser descrita em termos de uma modalidade de naturalismo filosófico. Expor-se-á, de forma sucinta, os debates intelectuais que dominavam o meio acadêmico alemão da época, tomando como ponto de partida a famosa *Materialismusstreit* ocorrida em Göttingen e Heidelberg durante a década de 1850, desencadeada pelas *Physiologische Briefe* de Carl Vogt. As repercussões desta querela se fizeram sentir no meio intelectual alemão pelo menos até o final do século XIX, e levaram Friedrich Albert Lange, um dos principais expoentes do neokantismo, a buscar uma forma de

superar a infrutífera oposição entre materialismo e idealismo, através do programa de naturalização do transcendental formulado em sua *História do Materialismo*. Defenderemos a tese de que esta obra e este programa exerceram uma influência considerável sobre as posições epistemológicas de Nietzsche, que teriam, além disso, sido moldadas também pelo seu envolvimento com as ciências biológicas a ele contemporâneas, como a fisiologia, a psicologia experimental e as teorias evolucionistas.

No segundo capítulo, buscaremos oferecer uma reconstrução do modo como Nietzsche se insere na discussão histórica sobre o problema da coisa em si, originalmente formulado por Friedrich Heinrich Jacobi no Apêndice a seu livro *David Hume Über der Glauben, oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch*, intitulado *Sobre o Idealismo Transcendental*. Buscaremos reconstruir o modo como o autor realiza, no primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, um diálogo com três outros autores que lidaram, de um modo ou de outro, com esse problema em seus empreendimentos filosóficos, quais sejam, F.W. Hegel (1770-1831), Arthur Schopenhauer (1788- 1860) e Afrikan Spir (1837-1890). Defendemos aí a tese de que Nietzsche realiza, ao longo do mencionado capítulo, uma crítica da filosofia de Kant que tem como principal alvo o caráter e a-histórico da mesma. De acordo com nossa reconstrução, Nietzsche busca apontar para o fato de que Kant não teria sido realmente bem-sucedido em sua tentativa de se afastar do dogmatismo presente na tradição metafísica ocidental, na medida em que compartilha com esta o “defeito hereditário dos filósofos”. Ao estabelecer uma equivalência entre as condições de possibilidade da experiência, por um lado, e dos fenômenos, por outro, Kant situaria a subjetividade transcendental fora dos domínios da natureza e da história, incorrendo desse modo em uma concepção metafísica da natureza humana.

O supracitado diálogo com as obras de Hegel, Schopenhauer e Spir se realiza a partir de uma série de alusões, mais ou menos indiretas, ao modo como esses filósofos buscaram fornecer soluções satisfatórias para o problema da coisa em si. Propomos a tese de que Nietzsche divide esses autores em dois grupos, quais sejam, os que buscaram fornecer uma solução imanente para esse problema (Hegel e Schopenhauer) e aquele que propôs uma solução que denominamos transcendente (Spir). Nenhuma das duas propostas de resolução do problema, porém, satisfaz a Nietzsche. A solução proposta por ele constitui uma espécie de alternativa negligenciada por ambos os lados, qual seja, a de que o próprio “mundo do fenômeno” possui uma história, isto é, é o produto da longa história da evolução dos organismos, que teria culminado na produção do nosso complexo aparato sensório-cognitivo, através do qual o mundo se nos apresenta como dotado de características e configurações

específicas. Nietzsche busca, desse modo, oferecer uma solução naturalista para o problema da coisa em si, reduzindo-a a uma mera quimera conceitual resultante da reificação de estruturas básicas da nossa cognição, as quais foram, por sua vez, produzidas como resultado de pressões evolutivas específicas.

No terceiro capítulo, abordamos aquela que ficou conhecida como a “tese da falsificação”, examinando o modo como essa se relaciona com o caráter antropomórfico do conhecimento defendido pelo autor, por um lado, e com a adesão nietzschiana à denominada “tese do devir”, por outro. Iniciamos com uma análise do conhecido aforismo 117 de *Aurora*, examinando as consequências céticas das posições aí defendidas e expondo o modo como elas se diferenciam das teses epistemológicas examinadas no capítulo anterior. Buscamos em seguida desenvolver uma análise da metáfora empregada por Nietzsche para descrever o intelecto ao longo de alguns aforismos de *Aurora*, trazendo à luz seus componentes implícitos e implicações. Por último, nos dedicamos a examinar a natureza de seu compromisso com a “tese do devir”, buscando compatibilizá-la com as posições céticas decorrentes de sua defesa do caráter antropomórfico do conhecimento. Para tal, aduzimos razões que permitem conceber esse compromisso como derivado de uma adesão a uma modalidade liberal de naturalismo, bem como de critérios epistêmicos que se afastam conscientemente de uma atitude dogmática, tais como a probabilidade e a plausibilidade. Nos dedicamos, em seguida, a fornecer uma análise das razões fornecidas por Nietzsche para conceder um privilégio epistêmico relativo às ciências empíricas, no que se refere ao estudo da natureza e dos seus fenômenos. Buscamos reconstruir o modo como o autor delinea, ao longo de alguns aforismos de *Humano, demasiado humano*, uma concepção da história da cultura ocidental como a do desenvolvimento de métodos epistêmicos crescentemente rigorosos, os quais foram capazes de conduzir a uma evolução do conhecimento. Crucial nesse contexto é a ideia de “integridade intelectual”, que buscamos relacionar com a influência exercida em Nietzsche pela *História do Materialismo* de Lange. Em seguida, nos dedicamos a reconstruir a crítica de Nietzsche ao estatuto conferido por Kant ao conhecimento científico através da filosofia transcendental. Finalmente, após oferecer um breve panorama do modo como Kant buscou, através desta, responder às críticas de Hume aos conceitos de causalidade e substância, buscamos reconstruir as críticas de Nietzsche às teses kantianas, destacando as consequências céticas delas decorrentes

1 O NATURALISMO DE NIETZSCHE

1.1 Introdução

A história da recepção e interpretação da obra de Friedrich Nietzsche ao longo do século XX é particularmente diversificada e complexa, se comparada à tradição interpretativa associada às obras da maioria dos filósofos que compõe a assim denominada história da filosofia ocidental. Sem dúvida, isso se deve parcialmente ao estilo peculiar de Nietzsche, que faz uso de elementos pouco comuns na tradição filosófica, tais como a forma aforística, com sua típica condensação de argumentos, e o emprego de figuras de linguagem, com destaque para a metáfora e a hipérbole. Isso faz com que a interpretação de sua obra seja simultaneamente um empreendimento mais desafiador e equívoco que a de outros filósofos da tradição, tornando mais fácil, também, a sua apropriação por projetos filosóficos que não necessariamente se coadunam com seu “real” modo de pensar.

Segundo Richard Schacht¹, isso faz com que sua obra esteja em constante necessidade de ser resgatada da assimilação a modos de pensamento alheios ao seu (tais como o nazismo, o existencialismo e o pós-estruturalismo). O mais recente desses modos de assimilação problemática consistiria na interpretação de sua obra em um viés cientificista sob a bandeira do *naturalismo filosófico*. O problema não estaria, segundo o autor, na bandeira em si mesma (que ele considera acertada, hipótese de que partiremos no presente trabalho), mas sim na forma como ela deve ser compreendida quando aplicada ao caso de Nietzsche.

1.2 Nietzsche naturalista?

Existe, de acordo com Christian J. Emden², uma questão crucial que deve ser levada em consideração para a interpretação e compreensão adequadas do pensamento filosófico de Nietzsche, e que consiste no significado que deve ser atribuído à tarefa formulada pelo filósofo nos seguintes termos em *Além do bem e do mal*:

1 Cf. SCHACHT, Richard. *O naturalismo de Nietzsche*.

2 EMDEN, Christian J. *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, p. 1.

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!” - essa pode ser uma louca e estranha tarefa, mas é uma *tarefa* – quem o negaria?³

Em que exatamente consiste essa tarefa, devemos agora nos perguntar? Ou, em outros termos, partindo da hipótese de que o pensamento de Nietzsche possa e deva ser compreendido sob a bandeira do naturalismo filosófico, qual é o *seu* naturalismo? Para responder a essa pergunta, partiremos, inicialmente, da descrição fornecida por Christopher Janaway do que ele denomina o “naturalismo em sentido amplo” esposado por Nietzsche:

Ele se opõe à metafísica transcendente, seja aquela de Platão, do Cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções de alma imaterial, de uma vontade que comanda de forma totalmente livre ou de um intelecto puro e autotransparente; em lugar disso enfatiza o corpo, a natureza animal dos seres humanos e busca assim explicar diversos fenômenos recorrendo aos impulsos, instintos e afetos, localizados por ele na nossa existência física e corpórea. Os seres humanos devem ser “traduzidos de volta à natureza”, pois de outra maneira falsificamos a sua história, a sua psicologia e a natureza de seus valores – de modo que seja abarcado tudo o que precisamos conhecer como verdade, enquanto um meio para a importantíssima reavaliação dos valores.⁴

Tal caracterização é desqualificada como excessivamente geral por Brian Leiter⁵, que a descreve pejorativamente como um “naturalismo de lista de lavanderia”. Isso se deve ao fato de que para este autor o naturalismo de Nietzsche deve ser compreendido como uma modalidade do que ele denomina “naturalismo metodológico especulativo”. Existiriam, segundo Leiter, duas doutrinas naturalistas básicas: a *metodológica* (ou M-naturalismo) e a *substantiva* (ou S-naturalismo). A primeira consistiria na convicção de que “a pesquisa filosófica deve ser contínua em relação à pesquisa nas ciências”, “tanto em virtude de sua dependência dos resultados efetivos do método científico em diferentes domínios quanto em virtude do emprego e da imitação de modos especificamente científicos de ver e explicar as coisas”⁶.

Uma das principais consequências desta caracterização é que as explicações que Nietzsche fornece de uma série de fenômenos humanos (por exemplo, o relato que oferece acerca das origens da moralidade judaico-cristã em *Genealogia da Moral*) deveriam ser

3 BM, 230.

4 JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, p. 34.

5 Cf. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*.

6 *Ibid.*, p. 5.

interpretadas como oferecendo as causas deterministas - semelhantes às presentes nas explicações e teorias científicas – que presidem à origem e formação dos mesmos. Ou seja, as diferenças entre a “moral dos senhores” e a “moral dos escravos”, tal como descritas na obra supracitada, se deveriam a diferenças correspondentes nos seus “tipos psicofísicos”, presumivelmente de caráter hereditário.

A essa caracterização de Nietzsche como um filósofo “M-naturalista especulativo” da natureza humana (o que o colocaria na companhia de pensadores como Hume e Freud), Leiter acrescentou, em uma revisão recente de sua posição⁷, a “convicção ‘ontológica’ de que as únicas coisas que existem são *naturais*”, que seria sustentada por Nietzsche e consistiria na “parte principal do [seu] naturalismo *substantivo*”⁸.

Essa interpretação parece, no entanto, ser difícil de sustentar devido não só às críticas que Nietzsche tece ao conceito de causalidade em uma quantidade considerável de ocasiões⁹, mas também ao fato de que ele se opõe frontalmente precisamente ao tipo de naturalismo cientificista que Leiter considera ser o seu. Assim, por exemplo, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche se exprime do seguinte modo a respeito daqueles que procuram reduzir todos os fenômenos naturais a leis mecânicas:

Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das mais *estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo *desprovido de sentido*! Suponha que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação “científica” da música! O que dela se teria apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato “música”!...¹⁰

Trata-se de um comentário claramente crítico ao modo de pensar cientificista, que faz uso do caso específico da música para exemplificar toda uma categoria de fenômenos humanos que não se reduzem facilmente a leis causais deterministas. A forma como Nietzsche se refere às ciências em geral (e especificamente às ciências empíricas) ao longo de sua obra não se reduz, porém, a uma atitude exclusivamente crítica ou polêmica. Assim, por exemplo, no segundo aforismo de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche aponta a “falta de sentido histórico” como o “defeito hereditário de todos os filósofos”, que “inadvertidamente, chegam

7 Cf. LEITER, B., *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*.

8 Ibid., p. 82.

9 Cf., p. ex., GC 112, BM 21 e CI IV, 3.

10 GC 373.

a tomar a configuração mais recente do homem (...) como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser (...)”¹¹. Reconstruir e descrever a história deste vir-a-ser é precisamente a tarefa da “filosofia histórica”, que “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos”, e que se diferencia da “filosofia metafísica” por reconhecer que “*não existem fatos eternos*; assim como não existem verdades absolutas”^{12,13}

Esta passagem é indicativa da importância que Nietzsche passou a atribuir, desse momento da sua obra em diante, ao que Richard Schacht denomina a “sofisticação científico-natural (bem como à histórica, à cultural, à linguística e à psicológica) do pensamento filosófico, e também à consideração filosófica do que pode ser aprendido sobre nós mesmos e nosso mundo pela via da investigação científico natural”¹⁴. Isso não significa, porém, que Nietzsche abraça uma modalidade científicista de naturalismo, na medida em que considera que o pensamento científico-natural é apenas um dentre vários tipos de conhecimento que devem ser levados em consideração na interpretação e compreensão dos fenômenos que dizem respeito à realidade humana.¹⁵ A isso se somam as conhecidas críticas, empreendidas ao longo de sua obra, aos que consideram o estatuto epistêmico das explicações e teorias científicas como inquestionável e absoluto. Levando em conta tais considerações para efetuar uma leitura global de Nietzsche, faz-se mister afirmar que a modalidade de naturalismo que a caracteriza não só se afasta claramente do científicismo, como pretende se colocar como uma alternativa e mesmo como um antídoto contra esta forma de pensamento.

Ainda segundo Richard Schacht¹⁶, o tipo de naturalismo de Nietzsche toma como ponto de partida o que este resume sob a expressão “morte de Deus” no famoso aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, ou seja, o fim da plausibilidade não só da ideia judaico-cristã de um ser

11 HH 2.

12 Ibid.

13 É importante ressaltar o fato de que este tipo de comentário favorável em relação às ciências naturais e à sua relação com o pensamento filosófico não se trata de uma instância isolada ou restrita à chamada “fase positivista” de Nietzsche. Ao longo de sua obra comentários semelhantes se acumulam (como, por exemplo, o elogio à “severidade da ciência” efetuado em GC 293), sendo no mínimo tão numerosos como os críticos e/ou polêmicos.

14 SCHACHT, Richard. *O naturalismo de Nietzsche*, p. 38.

15 É paradigmática a esse respeito a sessão 12 do livro III de *Genealogia da moral*, em que Nietzsche recomenda aos “senhores filósofos” que guardem bem contra a “antiga e perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, bem como contra os ‘tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode ser absolutamente imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo, e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dela, a nossa ‘objetividade’.”

16 SCHACHT, Richard. *O naturalismo de Nietzsche*, p. 47.

transcendente à realidade empírica, como também de qualquer interpretação do mundo que faça apelo a uma realidade ontologicamente “superior” ou “mais verdadeira” que sustentaria de alguma forma “o mundo da vida, da natureza e da história”¹⁷.

Partindo da suposição de que este último é o único mundo e realidade existentes, Nietzsche propõe que o interpretemos naturalisticamente de acordo com o que Schacht define como a seguinte “diretriz geral”: “(...) tudo que ocorre e vem a ser neste mundo é a efetivação de processos ocorridos no seu interior, que são inteiramente devedores de sua dinâmica interna e das contingências geradas por estes processos e que vêm à luz de baixo para cima (por assim dizer), através da elaboração ou transformação, relacionalmente precipitada, daquilo que já estava acontecendo ou já tinha chegado a ser.”¹⁸.

Tal diretriz não deve ser confundida com uma adesão dogmática ou doutrinária, sendo melhor descrita como um pressuposto que atua ao mesmo tempo como uma “hipótese regulativa” (em termos substantivos) e um “princípio heurístico” (em termos metodológicos).¹⁹ No primeiro caso, trata-se da hipótese de que essa diretriz mostra-se não só como plausível, mas também como suficiente para descrever e explicar processualmente uma série de fenômenos humanos que foram tradicionalmente remetidos a princípios e origens extra-mundanos (tais como, principalmente, a moralidade e a religião). No segundo, trata-se da convicção de que essa forma de abordá-los é proveitosa para a sua interpretação e reinterpretção filosóficas.

Cabe, porém, novamente a pergunta: qual é o sentido preciso que Nietzsche atribui à tarefa que ele se propõe em *Além do bem e do mal* (“traduzir a humanidade de volta à natureza”), e que já havia sido formulada anteriormente no final do aforismo 109 de *A Gaia Ciência?* Nesta passagem, Nietzsche aponta para a necessidade de “*naturalizar* os seres humanos como uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida”²⁰. Em passagens anteriores do aforismo, Nietzsche aponta para a tendência humana de projetar seus “juízos estéticos e morais”, ou seja, seus valores, sobre a natureza. O autor lança, ao final do texto, a conclusão de que somente a partir do momento em que formos capazes de afastar as “sombras de Deus” que obscurecem nossa vista, ou seja, quando os antigos valores metafísicos que orientam a nossa concepção do mundo natural (tais como as ideias de lei, propósito, substância, etc.) forem identificados como tais e rejeitados, é que nos encontraremos em

17 GC, 344.

18 SCHACHT, Richard. *O naturalismo de Nietzsche*, p. 48.

19 Ibid., p. 49.

20 GC, 109.

condições de naturalizar a humanidade. Este é um ponto importante que será explorado em mais detalhes no decorrer deste trabalho.

É importante ressaltar, por agora, o fato de que a forma como Nietzsche encara esta tarefa pode ser descrita como comprometida com uma modalidade *estendida* de naturalismo²¹, no sentido de que “traduzir a humanidade de volta à natureza” não significa para ele somente reconduzi-la e reduzi-la à sua animalidade original, mas também ressaltar os processos e transformações (históricos, culturais, sociais) que fizeram com que ela deixasse de ser algo meramente ou exclusivamente animal. Nesse sentido, os processos e transformações *naturais* que deram origem aos múltiplos e variados fenômenos que constituem a realidade humana (morais, religiosos, psicológicos, estéticos, políticos, filosóficos, científicos) incluem não somente fatos relativos à constituição psico-fisiológica dos indivíduos, mas também inúmeros fenômenos *culturais* complexos. Seu caráter natural se deve ao fato de que sua origem e desenvolvimento pode ser reconstruída e descrita de forma adequada e suficiente em termos de desenvolvimentos inteiramente mundanos (em oposição às tradicionais interpretações metafísicas que os vinculam a origens e princípios extra-mundanos e/ou transcendentais ao mundo em que vivemos). Isso não significa, porém, que a humanidade não tenha passado por “saltos qualitativos” no decorrer de sua história, muitas vezes devedores de processos históricos marcadamente contingentes.²²

Nesse sentido, o projeto filosófico maduro de Nietzsche de uma genealogia dos valores (tanto morais como epistêmicos) aparece como uma consequência natural de seu compromisso naturalista. Em *Aurora*, ele descreve esse projeto em termos de uma “história natural” desses valores²³ (no sentido estendido de “natureza” acima exposto). Christian J. Emden²⁴ propõe a tese de que existiram razões históricas específicas para o fato de que “Nietzsche tenha adotado uma posição que é melhor entendida em termos de um naturalismo filosófico”²⁵, e que diriam respeito “tanto ao seu encontro com o pensamento neokantiano inicial quanto com o seu engajamento contínuo e surpreendentemente detalhado com as ciências biológicas contemporâneas”²⁶. Esta tese será examinada de forma mais detida no decorrer do presente trabalho; por hora nos limitamos a apontar para a ligação intrínseca entre

21 SCHACHT, Richard. *Nietzsche's Naturalism and Normativity*, p. 240.

22 Um exemplo paradigmático é a descrição que Nietzsche oferece da formação da má consciência em *Genealogia da moral*.

23 A, 112.

24 EMDEN, Christian J. *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, p.2.

25 Ibid.

26 Ibid.

o projeto genealógico e o foco central do naturalismo de Nietzsche, ou seja, o problema da normatividade.

A genealogia dos valores, entendida como uma história natural da normatividade, tem como objetivo a reconstrução e descrição, em moldes naturalistas, da emergência e desenvolvimento da ordem normativa, ou seja, dos valores - tanto morais como epistêmico - bem como da origem de sua força vinculante. De acordo com Emden, a questão que se encontra no centro deste projeto pode ser formulada nos seguintes termos:

Como podemos obter um entendimento das fontes da normatividade sem apelar para a normatividade como um padrão separado da agência, afetos, compromissos conceituais, e também células e órgãos, que nos fazem de nós seres naturais? Em seu cerne, o naturalismo de Nietzsche afirma que o que consideramos como normativo – como pertencendo ao mundo do conhecimento e da moralidade, mas também ao mundo dos afetos – já é constitutivo da nossa existência e agência como seres naturais. Não podemos apelar para conceitos nem de normatividade nem de natureza que sejam externos à nossa existência como seres naturais, nem é possível localizar a normatividade fora dos contextos historicamente emergentes no interior dos quais nós nos engajamos com o que consideramos ser o mundo que habitamos.”²⁷

Uma consequência importante dessa forma de situar o problema da normatividade é o fato de que as próprias fronteiras entre os domínios da natureza e da normatividade (ou dos fatos e dos valores) acabam por se tornar consideravelmente menos nítidas. Se o próprio conceito de natureza é um construto conceitual histórico (sendo que aqui o termo “história” também pode ser entendido em sentido amplo, como englobando não só o que é normalmente entendido quando este é empregado, mas também a própria história evolutiva da humanidade), não é possível subordinar inteiramente a esfera dos valores ao que é tradicionalmente descrito como o domínio dos “fatos”. Nietzsche apontou para essa questão em sua famosa afirmação de que “não existem fatos, somente interpretações” formulada em suas anotações de meados da década de 1880.

Se isso afasta a posição de Nietzsche de um naturalismo reducionista em moldes cientificistas, não se segue, porém, que ele abrace algum tipo de postura idealista em que a esfera da natureza ou dos fatos se subordine à da normatividade ou dos valores. Isso se deve ao fato de que sua intenção seria justamente a de “superar a tradicional oposição entre materialismo e idealismo que, de uma forma ou de outra, permanece no cerne da filosofia moderna.”²⁸

²⁷ Ibid., p. 1.

²⁸ Ibid., p. 1.

O que o projeto genealógico busca realizar, então, ao produzir uma descrição naturalista da história do surgimento e desenvolvimento dos valores epistêmicos e morais, é a formulação de uma alternativa às posturas reducionistas presentes tanto no materialismo como no idealismo. Se, por um lado, os valores morais e epistêmicos são “incorporados”²⁹, ou seja, tem a origem mais remota de sua força normativa enraizada em nossa constituição biológica (ou “psico-fisiológica”, na expressão de Nietzsche), por outro, a nossa própria concepção geral de natureza (e conseqüentemente de vida) pertence ela mesma ao domínio dos compromissos normativos que são assumidos no interior de contextos históricos.

O resultado desse entrelaçamento entre os domínios da normatividade e da natureza é um aparente paradoxo que aponta para a interdependência destas duas esferas. A atitude de Nietzsche em relação a esse dilema não foi, porém, a de buscar encontrar uma solução ou saída para ele, mas sim a de abraçá-lo e tomá-lo como o ponto de partida de uma concepção renovada da relação entre as esferas do fato e do valor, do mundo da natureza e do intelecto³⁰. Esta concepção estaria na própria base de seu projeto genealógico, que tem como objetivo, portanto: 1- Oferecer uma concepção naturalizada de humanidade; 2- Oferecer uma concepção de natureza o mais livre possível dos construtos conceituais e valores epistêmicos da tradição metafísica; e 3- Superar a oposição entre materialismo e idealismo ao propor uma nova concepção da relação entre os domínios da natureza e da normatividade, expondo sua interdependência e determinação mútua.

Emden propõe ainda a tese de que o projeto naturalista de Nietzsche encontraria seu “equivalente” contemporâneo na modalidade de naturalismo formulada e defendida por Joseph Rouse³¹ e (e não no naturalismo metodológico de Quine, por exemplo, como quer Brian Leiter), que transfere o foco dos métodos científicos formais e de sua presumida unidade para as práticas, ou seja, para as formas como interagimos efetivamente com o mundo.³²

Isso nos permite retornar ao trecho de *Humano, demasiado humano* citado acima, em que Nietzsche define seu projeto como de uma “filosofia histórica” que “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural”. O que une a filosofia, tal como concebida e praticada por Nietzsche, e as ciências empíricas é, portanto, a própria ideia de prática, tal

29 Cf. GC, 110.

30 Cf. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, p. 32.

31 Rouse explicitamente descreveu sua discussão da normatividade nas ciências naturais como marcada por um “compromisso nietzscheano” (Cf. ROUSE, Joseph. *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*, p. 3-4, 95, 303 e 359-60).

32 Cf. EMDEN, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, p. 66.

como pode ser depreendida do aforismo 432 de *Aurora*, intitulado *Investigadores e experimentadores*: “Não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber! Temos que lidar experimentalmente com as coisas, sendo ora maus, ora bons para com elas e agindo sucessivamente com justiça, paixão e frieza em relação a elas.”³³.

O projeto genealógico pode ser visto, dessa forma, como uma crítica filosófica que busca simultaneamente descrever e intervir no mundo, reconfigurando seu objeto de pesquisa, ou seja, a natureza (incluindo os próprios seres humanos), conforme prossegue em sua tarefa³⁴. Tal tarefa não pode ser adequadamente formulada e compreendida, porém, se não levarmos em conta o contexto histórico, cultural e intelectual em que Nietzsche a propôs. Para tal buscaremos, nas páginas que se seguem, oferecer uma breve reconstrução histórica deste contexto, com destaque para os encontros do filósofo alemão com o pensamento da primeira geração de neokantianos e com a biologia e a fisiologia contemporâneas.

1.3 A naturalização do transcendental: encontros entre filosofia e ciência

Partindo de uma análise do contexto histórico, cultural e intelectual da segunda metade do século XIX na Europa, em geral, e na Alemanha, em particular, é possível afirmar que existem razões específicas para que Nietzsche tenha adotado uma postura que pode ser descrita em termos de uma modalidade de naturalismo filosófico³⁵. Tais razões são essencialmente duas, que serão exploradas em maior detalhe ao longo do presente capítulo: 1- As leituras e posteriores elaborações das mesmas, tanto em suas anotações particulares como em sua correspondência, das obras da primeira geração de neokantianos, com destaque para a *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange, mas incluindo também obras seminais de autores como Herman von Helmholtz, Otto Caspari, Otto Liebmann, Afrikan Spir, dentre outros³⁶; 2- Seu envolvimento com as ciências biológicas a ele contemporâneas, como a

33 A, 432.

34 Cf. EMDEN, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, p. 67.

35 Cf. EMDEN, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, p. 2.

36 Deve-se apontar para o fato de os autores dessa primeira geração de neo-kantianos, que buscaram reformular o programa kantiano no marco de um paradigma naturalista, acabaram por sofrer uma derrota histórica para a geração posterior, a qual se dividiu nas escolas de Marburg e de Baden, cujos principais expoentes são, respectivamente, Herman Cohen (1842-1918) e Wilhelm Windelband (1848-1915). Estas escolas são caracterizadas, a despeito de suas diferenças, por um traço comum, qual seja, o de retomar a reforma do kantismo a partir de uma perspectiva que recusa as concessões feitas ao naturalismo e às ciências empíricas pelos autores da primeira geração. Conferir a esse respeito KÖHNKE, Klaus K. *The Rise of Neo-*

fisiologia, a psicologia experimental e as teorias evolucionistas, que pode ser igualmente depreendido dos registros de suas leituras.³⁷

Outra circunstância histórica digna de nota é a famosa *Materialismusstreit* ocorrida em Göttingen e Heidelberg durante a década de 1850, que deixou marcas indeléveis no contexto intelectual alemão até pelo menos o final do século XIX. Tal querela foi desencadeada pelas *Physiologische Briefe* de Carl Vogt, tendo Ludwig Büchner e Jacob Moleschott como os principais combatentes no lado do materialismo. Nietzsche pode se inteirar dos detalhes da polêmica através da *História do Materialismo* de Lange, e passou a buscar, como este, embora por vias distintas, uma forma de superar a infrutífera oposição entre materialismo e idealismo.

O materialismo científico pode ser descrito como um “tipo de literatura filosófica de amplo apelo popular, que encontrou seu solo propício no contexto das lutas que marcaram a recomposição das relações de forças no ambiente intelectual alemão após a derrocada dos grandes sistemas filosóficos do idealismo, em especial no caso do sistema hegeliano.”³⁸. Por sua vez, essa derrocada se deveu, em grande parte, a circunstâncias históricas específicas, em que o processo de industrialização tardio da Alemanha da década de 1840 desempenhou um papel central. Klaus Christian Köhnke³⁹ estabelece um paralelo entre esse processo e o avanço das ciências naturais e históricas, que conduziu a filosofia a uma crise tanto de legitimidade como de identidade.

Isso se deve ao fato de que as correntes filosóficas que dominavam o cenário acadêmico alemão à época, nomeadamente o idealismo especulativo de Hegel e a *Natürphilosophie* de Schelling, se colocavam em oposição considerável tanto aos métodos como aos resultados das ciências empíricas. Esta situação pode se manter durante algum tempo devido ao relativo isolamento cultural da Alemanha, que foi rompido pelo processo de industrialização supramencionado. A mentalidade científicista e positivista que já dominava

Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

³⁷ Ibid. É importante notar que as ciências biológicas do século XIX eram disciplinas emergentes e, como tais, não possuíam uma unidade de paradigma. A teoria da seleção natural concorria, à época, com outros modelos e programas de pesquisa que possuíam poder explicativo comparável, tais como a morfologia, a teoria celular e a embriologia. Esse conjunto de programas e modelos interagiam uns com os outros de forma complexa, por vezes competindo e por outras se complementando. Por isso deve-se ter cautela ao atribuir a Nietzsche uma postura exclusivamente darwinista, por um lado, ou anti-darwinista, por outro. Esta questão será explorada em mais detalhes no terceiro capítulo do presente trabalho.

³⁸ LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 42.

³⁹ Cf. KÖHNKE, Klaus C. *The Rise of Neo-kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*.

boa parte da Europa pode então deitar raízes em terras alemãs, lançando as filosofias da identidade no descrédito.

A filosofia acadêmica alemã buscou, então, se reestruturar e recuperar seu prestígio intelectual, para tal sendo necessária a determinação de seu objeto específico de reflexão, que assegurasse ao mesmo tempo sua legitimidade e identidade face a seus detratores. A resposta encontrada pelos filósofos que deram origem ao neokantismo, movimento que dominou a cena universitária alemã até as primeiras décadas do século XX, foi adotar uma dupla estratégia: estabelecer a reflexão sobre o método científico como a principal tarefa filosófica e manter a maior descrição possível nas disputas em torno das visões de mundo.⁴⁰

A partir da década de 1850, após um esgotamento inicial das disputas no interior do hegelianismo, duas tendências começaram paulatinamente a se impor. De um lado, os proponentes do materialismo científico ofereciam a via da conversão da ciência em visão de mundo e da atribuição de um estatuto epistêmico inquestionável ao discurso científico; do outro estavam os representantes do neokantismo, que defendiam o retorno a Kant como o meio de apaziguar o conflito entre filosofia e ciência e de ao mesmo tempo demonstrar a inexistência de um critério confiável para a escolha entre visões de mundo concorrentes.

Porém, é importante ressaltar que o resgate da filosofia crítica proposto por essa primeira geração de neokantianos não se propunha como um mero retorno às origens: era necessário atualizar e mesmo corrigir as teses de Kant quando necessário, e o meio adotado para tal foi o chamado programa de *naturalização do transcendental*. Curiosamente, suas sementes foram lançadas não por um filósofo de profissão, mas por um dos mais iminentes cientistas naturais da época, o físico e fisiólogo Hermann von Helmholtz.

Na conferência intitulada *Über das Sehen des Menschen*, proferida em homenagem a Kant em Königsberg no começo de 1855, este cientista-filósofo lançou a tese de que os resultados recentes da fisiologia dos órgãos sensoriais representariam uma confirmação empírica das teses epistemológicas de Kant. Boa parte do argumento gira em torno da lei da energia específica dos órgãos sensoriais, proposta pelo professor de Helmholtz, o médico e fisiólogo Johannes Müller, e que pode ser resumida brevemente como a afirmação de que as diferenças qualitativas entre as sensações se devem principalmente à energia específica associada a cada órgão sensorial, sendo apenas indiretamente dependentes da natureza dos estímulos externos. Isso explicaria o fato de que uma mesma sensação pode se originar de

40 LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 43.

estímulos nervosos distintos, assim como o de que um mesmo estímulo pode gerar sensações diferentes de acordo com o órgão sensorial afetado.⁴¹

A influência das ideias de Helmholtz pode ser observada, de acordo com alguns comentadores⁴², em um ensaio de 1873 que só veio a ser publicado após a morte de Nietzsche, intitulado *Sobre a Verdade e a Mentira em um Sentido Extra-Moral*. Neste texto de juventude, Nietzsche apresenta uma teoria da origem dos conceitos epistêmicos (especificamente do conceito de verdade, como o próprio título indica) e da formação da linguagem em geral que tem consequências profundamente céticas para o estatuto do conhecimento humano como um todo e para o conhecimento científico em particular. Este pessimismo epistemológico se apresenta de forma inequívoca já na conhecida abertura do texto:

Em algum remoto canto do universo, que se deságua fulgurantemente em inúmeros sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e mais hipócrita da “história universal”: mas no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula, e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente, quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido.⁴³

O intelecto é caracterizado, na sequência do texto, como o “instrumento auxiliar” que foi outorgado “aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência”⁴⁴. Neste texto, Nietzsche trabalha com o conceito kantiano de coisa-em-si, que mais tarde rejeitará, e o utiliza para enfatizar o caráter incognoscível da realidade e o estatuto representacional de nossos construtos conceituais e linguísticos. Adicionalmente, lança a tese de que o processo de formação dos juízos que elaboramos como forma de transmitir o que percebemos uns aos outros é uma transposição metafórica que se inicia com os estímulos nervosos:

A ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual

41 Helmholtz está longe de ser o único cientista natural da época cuja reflexão epistemológica é marcada por tendências agnósticas. Um exemplo célebre é do médico e fisiologista Emil Du Bois-Reymond, que em sua conferência de 1872 intitulada *Dos limites do conhecimento natural*, lançou a fórmula que se tornou o símbolo da disposição de espírito de boa parte dos cientistas contemporâneos: “Ignoramus, ignorabimus.” Essa máxima dizia respeito à pergunta pelos referentes últimos dos conceitos elementares de força e matéria, bem como pela essência última dos fenômenos da consciência.

42 Cf, p.ex. TREIBER (*NS* 23, 1994).

43 VM, p. 25.

44 Ibid., p 26.

não vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas. De antemão, um estímulo nervoso transposto para uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada em som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente nova.⁴⁵

Nietzsche enfatiza, nessa passagem, tanto o caráter metafórico da linguagem como suas origens pragmáticas e utilitárias. Os saltos e transposições metafóricas realizados por nosso aparato sensorio-cognitivo servem ao propósito da comunicação, que por sua vez auxilia a espécie humana em sua luta pela sobrevivência. Entre os domínios da verdade e linguagem, existe, segundo o autor, um fosso praticamente intransponível: “Caso tão-somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, caso apenas o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos nós, não obstante, dizer: a pedra é dura; como se esse “dura” ainda nos fosse conhecido de outra maneira e não só como um estímulo totalmente subjetivo!”⁴⁶

Outro tema importante que permeia este ensaio, e que será desenvolvido em obras posteriores, é o do caráter simplificador e falsificador dos conceitos. Estes não se referem à experiência que temos dos particulares únicos, e sim a uma abstração de características gerais dos objetos. Assim, “todo conceito surge pela igualação do não-igual” e por um “esquecer-se do diferenciável”⁴⁷ e não passa, segundo Nietzsche, de “um *resíduo* de uma metáfora”⁴⁸. O impulso para a verdade, por sua vez, não provém de uma tendência ou instinto inato ao homem, mas deriva da obrigação social de ser veraz, ou seja, “de mentir de acordo com uma convenção consolidada, mentir em rebanho em um estilo obrigatório”, “inconscientemente e de acordo com hábitos seculares”⁴⁹. Assim, a capacidade humana de dissolver imagens sensíveis em conceitos abstratos, permite que passemos, como espécie, a agir de forma racional, ou seja, regulada, previsível e ordenada. Além disso, a redução das intuições a esquemas conceituais permitiu ao homem criar um “novo mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações”⁵⁰, ou seja, o mundo do conhecimento, através do qual ele se diferencia dos outros animais e de onde extrai sua capacidade de dominá-los.

É possível afirmar, portanto, que Nietzsche defende nesse ensaio de juventude três teses principais: 1- A origem remota dos conceitos, mesmo dos mais abstratos, reside em estímulos nervosos (portanto, na constituição biológica e fisiológica da espécie humana) que

45 Ibid., p. 31.

46 Ibid.

47 Ibid., p. 35.

48 Ibid., p. 39.

49 Ibid., p. 37.

50 Ibid., p. 38.

passam por etapas sucessivas de transposição metafórica. A principal consequência dessa tese é o fato de que não é possível estabelecer uma relação no nível ontológico entre os conceitos e a realidade em si mesma, ou, no vocabulário kantiano que Nietzsche adota, a “coisa-em-si”.

2- Os esquemas linguístico-conceituais de que nos servimos no processo de construção do conhecimento (tanto filosófico como científico) simplificam e falsificam a realidade a que temos acesso através de nossos órgãos sensoriais. Essa realidade é fundamentalmente marcada pela multiplicidade e pela diferença.

3- A verdade é um valor moral (e não um conceito epistêmico neutro) que tem sua origem na utilidade que os membros das sociedades em geral atribuem ao ato de falar a verdade (veracidade), ou, na expressão de Nietzsche, “mentir em rebanho em estilo obrigatório”.

Diante deste conjunto de afirmações impõe-se, porém, a seguinte pergunta, que diz respeito à compatibilidade entre a primeira e as duas últimas teses: como é possível, ao mesmo tempo, questionar o valor epistêmico das descrições científicas da realidade (neste caso específico, as teorias propostas pela fisiologia sobre o sistema sensorial e nervoso da espécie humana) e ao mesmo tempo se valer destas descrições para explicar as origens dos conceitos e da linguagem em geral? Christian Emden formula esta questão da seguinte forma:

Em seu ensaio sobre a verdade e a mentira, a tentativa de Nietzsche de estabelecer uma relação entre um relato explicativo naturalizado da experiência humana e o ceticismo epistemológico esbarra em um problema decisivo que continuaria a fazer parte de seus interesses filosóficos durante boa parte de sua carreira: como é possível afirmar, por um lado, que o conhecimento conceitual falsifica a realidade e, por outro, confiar em um entendimento empírico bastante direto do que constitui a realidade em primeiro lugar? Nietzsche, ao que parece, ou tem de adotar a atitude do materialista inveterado, para quem tudo que pertence à experiência humana pode ser reduzido a, digamos, reações químicas que sustentam e ajudam na reprodução dos organismos vivos, ou – se ele deseja levar seu próprio ceticismo a sério – tem de negar a existência desses fatos. Apesar de, em *O Anti-Cristo* (1888), ele ainda descrever os cétricos como ‘os tipos decentes da história da filosofia’ (A12), e apesar de ser difícil ignorar seu pessimismo em relação aos negócios humanos, ele continuou a enfatizar o valor da filosofia e da investigação científica, ao mesmo tempo em que criticava, e às vezes chegava a ridicularizar, o materialismo científico adotado por muitos de seus pares. Tal posição, aparentemente idiossincrática, parece bastante possível, porém, dentro de uma moldura conceitual inteiramente Neokantiana.⁵¹

Em que, porém, consiste exatamente essa moldura? E como ela se relaciona com o aparente paradoxo subjacente à relação que Nietzsche estabelece entre naturalismo e ceticismo? Um primeiro passo na direção da resposta a essa pergunta pode ser dado ao levarmos em consideração as posições epistemológicas dos neokantianos contemporâneos de

51 EMDEN, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, p. 20.

Nietzsche, e com cujas obras ele teve bastante contato, tais como Friedrich Albert Lange, Afrikan Spir e Otto Liebmann, e que consideravam que a tendência dos materialistas de elevar as teorias científicas à visão de mundo resultava de sua falta de sofisticação epistemológica no trato com as ciências naturais.

O ponto cego do materialismo científico, segundo estes autores, se localizaria em sua irreflexão epistemológica, que postula a existência de um acesso imediato à realidade empírica (e, portanto, a existência de fatos científicos obtidos com a ajuda de métodos supostamente infalíveis a partir dos dados empíricos), sem que este postulado possa ser ele próprio naturalizado, ou seja, demonstrado empiricamente. Por outro lado, o idealismo (cuja falência deu origem ao materialismo científico na Alemanha) comete o mesmo erro da metafísica tradicional, ao tomar a “configuração mais recente do homem” como eterna e seus supostos “instintos” como uma “chave para a compreensão do mundo em geral”, fazendo com que “o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição”⁵².

O que permite ao neokantianos da primeira geração evitar o reducionismo materialista sem recair em alguma forma de metafísica idealista (crítica ou pré-crítica) é justamente o já mencionado programa de naturalização do transcendental. Ao localizar as estruturas *a priori* do conhecimento de Kant (tais como a percepção do tempo e do espaço, os conceitos de substância e de causalidade, etc.) nas estruturas fisiológicas do cérebro e na constituição biológica do ser humano em geral, estes pensadores simultânea e inevitavelmente abriram mão de um ponto de vista privilegiado que permita estabelecer fronteiras rígidas entre os domínios da normatividade e da natureza. Isso se deve ao fato de que o sujeito do conhecimento aparece, neste contexto, como parte do mundo natural que observa e busca descrever e explicar através de seus conceitos e teorias, tanto filosóficos como científicos.

Em uma carta de agosto de 1866 a seu amigo Carl von Gersdorff, Nietzsche resume a seguinte passagem da obra seminal de Lange (à qual se refere em termos bastante elogiosos e entusiasmados)⁵³:

Por agora é inteiramente irrelevante se o mundo fenomênico pode ser reduzido a nossas representações mentais ou ao mecanismo dos nossos órgãos, desde que possamos considerá-lo com um produto na nossa organização no sentido mais lato do termo. Assim que isso tenha se tornado óbvio não só no que diz respeito às

52 HH, 2.

53 Nesta obra Lange oferece um panorama abrangente da história do materialismo desde suas origens na Grécia Antiga até os debates científicos contemporâneos, sempre do ponto de vista de uma historiografia crítica, ou seja, que busca estabelecer juízos sobre os méritos respectivos das diversas doutrinas filosóficas em exame a partir das exigências do tempo presente.

percepções individuais, mas seja reconhecido como suficientemente universal, a seguinte série de conclusões se impõe:

- 1- O mundo da percepção sensível é o produto da nossa organização.
- 2- Nossos órgãos visíveis (corporais) são, como todas as outras partes do mundo das aparências, meras imagens de um objeto desconhecido.
- 3- Nossa verdadeira organização é portanto tão desconhecida para nós como a realidade externa. Em todos os casos, somos meramente confrontados com o produto da sua interação.⁵⁴

Esta passagem requer alguma explicação. Como mencionado anteriormente, nesta obra Lange busca elaborar uma história crítica do materialismo desde suas origens gregas até os debates científicos contemporâneos. Quando considera, no trecho acima, a resposta à questão de se o mundo fenomênico pode ser reduzido às “nossas representações mentais ou ao mecanismo dos nossos órgãos” como “irrelevante”, está se referindo a um debate que ocupava uma posição de destaque no cenário científico e filosófico da época, qual seja, o antigo problema da relação entre mente e cérebro. Por um lado, havia a postura do materialismo mecanicista (representado por figuras como Vogt, Büchner, Moleshott, etc.), que buscava reduzir todos os fenômenos mentais a reações químicas e físicas. No outro, situavam-se cientistas como Helmholtz e Emil Du Bois-Reymond, que adotavam uma atitude epistemológica mais cuidadosa em relação às implicações ontológicas das teorias científicas.

Lange defende uma abordagem semelhante, ao suspender o juízo em relação à questão de se os fenômenos mentais podem ser reduzidos aos domínios sucessivos da biologia, da química e da física (o que implicaria em consequências deterministas para o problema da liberdade da vontade, visto que o mundo físico era visto pelos materialistas como regido pelas leis invioláveis da mecânica) ou se se trata de um domínio da natureza com características particulares e irreduzíveis a leis mais “básicas”. Embora não empregue esta expressão nesta passagem, Lange se refere, em outras ocasiões ao longo da obra, ao que aqui é denominado “nossa organização no sentido mais lato do termo” como *organização psicofísica*⁵⁵. Com esta expressão, o autor busca salientar o caráter ontologicamente indeterminado dos fenômenos mentais, evitando ao mesmo tempo as armadilhas do fisicalismo reducionista e do dualismo metafísico.

Aclarada esta questão, retornemos agora à passagem ora em análise. O argumento de Lange pode ser reconstruído da seguinte forma: uma vez que reconheçamos que o mundo fenomênico é produto da nossa organização (psicofísica) duas consequências imediatas se seguem. A primeira não apresenta nenhum desvio significativo em relação ao programa

⁵⁴ LANGE, Friedrich A. *Geschichte des Materialismus*, p. 493.

⁵⁵ É digno de nota o uso que Nietzsche faz em inúmeras ocasiões do termo correlato “psicofisiologia”.

kantiano tradicional: o que nos aparece como a realidade externa é meramente um produto da nossa organização, e não a realidade em si mesma. Já a segunda se afasta da posição kantiana original de forma decisiva: apesar de seu caráter ontologicamente indeterminado, as estruturas *a priori* da percepção devem ser identificadas e fixadas, de acordo com o programa de naturalização do transcendental, não através de um método reflexivo especificamente filosófico (a dedução transcendental), mas sim através da pesquisa empírica levada a cabo pela fisiologia. Isso faz com que o cérebro, dissecado e examinado pelo investigador empírico, assim como todos os demais órgãos do corpo humano, compartilhe do mesmo caráter “incognoscível” da realidade externa, visto que pertence tanto quanto ela ao domínio dos fenômenos naturais. Isso é resumido por Lange no item de número 3, ao afirmar que somos sempre confrontados pelo produto da nossa organização e do mundo externo, ambos igualmente “desconhecidos”.

Esta passagem deixa claro, como já mencionado no capítulo anterior, que uma das principais consequências do programa de naturalização do transcendental é a impossibilidade de apelar para qualquer argumento que seja capaz de estabelecer uma divisão rígida entre os domínios do intelecto e da natureza. Disso se seguem dois fatos importantes: 1- Não é possível conceber o conhecimento e suas condições como apartados do mundo da natureza e dos processos biológicos e fisiológicos; 2- Nenhuma teoria, seja ela científica ou filosófica, é capaz de fornecer um conhecimento absolutamente verdadeiro sobre o mundo natural (entendido em um sentido amplo, como englobando tanto o domínio da biologia e da fisiologia como o da história e da sociologia), visto que sempre será formulada por seres que não podem situar-se “fora” dele de modo a observá-lo de forma neutra e objetiva. A solução encontrada pelo kantismo ortodoxo também não é mais viável: uma vez que nossa organização nos é tão desconhecida como o mundo externo (visto que faz parte dele) desaparece a possibilidade de estabelecer uma identidade entre as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias do entendimento e a estrutura “objetiva” do mundo fenomênico.

Se partirmos da hipótese de que Nietzsche aderiu ao cerne deste programa, tal como acabamos de descrevê-lo, torna-se mais fácil conceber como ele pode aliar naturalismo e ceticismo em seu ensaio sobre a verdade e a mentira, bem como se torna possível compatibilizar afirmações de teor biologizante como “Aquilo que é comumente atribuído à mente [*Geist*] me parece ser a essência do orgânico: e nas funções mais elevadas da mente vejo apenas uma forma sublimada das funções orgânicas (assimilação seleção secreção etc.)⁵⁶

⁵⁶ KGW VII/2, 25 [356].

e outras de caráter cético como “‘Explicação’, dizemos, mas é ‘descrição’ o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. (...) Aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por detrás dela. (...) como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, a nossa imagem! Basta considerar a ciência como a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e sua sucessão.”⁵⁷, e “Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (de acordo com nós mesmos, por assim dizer!)”⁵⁸

Buscaremos, no próximo capítulo, empreender uma análise das críticas feitas por Nietzsche aos conceitos kantianos de sujeito transcendental e de coisa em si no primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, com o objetivo de expor o modo como sua adesão ao programa de naturalização do transcendental o coloca em uma relação marcada por uma forte tensão estrutural com a herança do pensamento kantiano, do qual é simultaneamente devedor e forte crítico.⁵⁹

57 GC, 112.

58 BM, 14.

59 De agora em diante nossas análises se restringirão às obras do chamado “período positivista” de Nietzsche, isto é, o conjunto formado por *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência*, referindo-nos também ocasionalmente a obras anteriores. Justificamos essa restrição por questões de ordem metodológica, visto que, se é possível afirmar que o compromisso naturalista de Nietzsche, concebido em sentido amplo, permanece mais ou menos o mesmo desde HH até o final de sua obra, o mesmo não pode ser dito de suas teses epistemológicas propriamente ditas, que sofrem consideráveis modificações principalmente a partir da introdução explícita da “doutrina” do perspectivismo no livro V de *A Gaia Ciência*, através da qual Nietzsche questiona e reconfigura a distinção, até então razoavelmente bem estabelecida em sua obra, entre essências/realidades e aparências/fenômenos.

2 O PROBLEMA DA COISA EM SI EM HUMANO, DEMASIADO HUMANO

2.1 Introdução

Nietzsche abre o primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano* com dois aforismos programáticos, nos quais opõe duas modalidades de filosofia: a metafísica e a histórica. Essa última é descrita no primeiro aforismo como não podendo mais ser concebida como “distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos”. Já a filosofia metafísica possui como um de seus traços fundamentais a “falta de sentido histórico”, o “defeito hereditário dos filósofos”. Esse diagnóstico é realizado no segundo aforismo, que transcrevemos abaixo de forma parcial:

Defeito hereditário dos filósofos – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritatis* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos (...). Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado desta faculdade de cognição. – Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral (...). Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.

Embora Nietzsche não faça aqui nenhuma referência nominal, fica claro qual é o alvo específico de sua crítica: Kant, com sua pretensão de que o “mundo inteiro seja tecido e derivado” da humana “faculdade de cognição”. O argumento nietzschiano é o de que esta tese opera implicitamente com uma concepção do homem como um ser eterno: as características que possui hoje e que o definem como sujeito cognoscente, as possuiria deste o momento do seu aparecimento na Terra. Já a teoria evolucionista, a cujas linhas gerais Nietzsche adere⁶⁰,

⁶⁰ Existe uma discussão em andamento entre os comentaristas de Nietzsche a respeito da natureza de sua relação com Darwin, cujos detalhes ultrapassam o escopo do presente trabalho. Pretendemos, aqui, meramente apontar para o fato, praticamente incontroverso, de que Nietzsche aderiria à tese de que a conformação atual dos seres orgânicos é o resultado de um processo longo e gradual, a que nos referimos através do termo “evolução”. Conferir a esse respeito, entre outros, RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*; MOORE, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, JOHNSON, D. R., *Nietzsche's Anti-Darwinism*.

afirma que estas características foram lentamente adquiridas ao longo do processo de evolução, sendo parcialmente compartilhadas pelos chamados animais superiores. Essa concepção do homem difere da adotada pela tradição filosófica, que, segundo Nietzsche, sempre o tomou como um ser dotado de uma natureza inalterável que o distingue fundamentalmente do restante dos animais. Partindo dessa premissa, os filósofos da tradição teriam buscado definir e fixar os traços fundamentais dessa natureza, na crença de que isto lhes forneceria a chave para a compreensão da essência do mundo em geral.

Em *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*, Nietzsche oferece uma descrição de Parmênides como o inaugurador de uma tendência que teria desde então dominado o pensamento ocidental: ao estabelecer o princípio de identidade como a lei fundamental do pensamento, estendeu automaticamente esta suposta necessidade lógica à esfera ontológica, reduzindo o mundo acessível através dos sentidos a mera aparência ilusória. Lançando um olhar retrospectivo sobre a história da filosofia, pode-se afirmar que, a partir de então, o grande desafio da filosofia grega foi o de conciliar a evidência dos sentidos com as exigências da razão. A esse respeito, as tentativas de Platão e Aristóteles se tornaram paradigmáticas, tendo influenciado de forma direta ou indireta os empreendimentos de toda a tradição filosófica posterior. Como se sabe, isso se deveu não só aos seus indiscutíveis méritos filosóficos, mas também a questões de ordem histórica, política e religiosa.

Na Modernidade, Kant, influenciado pelo empirismo de Hume, se posiciona de forma cética em relação às pretensões epistêmicas dessa tradição, representada à época na Alemanha pelo influente leibnizianismo da escola de Christian Wolff. Em sua obra capital, a *Crítica da Razão Pura*, cuja primeira edição data de 1781, expõe a conhecida doutrina de que as formas puras da sensibilidade e as categorias ou conceitos puros do entendimento fornecem as condições transcendentais de possibilidade do assim denominado mundo fenomênico, na medida em que mantêm uma relação constitutiva com os objetos que o integram. O mundo do fenômeno é, assim, segundo Kant, o produto da conjunção das formas e categorias *a priori* com um "X" desconhecido (a coisa em si) que, ao afetar a faculdade sensorial, fornece a matéria bruta das sensações: o papel dos elementos transcendentais da sensibilidade e do entendimento é basicamente o de unificar e organizar a multiplicidade deste caos sensorial, dando origem ao mundo tal como nos aparece através da experiência.

O problema apontado por Nietzsche no aforismo supracitado reside, porém, no seguinte: se a subjetividade transcendental é condição de possibilidade da existência da própria natureza (entendida como o conjunto de todos os fenômenos e de suas relações espaço-temporais), então ela mesma não pode estar submetida a essas determinações. Em

outras palavras, aquilo que é condição de possibilidade da própria historicidade dos fenômenos, na medida em que lhes impõe *a priori* a forma necessária da sucessão, não pode ele mesmo ser histórico. Isso traz à tona outros problemas, tal como aquele que diz respeito à origem da espécie humana. A aporia que se instaura aqui pode ser formulada da seguinte maneira: como o ser humano pode ter vindo a ser a partir de espécies mais primitivas, tal como afirma a teoria evolucionista, se a própria existência do mundo natural é função da vigência das leis *a priori* da subjetividade transcendental? Torna-se clara a partir de questionamentos deste tipo a existência de uma incompatibilidade incontornável entre as premissas gerais do idealismo transcendental e os postulados básicos da teoria da evolução das espécies: é impossível afirmar, simultaneamente e sem contradição, que as estruturas e elementos transcendentais são, por um lado, condição de possibilidade da realidade empírica e, por outro, que a existência do ser humano como uma espécie dotada de capacidades cognitivas específicas é o produto tardio e acidental de uma longa e complexa série de processos naturais que antecedem em muito o seu aparecimento na Terra.

É justamente nesta incompatibilidade que residem, para Nietzsche, as implicações metafísicas da concepção kantiana do homem, na medida em que este é identificado, em sua qualidade de sujeito cognoscente, com a subjetividade transcendental. A seu ver, o filósofo de Königsberg ainda compartilharia com a tradição metafísica - a despeito dos esforços que empreendeu para dela se afastar através do estabelecimento dos limites intrínsecos ao conhecimento humano, que decorrem, por sua vez, do caráter finito do nosso intelecto - a concepção do homem como um ser destacado da natureza, que não só escaparia às determinações processuais do mundo do fenômeno como estaria em sua própria origem. No aforismo 16, intitulado *Fenômeno e coisa em si*, Nietzsche destaca um segundo traço fundamental da "filosofia metafísica", já entrevisto na exposição que realizamos até aqui. Trata-se da cisão e hierarquização ontológica da realidade em duas esferas distintas e separadas, porém não estanques:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de forma correta, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno.

Nietzsche parte aqui da interpretação da filosofia transcendental conhecida como “interpretação dos dois mundos”⁶¹, de acordo com a qual a distinção kantiana entre fenômenos e coisas em si dá origem a uma clivagem ontológica fundamental, por meio da qual a realidade é dividida em dois domínios distintos de objetos, a saber, os objetos empíricos e os objetos transcendentais, sendo que estes últimos se identificariam ainda com o sentido negativo do conceito de númeno⁶². Este, por sua vez, "corresponderia ao fenômeno como seu substrato; como algo inteligível que só poderia ser conhecido como objeto por uma intuição não-sensível"⁶³. Ora, o que distingue essencialmente a filosofia crítica de Kant da tradição metafísica anterior é justamente a negação categórica, por parte do filósofo, da possibilidade desse conhecimento, negação esta que deriva da premissa de que o homem é um ser dotado exclusivamente de intuições sensíveis e por isso não pode pretender conhecer as coisas tais como são em si mesmas. Isso não elimina, porém, a necessidade da *postulação* da existência de um domínio incondicionado de objetos que atuam como a *causa* das afecções, as quais, por sua vez, dão origem aos fenômenos ao pôr em ação a faculdade representativa.

Acontece, no entanto, que a tese fulcral do idealismo transcendental reside no princípio de que só conhecemos representações, ou seja, de que nosso acesso à realidade é sempre e necessariamente mediado pelos elementos transcendentais, que promovem a unidade sintética do múltiplo segundo regras. A primeira etapa da unificação ocorre já na esfera da sensibilidade, na qual o material bruto das sensações, i.e., das modificações sofridas pelos sentidos, é organizado nas formas do espaço e do tempo, que posteriormente serão referidas pelos conceitos do entendimento a objetos, dando origem ao mundo tal como nos aparece através da experiência. Os contemporâneos de Kant não demoraram a perceber a aporia implicada por este quadro: se só conhecemos representações, isto é, se nossos conceitos têm seu domínio de validade restrito às sensações, que direito possuímos a postular a existência das coisas em si e, ainda mais, de lhes atribuir uma ação causal sobre nossa sensibilidade? Por outro lado, se não existem objetos externos às representações para fornecer-lhes o seu material, como podemos falar em conceitos como os de representação ou de fenômeno, que perdem todo o seu sentido sem a referência a algo que cumpra o papel de um objeto externo e existente por si mesmo, ao qual se refiram como a seu substrato?

61 A respeito da interpretação alternativa, conhecida como "teoria dos dois aspectos", advogada dentre outros por Allison, conferir BONACCINI, J. A., *O problema da coisa em si no idealismo alemão*, pp. 226 – 257.

62 A respeito da identificação dos conceitos de coisa em si, objeto transcendental e númeno em sentido negativo ver BONACCINI, p. 325.

63 BONACCINI, p. 323.

2.2 O problema da coisa em si

Segundo J. A. Bonaccini, esta objeção já aparece, mesmo que forma implícita, na famosa recensão da *Crítica da Razão Pura* atribuída a Feder e a Garve, cuja publicação data de 19 de janeiro de 1782, mas o iniciador propriamente dito daquela que ficou conhecida como a "polêmica da coisa em si" teria sido Friedrich Heinrich Jacobi, que apresentou a primeira crítica clara e precisa a este conceito no conhecido Apêndice a seu livro *David Hume Über der Glauben, oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch*⁶⁴, intitulado *Sobre o Idealismo Transcendental*. Estaria neste texto de Jacobi a origem do "problema da coisa em si", também conhecido como o "problema da afecção". Ainda segundo Bonaccini, trata-se na verdade não de um único problema, mas de uma "problemática que se desdobra numa série de objeções (...) intimamente ligadas (...) que depois serão retomadas, na maior parte dos casos separadamente", por autores como "Schulze, Maimon, Fichte, Schelling e Hegel (...) e pensadores posteriores como Schopenhauer e Nietzsche"⁶⁵.

No décimo aforismo de *Humano, demasiado humano*, que transcrevemos abaixo na íntegra, Nietzsche se refere a este problema de forma explícita, no contexto de uma alusão crítica a Schopenhauer:

Inocuidade da metafísica no futuro. – Logo que a religião, a moral e a arte tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da "coisa em si" e do "fenômeno". Pois, seja como for, não tocamos a "essência do mundo em si"; estamos no domínio da representação, nenhuma "intuição" pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo.

Na continuação do aforismo de número 16 já citado parcialmente acima, Schopenhauer é novamente aludido, indiretamente e de forma crítica; na sequência, Hegel é

⁶⁴ Ibid., pp. 30-32.

⁶⁵ Ibid., p. 41. As objeções de Jacobi podem ser resumidas, segundo esse autor, da seguinte forma: 1- A tese central do idealismo transcendental de que só conhecemos fenômenos, i.e., representações, conduziria ao solipcismo; 2- Esse solipcismo é incompatível com a postulação das coisas em si como os fundamentos externos dos fenômenos; 3- A tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas conduz ao ceticismo.

também alvo de uma crítica velada. Antes dessas duas alusões, Nietzsche faz ainda uma referência implícita a Afrikan Spir⁶⁶:

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada como uma grandeza fixa a partir da qual se possa tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). (...) o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas suas errôneas concepções fundamentais. Tarde, bem tarde – ele caiu em si: agora o mundo da experiência e a coisa em si lhe parecem tão extraordinariamente distintos e separados, que ele rejeita a conclusão sobre esta a partir daquele – ou, de maneira terrivelmente misteriosa, exorta à *renúncia* do nosso intelecto, de nossa vontade pessoal: de modo a alcançar o essencial *tornando-se essencial*. Outros, ainda, recolheram todos os traços característicos do nosso mundo do fenômeno - isto é, da representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada – e, *em vez de apontar o intelecto como culpado*, responsabilizaram a essência das coisas como causa desse inquietante caráter efetivo do mundo, e pregaram a libertação do ser.

Para reconstruir essas alusões e o diálogo crítico com os filósofos supracitados que Nietzsche empreende através delas, analisaremos nas páginas que se seguem a forma como estes buscaram, em suas obras, dar conta do problema da coisa em si, tal como este lhes foi legado pela recepção da filosofia de Kant na Alemanha, recepção esta que foi fortemente marcada, como exposto acima, pela forma como Jacobi trouxe à tona as aporias suscitadas pela distinção, central no sistema kantiano, entre os domínios do númeno e do fenômeno. Embora no texto do aforismo Nietzsche aluda primeiro a Spir e depois a Schopenhauer e a Hegel, adotaremos, por razões de clareza expositiva, a ordem inversa, iniciando, portanto, nossa análise pela obra do grande expoente do Idealismo Alemão.

De acordo com Bonaccini, Hegel reconduz a problemática legada por Jacobi “à pressuposição fundamental de Kant, qual seja, o dualismo ontológico”⁶⁷ que opõe, de um lado, as esferas do sujeito, da consciência e do pensamento e, do outro, os domínios do objeto, da realidade e do ser. Ultrapassa o escopo do presente trabalho a exposição da forma como Hegel procurou descrever e fundamentar, em seu complexo sistema, a identidade dialética entre ser e pensar; interessa-nos aqui apenas apontar para o modo como o filósofo alemão buscou desconstruir o conceito de coisa em si ao questionar o pressuposto kantiano da

⁶⁶ Afrikan Spir (1837 –1900) é um filósofo de origem russa que publicou suas obras em alemão, com o qual Nietzsche manteve um diálogo permanente ao longo de sua obra. Conferir a respeito o estudo seminal de GREEN, M. G., *Nietzsche and the transcendental tradition*.

⁶⁷ BONACINNI, p.143.

existência de um abismo originário e intransponível entre as esferas do sujeito e do objeto. Este esforço pode ser percebido, de acordo com Bonaccini, já em suas primeiras obras anteriores às grandes exposições da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*:

Como é sabido, um ano depois da publicação do *Differenzschrift*, em 1802, Hegel publica *Fé e saber*. O intuito de Hegel continua sendo a crítica da filosofia da época enquanto esta pressupõe uma dualidade entre o sujeito e o objeto que impossibilita alcançar a identidade que ela busca. O esforço de Hegel constitui ainda uma tentativa de alçar-se por cima das oposições para mostrar a identidade originária que reúne o ser e o pensar. A crítica do conceito kantiano de coisa em si prende-se desse modo à crítica da *filosofia da reflexão* - segundo a denominação cunhada por Hegel em *Fé e saber* - a qual oporia o pensamento à realidade empírica, afirmando a finitude das categorias do entendimento humano e a impossibilidade de conhecer o absoluto a não ser pela fé.⁶⁸

Hegel busca apontar, dessa forma, para o fato de que a defesa kantiana da tese do caráter puramente formal das categorias do entendimento e da sua consequente aplicabilidade exclusiva ao conteúdo fornecido pela sensibilidade depende da pressuposição de um dualismo de base entre o pensamento e a realidade. Uma vez superado esse ponto de vista, o próprio conceito de fenômeno ganharia novos contornos: diferentemente do que afirmava Kant, o caráter relativo e condicionado do conhecimento empírico não teria origem na finitude constitutiva do entendimento, a qual faria com que os objetos da experiência *nos apareçam* sempre como fenômenos, mas sim no fato de esses objetos serem *em si mesmos* fenômenos, i.e., “a manifestação finita de um fundamento inteligível que é o próprio absoluto”⁶⁹. Essa crítica ao dualismo kantiano é retomada por Hegel em várias ocasiões ao longo de sua obra, podendo ser encontrada em uma formulação particularmente clara no prefácio da segunda edição da *Ciência da Lógica*:

Quando a Filosofia Crítica entende o relacionamento desses três termos (*terminorum*) de tal modo que nós colocamos os *pensamentos* como um *meio* entre *nós* e a *as coisas*, no sentido de que este meio muito mais *nos* isola das *coisas* do que a elas nos une, é preciso opor a essa visão a simples observação de que justamente estas coisas que devem estar no outro extremo, além dos nossos pensamentos e dos pensamentos que se referem a elas, são elas mesmas entes de pensamento (*Gedankendingen*), e enquanto totalmente indeterminadas são elas mesmas apenas *um* ente de pensamento – são a pretensa coisa em si da abstração vazia.⁷⁰

⁶⁸ Ibid., p. 133.

⁶⁹ Ibid., p. 139.

⁷⁰ HEGEL, G. W. F., *Werke* 5, I, pp. 26-6, in BONACCINI.

É importante apontar para o fato de que a identidade entre o ser e o pensar postulada por Hegel não se apresenta como uma unidade imediata, isto é, como algo presente de forma efetiva desde o início, mas sim como uma identidade que só se concretiza e realiza ao término de um processo que tem lugar no tempo: trata-se, portanto, de uma identidade dialética, cujas etapas de constituição o autor busca descrever nas páginas da *Ciência da Lógica*. Nesta obra de 1816, Hegel traça um itinerário lógico-ontológico que vai do ser ao conceito, passando pela essência. Sem entrar nos detalhes da complexa exposição hegeliana, interessa-nos apenas apontar para o fato de que um dos pressupostos fundamentais da lógica dialética é o de que a realidade possui um caráter fundamentalmente contraditório, na medida em que a passagem da indeterminação do ser em geral à determinação plena do conceito na ideia absoluta se efetiva através de sucessivas negações dos estágios anteriores, as quais simultaneamente os conservam e aprofundam.

De posse dessas informações, encontramos-nos agora em condições de compreender o sentido da referência presente no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*: “Outros, ainda, recolheram todos os traços característicos do nosso mundo do fenômeno - isto é, da representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada – e, *em vez de apontar o intelecto como culpado*, responsabilizaram a essência das coisas como causa desse inquietante caráter efetivo do mundo, e pregaram a libertação do ser.”. Em que, porém, consistem, esses “erros intelectuais”? E como e por que foram “por nós herdados”? Antes de buscarmos fornecer respostas a essas perguntas, nos dedicaremos ainda a reconstituir as referências críticas de Nietzsche às formas como Schopenhauer e Spir buscaram dar conta do problema da coisa em si em suas filosofias, relacionando-se, assim, de modos distintos com o legado kantiano.

A esse respeito, pode-se identificar em Schopenhauer a presença de uma atitude básica compartilhada com Hegel (e, como veremos adiante, também com Spir) no que tange às suas respectivas relações com a herança da filosofia crítica. Trata-se de uma atitude marcada por ambiguidades e tensões, e que pode ser expressa resumidamente através da ideia de que Kant teria aberto ou indicado o caminho correto para a filosofia sem ter tido, no entanto, a coragem de segui-lo até o final: esta tarefa caberia à posteridade, que teria como missão a correção e desenvolvimento do precioso legado de que é herdeira. O problema da coisa em si surge nesse contexto como o principal desafio que qualquer um que aspire à consecução dessa tarefa deve enfrentar, na medida em que se trata de uma questão que, desde sua formulação original por Jacobi, foi retomada de diferentes maneiras, representando uma espécie de ponto cego no sistema kantiano que o torna amplamente vulnerável a ataques externos.

Schopenhauer tomou contato durante seus anos de formação, através das aulas de G. E. Schulze que frequentou na universidade de Göttingen, com o aspecto mais emblemático da problemática levantada por Jacobi, qual seja, a crítica, já explicitada acima, ao caráter autorrefutatório do conceito de coisa-em-si como causa externa das sensações. Isso o levou a formular, em sua famosa obra *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), a tese que devemos buscar o acesso à realidade tal como é em si mesma não através de uma relação que invoque o conceito de causalidade (cuja própria definição limita seu escopo de aplicação ao domínio fenomênico), mas sim através da consciência imediata do nosso próprio corpo que obtemos por ocasião dos nossos atos voluntários. Isso se deve ao fato de que o corpo é, para Schopenhauer, o único objeto que se manifesta para nós em um duplo aspecto simultâneo, qual seja, por um lado, o de um objeto empírico dentre outros, cujas condições de possibilidade remetem ao quadro da reelaboração da dedução transcendental das categorias efetuada em sua tese de doutoramento, intitulada *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813); e, por outro, o de uma percepção interna de um ato de vontade, a qual forneceria um acesso imediato ao “lado de dentro” do próprio indivíduo. Ao estender analogicamente essa duplicidade ontológica ao restante dos seres que integram o mundo, o filósofo concebe um sistema que, partindo da aceitação da dualidade kantiana entre sujeito e objeto, busca ao mesmo tempo superá-la através de uma abordagem imanente, cujo núcleo consiste na tese metafísica de que a Vontade (entendida não em um sentido estritamente psicológico, mas como um princípio cósmico destituído de finalidade e sabedoria, uma espécie de impulso cego) e a representação devem ser compreendidas como os dois lados de uma única moeda.

Fiel neste ponto à inspiração da filosofia transcendental, Schopenhauer afirma que a origem do mundo como representação localiza-se no intelecto humano. Isso se deve ao fato de que a estrutura deste último corresponderia, como mencionado acima, ao princípio da razão suficiente, o qual, ao determinar que toda experiência seja submetida às condições do tempo, do espaço e da causalidade, produz a fragmentação da unidade originária da Vontade em uma multiplicidade de indivíduos que competem permanentemente pelos recursos necessários à própria sobrevivência, criando, assim, um mundo de luta e violência, um cenário aterrador de autofagia da Vontade análogo a um pesadelo no interior do qual a consciência se mantém aprisionada. Isso faz com que caiba a cada um, uma vez que se dê conta dessa situação, a tarefa de purificar sua vontade através de etapas sucessivas que correspondem à percepção estética, à consciência moral e finalmente à autossuperação plena na atitude ascética. Essa última conduziria a uma modalidade de consciência livre de toda dor e de todo conflito, um

estado de contemplação mística no qual as fronteiras entre sujeito e objeto encontram-se à beira da dissolução. É a esta última etapa que Nietzsche se refere no aforismo 16 supracitado: “(...) ou, de maneira terrivelmente misteriosa, exorta à *renúncia* do nosso intelecto, de nossa vontade pessoal: de modo a alcançar o essencial *tornando-se essencial*.”.

Depreende-se facilmente deste mesmo aforismo a posição de Nietzsche a respeito das soluções encontradas por Hegel e Schopenhauer para o problema da coisa em si: ele as rejeita igualmente, encontrando aspectos problemáticos em ambas. Qual é, porém, a sua atitude em relação à solução de Spir? Para responder a esta pergunta, empreenderemos primeiro uma breve reconstituição das teses deste pensador que representa uma das principais fontes de diálogo crítico para Nietzsche.

Assim como Hegel e Schopenhauer, Spir almeja fornecer, com sua filosofia, uma correção do kantismo, ou seja, uma saída para a aporia suscitada pelo problema da coisa em si tal como originalmente formulado por Jacobi. Em sua tentativa de realizar esta tarefa, chega, porém, a conclusões opostas às alcançadas pelos filósofos supracitados: em que pesem as especificidades inerentes a seus respectivos sistemas, tanto Hegel como Schopenhauer partem de uma mesma premissa, qual seja, a de que a relação existente entre aquilo que Kant denominava as esferas do númeno e do fenômeno é de imanência, e não de transcendência. Isso significa dizer que para esses pensadores o erro de Kant foi o de ter estabelecido uma distinção excessivamente rígida entre os domínios da realidade empírica e da realidade tal como é em si mesma. Ora, para Spir, o problema com o sistema de Kant é exatamente o oposto: em sua tentativa de estabelecer as fronteiras entre os domínios do númeno e do fenômeno e assim circunscrever a esfera de validade das proposições sintéticas *a priori* formuladas pelas ciências em geral e pela física newtoniana em particular, Kant teria por assim dizer borrado a linha que divide os referidos domínios no próprio ato de traçá-la. Veremos mais adiante exatamente o que isso quer dizer.

Segundo Rogério Lopes, existem, para Spir, cinco pontos centrais na filosofia de Kant que devem ser revistos para que seu sistema seja adequadamente reformulado. Para os fins da presente exposição, destacarei três destes pontos, quais sejam: 1- ”a tese da idealidade transcendental do tempo deve ser abandonada”; 2- ”os conceitos *a priori* do entendimento deduzidos por Kant carecem de um princípio de unificação. É preciso derivá-los de uma única lei *a priori*: esta lei lógica fundamental é o princípio de Identidade”; 3- ”segundo Spir, Kant teria se contentado em provar a existência de conceitos *a priori* e sua validade subjetiva. Spir

propõe como tarefa da filosofia transcendental: a) demonstrar a existência do a priori; b) provar sua validade objetiva”⁷¹.

A respeito do primeiro ponto, sem entrar nos detalhes da argumentação de Spir, interessa-nos aqui apenas apontar para o modo como, em uma passagem de *Denken und Wirklichkeit* citada por Nietzsche em sua obra de juventude *A filosofia na era trágica dos gregos*, o filósofo russo critica a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo⁷², defendendo que este possui uma realidade objetiva. Para tal, faz uso de argumentos que recordam os utilizados por Nietzsche ao criticar a “falta de sentido histórico” dos filósofos no segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*:

(...) a suposição de Kant implica absurdidades tão evidentes que alguém toma por milagre o fato de ele tê-las ignorado. De acordo com tal suposição, César e Sócrates não estão efetivamente mortos, mas vivem tão bem como há dois mil anos e parecem estar simplesmente mortos em virtude de um arranjo do meu ‘sentido interno’. Aqui cumpre indagar, acima de tudo: como pode o início e o fim da vida consciente, incluindo todos os sentidos internos e externos, existirem simplesmente à maneira do sentido interno? O fato é que não se pode denegar, em absoluto, a realidade da mudança.⁷³

No aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Questões fundamentais da metafísica*, Nietzsche se refere diretamente ao segundo ponto, citando outro trecho da obra seminal de Spir:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância.

Spir busca reduzir, assim, o conjunto das formas e conceitos *a priori* de Kant a um único princípio, qual seja, o princípio de Identidade. Chegamos assim ao terceiro ponto destacado por Lopes, qual seja, o de que, para Spir, este princípio possui uma validade que ultrapassa a esfera do *a priori* tal como definido por Kant. Sua necessidade e universalidade não dizem respeito somente à esfera da subjetividade transcendental e do domínio dos fenômenos por ela condicionados, mas possuem uma validade propriamente objetiva. Quando

⁷¹ LOPES, R., *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 281.

⁷² Trata-se da famosa passagem contida em uma nota de rodapé no § 7 da Primeira Parte da Doutrina Transcendental dos Elementos da *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant defende a tese de que a experiência que possuímos da sucessão dos pensamentos em nossa mente corresponde somente à *representação* desses mesmos pensamentos pelo sentido interno, e não a uma determinação da realidade tal como é em si mesma.

⁷³ ETG, p. 104.

confrontamos esta afirmação com a tese da realidade igualmente objetiva da sucessão temporal, chegamos facilmente à conclusão que Nietzsche enuncia no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*:

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada.

Para Spir, existe, portanto, um abismo intransponível entre a “temporalidade e particularidade da sensação” e a “atemporalidade e simplicidade da apercepção”⁷⁴, isto é, entre as esferas da sucessão temporal que rege o mundo empírico, por um lado, e do princípio de Identidade compreendido como lei originária do sujeito cognoscente e da própria realidade tal como é em si mesma, por outro. Nas palavras de Michael Green, isso faz com que, para o filósofo russo, o pensamento exista “em uma tensão inescapável com o mundo da experiência; a cognição da experiência é contraditória porque tenta forçar a imagem da unidade necessária no fluxo temporal das sensações. (...) A ideia do mundo empírico contém em si essa contradição entre particularidade e unidade, entre temporalidade e atemporalidade”. Kant teria tentado, ao ver de Spir sem sucesso, superar essa contradição através do esquematismo transcendental, que cumpriria a função de conectar a passividade da sensibilidade com a espontaneidade do entendimento, supostamente reduzindo a realidade da sucessão temporal ao estatuto de uma representação circunscrita na unidade de uma consciência atemporal, conferindo, assim, algo da unidade e estabilidade do “mundo metafísico” à multiplicidade caótica da realidade empírica.

2.3 A história natural do sujeito transcendental

Buscamos até aqui oferecer uma reconstrução das considerações de Nietzsche sobre as reformulações do problema da coisa em si efetuadas por Hegel, Schopenhauer e Spir a partir da problemática lançada originalmente por Jacobi no contexto da recepção imediata da *Crítica da Razão Pura*. Sua atitude em relação ao que denominamos as soluções imanentes de

⁷⁴ GREEN, M. G., *Nietzsche and the transcendental tradition*, p. 47.

Schopenhauer e Hegel é claramente crítica, o mesmo acontecendo em relação à solução transcendente de Spir. Embora conceda a este último o mérito de ser “um lógico mais rigoroso”, considera que sua abordagem sofre de um equívoco fundamental compartilhado com os dois filósofos anteriormente citados:

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência- gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão a respeito do criador (a razão suficiente). Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais.⁷⁵

Vítimas do mesmo “defeito hereditário”, tanto Hegel e Schopenhauer, por um lado, como Spir, por outro, desconsideram a possibilidade de que as configurações gerais que atribuímos ao chamado “mundo do fenômeno” não foram dadas de uma vez por todas, mas são o resultado de um longo processo de evolução do aparato sensorio-cognitivo dos seres orgânicos. Comprometido com o programa de uma filosofia histórica, Nietzsche faz desta alternativa negligenciada a base do seu tratamento do problema da coisa em si, tal como se pode depreender da sequência do aforismo:

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará o seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do nosso passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável -, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese do mundo como representação - e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.⁷⁶

Cabe, porém, antes de buscarmos reconstruir essa abordagem, esclarecer algumas questões preliminares. Nietzsche se refere sem maiores explicações nessa citação a um

⁷⁵ HH, 18.

⁷⁶ HH, 16.

conjunto de “erros e fantasias que cresceram entremeados”. Em que, precisamente, eles consistem? Por que são descritos como um tesouro herdado, do qual depende o “valor de nossa humanidade”? Para responder a esses questionamentos, retomaremos inicialmente o aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*, já citado anteriormente:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: ‘A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância.’. Também esta lei, aí denominada ‘originária’, veio a ser – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores: como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações vêm apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com um atributo, isto é, uma única relação com tal organismo. (...) Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel.

Depreende-se desse trecho que a crença na existência de substâncias é um dos principais elementos desse conjunto de erros, tendo sua origem na história evolutiva remota dos organismos. O mesmo vale, de forma derivada, para a matemática: “A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma ‘coisa’).”⁷⁷. Disso Nietzsche extrai a conclusão de que “A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis; elas valem apenas no mundo dos homens.”⁷⁸ Em *A Gaia Ciência*, o autor fornece uma listagem mais completa desses erros, atribuindo-lhes uma função explicitamente evolutiva:

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles se deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias e corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. Somente muitos depois surgiram os negadores e questionadores dessas proposições - somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas

⁷⁷ HH, 19.

⁷⁸ Ibid.

funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados.⁷⁹

Em que, porém, consiste exatamente a utilidade dos erros? Como eles operam de modo a maximizar as chances de sobrevivência do indivíduo? Nietzsche fornece a resposta para essa pergunta no aforismo seguinte, intitulado *Origem do lógico*:

De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiam de forma diversa da que agora inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo o fundamento para a lógica. Do mesmo modo, para que surgisse o conceito de substância, que é indispensável para a lógica, embora, no sentido mais rigoroso, nada lhe corresponda de real – por muito tempo foi preciso que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido; os seres que não viam exatamente tinham vantagem sobre aqueles que viam tudo ‘em fluxo’. Todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida. Nenhum ser vivo teria se conservado, caso a tendência oposta de afirmar antes que adiar o julgamento, de errar e inventar antes que aguardar, de assentir antes que negar, de julgar antes que ser justo - não tivesse sido cultivada com extraordinária força.”⁸⁰

Conclui-se assim que a utilidade ou vantagem evolutiva em questão consistiria na capacidade possuída por alguns indivíduos de perceber padrões e regularidades na natureza, a partir dos quais generalizações indutivas podiam ser realizadas. A partir destas generalizações (que não correspondem estritamente à realidade, segundo o autor), a humanidade primitiva desenvolveu a capacidade de reagir a e agir sobre seu ambiente de forma mais eficaz, ou seja, de se adaptar melhor a ele. Dessa forma, a tendência a compreender o similar como igual, que Nietzsche classifica como “ilógica” na medida em que simplifica e falsifica a realidade, se encontra na origem do pensamento lógico. Devido a seu alto valor para a sobrevivência, certos padrões de percepção e pensamento se tornaram normativos, orientando a formação de conceitos fundamentais para a história do pensamento ocidental, tal como o de substância. Sem a vigência dessas ilusões há muito incorporadas, o desenvolvimento da filosofia, da matemática - e, mais tarde, das ciências empíricas, através das quais o homem estendeu significativamente seu poder sobre a natureza - não teria sido possível. É por isso que esses

⁷⁹ GC, 110.

⁸⁰ GC, 111.

“erros fundamentais” constituem nosso “patrimônio fundamental”, o “tesouro” do qual o valor de nossa humanidade depende.

2.4 A química da coisa em si

Vimos na seção anterior o modo como Nietzsche contrapõe, de um lado, o modo como a realidade se apresenta a nós, na medida em que nos aparece através do nosso aparato sensorio-cognitivo, e, de outro, aquilo que a define quando a consideramos tal como é em si mesma. Nesta última acepção ela é considerada como destituída de qualquer estabilidade, identidade ou unidade, podendo ser descrita em termos de um fluxo incessante ou de um devir absoluto. Não entraremos neste momento nas razões aduzidas por Nietzsche para defender essa posição; simplesmente a tomaremos como um dado provisório.

Já quando consideramos sua descrição da realidade tal como se apresenta à nossa experiência, percebemos que ela é caracterizada em termos consideravelmente distintos. Nietzsche defende a tese de que pressões evolutivas levaram ao surgimento de funções biológicas que fazem com que o mundo nos apareça como formado por objetos estáveis, unos e idênticos a si mesmos, que ele identifica com o conceito de substância. Spir, por sua vez, interpreta esse conceito, onipresente na tradição desde sua formulação clássica por Aristóteles, não à maneira de Kant (isto é, como uma categoria do entendimento cuja aplicação aos dados dos sentidos dá origem a objetos empíricos particulares, isto é, representações ou fenômenos), mas sim como algo que remete a uma dimensão propriamente objetiva da realidade acessível exclusivamente através da razão (a já referida “lei originária do sujeito cognoscente”). Se compararmos esta acepção da ideia de substância com a formulação kantiana do conceito de coisa em si, as semelhanças logo saltam à vista. Independentemente das controvérsias relacionadas à interpretação correta do idealismo transcendental, é ponto mais que pacífico entre os estudiosos a impossibilidade de atribuir qualquer tipo de determinação espaciotemporal às coisas em si. Como consequência, faz-se mister afirmar que elas não abrigam qualquer diferença interna. São, como nas palavras de Spir, “um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, (...) uma substância.”

Ora, para Nietzsche isto é precisamente o que faz delas meras ficções, projeções antropomórficas “vazias de significado”. São como que o resultado de um longo processo de

sublimação em que “o elemento básico parece ter se volatilizado e só se revela à observação mais aguda”⁸¹, cuja origem remonta a pressões evolutivas que conformaram o nosso aparato sensorio-cognitivo de uma maneira útil à sobrevivência da espécie, culminando por fim na abstração máxima do conceito de coisa em si. Este, se considerado com o rigor lógico apropriado, possui traços tão distintos daqueles atribuídos ao mundo do fenômeno que não se torna mais possível estabelecer qualquer relação entre ambos, tal como concluiu Spir. Diferentemente deste, Nietzsche, porém, não considera que isso constitua um motivo para concluir que a normatividade do princípio de identidade, e, por extensão, do conceito de substância (tal como Spir o compreende), deva ser fundamentada em uma “lei originária do sujeito cognoscente”. Considera, outrossim, que se trata de um conceito vazio, baseado em uma falsa distinção resultante de um esquecimento acerca da sua própria origem na história evolutiva do ser humano.

Nietzsche oferece, portanto, uma solução para o problema da coisa em si alinhada com as diretrizes naturalistas da filosofia histórica, na medida em que visa reconstruir as condições de emergência e as fontes da força normativa dos conceitos metafísicos da tradição (em cujo conjunto a noção de coisa em si é incluída) em termos de uma história da evolução dos organismos e do pensamento. O próprio título do capítulo ora em análise (“Das coisas primeiras e últimas”) pode ser lido nesse sentido, na medida em que expõe o que ao ver de Nietzsche é uma inversão, presente na tradição metafísica como um todo, entre o que é tardio e derivado (no caso em exame, o conceito plenamente auto idêntico de coisa em si) e aquilo que é primeiro e fundamental, isto é, o mundo do fenômeno (na medida em que ainda carrega em si traços do que Nietzsche considera ser o aspecto fundamental da realidade, isto é, a diferença absoluta do devir.

81 HH, 1.

3 ANTROPOMORFISMO E CETICISMO: “TUDO É ERRO”?

3.1 Introdução

Encerramos o capítulo anterior com algumas considerações a respeito do que Nietzsche denomina os “erros fundamentais” da humanidade, entre os quais se inclui a ideia de que existe um fundo permanente e imutável na realidade, que ele identifica com a ideia de substância nas diferentes acepções que este conceito tomou ao longo da história da filosofia – tese esta que parece comprometer-lo com uma modalidade de ontologia de inspiração heraclítica. Antes, porém, de examinarmos essa questão mais detidamente, nos dedicaremos ao exame da caracterização do aparato sensorio-cognitivo humano empreendida por Nietzsche ao longo de alguns aforismos de *Aurora*. Iniciaremos por aquele que é um dos mais conhecidos e estudados desta obra, intitulado sugestivamente *Na prisão*:

Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é o meu destino imediato, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, em torno do meu ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar. De modo semelhante, o ouvido nos encerra em um pequeno espaço, e assim também o tato. É de acordo com esses horizontes, nos quais, como em muros de prisão, nossos sentidos encerram a cada um de nós, que *medimos* o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos “perceber” - e tudo, tudo em si é erro! Conforme a quantidade de experiências e emoções que nos são possíveis em média, num momento determinado, cada qual mede a sua vida, breve ou longa, pobre ou rica, plena ou vazia: e segundo a vida média humana medimos a das demais criaturas – e tudo, tudo em si é erro! Se a nossa visão fosse cem vezes mais aguda para as coisas próximas, o ser humano nos pareceria monstruosamente comprido; sim, pode-se imaginar órgãos que fariam percebê-lo como imensurável. Por outro lado, poderia haver órgãos constituídos de tal forma que sistemas solares inteiros parecessem contraídos e ajuntados como uma única célula: e, para seres de conformação oposta, uma célula do corpo humano poderia apresentar-se como um sistema solar, em movimento, construção e harmonia. Os hábitos dos nossos sentidos nos envolveram na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os nossos juízos e “conhecimentos” – não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa* teia. 82

A análise desse aforismo nos leva, à primeira vista, a algumas conclusões que parecem entrar em contradição direta com as posições defendidas por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* e em *A Gaia Ciência*. Nestas obras, o autor defende uma forma radical de

82 A, 117.

relativismo com consequências céticas pronunciadas, a qual remete a algumas formulações de *Verdade e Mentira* já abordadas previamente. Assim como nessa obra de juventude, Nietzsche parece considerar neste aforismo a questão da possibilidade do conhecimento ao mesmo tempo de um modo mais geral e mais rigoroso, se comparado ao tratamento conferido ao tema na obras supracitadas. Tem-se, de um lado, uma tese moderadamente cética a respeito da existência de um conjunto de erros fundamentais que teria presidido à história do desenvolvimento conhecimento humano; de outro, uma tese muito mais radical, que afirma não só que tudo que *até o presente momento* denominamos conhecimento é formado por erros, mas sim que tudo é - e *só pode ser* - erro. Aqui, Nietzsche retoma o tema, presente de forma particularmente clara em *Verdade e Mentira*, do caráter fundamental e inelutavelmente antropomórfico do conhecimento, caráter este que faz com que o ideal da objetividade científica se apresente como uma mera quimera. Simplesmente não possuímos nenhum tipo de acesso à realidade tal como ela é em si mesma, o que faz com que nos encontremos desprovidos de qualquer padrão para avaliar a correção dos nossos conhecimentos, mesmo que em uma escala relativa. “Tudo é erro” porque o lastro da verdade nos evade: na ausência do original, como medir a fidelidade das cópias? Aqui se manifesta claramente a herança de Lange, cujo programa de naturalização do transcendental tem claras consequências céticas, que Nietzsche assumiu e radicalizou.

3.2 O intelecto como espelho

Em outros momentos, porém, tais como nos trechos previamente analisados de *Humano, demasiado humano* e *A Gaia Ciência*, Nietzsche parece adotar um ponto de vista menos rigoroso, renunciando ao compromisso integral com a tese de que não possuímos nenhum tipo de acesso à realidade. Nessas formulações, Nietzsche faz uso do vocabulário normativo da verdade e do erro de forma positiva: se existe um conjunto de “erros fundamentais”, conclui-se que estes só podem ser assim denominados em contraposição a algo que é identificado com a efetividade, isto é, o fluxo incessante do devir. Com base em que, porém, ele pode assumir esse tipo de compromisso ontológico sem entrar em contradição direta com as teses defendidas em *Verdade e Mentira* e *Aurora*? Antes de respondermos a essa questão, nos dedicaremos inicialmente a examinar de forma mais detida o modo como as leituras feitas por Nietzsche da obra capital de Lange influenciaram a formulação de suas

posições a respeito da natureza do nosso aparato sensório-cognitivo. George J. Stack, em sua obra *Lange and Nietzsche*, comenta esse tema da seguinte forma:

Dentro do contexto da fisiologia dos sentidos, existem razões teóricas mais específicas que explicam porque nossas identificação das nossas sensações e nossos julgamentos perceptuais nos afastam da realidade. Embora Lange discuta um número razoável de teorias fisiológicas, é a teoria de Helmholtz que parece ter exercido um impacto no pensamento de Nietzsche (...) Helmholtz afirmava que os fenômenos de que nos tornamos conscientes através da percepção são “meros efeitos de objetos” que nos são desconhecidos mas que atuam sobre os nossos sentidos. A noção de que a sensação e a percepção nos fornecem uma “imagem” acurada de um objeto externo (...) é repudiada por Helmholtz. Na realidade, Lange afirma, a crença nas “coisas materiais” é abalada precisamente pela análise da fisiologia. (...) A partir do aparente “caos de movimentos e vibrações” (...) com os quais o ambiente circundante é preenchido, formas específicas de movimento que se repetem em relações numéricas particulares são destacadas, relativamente fortalecidas, e transformadas em objetos perceptuais.⁸³

Esta descrição coaduna perfeitamente com as teses defendidas por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* e *A Gaia Ciência*, já examinadas anteriormente. A função precípua do aparato sensório-cognitivo, desenvolvida ao longo da história da evolução dos organismos, consiste basicamente em simplificar a realidade, isto é, reduzir a multiplicidade à unidade, a diferença à igualdade, de modo a fazer com que o “caos de movimentos e vibrações” nos apareça como um todo regular, ordenado e calculável, isto é, um cosmos. O que se deve ter em mente, de acordo com Nietzsche, é que o mundo formado através desses sucessivos processos de síntese, generalização e abstração é apenas o *nosso* mundo, uma construção manejável de acordo com nossos interesses e necessidades, e não *o* mundo, isto é, a realidade em sentido próprio. É nesse sentido que devem ser entendidas as caracterizações propostas pelo autor em *Aurora* do intelecto como um espelho, tal como se depreende dos seguintes aforismos:

“*Causa e efeito!*” – Nesse espelho – e nosso intelecto é um espelho – acontece algo que mostra regularidade, uma determinada coisa sempre sucede a determinada coisa – a isso *denominamos*, quando queremos percebê-lo e denominá-lo, causa e efeito, nós, tolos! Como se aí tivéssemos e pudéssemos compreender algo! Nada vimos, senão *figuras* de “causas e efeitos”! É justamente essa *figuratividade* que torna impossível compreender uma relação mais essencial do que a da sucessão!⁸⁴
As duas direções. – Se procuramos observar o espelho em si, nada descobrimos senão as coisas nele. Se queremos apreender as coisas, nada alcançamos novamente, exceto o espelho. – Eis a história universal do conhecimento.⁸⁵

⁸³ STACK, *Nietzsche's Anthropic Circle: Man, Science and Myth* p. 94.

⁸⁴ A, 121.

⁸⁵ A, 243.

Nietzsche faz nesses pequenos aforismos uso de uma metáfora bastante sugestiva, se examinada em conjunto com a sua caracterização do intelecto em outras ocasiões. Para interpretá-la de forma adequada, devemos começar pela pergunta aparentemente trivial: o que é um espelho? É uma superfície que reflete, produzindo imagens em duas dimensões de um objeto tridimensional. O intelecto, na medida em que é comparado com um espelho, é, portanto, superficial, simplificando e falsificando a complexidade da realidade de modo a produzir uma determinada imagem dela. Além disso, um espelho pode enganar: um indivíduo desavisado poderia, em um primeiro momento, tomar a imagem simplificada que aparece no espelho pelo próprio objeto. Essas são as conclusões que podemos extrair do primeiro aforismo. Ao examinarmos o segundo, percebemos que ele trata, de forma bastante alusiva, de uma tese cara a Lange, discutida por Nietzsche na carta a seu amigo Gesdorf abordada anteriormente⁸⁶, qual seja, a de que somos condenados a uma dupla ignorância: tanto a verdadeira natureza das “coisas” (os fenômenos externos), quanto a do “espelho” (o nosso intelecto) necessariamente nos evade. Buscando exprimir a ideia através de uma extensão da própria metáfora empregada por Nietzsche, é como se estivéssemos eternamente diante de um espelho do qual não podemos desviar o olhar: a realidade se encontra às nossas costas, só se revelando através da superfície refletora, a qual, por sua vez, já está sempre preenchida, nunca se apresentando em sua pureza, isto é, vazia de imagens.

Isto faz com que a “história universal do conhecimento” se reduza a uma busca condenada ao fracasso, na medida em que seja compreendida como uma tentativa de apreender a natureza essencial dos fenômenos externos, por um lado, e a do intelecto, por outro. Uma relação de interdependência e, por assim dizer, de circularidade marca o modo como esses dois domínios se conectam, o que faz com que não seja possível examiná-los como objetos isolados. Isso não quer dizer que essa distinção não seja válida em um nível heurístico (caso contrário, Nietzsche teria de se comprometer com uma modalidade radical de idealismo, postura que ele combate abertamente em diversas ocasiões); significa apenas que devemos sempre ter em mente o caráter convencional dessa divisão, de modo a evitar a armadilha de nos lançar em buscas infrutíferas do fundamento ontológico dos fenômenos, sejam estes físicos ou psíquicos.

⁸⁶ Conferir p.17-18 do presente trabalho.

3.3 A tese do devir

Buscaremos, agora, retornar ao problema que já vem se impondo há algum tempo ao longo da presente exposição, qual seja, o do heraclitismo de Nietzsche. Como conciliar sua posição fenomenista, derivada de sua adesão ao projeto langeano de naturalização do transcendental, com o compromisso com a ontologia do devir? Antes, ainda, de buscar responder essa questão, examinaremos inicialmente a natureza da relação que Nietzsche estabelece entre a tese da verdade do devir e a asserção da impossibilidade do conhecimento. Rogério Lopes se exprime do seguinte modo a esse respeito:

A tese segundo a qual o devir é incompatível com a conceituação aparece em diversos momentos da exposição de Nietzsche sobre Heráclito e Parmênides, tanto nas preleções sobre os filósofos pré-platônicos quanto no escrito sobre os filósofos trágicos. Nietzsche parece ter formado a convicção de que a verdade do devir implica na falsidade de toda categorização do real a partir de diferentes fontes e de forma gradual: Heráclito, Parmênides, Platão, Montaigne, Pascal, Afrikan Spir, o naturalista estoniano de origem alemã Karl Ernest von Bauer, o físico jesuíta Roger Boscovith são algumas delas. Mas a assimilação promovida por Platão no *Teeteto* entre a tese relativista de Protágoras e a tese do fluxo universal certamente teve um peso maior na percepção do problema por Nietzsche.⁸⁷

No diálogo referido na passagem acima, Platão extrai consequências radicalmente céticas das teses heraclíticas, as quais busca criticar e refutar ao longo da discussão ali empreendida. Porém, a versão do pensamento de Heráclito aí presente se delinea a partir da recepção deste por Crátilo. Embora, de acordo com Lopes, Nietzsche tivesse consciência da radicalização implicada pela leitura cratílina, ainda assim ele tenderia a concordar com os resultados gerais alcançados por esta, qual seja, a extração das consequências lógicas da tese do devir⁸⁸. Se, por um lado, como vimos anteriormente, a função precípua do intelecto é a da produção de sínteses, unidades e igualdades, de modo a permitir a apropriação conceitual e o manejo do real; e, por outro, este mesmo real pode ser caracterizado como um fluxo absoluto e incessante, destituído de qualquer tipo de estabilidade e identidade, então o conhecimento, tomado em um sentido próprio, isto é, a partir de uma visão normativa dos conceitos epistêmicos, é impossível. Nas palavras do próprio Nietzsche a respeito de Platão:

⁸⁷ LOPES, *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 253.

⁸⁸ Cf. LOPES, p. 255.

Antes mesmo de travar conhecimento com Sócrates ele já devia estar familiarizado com a filosofia de Heráclito (*Aristot. Metaph I, 6*) [...] A convicção de que o sensível está submetido à mudança incessante lhe veio do heraclítico Crátilo: ele manteve-se sempre firme nessa convicção. Deste modo, ao tomar conhecimento, através de Sócrates, da existência de conceitos que uma vez corretamente formados seriam necessariamente imutáveis, Platão não acreditou ser forçoso referi-los ao sensível: era necessário haver outras entidades que constituíssem os objetos do conhecimento conceitual, - notável repercussão do sublime Heráclito. Não há nenhum Ser, o devir eterno resulta em um eterno Não-ser. O mundo é a divindade móvel. Através do jogo a divindade constrói o mundo incessantemente. Natureza sublime e surpreendente ao extremo, que recusa todos os outros pontos de vista, mesmo os de Homero e Hesíodo. Crátilo superou o mestre, que dizia que ninguém pode entrar duas vezes na mesma correnteza, ao afirmar que isso não poderia ocorrer sequer uma única vez (*Arist. Metaph. III, 5*); a consequência extrema desse ponto de vista é (diz Arist.) que Crátilo acreditava que era ilícito dizer qualquer coisa, limitando-se apenas a mover o dedo.⁸⁹

Permanece, porém, a questão de como compatibilizar as consequências céticas do fenomenismo radical defendido por Nietzsche em *Verdade e Mentira* e *Aurora* com o compromisso ontológico com a tese heraclítica do devir. É importante observar que, por mais radical que possa ser o ceticismo de Crátilo, ele parte de três certezas, quais sejam: 1- A realidade existe.; 2- Ela se identifica com o puro devir; 3- Como consequência disso, toda conceituação está fadada ao fracasso. Propomos como solução para essa aparente aporia a interpretação desse compromisso em termos de uma adesão de caráter hipotético e probabilístico. Isto é, por um lado permanece como uma consequência da filiação de Nietzsche ao programa de naturalização do transcendental de Lange a ideia de que não possuímos nenhum tipo de acesso inquestionável à realidade tal como é em si mesma. Isso exclui todo compromisso *dogmático* com qualquer tese ontológica. Por outro lado, os compromissos naturalistas assumidos por Nietzsche fazem com que ele considere os resultados obtidos pelas ciências como dignos de algum grau de confiança, que, se não é absoluto, pelo menos é maior do que aquele atribuído à tradição metafísica do pensamento puro. Veremos mais adiante que ele aduz algumas razões para a concessão dessa confiança, as quais derivam de um exame dos métodos epistêmicos desenvolvidos pelas ciências ao longo de sua história.

Ora, a imagem de mundo construída pelas ciências de sua época se distanciava clara e conscientemente de algumas noções clássicas da metafísica, tal como pode se depreender dos seguintes trechos de *Humano, demasiado humano* e *A Gaia Ciência*: “todo o procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimentos tudo aquilo que tem

⁸⁹ EPD/IDP, p. 43. Citado em LOPES, p. 255.

natureza de coisa, de matéria”⁹⁰; “Nós descrevemos melhor (...) Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, causa e efeito, como se diz (...)”⁹¹ Podemos aduzir ainda um segundo argumento para a adesão de Nietzsche à tese ontológica do devir, qual seja, o fato de ser possível reduzir os conceitos da tradição metafísica, tal como o conceito clássico de substância, a meras projeções antropomórficas. Como já abordado anteriormente, essa redução é efetuada através de uma espécie de reconstrução genealógica das condições da sua emergência e da origem da sua força normativa, reconstrução esta que é informada pela teoria da evolução e pelas então recentes descobertas da fisiologia.

Conclui-se, portanto, pela existência de uma espécie de tensão estrutural entre os usos normativo e pragmático do vocabulário epistêmico da verdade e do erro por Nietzsche. Por um lado, seu fenomenismo o leva à tese da inexistência de um acesso inquestionável à realidade, o que o faz afirmar que “tudo é erro”. Por outro, ao fazer um uso pragmático do referido vocabulário, orientado pelos critérios epistêmicos da probabilidade e da plausibilidade, assume um compromisso de caráter não-dogmático com a tese do fluxo universal, o que faz com que passe a caracterizar os conceitos clássicos da metafísica como “erros fundamentais”. Isso não quer dizer, porém, que sua crítica se restringirá somente a estes. Como veremos no próximo capítulo, de forma coerente com seu compromisso com a tese do devir, Nietzsche buscará identificar e combater a presença de resíduos das concepções metafísicas clássicas no interior das próprias ciências, que também serão objeto de sua abordagem crítico-genealógica.

3.4 Ciência e verdade

A relação de Nietzsche com as ciências empíricas é nuançada e complexa: se, por um lado tanto seu fenomenismo como seu compromisso ontológico com a tese do devir o conduzem a uma posição ficcionalista em relação ao modo como os conceitos científicos devem ser compreendidos, por outro ele parece admitir, principalmente em sua “fase positivista” (na qual o presente estudo se concentra), a existência de uma espécie de

⁹⁰ HH, 29.

⁹¹ GC, 112.

superioridade epistêmica desfrutada pelas ciências empíricas em relação às formas tradicionais de investigação da realidade, que se identificam de um modo geral com a metafísica ocidental de cunho racionalista. Buscaremos, nas páginas que se seguem, examinar as razões aduzidas por Nietzsche para a concessão desse privilégio epistêmico às ciências empíricas, tal como este pode ser apreendido dos seguintes aforismos:

Não há interior e exterior no mundo. – Assim como Demócrito transferiu os conceitos em “em cima” e “embaixo” para o espaço infinito, onde não têm sentido algum, os filósofos transportam conceito de “interior e exterior” para a essência e a aparência do mundo; acham que com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior, aproximamo-nos do coração da natureza. Mas esses sentimentos são profundos apenas na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados complexos de pensamentos, que chamamos de profundos; um sentimento é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha. Mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo o pensamento metafísico; se retirarmos do sentimento profundo todos os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento *forte*, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê.⁹²

Embriagado pelo aroma das flores. – A barca da humanidade, pensamos, tem um calado cada vez maior, à medida que é mais carregada; acredita-se que quanto mais profundo é o pensamento do homem, quanto mais delicado o seu sentimento, quanto mais elevada sua auto-estima, quanto maior a sua distância dos outros animais – quanto mais ele aparece como gênio entre os animais -, tanto mais perto ele chega da real essência do mundo e do seu conhecimento. Isso ele realmente faz com a ciência, mas *pensa* fazê-lo ainda mais com suas religiões e suas artes. Estas são, é verdade, uma floração do mundo, mas não se acham mais próximas da *raiz do mundo* do que a haste: a partir delas não se pode em absoluto entender melhor a essência das coisas, embora quase todos o creiam. O *erro* tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. (...) ⁹³

Destes trechos, pode-se apreender duas conclusões importantes. A primeira é a de que Nietzsche estabelece um contraste entre, por um lado, as religiões e as artes e, por outro, as ciências. Estas últimas são comparadas ao caule de uma planta, a qual representa o próprio desenvolvimento da cultura ocidental. As primeiras, por outro lado, são comparadas a flores dotadas de um aroma atraente e embriagante. O caule das ciências, produto da maturidade da planta, se encontra, porém, mais próximo da raiz, isto é, da “essência do mundo”. Embora Nietzsche reconheça que sem a influência estimulante do “perfume” destilado pelos “erros” o próprio conhecimento não teria podido se desenvolver, ele aponta claramente para o fato de que o caule robusto e sóbrio das ciências se aproxima mais da “raiz” subterrânea da realidade do que as belas e delicadas flores da religião e das artes. Outro aspecto digno de nota é o fato

⁹² HH, 15.

⁹³ HH, 29.

de que Nietzsche parece aproximar a metafísica mais da floração estético-religiosa do que do caule da ciência, tal como pode se deprender também de um conhecido aforismo de *Humano, demasiado humano*, que transcrevemos abaixo parcialmente:

Estima das verdades despreziosas. – É marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades despreziosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos. No início as primeiras são vistas com escárnio, como se não pudesse haver comparação: umas tão modestas, simples, sóbrias, aparentemente desanimadoras, os outros tão belos, esplêndidos, encantadores, talvez extasiantes. Mas o que foi arduamente conquistado, o certo, duradouro e por isso relevante para todo o conhecimento posterior, é afinal superior; apegar-se a ele é viril e demonstra coragem, simplicidade, moderação. Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quanto enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda a crença na inspiração e na comunicação miraculosa de verdades. (...) Em tempos passados, o espírito não era ocupado pelo pensamento rigoroso, ocupava-se em urdir formas e símbolos. Isso mudou; a ocupação séria com o simbólico se tornou distintivo da cultura inferior (...).⁹⁴

Além da mencionada superioridade epistêmica atribuída à ciência em relação ao pensamento mito-poético e metafísico, existem outros dois aspectos que se destacam desse trecho, quais sejam: a classificação das culturas em superiores e inferiores, o que implica a adesão à tese de que estas evoluem ao longo do tempo e, portanto, também o compromisso com algum tipo de concepção de progresso do conhecimento; e a tese de que o “método rigoroso” das ciências é o responsável por seu sucesso, afastando-as da tarefa “primitiva” de “urdir formas e símbolos” e lançando-as rumo à obtenção de “verdades pequenas e despreziosas”, mas sólidas e duradouras.

Em que consiste, porém, esse método que preside ao “pensamento rigoroso”? Antes de responder a essa questão, buscaremos examinar no que se segue as considerações tecidas por Nietzsche a respeito do desenvolvimento e evolução das culturas. Para tal iniciaremos com o exame de dois aforismos de *Humano, demasiado humano*, que transcrevemos abaixo parcialmente:

Sonho e cultura. – A função cerebral mais prejudicada pelo sono é a memória: não que ela cesse de todo – mas é reduzida a um estado de imperfeição, tal como deve ter sido e cada pessoa durante o dia e na vigília, nos tempos primeiros da humanidade. Arbitrária e confusa como é, confunde incessantemente as coisas, baseada nas semelhanças mais ligeiras: mas foi com essa mesma arbitrariedade e confusão que os povos inventaram suas mitologias, e ainda hoje os viajantes costumam observar como o selvagem tende ao esquecimento, como, após uma breve tensão da memória, seu espírito começa a titubear e, por simples relaxamento,

⁹⁴ HH, 3.

produz mentiras e absurdos.(..) – A perfeita clareza de todas as representações oníricas, que tem como pressuposto a crença incondicional em sua realidade, lembra-nos mais uma vez os estados da humanidade primitiva, em que a alucinação era extraordinariamente frequente e às vezes atingia comunidades e povos inteiros. Portanto, no sono e no sonho, reproduzimos a tarefa da humanidade primitiva.⁹⁵

Lógica do sonho. – No sono, nosso sistema nervoso está constantemente em agitação por múltiplos fatores internos (...) tudo isso (...) excita o sistema inteiro, até a função cerebral: de modo que há muitos ensejos para o espírito se admirar e buscar *razões* para tal excitação: mas o sonho é a *busca e a representação das causas* dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas. Quem, por exemplo, cingir os pés com duas correias, sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés: primeiramente isso é uma hipótese, depois uma crença acompanhada de representação e invenção visual: “essas serpentes devem ser a *causa* dessa sensação que tenho eu, que estou dormindo” – assim julga o espírito de quem dorme. O passado recente, desse modo inferido, é para ele tornado presente mediante a imaginação excitada. (...) Mas como sucede que o espírito do sonhador se equivoque assim, quando esse mesmo espírito costuma ser tão sóbrio na vigília, tão cauteloso e cético em relação a hipóteses? (...) O que quero dizer é: tal como o homem hoje ainda tira conclusões no sonho, assim também fez a humanidade no *estado de vigília*, durante milênios: a primeira *causa* que ocorresse ao espírito, para explicar qualquer coisa que exigisse explicação, bastava e era tida por ele como verdadeira. (...) Desses processos podemos inferir como se desenvolveu *tardamente* o pensamento lógico um tanto mais agudo, a rigorosa investigação de causa e efeito, quando as nossas funções de razão e inteligência ainda hoje retornam involuntariamente àquelas formas primitivas de inferência, e vivemos talvez metade de nossa vida nesse estado.⁹⁶

Nessas passagens, Nietzsche lança mão de uma espécie de antropologia especulativa para reconstruir os modos de inferência da humanidade primitiva, comparando-os aos estados oníricos do homem atual. No primeiro dos aforismos supracitados, a origem das mitologias, através das quais a humanidade “primitiva” buscava explicar os fenômenos e processos naturais de um ambiente circundante que muitas vezes se apresentava como misterioso e ameaçador, é remetida ao sonho e ao inconsciente. Se cotejarmos essa passagem com o trecho do aforismo ... citado acima, chegamos à conclusão de que as “formas e símbolos” de que se ocupam as culturas “primitivas” têm justamente origem nesse domínio onírico, onde reina a “arbitrariedade” e a “confusão”, de modo a dar origem a conexões e equiparações realizadas a partir das “semelhanças mais ligeiras”.

O segundo aforismo supracitado dá continuidade a essa tese, comparando o modo como o indivíduo adormecido raciocina a respeito das causas das sensações que o acometem com as explicações fornecidas para os fenômenos naturais pela humanidade “primitiva” através de suas mitologias: estes eram explicados através da “primeira causa que ocorresse ao espírito”, isto é, mediante a primeira associação simbólica que o objeto despertasse. Isso foi assim “durante milênios”, de acordo com Nietzsche. Podemos nos interrogar então a respeito

95 HH, 12.

96 HH, 13.

dos fatores que desencadearam o processo através do qual o espírito humano se tornou cada vez mais “sóbrio”, “cauteloso” e “cético”, de modo a ocasionar o surgimento “tardio” do “pensamento lógico”, o qual se dedica à “rigorosa investigação de causa e efeito” que preside ao pensamento científico. Para responder a essa pergunta faz-se necessário, mais uma vez, remeter aos subsídios que Nietzsche extraiu do pensamento de Lange. No primeiro capítulo do presente trabalho, já abordamos as questões envolvidas na chamada “querela do materialismo”, tendo também resumido as posições de Lange a esse respeito. Visando retomá-las brevemente, nos apoiaremos na seguinte formulação de Rogério Lopes, longa mas bastante instrutiva:

O mérito do materialismo consiste, segundo Lange, em ter se estabelecido historicamente como uma escola do rigor metódico, definida pela sobriedade e economia de seu vocabulário e pelo controle de suas hipóteses. A estratégia reducionista que acompanha toda ocorrência histórica do materialismo é justificada também na perspectiva do método e na medida em que serve ao *objetivo* da ciência, que é o de fornecer uma descrição a mais exhaustiva e econômica possível da regularidade do mundo fenomênico. Ao determinar o saldo filosófico final da especulação dos antigos, Lange aponta como principal mérito da tendência materialista, cujos expoentes máximos seriam Demócrito e Epicuro, o fato de ter elaborado uma visão de mundo na qual regularidade e legalidade valiam como axiomas. A condição *sine qua non* para tanto foi a exclusão de todo elemento arbitrário, de toda intervenção miraculosa no mundo, de todo acaso e de toda consideração teleológica dos fenômenos naturais. (...) A visão de mundo expressa na tendência materialista criou desse modo as condições para uma transição histórica natural da especulação filosófica acerca dos princípios para uma cultura caracterizada por um notável progresso no campo das ciências positivas. Esta cultura é a Alexandrina, e seu feito histórico mais significativo foi o de consolidar no âmbito das mais diversas disciplinas científicas as diretrizes metódicas derivadas da especulação atomística. A formação do *ethos* científico, a aquisição de um conjunto de virtudes epistêmicas e o estabelecimento de uma série de procedimentos metódicos no interior das respectivas disciplinas científicas são os eventos históricos que permitem estabelecer certa continuidade entre a ciência moderna e a especulação atomística dos gregos pela mediação da cultura Alexandrina. Esta tese acerca do significado histórico da cultura Alexandrina comparece também em Nietzsche e parece corresponder a um lugar comum da filologia alemã representada por Ritshl (...).⁹⁷

A história da cultura ocidental pode ser descrita, desse modo, como a história do desenvolvimento de métodos cognitivos crescentemente rigorosos, presididos por um conjunto de virtudes epistêmicas que foram engendradas no interior da tradição materialista. Embora o referido autor reconhecesse a importância do impulso subjetivo fornecido pela tendência idealista para o desenvolvimento das ciências⁹⁸, possuía também a firme convicção

⁹⁷ LOPES, p. 320-1.

⁹⁸ Cf. LOPES, 322-3.

de que “a essência de uma cultura científica consiste na formação da disciplina metódica”⁹⁹. Nietzsche, por seu lado, adere às linhas gerais dessa tese¹⁰⁰, o que faz com que ele caracterize a ciência, no conhecido aforismo 112 de *A Gaia Ciência* como “a humanização mais fiel possível das coisas”. Essa formulação deve ser interpretada no sentido que as ciências, graças à disciplina metódica que presidiu ao seu desenvolvimento histórico, são capazes de fornecer uma imagem da natureza dotada de um grau relativamente menor de antropomorfismo. Isso não quer dizer, é claro, que elas sejam capazes de fornecer uma imagem completamente objetiva e cristalina da realidade: trata-se de uma questão de grau, e não de um salto qualitativo que Nietzsche considera impossível de ser realizado, tal como podemos depreender do conhecido trecho abaixo:

(...) “Explicação, dizemos; mas é “descrição” o que nos distingue de estados anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco como aqueles que nos precederam. Descobrimos múltiplas sucessões ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, “causa” e “efeito”, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela. Em cada caso, a série de “causas” se apresenta muito mais completa diante de nós, e podemos inferir: tal e tal coisa têm de suceder antes, para que venha essa outra – mas nada compreendemos com isso.¹⁰¹

Isso não quer dizer, porém, que essas diferenças de grau sejam desprezíveis ou desprovidas de consequências epistêmicas. Nietzsche reconhece e valoriza, em inúmeras instâncias, o progresso obtido pelas ciências, louvando a integridade intelectual que caracteriza o seu *ethos*. Isso se deixa depreender claramente do segundo aforismo de *A Gaia Ciência*, intitulado precisamente “A consciência intelectual”:

Continuo tendo a mesma experiência e me rebelando igualmente sem cessar contra ela (...): a grande maioria das pessoas não têm *consciência intelectual*; e frequentemente me parece que se alguém a exige, nas mais populosas cidades, acha-se tão só como no deserto. Cada qual olha para você com olhar estrangeiro e prossegue no uso da sua balança, chamando a isso de bom e àquilo de mau; ninguém se enrubesce quando você dá a entender que os pesos não estão justos – tampouco há indignação contra você: talvez riam da sua dúvida. Quero dizer: *a grande maioria* não acha desprezível acreditar nisso ou naquilo e viver conforme tal crença, *sem* antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor e contra ela, e sem mesmo se preocupar com tais razões – os mais talentosos homens e as mais nobres mulheres também fazem parte dessa grande maioria. Mas que significam bondade, finura e gênio para mim, quando a pessoa que tem essas

⁹⁹ LOPES, p. 324

¹⁰⁰ Isso pode ser claramente depreendido de formulações como a seguinte: “No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método (...)” (HH, p. 269).

¹⁰¹ GC, 112.

virtudes tolera em si mesma sentimentos frouxos ao crer e julgar, quando a exigência de certeza não constitui para ela o mais íntimo desejo e a mais profunda necessidade – o que distingue os homens superiores dos inferiores!¹⁰²

Nesse trecho, Nietzsche caracteriza a consciência intelectual, o traço distintivo dos “homens superiores”, através da imagem de uma balança. Isso sugere uma concepção do conhecimento que, embora guiada pela “exigência da certeza” como um ideal regulativo, possui um caráter fortemente hipotético e probabilístico. De um lado da balança, colocam-se as razões a favor de uma determinada crença; do outro, as contrárias: a tarefa do intelecto consiste em nunca falsear os pesos, quer dizer, não deixar que os desejos e interesses subjetivos do indivíduo afetem a clareza da visão e a justiça do julgamento. Isso, inclui, é claro, a disposição de rever, se necessário, a sentença emitida sobre determinada questão, caso novas evidências dignas de consideração se apresentem. Nietzsche opõe, desse modo, no aforismo 630 de *Humano, demasiado humano*, o “homem das convicções” ao “homem do pensamento científico”, dotado da “virtude da cautelosa abstenção”¹⁰³ e de uma “extrema circunspeção” que se manifesta como uma “instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar”¹⁰⁴:

Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e igualmente que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança, por mais adulto que seja em outros aspectos.¹⁰⁵

O “homem do pensamento científico” pode ser descrito, portanto, como aquele indivíduo que se encontra em estado de permanente vigilância contra as paixões, na medida em que estas são responsáveis pelo surgimento das convicções: “É das paixões que brotam as opiniões: a inércia do espírito as faz enrijecerem na forma de convicções.”¹⁰⁶ Nietzsche identifica, em outro aforismo, o que ele denomina o “pathos da busca da verdade” com a atividade permanente e incansável do espírito, sempre guiada por “rigorosos métodos de investigação”:

102 GC, 2.

103 HH, 267.

104 HH, 269.

105 HH, 630.

106 HH, 270.

(...) Hoje em dia, porém, já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram desconfiança e cautela bastantes (...). Realmente: o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar.¹⁰⁷

Já no aforismo 637 de *Humano, demasiado humano*, a posse de um “espírito livre e infatigavelmente vivo” é atribuída ao “homem do pensamento científico”, sendo capaz de “evitar o enrijecimento mediante uma contínua mudança”. O que o distingue fundamentalmente do “homem das convicções” é o fato de que ele quer se “ajoelhar perante a Justiça, como a única deusa que reconhecemos acima de nós”¹⁰⁸. Ou seja, na medida em que é movido pelo “*pathos* da busca da verdade”, sacrifica suas paixões e, conseqüentemente, em alguma medida, a si próprio no “altar da Justiça”¹⁰⁹. Esta é, por sua vez, descrita como “uma *adversária das convicções*, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu”¹¹⁰; para tal, faz um uso honesto e íntegro da “balança do espírito”, de modo a “medir com precisão” as “certezas e probabilidades”¹¹¹.

A integridade intelectual pode ser caracterizada, portanto, como aquilo que distingue os espíritos comprometidos com a justiça para com as coisas. Dito de outro modo, trata-se de uma espécie de índice do caráter do intelecto, a boa e reta consciência que preside à formação de crenças justas e equilibradas, buscando sempre afastar-se de toda atitude dogmática e apaixonada. Nisso inclui-se, obviamente, a própria definição do estatuto epistêmico das ciências: é justamente por possuir um profundo respeito pelas virtudes epistêmicas que definem o seu *ethos*, bem como pelo seu compromisso amplo com a integridade do espírito, que se impõe a Nietzsche a tarefa de examinar de maneira crítica e denunciar aqueles que transformam a busca científica pela verdade em um compromisso dogmático com supostas verdades inabaláveis. Veremos nas páginas que se seguem o modo como o autor busca articular essa crítica a partir de uma reconstrução naturalista dos conceitos que se encontram na base das descrições científicas da realidade.

107 HH, 633.

108 HH, 637.

109 Ibid.

110 HH, 636.

111 HH, 637.

3.5 A resposta de Kant ao problema de Hume: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?

Como vimos na seção anterior, o compromisso com a integridade intelectual e com as virtudes epistêmicas que constituem o *ethos* científico, se assumido de forma radical e coerente, acarreta a necessidade de uma crítica àquelas interpretações do discurso científico que pretendem absolutiza-lo, isto é, elevá-lo ao estatuto de verdade completa e última. A principal forma que essa crítica toma no chamado período positivista de Nietzsche, o qual constitui o foco do presente estudo, é a da exposição do caráter inerentemente antropomórfico do conhecimento, realizada através de uma reinterpretação naturalista daquilo que Kant denominou as condições *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Embora já tenhamos anteriormente tratado desse tema, o retomaremos nas páginas que se seguem sob um ângulo diferente, qual seja, o da crítica nietzscheana ao cientificismo que grassava em sua época. Visando a esse objetivo, apresentaremos primeiramente uma breve reconstrução das respostas fornecidas por Kant à crítica cética de Hume aos conceitos de causalidade, substância e lei natural, de modo a esboçar o pano de fundo contra o qual Nietzsche desenvolve sua crítica genealógica.

No prefácio aos *Prolegômenos a toda metafísica futura*, obra publicada com o objetivo de responder a críticas e a esclarecer obscuridades presentes na *Crítica da Razão Pura*, Kant se propõe a examinar o estatuto epistêmico da suposta ciência da metafísica, tendo por objetivo a uma “reforma completa” capaz de conduzir a um “novo nascimento” deste empreendimento intelectual dotado de um interesse íntimo e profundo para a “razão universal” (KANT, Prol., p. 13). O exame da crítica de Hume à metafísica se apresenta, segundo o autor, como fundamental para a execução da referida reforma, tal como se pode depreender da seguinte passagem, longa, mas central para a compreensão da questão:

Desde os ensaios de Locke e de Leibniz, ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino dessa ciência, do que o ataque que David Hume lhe fez.

(...)

Hume partiu essencialmente de um único e importante conceito da metafísica, a saber, a *conexão de causa e efeito* (...) e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta; pois, é isso que diz o conceito de causa. Ele provou de modo irrefutável que é absolutamente impossível à razão pensar *a priori* e a partir dos conceitos uma tal relação, porque esta encerra uma necessidade; mas, não é possível

conceber como é que, porque algo existe, também uma outra coisa deva existir necessariamente, e como é que *a priori* se possa introduzir o conceito de tal conexão.¹¹²

Kant alude aqui à distinção humeana, empreendida na terceira parte do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*, entre as relações de ideias (*relations of ideas*) e as matérias de fato (*matters of fact*). As primeiras correspondem, grosso modo, à noção kantiana de juízo analítico, isto é, um tipo de proposição que se limita a conectar o sujeito a um predicado que não faz mais do que enunciar aquilo que já estava contido no conceito do primeiro. O nexo presente nesse tipo de juízo é o da identidade; sua verdade, portanto, é meramente tautológica e não acrescenta nada novo ao conhecimento que possuímos das coisas. Já os juízos sobre os dados de experiência (*matters of fact*) conectam ideias diversas, isto é, predicam do sujeito algo que não está contido em seu próprio conceito, correspondendo, portanto, de modo geral, ao juízo sintético *a posteriori* de Kant. A dificuldade presente nos juízos causais reside, porém, no seguinte: quando dizemos que “A” é a causa de “B”, estamos postulando a existência de uma conexão necessária entre esses dois termos, isto é, estamos afirmando que *sempre* que “A” existir, “B” deverá se seguir como seu efeito, e vice-versa. Ora, se a conexão em jogo nesses casos não pode ser reduzida a uma relação analítica entre ideias, se referindo outrossim a uma relação entre fatos, de onde advém a necessidade que lhe atribuímos?

A solução de Hume para essa questão se baseia em seu conhecido conceito psicológico de costume (*custom*) ou hábito (*habit*). Nossa experiência nos fornece, como dados, apenas a sucessão temporal e a contiguidade espacial dos objetos: da sua conjunção constante surge a propensão da mente de evocar, sempre que confrontada com a impressão de um, a ideia de outro, sendo que esta última se caracteriza por um grau tão alto de vivacidade que vem necessariamente acompanhada da persuasão (*belief*) da existência do objeto.

Hume confere ao conceito de substância, também abordado no *Tratado*, um tratamento similar ao empregado no problema da conexão causal, examinando-o de forma crítica e apontando para o caráter ilusório dessa ideia, que teria sua origem em uma tentativa da imaginação de conciliar as contradições aparentemente presentes em nossas percepções. Hume expressa essa ideia no *Tratado* da seguinte forma:

(...) Quando seguimos gradativamente um objeto em suas sucessivas mudanças, o progresso suave do pensamento nos faz atribuir uma identidade à sucessão – porque é mediante um ato mental similar que contemplamos um objeto imutável. Quando consideramos sua situação após uma mudança considerável, o progresso do

¹¹² KANT, *Prolegômenos a toda metafísica futura*, p. 14.

pensamento se quebra e, conseqüentemente, apresenta-se-nos a ideia da diversidade. Para resolver essas contradições, a imaginação tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que supõe continuar o mesmo ao longo dessas variações. A esse algo ininteligível ela dá o nome de *substância*, ou *matéria primeira e original*.¹¹³

Embora Hume tenha sido um conhecido defensor da ciência newtoniana, tendo inclusive se inspirado declaradamente nela para construir a sua “ciência da natureza humana”, sua crítica à concepção metafísica da causalidade (i.e., o nexó necessário e inviolável entre causa e efeito) tem profundas conseqüências céticas que afetam diretamente o estatuto epistemológico das leis físicas, impossibilitando que se lhes atribua um caráter de verdadeira universalidade e necessidade. Na seção 15 da terceira parte do primeiro livro do *Tratado* (“Regras para avaliar as causas e os efeitos”), Hume define uma série de regras que devem guiar o raciocínio indutivo, que ele identifica com o raciocínio científico. É importante observar que o autor escocês não considera que seus ataques céticos ao estatuto das leis da física afetem decisivamente a força normativa das mesmas, na medida em que atribui a tendência que o homem possui a compreender a natureza em termos de relações de causa e efeito a um “instinto natural” dotado de uma força que sempre atua no sentido de anular os possíveis efeitos deletérios dos argumentos céticos, garantindo desse modo a sobrevivência e prosperidade da espécie humana ao regular suas condutas da melhor forma possível. O alvo de suas críticas reside, outrossim, no modo como a tradição metafísica concebe o conceito de causalidade, pretendendo ser capaz de fundamentá-lo exclusivamente a partir da razão e tentando conferindo-lhe, desse modo, um estatuto *a priori* que é, a seu ver, ilegítimo e injustificado.

Retornemos agora a Kant, com o objetivo de expor em grandes traços o modo como este buscou responder às críticas céticas de Hume. É claro que a solução naturalista proposta por este último não podia satisfazê-lo: formado na tradição metafísica da escola wolffiana, e plenamente convencido do caráter apodítico das matemáticas e das leis gerais da física newtoniana, não podia se contentar com a universalidade relativa que Hume atribuía a estas últimas, só podendo enxergá-la como uma espécie de prêmio de consolação. Aceitando e partindo da tese de Hume sobre a impossibilidade de estabelecer *a priori* o nexó entre causa e efeito (i.e., em sua terminologia, de modo analítico), Kant buscará recolocar os termos do problema, o que o levará à formulação da famosa questão sobre a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*, que atua como a pedra de toque da investigação promovida na *Crítica da Razão Pura*. É digno de nota o fato de que Kant não considera necessário fornecer algum tipo

113 HUME, *Tratado da Natureza Humana*, p. 253.

de prova da existência do referido tipo de juízos: a dedução transcendental das categorias efetuada na *Crítica da Razão Pura* parte da tábua dos tipos de juízos que o autor tomou dos manuais de lógica da época sem submetê-los a nenhum tipo de exame crítico. Isso se torna compreensível se nos lembrarmos de que Kant está plenamente convencido de que a matemática e a física são elas próprias possíveis, isto é, de que os axiomas e leis que as integram são dotados de verdadeira universalidade e necessidade. Ora, se isto é assim, faz-se mister oferecer uma reconstrução que dê conta da origem das proposições que as integram de modo a defendê-las de ataques céticos tais como os desferidos por Hume.

Ora, Kant pretende que sua descoberta de um novo tipo de juízos seja capaz de realizar precisamente essa tarefa. Antes, porém, de examinarmos o modo como o autor expõe, na *Crítica da Razão Pura*, o modo como isso supostamente acontece, retrocederemos um pouco em sua obra, nos dedicando brevemente à análise daquela que ficou conhecida como a dissertação inaugural de 1770, intitulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Essa obra, elaborada durante um período em que Kant ainda desenvolvia as bases da filosofia crítica, contém doutrinas novas e doutrinas tradicionais, i.e., aceitas pelas escolas que seguiam a filosofia de Wolff. A principal doutrina nova nela presente é aquela que concebe o espaço e o tempo como formas *a priori* do conhecimento sensível ou intuições puras, a qual é mantida, sem maiores modificações, na *Crítica da Razão Pura*, constituindo a primeira parte da “Doutrina dos Elementos”, intitulada “Estética Transcendental”. No § 2 dessa seção, Kant se interroga a respeito da natureza do espaço e do tempo nos seguintes termos:

Que são então o espaço e o tempo? São entes reais? Serão apenas determinações, ou mesmo relações de coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? Ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? 114

De acordo com Juan. A. Bonaccini, a formulação kantiana da questão só se torna compreensível se levarmos em consideração o modo como esta emerge do contexto de um debate anterior, qual seja, “a polêmica em torno do espaço e do tempo gerada pela discussão entre Leibniz e Clarke”¹¹⁵. Na *Dissertação* de 1770, Kant explicita as teses defendidas pelos oponentes nos seguintes termos: Clarke, representando a posição newtoniana do espaço e do

114 CRP, A 23.

115 BONACCINI, p. 207

tempo absolutos, afirmava que estes devem ser concebidos como realidades existentes em si mesmas que conteriam todos os demais objetos; já Leibniz defendia a tese de que o espaço e o tempo possuem um caráter relacional abstraído da experiência, o qual seria, em função da tese da “harmonia preestabelecida”, capaz de espelhar a “relação das próprias coisas”. Kant enxergava aspectos problemáticos nas duas posições: a teoria de Newton explicava melhor os princípios da mecânica, na medida em que, ao fazer referência a um tempo e a um espaço únicos, possibilitava representar o movimento absoluto ou real dos corpos. Ia, porém, de encontro a sérias dificuldades metafísicas: como conceber realidades que devem conter todas as outras não sendo, porém, elas próprias apreensíveis nem pelos sentidos nem pelo intelecto? A posição de Leibniz, porém, parecia recair em um erro muito pior, na medida em que, de acordo com Kant, contradiz “frontalmente os próprios fenômenos e intérprete mais fiel de todos os fenômenos, a geometria”, relegando-a “à classe daquelas ciências cujos conceitos são empíricos” e reduzindo o estatuto apodítico dos axiomas geométricos a uma universalidade meramente comparativa obtida através de uma operação indutiva.¹¹⁶

Confrontado com essa aporia, Kant buscará formular uma terceira via, qual seja, a tese que afirma serem o espaço e o tempo ideais do ponto de vista transcendental e reais do ponto de vista empírico. Referindo-se ao espaço, afirma que este “*não é algo de objetivo e real, mas é subjetivo e ideal e como que um esquema proveniente da natureza da mente segundo uma lei estável para coordenar entre si tudo o que é sentido externamente [externe sena]*”, sendo ao mesmo tempo, porém, “relativamente a tudo que é sensível, não só (...) muito verdadeiro, mas também o fundamento de toda verdade na sensibilidade externa.”¹¹⁷ Juan. A. Bonaccini resume exemplarmente a questão do seguinte modo:

Enquanto intuições puras que constituem *a priori* a forma da sensibilidade, espaço e tempo são condições reais da existência dos objetos da experiência como fenômenos. Mas por serem *formas* do nosso modo de perceber objetos é que são ideais, mas por serem as condições unicamente sob as quais os objetos podem ser percebidos como fenômenos da experiência são empiricamente reais. São subjetivos, se pesados em oposição às coisas em si, porque têm sua base no sujeito racional finito. Mas são objetivos enquanto se referem ao único modo como algo qualquer pode ser intuído por nossa sensibilidade como um objeto (fenômeno). Naturalmente, entrar nessa discussão por si só não faria sentido para Kant, se não fossemos capazes de explicar aquilo que os contendentes (na visão de Kant) não podiam explicar satisfatoriamente, a saber, a relação entre o estatuto de ciência *a priori* da matemática e sua aplicação bem sucedida no conhecimento da natureza física dos objetos da experiência. Daí a importância que tem para Kant a tese da Idealidade Transcendental do espaço e do tempo: ela nos veda o acesso à realidade íntima das coisas, decerto, mas nos garante certeza e objetividade em sua “superfície” fenomenal. Basta isso para garantir uma explicação coerente da validade universal

¹¹⁶ KANT, *Escritos pré-críticos*, p. 257

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 256.

das ciências (do conhecimento sintético *a priori* e para possibilitar a reformulação da metafísica.¹¹⁸

Na segunda parte da “Doutrina dos Elementos”, intitulada “Lógica Transcendental”, Kant se dedicará ao exame dos conceitos puros do entendimento, que conferem uma unidade ulterior à síntese previamente operada pelas formas *a priori* do espaço e do tempo à multiplicidade das impressões sensíveis. Nessa seção, após a dedução das categorias a partir das formas dos juízos (dedução metafísica), Kant enuncia a solução para o problema central da crítica nos seguintes termos: “as condições *a priori* de uma experiência possível em geral são, ao mesmo tempo, condições de possibilidade dos objetos da experiência.”¹¹⁹. Trata-se do “princípio supremo dos juízos sintéticos *a priori*”, que Kant explicitará e desenvolverá ao longo da dedução transcendental das categorias. Esta é uma das partes mais complexas da *Crítica da Razão Pura*, tendo inclusive sido profundamente reformulada na segunda edição da obra. Aqui, importa-nos apenas apontar o resultado que Kant alcança através dela, qual seja, a demonstração do modo como os objetos são constituídos graças à presença da função unificadora do intelecto. Uma vez estabelecido o modo como isso acontece, torna-se possível responder à pergunta de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*: se as leis da natureza podem ser conhecidas sem recurso à generalização empírica, isso se deve ao fato de que estas são impostas pelo próprio intelecto, que passa assim de uma condição de espectador passivo à de verdadeiro autor dos fenômenos e da ordem natural em que se inserem.

Examinaremos, por último, a função das categorias da relação (substância, causa, ação recíproca) nos princípios do intelecto, tema a que Kant dedica a segunda parte da “Analítica Transcendental”. A aplicação dessas categorias, centrais no sistema kantiano, dá lugar àqueles princípios que Kant denomina “analogias da experiência”. A primeira analogia é o “princípio da permanência da substância”, que recebe a seguinte formulação: “Em toda mudança dos fenômenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza.”¹²⁰. Kant define, na prova desta analogia, a substância como “o permanente em relação ao qual somente todas as relações de tempo dos fenômenos podem ser determinadas (...), isto é, o seu real, real que permanece o mesmo como substrato de toda mudança (...)”¹²¹. Sua referência à “quantidade” nos faz perceber que o que ele quer significar por esse termo é o conceito de massa tal como presente na física newtoniana, o qual pressupõe a ideia de

118 BONACCINI, p. 208

119 CRP, A111.

120 CRP, A182.

121 CRP, B225.

matéria. Tanto é assim que nos *Princípios metafísicos da ciência da natureza* ele faz corresponder à primeira analogia da experiência a primeira lei da mecânica newtoniana: “Em todas as mudanças da natureza corpórea a quantidade de matéria permanece idêntica, não aumenta nem diminui.”¹²² .

Já a segunda analogia da experiência exprime o “princípio da sucessão no tempo de acordo com a lei de causalidade”, sendo formulada do seguinte modo: “Todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito.”¹²³. Kant faz corresponder a ela, nos *Princípios Metafísicos*, a segunda lei da mecânica ou lei da inércia: “Toda mudança da matéria tem uma causa externa.”¹²⁴. Finalmente, a terceira analogia da experiência, correspondente ao “princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou da comunidade”, diz que “Todas as substâncias, enquanto suscetíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal.”¹²⁵. A ela corresponde, nos *Princípios*, a terceira lei da mecânica (“Em toda comunicação de movimento, a ação e a reação são sempre iguais uma à outra.”¹²⁶).

Pode-se depreender dessa breve exposição das doutrinas kantianas o modo como o autor busca, através do idealismo transcendental, oferecer uma resposta para as dúvidas céticas lançadas por Hume em relação ao estatuto epistêmico das leis da física. As três primeiras categorias da relação, ao serem aplicadas, dão origem às analogias da experiência, que Kant faz corresponder às três leis fundamentais da mecânica. Desse modo ele busca resgatar, para essa ciência, o estatuto de universalidade e necessidade que o filósofo escocês havia posto em xeque através de sua explicação psicológica da origem dos conceitos de conexão necessária e de substância, sem os quais a física newtoniana não se sustenta como um modelo mecanicista de explicação da realidade. Além disso, a caracterização do espaço e do tempo como formas *a priori* da intuição permite explicar o modo como a matemática, apesar de seu caráter altamente abstrato, pode ainda assim ser aplicada de modo bem sucedido no estudo dos objetos físicos. O próprio Kant resume a questão da seguinte forma:

As categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos (*natura materialiter spectata*): pergunta-se agora, já que as categorias não são derivadas da natureza e não se pautam por ela, como se fora seu modelo (caso contrário seriam simplesmente

122 KANT, *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, p.80.

123 CRP, B232/A189.

124 KANT, *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, p.82.

125 CRP, B257.

126 KANT, *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, p.123.

empíricas), como se pode compreender que a natureza tenha de se regular por elas, isto é, como podem determinar *a priori* a ligação do diverso da natureza, não a extraíndo desta. Eis aqui a solução desse enigma.

Que as leis dos fenômenos da natureza devam necessariamente concordar com o entendimento e sua forma *a priori* (...) não é nem mais nem menos estranho que os próprios fenômenos terem de concordar com a forma da intuição sensível *a priori*. Porque as leis não existem nos fenômenos, só em relação ao sujeito que os fenômenos são inerentes, na medida em que este possui um entendimento; nem tão-pouco os fenômenos existem em si, mas relativamente ao mesmo sujeito, na medida em que é dotado de sentidos.¹²⁷

Como veremos agora, Nietzsche colocará toda essa engenhosa construção kantiana novamente em xeque. O modo como o faz é, porém, bastante distinto do de Hume, na medida em que sua adesão ao programa de naturalização do transcendental faz com que admita a existência de elementos apriorísticos na cognição humana. Sua principal diferença em relação a Kant consiste no fato de que, como já vimos, Nietzsche considera, por um lado, que a estrutura sensório-cognitiva da espécie humana é o produto de um longo processo de evolução, não lhe cabendo, portanto, propriamente o predicado “transcendental”; por outro, adota um compromisso com a tese ontológica do devir que coloca em jogo o próprio pressuposto kantiano da cognoscibilidade da natureza, o qual deriva, por sua vez, da ideia de que esta seja dotada de uma unidade e regularidade impostas pelas funções de síntese da sensibilidade e do intelecto. Exploraremos essas questões nas páginas que se seguem, buscando expor o modo como a posição de Nietzsche é ao simultaneamente devedora de Kant e radicalmente crítica em relação à sua avaliação do estatuto epistêmico das ciências naturais.

3.6 O contra-argumento de Nietzsche: os *juízos sintéticos a priori* como “erros conservadores da vida”

No aforismo 110 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche alude a um conjunto de “antiquíssimos erros fundamentais”, nos quais encontra incluído, entre outros, o conceito de substância:

Esses equivocados artigos de fé (...) são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos (...) Somente muito tempo depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições – somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas,

¹²⁷ CRP, A 124.

as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhava com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados. Mais ainda: essas proposições tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era “verdadeiro” e “falso” – até nas mais remotas regiões da pura lógica. Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.

Kant, como vimos na seção anterior, inclui a substância entre as categorias do entendimento: com isso, ele pretende legitimar seu uso como parte integrante das proposições da física, afastando a ameaça representada pelos argumentos céticos tais como os formulados por Hume. Já expusemos anteriormente o modo como Kant associa diretamente a categoria da substância com o conceito newtoniano de matéria, e também a forma como faz corresponder as condições de possibilidade da experiência em geral com as condições de possibilidade dos objetos. Nietzsche, apesar de compartilhar dos pressupostos fenomenistas kantianos, não pode concordar com suas conclusões. Dois motivos o impedem de dar esse passo, quais sejam: sua defesa da tese do devir, já exposta anteriormente, e seu compromisso com o programa de naturalização do transcendental. É digno de nota o modo como essas duas premissas se entrelaçam: seu compromisso com a tese do fluxo universal implica sua adesão ao que ele denomina “filosofia histórica”; essa adesão, por sua vez, o leva a denunciar o caráter a-histórico do sujeito transcendental e a buscar oferecer um relato naturalista da formação do nosso aparato sensorio-cognitivo. Tal relato, como também já vimos, atribui o surgimento dos nossos principais conceitos a pressões evolutivas, conferindo, desse modo, um caráter fortemente utilitário à origem de sua força normativa.

O conceito de causalidade também, aparece, em *A Gaia Ciência*, como o resultado das limitações do nosso aparato sensorio-cognitivo, tal como se pode depreender do aforismo 112, que citamos parcialmente abaixo:

Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes, assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde: mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Nesse segundo de subitaneidade há uma infinidade de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum* e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade.

Nesse mesmo aforismo, Nietzsche alude ainda a um conjunto de “coisas que não existem”, quais sejam: “linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis”. Essa formulação, além de atacar frontalmente o estatuto atribuído por Kant à geometria, ecoa outra de *Humano, demasiado humano*, na qual Nietzsche afirma que nossas

“sensações de espaço e tempo são falsas, porque examinadas consistentemente, levam a contradições lógicas”¹²⁸. Embora Nietzsche não explicita a natureza dessas contradições, podemos, comparando os dois aforismos, avançar a hipótese de que ele se refere ao fato de que os conceitos de extensão e duração, derivados de nossa percepção do espaço e do tempo, conduzem a uma aporia indicativa de seu caráter simplificador e falsificador. Ora, se concebemos o tempo e o espaço como divisíveis, essa divisão deveria se encerrar em algum momento, pois senão não seria possível falar em extensões de espaço ou em intervalos de tempo. Qual é, porém, o critério para definir o momento em que a divisão deve chegar a um fim? Na ausência deste, devemos admitir que a divisão deve prosseguir infinitamente, o que conduz, no limite, precisamente à ideia de um *continuum*, no qual estabelecemos uma divisão arbitrária que obedece unicamente a critérios relativos aos objetivos que queiramos alcançar em determinada situação ou contexto. Esse também é o caso de “todas as constatações científicas”, nas quais

(...) calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas sendo tais grandezas no mínimo *constantes*, por exemplo, nossa sensação de tempo e de espaço, os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança em suas relações mútuas; podemos continuar a construir em cima deles – até o fim derradeiro em que a hipótese fundamental errônea, os erros constantes, entram em contradição com os resultados, por exemplo na teoria atômica (...) também aí nossa sensação distingue entre o que move e o que é movido, e não saímos desse círculo, pois a crença na coisa está ligada a nosso ser desde tempos imemoriais. – Quando Kant diz que o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza* que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro, mas que é a soma de muitos erros da razão – A um mundo que *não* seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens.¹²⁹

É digna de nota nesse trecho a distinção nietzscheana entre “natureza” e “conceito de natureza”. Ela é indicativa do fato de que Nietzsche se atém a seu modo à distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, isto é, entre a realidade tal como ela nos aparece e como é em si mesma. Porém, como já vimos anteriormente no capítulo 2 do presente trabalho, ele considera a coisa em si, tal como definida por Kant (isto é, como uma realidade que se encontra além ou aquém das configurações espaço-temporais) como uma simples quimera, uma projeção vazia do intelecto. Sua adesão à tese do devir, por outro lado, faz com que ele defina o caráter geral do mundo como “caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, forma, divisão, beleza, sabedoria e como quer que chamemos nossos

128 HH, 19.

129 HH, 19.

antropomorfismos estéticos”¹³⁰. Se partirmos dessas duas premissas, a conclusão que Nietzsche formula no aforismo 162 de *A Gaia Ciência* se apresenta como inevitável: através da matemática (e das ciências que se utilizam dela como instrumento privilegiado) não conhecemos a realidade, mas somente a nós mesmos, isto é, desenvolvemos e aperfeiçoamos o nosso “conceito de natureza” e a nossa “imagem do devir”, mas não vemos “o que há por trás dela”¹³¹.

A tese kantiana de que o intelecto prescreve suas leis à natureza só pode soar como arrogante e absurda para Nietzsche, na medida em que é indicativa de uma concepção metafisicamente inflada da natureza humana, que seu compromisso com o naturalismo o conclama a combater. Isso não quer dizer, porém, que ele não admita a existência de importantes distinções de grau no interior do conhecimento: através da matemática, as ciências empíricas alcançaram uma concepção muito mais ampla e sofisticada da realidade do que a obtida ao longo de séculos de esforços metafísicos. É por isso, diz Nietzsche, que devemos “(...) introduzir o rigor e o refinamento da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim *constatar* a nossa humana relação com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem.”¹³²

130 GC, 109.

131 GC, 112.

132 GC, 246.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da presente dissertação, verificamos algumas vezes a presença, na obra de Nietzsche, de posicionamentos epistemológicos e ontológicos aparentemente incompatíveis. Buscamos defender a posição de que isso decorre de um compromisso com o naturalismo que busca ao máximo evitar a armadilha de uma adesão dogmática à visão de mundo das ciências. Embora Nietzsche reconheça as suas conquistas, e lhes forneça, no período de sua obra que nos dedicamos a analisar, um privilégio epistêmico relativo, ele se recusa de forma deliberada a lhes conceder um estatuto absoluto. Procuramos mostrar o modo como isso decorre precisamente de seu compromisso integral com seu *ethos*, que pode ser caracterizado de forma sucinta através da expressão “integridade intelectual”. Esse compromisso faz com que Nietzsche considere seu dever como filósofo a denúncia de todo tipo de mistificação e “whishful thinking”: isso faz com que ele, por um lado, reconheça e louve o progresso alcançado pelas ciências empíricas ao longo da sua história e, por outro, destaque o caráter inerentemente antropomórfico, parcial e limitado do conhecimento que podemos alcançar através delas.

Defendemos, portanto, a existência de dois sentidos para os termos “verdade” e “erro”, tais como empregados por Nietzsche nas obras analisadas na presente dissertação. Por um lado, existe um uso normativo ou negativo, que se encontra presente em suas formulações marcadas por um ceticismo radical (“tudo é erro”). Esse uso é decorrente da posição radicalmente fenomenista derivada de sua adesão ao programa de naturalização do transcendental tal como formulado por Lange, tal como visto no capítulo 3. De outro lado, existe um uso regulativo ou positivo que o autor faz desses termos, o qual decorre tanto de sua adesão hipotética à tese heraclítica do devir quanto de sua adesão ao programa de naturalização do transcendental. Nesse contexto, o autor defende a tese da existência de uma incompatibilidade fundamental entre a estrutura do nosso aparato sensório-cognitivo e a natureza da realidade. A evolução histórica dos métodos epistêmicos foi capaz, porém, de produzir abordagens conceituais capazes de se aproximar, mesmo que sempre muito parcialmente, de uma descrição verdadeira da realidade. Por outro lado, se considerada de uma maneira mais rigorosa, essa combinação de uma modalidade de fenomenismo decorrente da adesão ao programa de naturalização do transcendental com uma ontologia de inspiração heraclítica traz consequências profundamente céticas para o estatuto do conhecimento científico. Isso não quer dizer, no entanto, que não exista uma significativa diferença de grau

entre o conhecimento obtido através dos métodos empíricos das ciências e as especulações abstratas da tradição metafísica, no que se refere ao conhecimento da natureza.

Importa destacar ainda o fato de que essa distinção entre dois tipos de uso do vocabulário epistêmico da “verdade” e do “erro”, um normativo e outro regulativo, é bastante artificial e serve somente para fins de clarificação, exegese e sistematização do pensamento epistemológico de Nietzsche. Como vimos no primeiro capítulo, pode-se afirmar que o autor questiona ao longo da totalidade de sua obra a própria possibilidade de estabelecer uma distinção rígida entre os domínios do fato e do valor, da normatividade e da natureza, o que implica também na impossibilidade de separar plenamente as premissas que se encontram na base de cada um desses usos. Por exemplo, o forte ceticismo presente no que denominamos “uso normativo” decorre de premissas derivadas da adesão a um programa filosófico fortemente apoiado nas ciências empíricas (o projeto lungeano de naturalização do transcendental), parecendo desse modo chegar a conclusões que invalidam as próprias premissas em que se baseiam. Por outro lado, o compromisso ontológico com a tese do devir (que se encontra na base do “uso regulativo”), mesmo que hipotético e probabilístico, comporta um forte componente especulativo que não pode ser inteiramente derivado de razões aduzidas dos resultados obtidos pelas ciências, além de gerar conclusões que colocam em xeque a própria possibilidade do conhecimento científico.

Nos arriscamos a dizer que a resposta que Nietzsche daria a esses questionamentos seria mais ou menos a seguinte: um compromisso verdadeiramente equilibrado com o naturalismo consiste em partir das premissas científicas sempre que as consideremos suficientemente dignas de crédito, mas nunca em se deter nelas. Devemos levá-las até o fim, extraindo todas as suas possíveis consequências, inclusive as mais desanimadoramente cétricas. Uma vez realizada essa operação de “purgação”, podemos proceder à tarefa positiva, isto é, à justa atribuição dos graus relativos de verdade e de erro a cada forma de conhecimento (inclusive as próprias ciências). Essa operação, dá margem, por sua vez, a um segundo momento, no qual novamente nos defrontamos com os limites do conhecimento: o intelecto, considerado rigorosamente, é um espelho incapaz de refletir, propriamente, nada além do nosso próprio rosto. Essa parece ser uma conclusão desanimadora; o próprio Nietzsche oferece, porém, em *Aurora* um consolo para essa sensação de desalento:

Fastio com o ser humano. – A: Conheça! Sim! Mas sempre como ser humano! Como? Sempre ante a mesma comédia, e atuando na mesma comédia? Nunca poder olhar para as coisas a partir de outros olhos que não *esses*? E que incontáveis espécies de seres pode haver, cujos órgãos se prestam melhor ao conhecimento! O que terá conhecido a humanidade no final de todo o seu conhecimento – seus

órgãos! O que talvez signifique a impossibilidade do conhecimento! Miséria e nojo!
– B: Eis um ataque sério – a razão o ataca! Mas amanhã você estará de novo no meio do conhecimento, e assim também no meio da não-razão, isto é, no *prazer* no que é humano. Vamos para a beira do mar! – 133

REFERÊNCIAS

- BONACCINI, J. A., *O problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- EMDEN, Christian J. *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- GREEN, M. G. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queria apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70.
- KÖHNKE, Klaus K. *The Rise of Neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LANGE, Friedrich A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: Baedeker, 1866.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- _____. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/itemlist/category/33-n-29-20>.
- LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2008.
- _____. *"A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX*. Disponível em: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/itemlist/category/33-n-29-201>.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= KGW: edição ainda em andamento). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1963.
- _____. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Editora Hedra, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

ROUSE, Joseph. *How Scientific Practices Matter: Reclaiming Philosophical Naturalism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2002.

SCHACHT, Richard. *O naturalismo de Nietzsche*. Disponível em:

<<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/component/k2/itemlist/category/33-n-29-201>>

_____. Nietzsche's Naturalism and Normativity. In: JANAWAY, Christopher ; ROBERTSON, Simon (eds.). *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

STACK, George. *Nietzsche's Anthropic Circle: Man, Science and Myth*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005.

TREIBER, H. *Zur "Logik des Traumes" bei Nietzsche Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus Menschliches, Allzumenschliches*, em NS 23, 1994.