



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

ARTHUR BRITO NEVES

Nietzsche com e contra Kant: uma investigação sobre os conceitos de natureza, representação e erro em *Humano demasiado Humano*

GOIÂNIA

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Arthur Brito Neves

3. Título do trabalho

Nietzsche com e contra Kant: uma investigação sobre os conceitos de natureza, representação e erro em *Humano demasiado Humano*

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **ARTHUR BRITO NEVES, Discente**, em 29/06/2021, às 11:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Professor do Magistério Superior**, em 29/06/2021, às 12:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2171976** e o código CRC **1BDF1E1D**.

ARTHUR BRITO NEVES

Nietzsche com e contra Kant: uma investigação sobre os
conceitos de natureza, representação e erro em *Humano
demasiado Humano*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Metafísica e Ontologia

Orientador: Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia

GOIÂNIA

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Neves, Arthur Brito

Nietzsche com e contra Kant [manuscrito] : uma investigação sobre os conceitos de natureza, representação e erro em Humano demasiado Humano / Arthur Brito Neves. - 2021.

178 f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2021.

Bibliografia.

Inclui abreviaturas.

1. Nietzsche. 2. Kant. 3. Natureza. 4. Representação. 5. Erro. I. Vecchia, Ricardo Bazilio Dalla, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata Nº 17/2021 da sessão de Defesa de Dissertação de Arthur Brito Neves que confere o título de Mestre em Filosofia Programa de Pós Graduação em Filosofia na área do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás da Universidade Federal de Goiás, na área de concentração em Filosofia.

Aos onze dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e um, a partir das 10:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “Nietzsche com e contra Kant: uma investigação sobre os conceitos de natureza, representação e erro em *Humano demasiado Humano*”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor William Mattioli (UFRJ) membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL/UFG), membro titular interno, cuja participação ocorreu através de videoconferência. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da dissertação tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos onze dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e um.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Professor do Magistério Superior**, em 11/06/2021, às 12:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **William Mattioli, Usuário Externo**, em 11/06/2021, às 12:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbó Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 11/06/2021, às 12:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2112508** e o código CRC **CB6AF405**.



Referência: Processo nº 23070.023775/2021-68

SEI nº 2112508

Dedico cada esforço por mim empregado neste texto à Marina Lacerda Machado

AGRADECIMENTOS

Gostaria de, em primeiro lugar, agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia por toda instrução, diálogo, objeções, disponibilidade e auxílio em todos os meus projetos ao longo do mestrado.

Agradeço também ao profícuo e paciente diálogo com o Prof. Dr. Scott Edgar, bem como todo o auxílio no meu processo com a bolsa ELAP. Além disso, pela ajuda com minha interpretação de Lange e pela leitura de meus textos.

Também agradeço ao Prof. Dr. Hans Christian Klotz pela interlocução sobre a filosofia de Kant, pela leitura cuidadosa e constatação de alguns deslizes interpretativos na primeira versão deste texto. Agradeço-o também pelas orientações.

À Prof. Dra. Adriana Delbó Lopes, por ter acompanhado meu desenvolvimento interpretativo da filosofia de Nietzsche e apontado objeções e sugestões importantes. Agradeço-a pela leitura de todas as miudezas de meus argumentos.

Ao Prof. Dr. William Mattioli por participar de minha banca e pelos textos que influenciaram e influenciam minha interpretação de Nietzsche.

Gostaria de agradecer aos meus amigos Romanowski e Hércules do grupo *Die Savannepflugschar* pelo sério estudo de alemão que me possibilitou traduzir passagens relevantes dos póstumos e aprofundar significativamente meus conhecimentos na língua, bem como pelo diálogo sobre os textos de Nietzsche.

Aos meus colegas do *Núcleo de Pesquisa Nietzsche* (UFG) pelas interlocuções e posicionamentos.

Um agradecimento especial ao meu amigo Edney Cordeiro Silva e à minha amiga Patrícia Bagot.

À Luciene, por todo apoio na conclusão de minha graduação, bem como no incentivo a cursar o mestrado.

À Marlene, pela amizade, por toda ajuda e pela presteza na solução de meus problemas junto à administração. Ao Prof. Dr. Renato Moscateli e ao Prof. Dr. Guilherme Ghisoni da Silva. À Miyuki Arai por todo suporte junto às questões administrativas da SMU.

Agradeço também Doraci, Úrsula, Gustavo, Alexandre, Lucas, Ângelo, Rafael Arcanjo, Thiago Victório, Caius Brandão, Pedro Cunha, Diogo.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal (CAPES) pelo financiamento da minha pesquisa e ao Governo do Canadá (Canadian Bureau for

International Education – CBIE) por minha seleção e pela liberação das taxas acadêmicas.

— Quem pensa mais profundamente sabe que está sempre errado, não importa como proceda e julgue.

(Nietzsche, *Humana sina*, MA/HH 518).

RESUMO

O presente texto investiga três conceitos amplamente explorados por Friedrich Nietzsche (1844-1900) em sua obra *Humano, demasiado humano* (1878): natureza, representação e erro. A conexão intrínseca entre esses conceitos é estabelecida pelo filósofo no aforismo 19 (“natureza = mundo como representação, isto é, como erro”), após uma citação direta dos *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa chamar-se de ciência* (1782), de Immanuel Kant (1724-1804). A menção ao filósofo de Königsberg determinou profundamente os rumos da investigação, visto que o diálogo tácito e extremamente complexo entre eles motivou um estudo de fontes para determinar em que medida esses três conceitos não foram desenvolvidos em MA/HH a partir de um pensar com (*mit*) e contra (*gegen*) Kant. Por meio do estudo comparado, constatamos que na concepção de Natureza de Nietzsche existem ecos da concepção kantiana, pois a natureza não equivale às coisas em si, mas é antes um construto. Defendemos, assim, que em MA/HH há um *antropomorfismo representacional da natureza*, todavia isso não significa que a posição de Nietzsche se reduza à de Kant, na medida em que o primeiro abandona o projeto legitimador e de fundamentação do saber. Com relação ao conceito de representação, afirmamos que a posição de Kant nos PLG/KGS 4 ecoa em MA/HH, pois este conceito desarticula qualquer possibilidade de um saber metafísico sobre o mundo, o que é fundamental para MA/HH em seu projeto antimetafísico, na medida em que prepara um caminho significativo para a noção de invenção e consolidação de representações sem qualquer pretensão de verdade absoluta. Todavia, precisamos constatar que a fundamentação epistêmica de representações no eu penso inexistente em MA/HH, visto que o caráter metafórico da representação encontra-se na fisiologia e sua estrutura dinâmica centrada na sensação (em diálogo com F. Lange). *A representação é, portanto, uma estrutura dinâmica e, por isso mesmo, objeto da história* em suas diversas apresentações. O problema do erro marca em nosso argumento o maior ponto de tensão e distanciamento entre as filosofias de Nietzsche e Kant, pois o mundo como representação, a própria natureza, está submetida a um conjunto de erros. Embora problemático, argumentamos que Nietzsche trabalha com uma concepção correspondencial de verdade, não com a pretensão de pressupor verdades absolutas no interior da representação, mas para mostrar a fragilidade da concepção clássica de verdade. A não correspondência entre palavra/intelecto e fato/coisa produz necessariamente o erro e Nietzsche, em diálogo com A. Spir (1837-1890), adota parasitariamente esta posição para dela extrair conclusões contrárias aos projetos metafísicos, por exemplo, de que estamos embebidos na *inverdade*. Se o faz é para inverter os pratos da balança, pois a partir de sucessivos processos errôneos que se dão na representação (e.g., simplificação e inexatidão), o filósofo pode apontar como é a verdade, ou melhor, a suposta verdade ou essência inferida, que é dependente do erro e não o contrário. Assim, o erro parece-nos muito menos algo contingente na interpretação humana da natureza e muito mais uma condição *necessária mesma do humano*.

Palavras-Chave: Nietzsche; Kant; Natureza; Representação; Erro.

ABSTRACT

This text investigates three concepts vastly explored by Friedrich Nietzsche (1844-1900) in his work *Human, all too human* (1878): nature, representation and error. The intrinsic connection between these concepts is established by the philosopher in the aphorism 19 (“nature = world as representation, that is, as error”) after a direct quotation of Immanuel Kant’s *Prolegomena* (1782). The allusion to the Königsberg’s philosopher determined this investigation, because the tacit and extremely complex dialogue between the authors motivated a Study of Sources to determine in which way these three concepts were not developed in MA/HH by thinking with (*mit*) and against (*gegen*) Kant. By the means of a comparative study, we verified that in Nietzsche’s conception of Nature there are echoes of Kant’s conception, because nature is not equivalent to things in themselves, but it is a construct. We defend, therefore, that in MA/HH there is a *representational anthropomorphism of nature*, but that does not mean that Nietzsche’s position is reduced to Kant’s, as the first abandons the legitimated project of the fundamentation of knowledge. In relation to the concept of representation, we argue that Kant’s position in the PLG/KGS 4 echoes in MA/HH because this concept disarticulates any possibility of a metaphysical knowledge about the world, what is essential to MA/HH in its anti metaphysical project, as it prepares in a significative way to the notion of invention and representations’ consolidation without any pretension of absolute truth. Nonetheless, we must recognise that the epistemic foundation of representations in the self does not exist, since it finds itself in the body’s physiology and its dynamic structure centered in the sensation (dialogue with F. Lange). *The representation is, therefore, a dynamic structure and, because of that, an object of history in its multiple presentations.* The problem of the error determines in our argument the greatest point of tension and distance between Nietzsche’s and Kant’s philosophies, because the world as representation, nature itself, is submitted to many errors. While problematic, we argue that Nietzsche works with a correspondential conception of truth, not with the pretension of presupposing absolute truths in the interior of representation, but to show the fragility of the classical conception of truth. The non-correspondence between word/intellect and fact/thing makes, necessarily, the error, and Nietzsche in a dialogue with A. Spir (1837-1890) adopts this position parasitarily to extract conclusions contrary to the metaphysical projects, e.g., that we are immersed in *non-truth*. He does that to turn the tables, because from successive erroneous processes that occur in representation (e.g. simplification and inaccuracy) the philosopher can point out how truth (alleged truth or inferred essence) depends on error and not the contrary. Therefore, the error seems to us less contingent in human interpretation of nature and more as a *necessary condition of the human*.

Keywords: Nietzsche; Kant; Nature; Representation; Error.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras completas de Nietzsche:

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*

KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Briefwechsel*

KGW – *Werke. Kritische Gesamtausgabe*

Obras publicadas e apontamentos de Nietzsche:

Com exceção dos livros, *O nascimento da tragédia* (trad. de J. Guinsburg), *A filosofia na idade trágica dos gregos* (trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho) e *Sobre Verdade e mentira no sentido extramoral* (trad. de Fernando de Moraes Barros), todos os demais são traduções de Paulo César de Sousa (Companhia das Letras). Referenciaremos as passagens das obras de Nietzsche na seguinte estrutura: Abreviação alemã do título, abreviação portuguesa do título e o aforismo, por exemplo: MA/HH 1. No caso de obras como *Humano, demasiado humano II*, referenciaremos também qual dos dois livros presentes na obra (I ou II), por exemplo: (MA/HH II, I, 3). Em livros como WL/VM e PHG/FT decidimos referenciar a parte do livro e a página da tradução a fim de facilitar o acesso do leitor às passagens que nos referimos, por exemplo: (WL/VM, I, p. 31).

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie/ O nascimento da tragédia*

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen/A filosofia na era trágica dos gregos.*

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn/ Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*

MA/HH – *Menschliches, Allzumenschliches/ Humano, demasiado Humano*

MA/HH II – *Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche/Humano, demasiado humano II: Miscelânea de opiniões e sentenças*

MO/A – *Morgenröthe/ Aurora*

FW/GC – *Die Fröhliche Wissenschaft/ A gaia ciência*

JGB/ABM – *Jenseits von Gut und Böse/ Para além de bem e mal*

GD/CI – *Götzen-Dämmerung/ O crepúsculo dos ídolos*

EH – *Ecce homo*

AC – *Der Antichrist/ O anticristo*

Obras completas de Kant:

KGS = *Kant's Gesammelte Schriften*

KGS 2 - *Vorkritische Schriften I: 1757-1777*

KGS 4 - *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische*

KGS 9 - *Logik. Physische Geographie, Pädagogik*

Obras de Kant:

Todas as traduções dos PLG são de José Oscar de Almeida Marques e as traduções da CRP são ou de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger ou de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Seguiremos o sistema *Kants gesammelte Schriften* de citação, porém, com a sigla em português, por exemplo, em relação aos PLG: KGS/PLG, 4:263.

KvR/CRP – *Kritik der reinen Vernunft*/ Crítica da razão pura

KGS(4)/PLG – *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*/ Prolegômenos a toda metafísica futura

KGS(9)/LOG – *Logik*/ Lógica

KU/CFJ – *Kritik der Urteilskraft*/ Crítica da faculdade de julgar

GMS/FMC – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*/ Fundamentação da metafísica dos costumes

KGS(2)/FSI – *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*/ Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível

KGS(2)/ITM – *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*/ Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral

Outras obras:

GM/HM – *Die Geschichte des Materialismus Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*/ História do Materialismo e crítica de seu significado no presente (Friedrich Lange).

É bem provável que Nietzsche só tenha tido acesso, até a publicação de MA/HH, à primeira edição da GM/HM. Todavia, os pontos gerais da filosofia de Lange que apresentamos encontram-se na segunda e na primeira edição, salvo algumas exceções. Utilizamos a tradução de Ernst Thomas Chester (1950) para referenciar a obra de Lange. Nosso sistema para referenciar a História do Materialismo seguirá a estrutura: sigla do nome em alemão (GM= *Geschichte des Materialismus*) e sigla em português, ano da edição original ou tradução (1866, 1873/75, 1950), tomo (1 ou 2), seção (geralmente I, II, III ou IV), capítulo (geralmente 1,2,3, ou 4) e página. Um exemplo seria: (GM/HM, 1950, t.2., I, 1:154).

DW/PR – *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie/ Pensamento e Realidade: tentativa de uma renovação da filosofia crítica* (Afrikan Spir)

Servimo-nos da tradução Tradução de A. Penjon *Pensée et Réalité: Essai d'une réforme de la philosophie Critique*, Lille: Facultés de Lille, 1896.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1. Sobre o que significa pensar <i>com</i> e <i>contra</i>.....	26
1.1 O duelo: observações sobre um pensar <i>com</i> e <i>contra</i> ’	26
1.2 Uma questão de método.....	29
1.3 O personagem Kant e o declínio da metafísica.....	35
CAPÍTULO 2. Sobre o conceito de natureza	42
2.1 Sobre as primeiras e últimas coisas: uma posição antimetafísica.....	42
2.2 O sentido material e a possibilidade de uma descrição matemática da natureza..	49
2.3 A natureza em relação aos humanos	53
CAPÍTULO 3. Sobre o conceito de Representação	68
3.1 Uma guinada metodológica	68
3.2 Um uso genérico-polêmico do conceito de representação.....	74
3.3 Representação e conceito	82
3.4 Representação e metáfora	89
3.5 Nietzsche e Lange: a fisiologia da representação.	97
3.6 A centralidade do conceito de sensação.....	104
CAPÍTULO 4. Sobre o conceito de erro.....	111
4.1. A pluralidade de erros em <i>Humano</i>	111
4.2 O correspondencialismo em Vaihinger (1996) e Clark (1990).....	115
4.3 O <i>uso</i> da noção de verdade como correspondência em <i>Humano</i>	121
4.3.1 Afrikan Spir: da decepção à fundamentação	126
4.3.2 Nietzsche para além da decepção: o <i>argumentum ad absurdum</i>	129
4.4 Erro, devir e correspondencialismo	137
4.5 Erro e crença	142
4.6 A inevitabilidade do erro	146
4.6.1 Erro e simplificação	148
4.6.2. Erro e inexatidão	155
4.6.3. Erro e ciência	159
CONCLUSÃO.....	162
REFERÊNCIAS	172

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente dissertação é discutir três conceitos da obra *Humano, demasiado humano* (Doravante: MA/HH) publicada em 1878 pelo filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900): natureza, representação e erro. O fio que conecta essas noções em MA/HH é o aforismo 19, no qual Nietzsche estabelece certa equivalência entre eles ou, pelo menos, uma equivalência aparente. Nas palavras do filósofo podemos ler: “(natureza = mundo como representação, isto é, como erro)” (MA/HH, 19). A primeira curiosidade, ou o espanto inicial produzido pela equivalência, é resultado do fato de que ela parece reproduzir a posição de Arthur Schopenhauer (1788-1860) de que a natureza é apenas o mundo como representação¹, porém, contraditoriamente, em um livro que Nietzsche recusa abertamente diversas posições do autor de *Mundo como Vontade e Representação* (Doravante: WWV/MVR), por exemplo, nos aforismos 10, 26 e 39².

A segunda curiosidade está na citação direta dos *Prolegomenos a toda metafísica futura que possa chamar-se como Ciência* (Doravante: PLG) de Immanuel Kant (1724-1804)³, que antecede a equivalência. No aforismo, lê-se: “— 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” (MA/HH, 19).

A terceira curiosidade emerge do fato de que Nietzsche, logo após a equivalência, reafirma que a posição kantiana é “a soma de muitos erros da razão” (*ibidem*). Portanto, na íntegra, teríamos o seguinte argumento:

— 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.

¹ A primeira sentença do livro de Schopenhauer é formulada na tese: “mundo é minha representação”. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata”.

² No aforismo 10 de MA/HH, Nietzsche afirma que “estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante”. No aforismo 26, Nietzsche ironiza a relação entre a filosofia de Schopenhauer e o cristianismo: “O ganho para a história e a justiça é muito grande: creio que ninguém hoje conseguiria facilmente, sem a ajuda de Schopenhauer, fazer justiça ao cristianismo e seus parentes asiáticos”. No aforismo 39, Nietzsche problematiza a noção de “consciência da culpa” advinda da filosofia do pessimista.

³ Especificamente do parágrafo 36 dos PLG: “o entendimento não extrai suas leis (a priori) da natureza, mas prescreve a ela” (KGS/PLG, 4: 320).

Essa grande equação entre natureza, representação e erro localiza-se em um contexto argumentativo em que Nietzsche disputa a especificidade da matemática, ou como ele a denomina, “leis dos números” (*Ibidem*), argumentando que esta, diferentemente do que se costuma pensar na tradição filosófica particularmente racionalista, é uma “invenção” que possui em sua base a crença na igualdade entre as coisas e que as leis dos números são apenas aplicáveis a “um mundo que [...] seja nossa representação” (*Ibidem*) e, portanto, só valem no “mundo dos homens”. Nietzsche também disputa o conceito de coisa (*Ding*), afirmando que “não existe nenhuma coisa” e que “a crença nas coisas está ligada ao nosso ser desde tempos imemoriais” (*Ibidem*). O filósofo, além disso, afirma que espaço e tempo são sensações falsas que dão rigor e segurança à ciência. Essas são observações importantes, pois chamam à nossa atenção para o contexto epistemológico que os conceitos estão inseridos em MA/HH. Essa mesma constante poderá ser encontrada em outros aforismos da obra, por exemplo, o aforismo 16 e o aforismo 18 em que dois, ou pelo menos um desses conceitos, são problematizados.

Além disso, é importante destacar que, para além do próprio contexto epistemológico do aforismo, os três conceitos em vista na presente dissertação encontram-se distribuídos por todos os capítulos de *Humano, demasiado humano*. O simples correr de olhos pelas páginas de MA/HH mostra que estes três conceitos repetem-se ao longo da obra, mas um molhar mais detido mostrará que eles são mesmo centrais para ela. Consideremos o que se segue. O conceito de “representação” em sua forma singular (*Vorstellung*) ocorre 24 vezes ao longo do texto. Em sua forma plural, “representações” (*Vorstellungen*), ocorre 14 vezes, ambas totalizando 38 ocorrências. O conceito de “natureza” (*Natur*) ocorre 52 vezes. O conceito erro, por sua vez, ocorre 27 vezes em sua forma singular (*Irrthum*, grafia antiga), outras 14 vezes na sua forma plural (*Irrthümer*) e 3 vezes como adjetivo-singular (*irrthümlich*) e mais 6 vezes na forma adjetivo-plural (*irrthümlichen*)⁴, o que totaliza 50 ocorrências⁵.

⁴ Informações extraídas da *Digitale Kristische Gesamtausgabe* ou a versão digital (com correções) das obras completas de Nietzsche em alemão editadas por Giorgio Colli eazzino Montinari. Digno de nota aqui é que o site não contabiliza a ocorrência de um termo no mesmo aforismo, mas somente em diferentes aforismos. Isso significa que o conceito de representação ocorre 49 vezes, natureza 101 vezes (se contabilizarmos as 15 ocorrências no aforismo 111) e erro 57 vezes. *Nietzsche Source*, 2021. Disponível em: <<http://www.nietzschsource.org/>>. Acesso em: 26 de março de 2021.

⁵ Um dos sinônimos importantes de erro e que encontramos na obra é o de “falso” em suas mais variadas funções sintáticas (no nominativo, acusativo, dativo e genitivo) e gramaticais (como adjetivo e como substantivo): *falsch*, com 19 ocorrências; *falsche*, 8 ocorrências; *falschen*, 8 ocorrências; *Falschheit*, uma única ocorrência; *Fleicher*, 5 vezes; *Fleiches*, uma única vez. O que totaliza quarenta e duas ocorrências.

Ademais, no aforismo 1 do livro de 1878 podemos reforçar a centralidade desses conceitos, pois Nietzsche afirma que um problema de dois mil anos atrás é recolocado, nomeadamente, “como pode algo se originar do seu oposto”, por exemplo, como poderia a verdade originar-se de erros (“a verdade dos erros? [*Wahrheit aus Irrthümern*]”). O filósofo também afirma que “na base dessa contraposição”, bem como qualquer outra forma de dualismo e oposição, estaria apenas o produto de “um erro da razão” (*ein Irrthum der Vernunft*) (MA/HH, 1/KSA, 2:23). Ora, como salienta Nietzsche, as oposições estão sustentadas na pressuposição ontológica de uma coisa em si que lhes justificaria, todavia, como se trata apenas de um erro de princípio da razão, e.g., pressupor tal possibilidade, faz-se necessário realizar aquilo que o filósofo denomina de “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos (*eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen*)” (MA/HH, 1/KSA, 2:24). Portanto, neste primeiro aforismo, que em nossa perspectiva atua como uma carta de intenções de toda a obra, os conceitos de erro e representação apresentam-se com importância programática.

Embora não ocorra no aforismo 1, de toda forma podemos identificar uma primeira e relevante ocorrência do conceito de natureza no aforismo 8. Nesse, Nietzsche tematiza diferentes tipos de explicações do funcionamento da natureza. Por um lado, existe aquela explicação denominada pelo filósofo de “Pneumática (*Pneumatische Erklärung der Natur*)”. Por outro, a “rigorosa explicação” (*strengeren Erklärungskunst*) dos filólogos (MA/HH, 1/KSA, 2:28-29) e que não buscaria um “duplo” sentido em suas interpretações, i.e., recusaria o princípio dualista de explicação da natureza, como é o caso na explicação pneumática. Percebe-se, assim, que o conceito de natureza também está presente em uma atmosfera epistemológica e de recusa dos empreendimentos metafísicos.

Podemos afirmar, ainda, que esses conceitos encontram-se conectados com temas importantes da História da Filosofia e que são revisitados por Nietzsche. Não deve nos surpreender que Nietzsche afirme que: quem muito pensa, constata a sua inciência e o erro (MA/HH, 518). A centralidade do erro em MA/HH envolve uma atitude epistemológica polêmica, na medida em que em geral as epistemologias filosóficas submetem o erro à verdade⁶, e, desta forma, buscam contornar o problema do

⁶ Cf. PLATÃO (1972); ARISTÓTELES (2002); AGOSTINHO (1996); KANT (1996).

erro. Nietzsche, ao contrário, submete a verdade ao erro, ou melhor, a verdade “inferida” ao erro.

Logo, diante da centralidade que esses conceitos possuem no texto de *Humano, demasiado humano*, bem como o contexto epistemológico em que se situam, será nosso objetivo investigá-los de forma a mostrar como certa epistemologia do livro constrói-se e ganha singularidade e complexidade em relação aos antigos mestres de Nietzsche, Schopenhauer e Kant. Nosso fio-condutor será a *pista* que o próprio Nietzsche oferece no aforismo 19, a saber, o diálogo com a filosofia crítica de Kant. Trata-se, portanto, de uma via investigativa promissora porque o filósofo fez questão de citar *ipsis litteris* o texto kantiano, o que não pode de forma alguma ser ignorado, até mesmo pela raridade deste tipo de citação em Nietzsche. Nesse sentido, a partir da recepção que Nietzsche faz da filosofia crítica de Kant, buscaremos mostrar como a “epistemologia” do texto articula-se à luz dos três conceitos. Portanto, haveria o que defendemos como um diálogo tácito, mas nem por isso menos complexo entre Nietzsche e Kant (que estamos designando com a expressão pensar com e contra)⁷.

Nesse sentido, nos questionamos: o que Nietzsche pretendeu ao citar o parágrafo 36 dos PLG e realizar a equivalência entre natureza, representação e erro no aforismo 19? Que *uso* Nietzsche faz do conceito de natureza, representação e erro? Por que Nietzsche toma a posição kantiana como ponto de partida, mas ao mesmo tempo dela se distancia?

Com a equivalência entre natureza, representação e erro, bem como a filosofia de Kant como fio-condutor de interlocução e diálogo, passamos à análise dos conceitos de nosso interesse filosófico. Em virtude disso, optamos por dividir a dissertação em quatro capítulos.

No primeiro capítulo investigaremos os pressupostos teóricos envolvidos no diálogo entre Nietzsche e Kant, esclareceremos nossa metodologia de análise, e refletiremos sobre a ideia de um *personagem Kant* (PASCHOAL, 2019; MELO, 2019). Na seção 1.1, explicaremos o movimento argumentativo que, a esteira de Gentili (2013), Brusotti e Siemens (2017), denominaremos de um pensar com e um pensar contra amplamente utilizado por Nietzsche. Para deixar claro que o diálogo entre Nietzsche e Kant não significa um mero corroborar, uma mera via causal de

⁷ A expressão *mit e gegen Kant*, aqui por nós utilizada, foi cunhada por Carlo Gentili (2010). Um outro uso importante das preposições na filosofia de Nietzsche está em Marco Brusotti e Herman Siemens (2017).

pensamentos ou simples apropriação, recorreremos à noção de “duelo” empregada em EH 7. Nesse texto, o filósofo acentua que o duelo é importante em sua filosofia, uma prova de benevolência e um modo de medir-se filosoficamente. Nesse sentido, os diálogos filosóficos entre Nietzsche e Kant são antes um pensar em tensão, no qual Nietzsche mede seus próprios argumentos, algo semelhante àquilo que Giacoia (2012) denomina de “*Totengespräche*” (conversa entre mortos), todavia com importância sempre presente “*Lebendgespräch*” (conversa entre vivos).

Na seção 1.2 discutiremos o pressuposto metodológico que viabiliza a nossa investigação, a leitura de fontes. Ressaltar e afirmar o nosso compromisso interpretativo com essa posição é uma premissa importante. Em primeiro lugar, porque *prima facie*, Nietzsche tende a ser considerado como um pensador completamente crítico e apartado da filosofia kantiana, algo que, em nossa perspectiva, descreve melhor a sua filosofia madura. A leitura de fontes permite mostrar um duplo aspecto da produção filosófica de Nietzsche, isto é, como ele se aproximou e se distanciou de diferentes posições filosóficas. No caso de Kant, é possível mostrar os livros que Nietzsche teve acesso, tanto as leituras primárias quanto as leituras secundárias. No que se refere aos dois tipos de leitura, é importante perceber que a visão que Nietzsche possui de Kant, ou de qualquer outro filósofo que seja estudado pelo mesmo viés interpretativo, estará intimamente conectada com as vias que ele percorreu.

Aqui é importante que ressaltemos o protagonismo de Friedrich Lange e a *História do Materialismo* (Doravante: GM/HM), justamente porque o contato de Nietzsche com essa leitura de segunda mão da filosofia de Kant determinou a sua visão da filosofia de kantiana. Não por acaso as intuições puras não são tidas como tais, mas sim como grandezas minimamente constantes. O conceito de representação também não é puro, mas pensado sob a égide do conceito de sensação. Não se trata também de uma investigação pura, mas antes de uma investigação que se apropria do método científico para construir sua filosofia. Nesse sentido, também na tônica da seção 1.1, buscamos evitar qualquer tipo de causalidade ingênua entre o diálogo entre Nietzsche e Kant. Nossa questão é muito mais sobre como Nietzsche absorveu e processou certas concepções-chave da filosofia kantiana (e por quais vias), sem, todavia, coincidir com elas. Por isso mesmo fizemos questão de ressaltar a noção de *uso* feita por Nietzsche da filosofia crítica. Aqui é importante que relembremos a noção de dialogismo, justamente para marcar que a posição de Nietzsche não flutua historicamente, mas está em diálogo com diferentes correntes filosóficas, concordando e discordando em diversos

segmentos. A leitura de fontes nos permitirá, portanto, entender como Nietzsche utilizou as posições kantianas a seu favor, mas sem se confundir com elas e prender-se demasiadamente a elas. Com isso, nossa interpretação adquire aquilo que Sommer (2003) denomina de “profundidade histórica”.

Essa observação nos conduzirá à seção 1.3, na qual exploraremos justamente a ideia de um personagem Kant, com a finalidade de marcar o *uso* e a assimilação que Nietzsche fez da filosofia crítica. Kant foi importante ao Nietzsche de HH, exatamente por seu projeto de uma Revolução Copernicana de limitação daquilo que podemos conhecer, o que implicou inevitavelmente em um duro golpe aos empreendimentos metafísicos do ponto de vista epistêmico. Esse lado “negativo” da *Crítica da Razão Pura* (Doravante: CRP), para utilizar a expressão do próprio Kant, é central para o Nietzsche de HH, pois nessa obra o seu autor aprofunda e rompe com muitos dos seus comprometimentos metafísicos de sua primeira filosofia. A metafísica é alvo de duras críticas. Se Heine considera que com a CRP Kant teria destronado o próprio Deus, Nietzsche teria um aliado importante, podendo mesmo reproduzir o que afirmou um dia sobre Spinoza: “tenho um predecessor!”.

Todavia, Nietzsche nunca esteve disposto a adotar a dimensão moral, ou dimensão positiva da filosofia prática de Kant. Com o mesmo ímpeto que Kant teria expulsado Deus, a Liberdade e a Alma da epistemologia, ele também recuperou esses conceitos para garantir a dimensão moral da metafísica. Essa posição é estritamente abandonada por Nietzsche em MA/HH e radicalizada com a publicação de *Aurora*. O Kant de HH, portanto, é um Kant específico e, por certo, não Kant ele mesmo.

Nesse sentido, podemos resumir nossa empreitada no primeiro capítulo com as palavras de próprio Nietzsche no aforismo 500, epígrafe do capítulo: “*Saber usar a maré*. – Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva a uma coisa e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa” (MA/HH, 500). Nietzsche aproximou-se da filosofia crítica com a finalidade de fazer um uso específico dela, favorável ao empreendimento antimetafísico característico do projeto de HH. Todavia, as mesmas águas e ventos que conduziram o barco filosófico de Nietzsche até Kant, também o levaram novamente para longe e para águas mais profundas. Tudo isso é significativo, pois o diálogo entre Nietzsche e Kant será marcado por uma dura ambivalência, que se configura numa tensão sempre presente.

Com essa tensão pressuposta, passaremos à análise do primeiro conceito de nossa investigação, a saber, o conceito de natureza. A hipótese geral que balizará nossos

argumentos será: Nietzsche trabalhou e fez uso da posição kantiana de que a natureza não é algo dado, mas produzido/inventado/estabelecido, ou seja, a partir de alguns elementos. Denominamos isso de *construtivismo antropomórfico* da natureza em MA/HH.

Na seção 2.1, observaremos que a problematização de Nietzsche sobre a natureza em HH estará alojada justamente em um contexto antimetafísico e de significativa mudança de horizontes filosóficos do autor de MA/HH. A metafísica é tida por Nietzsche como a ciência dos erros fundamentais como se fossem verdades fundamentais (MA/HH, 18). A partir do problema de dois mil anos atrás que é novamente recolocado (MA/HH 1), buscamos explicar o funcionamento metafísico e, particularmente, por que Parmênides (PHG/FT) é um paradigma importante da cisão fundamental entre dois mundos. Buscamos ressaltar, ainda, que a posição de Nietzsche não é equivalente à posição kantiana que se questiona se “afinal a metafísica é possível?” e por meio de uma imparcialidade jurídica busca mostrar a impossibilidade epistêmica da metafísica, mas resguardando sua possibilidade moral. Nietzsche, ao contrário, parece mais interessado em mostrar como e por que a metafísica é um erro, já partindo da premissa que ela não é possível. A conclusão negativa da CRP é o que mais interessa a Nietzsche e, por isso mesmo, fazemos um uso um tanto cômico das palavras de Machado de Assis em *Quincas Borba*, “o gato, que nunca leu Kant, é talvez um animal metafísico”, exatamente para marcar a interpretação cética (SALANKIS, 2013) que Nietzsche faz de Kant com a finalidade de deslegitimar a metafísica.

Na seção 2.2 exploraremos o sentido material de natureza em Kant com a finalidade de entender a possibilidade e legitimidade de uma aplicação objetiva da matemática à natureza. Considerando o próprio contexto argumentativo do aforismo 19, focamos nossa atenção no “sentido material da natureza” e no problema do fenômeno com a finalidade de realçar que a realidade objetiva da matemática está ancorada “sob a condição de se referir simplesmente aos objetos dos sentidos”. Destacamos ainda o aspecto legitimador da posição kantiana, o que distancia Nietzsche profundamente da posição kantiana. Novamente afirmamos que o filósofo de HH quer antes comprovar a “inocuidade da metafísica futura” e não fundá-la do ponto de vista moral.

Na seção 2.3 retornamos a Nietzsche. Nela buscamos comprovar, por meio de passagens da obra publicada e não publicada, o vazio de significação representacional da natureza para além dos antropomorfismos humanos. É justamente a interpretação humana da natureza que lhe confere as regularidades e as características que ela possui.

É exatamente neste ponto que o conceito de número ganha destaque em nosso argumento, pois a natureza e a sua suposta estrutura matemática é apenas um modo representacional humano de interpretação, apenas organização humana. Buscaremos, assim, expressar o vazio do conceito de natureza a partir de uma importante passagem de um apontamento preparatório em que Nietzsche pondera: “A natureza, da qual subtrai-se o nosso sujeito [*von welcher man unser Subjekt abzieht*], é algo muito indiferente [*Gleichgültiges*], desinteressante, não um terreno primordial misterioso, não um mistério revelado do mundo [*kein geheimnißvoller Urgrund, kein enthülltes Welträthsel*]” (Nachlass/FP, 1876-1877, 23[150]). Assim, a busca de uma essência para além dos modos *antropomórficos* e da perspectiva humana de lidar com a natureza nada nos daria. Portanto, ao correlacionar matemática e natureza, Nietzsche quer atacar um dos subterfúgios da metafísica e contestar o seu projeto legitimador, na medida em que a matemática mesma mantém-se restrita à esfera representacional. A natureza seria, assim, em HH, um grande antropomorfismo, isto é, um conjunto de construções humanas. A natureza nunca é objetiva ou uma harmonia preestabelecida, mas antes, uma construção humana, uma invenção a partir da representação. Isso altera profundamente a concepção de natureza em Nietzsche, pois não se trata *da* natureza, mas de *uma* natureza. Ou seja, com a posição de que a natureza é o mundo como representação, Nietzsche ressalta que a natureza, sob a ótica humana, é apenas *uma* interpretação da natureza. Portanto, para o autor de MA/HH, não faz sentido falar-se de uma natureza em geral, como Kant o faz na CRP e nos PLG⁸.

Concluído o capítulo dois, passaremos assim ao capítulo três. O conceito investigado no terceiro capítulo será o de representação. Argumentaremos que a representação é destituída de seu aspecto a-priorístico e pensada a partir de modelos dinâmicos. Ao final do capítulo 1 percebemos que, embora Nietzsche cite diretamente Kant, ele realiza uma omissão textual importante, a saber, da expressão “*a priori*” utilizada pelo filósofo de Königsberg. Com isso, Nietzsche apresenta uma posição

⁸ Se considerarmos que Nietzsche fala de naturezas, no plural, em alguma medida podemos considerar um sentido de natureza que escaparia ao nosso modo de representar, e.g., a natureza como devir e independente dos sentidos, elementos lógicos e ilógicos pelos quais os humanos utilizam-se em sua interação com a natureza. Sob esta ótica, a natureza não seria apenas o mundo como representação, mas teria uma estrutura cuja característica fundamental seria a mudança incessante. Iremos considerar essa posição realista no quarto capítulo ao explorarmos os argumentos de Mattioli (2011) e Mayer (2014). Todavia, não subscreveremos totalmente nossa posição ao possível realismo com relação à natureza em MA/HH, muito embora consideremos a centralidade de Heráclito. Em outros termos, o devir é peça chave na obra de 1878, e, por mais que exploremos tal conceito, nos silenciaremos sob seu estatuto, visto que nosso objetivo é lidar com a afirmação “natureza = mundo como representação, i.e., como erro”.

ambígua que, por um lado preserva a conclusão kantiana, mas por outro recusa os seus meios e a dimensão da conclusão, o que demonstra que o filósofo faz um uso genérico e polêmico da posição kantiana (e, ainda, reforça a importância do estudo de fontes). Genérico porque toma para si a conclusão de que a dimensão própria do humano é a representação e de que é impossível ter acesso às coisas mesmas (conceito este que, como na filosofia madura, já é duramente criticado por Nietzsche). Já a polêmica incide sobre nossos meios de representar.

A dimensão própria da investigação de Nietzsche é a fisiologia, como parece sustentar os aforismos 18 e 16 da obra. Enquanto uma investigação que se dá no corpo, a representação possui em seus elementos constitutivos uma força plástica e um dinamismo muito maior do que o conceito de representação na CRP. Nietzsche elege justamente a história e a fisiologia para pensar a representação (MA/HH, 1, 2, 9, 10). A história é importante porque é capaz de abarcar as forças externas à representação e que a determinam, por exemplo, certas ideias morais ou religiosas e que inevitavelmente determinam a forma como uma representação se apresenta. Nesse sentido, enquanto determinada por forças externas, a representação está em modificação constante, o que impossibilita uma concepção universal e necessária dela, portanto, uma concepção de natureza em geral.

Veremos que um dos usos de representação se dá na associação com a noção de conceito. Os conceitos, enquanto representações, não são dados brutos acessíveis a uma mente pensante, mas antes, fabricações. A história é capaz de mostrar as transformações das representações, a transformação dos conceitos, de tal maneira que a proteção lógica da metafísica sob a égide dos princípios que regem o pensamento é desarticulada. Enquanto histórica, a representação é dinâmica, é apenas *sublimação*, isto é, uma organização específica que mascara, por exemplo, a imbricação necessária entre os supostos opostos.

Pensaremos ainda a representação a partir de outro elemento. Mobilizamos justamente o conceito de metáfora para mostrar o dinamismo corporal da representação. Aqui a ciência que ganha destaque na visão de Nietzsche é a fisiologia, pois diferentemente de Kant, não é pela análise do funcionamento da razão que entenderemos a representação, mas antes, pelo funcionamento do corpo. A representação enquanto metáfora mostra, assim, que os conceitos são produtos de processos transpositivos/tropológicos (MATTIOLI, 2010). A conclusão que chegaremos nessa seção é de que a representação é sempre *relacional* e por isso mesmo não se trata

de uma coisa em si. Isso explica a menção que fazemos da conclusão de Grande Sertão Veredas de Guimarães Rosa. A constatação da dimensão representação, a recusa do transcendente e mesmo do transcendental *a priori*, marca a constatação de que as coisas são humano, demasiada humanas e não, metafísico, demasiado metafísicas: “Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia”.

Com isso, a noção de antropomorfismo da natureza, isto é, da construção e invenção da natureza pela representação tem em mente um kantismo específico. Lange é o principal interlocutor de Nietzsche neste ponto, oferecendo as ferramentas para criticar um realismo ingênuo acerca da natureza, assim como a possibilidade de entender a representação por meio do corpo, isto é, por meio da fisiologia dos órgãos. Todavia, a associação de uma fisiologia por um lado e, por outro, a noção de condições de possibilidade da experiência em termos kantianos produz um curto circuito, o Paradoxo de Zeller, na medida em que certo realismo acerca dos conceitos de espaço, tempo e causalidade precisariam ser postulados para dar sentido à posição de uma fisiologia dos órgãos.

De toda forma, a conclusão geral que chegaremos é a de que a representação possui um dinamismo muito maior, uma plasticidade muito mais significativa do que a filosofia crítica comportaria, o que acentua a zona de inflexão entre as posições de Nietzsche e as posições de Kant.

No quarto capítulo exploraremos o conceito de erro. Em um primeiro movimento argumentativo mapearemos o estado da arte sobre o problema do erro na literatura a que tivemos acesso. Neste debate, fica evidente um dos maiores desafios interpretativos, pois o erro parece constituir-se pela não correspondência entre nossas representações e um mundo em si, um mundo real. Não podemos ignorar o fato de Nietzsche sugerir essa possibilidade, tanto no aforismo 11 quanto no aforismo 19. Nossa solução ao problema é ponderar que Nietzsche *adota a posição correspondencialista para desarticulá-la* de dentro. Nosso ponto é que o filósofo *supõe* que exista um mundo metafísico para estabelecer o erro como a condição própria do humano.

Como teremos visto no capítulo dois, Parmênides é um dos paradigmas metafísicos de Nietzsche. O grego tomava o mundo fugaz do devir como sendo enganoso, enquanto o mundo acessado pelo intelecto dava-lhe o mundo verdadeiro. Isso

é significativo, pois Nietzsche parece *supor* um mundo metafísico, uma suposta “essência inferida”. Todavia, seria impossível abandonarmos nossa representação, o que torna impossível para nós acessar o mundo metafísico, portanto, estaríamos condenados à aparência, à interpretação e ao erro. Essa conclusão decorre da noção clássica de verdade, i.e., adequação entre intelecto e coisa, palavra e fato no mundo, todavia, realizar o conteúdo semântico presente na noção é impossível e, por isso mesmo, estaríamos condenados ao erro. Ora é justamente esse o tema abordado por A. Spir. O filósofo russo afirmava que o conhecimento fenomênico e representacional era falso (*decepção do saber*), justamente por não ser fundado metafisicamente. O próprio saber científico estaria ancorado nessa decepção, mas que poderia ser superada, e.g., a partir de uma fundação a partir de um único princípio, o princípio genuinamente metafísico e incondicionado. Disso segue-se que por não se realizar metafisicamente, o saber é falso/errado. Todavia, se Spir defende a possibilidade de um fundacionismo metafísico, Nietzsche rejeita-o por completo, mesmo *supondo* tal possibilidade. Nesse sentido, Nietzsche parece fazer uma redução ao absurdo do argumento clássico da verdade, com a finalidade de apontar a sua inconsistência teórica, na medida em que seríamos incapazes de abandonar o ponto de vista representacional e disso assume a perspectiva que grande parte das epistemologias não estão dispostas a assumir, a saber, que o nosso conhecimento é errado.

Todavia, o argumento de Nietzsche não se limita a isso, pois se gravitamos no erro, incapazes de acessar a verdade e a essência *inferida* do mundo, o caminho está aberto para a explicação sobre como a partir de processos errôneos geramos representações que se apresentam como verdadeiras (as verdades metafísicas). Nesse ponto, Nietzsche rejeita completamente aquilo que já havia sido atribuído ao homem teórico (GT/NT), a saber, a separação radical entre verdade e erro. A verdade, ou suposta verdade, é apenas o produto de processos errados como a simplificação e inexatidão de raciocínio. Por isso mesmo, o mundo como representação ou a natureza são errados. A verdade passa a ser, dessa forma, apenas *crença* na verdade.

Portanto, diferentemente de leituras que defendem a contingência do erro, nosso objetivo é mais apontar o aspecto *necessário* do erro em HH. O humano necessariamente erra. Nem mesmo a ciência estaria isenta desses erros, na medida em que ela mesma trabalha a partir de erros herdados na história dos organismos. Por isso mesmo fazemos uso das palavras de Sófocles em *Antígona*: “Reflete sobre isto, filho. Errar é comum a todos os homens”.

CAPÍTULO 1. Sobre o que significa pensar *com* e *contra*

Saber usar a maré. – Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva a uma coisa e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa (MA/HH, 500).

1.1 O duelo: observações sobre um pensar *com* e *contra*^{9,10}.

Gostaríamos de começar o presente capítulo destacando a noção de duelo, amplamente explorada por Nietzsche nos livros tardios, para qualificar a comparação que pretendemos estabelecer entre Nietzsche e Kant. Como se pode antever pelos termos da oposição, esse pensar *com* Kant não constitui apenas um corroborar, como se pudéssemos traçar uma rota causal de Kant em relação a Nietzsche. Bem longe disso, o processo interpretativo que propomos de um pensar *com* e um pensar *contra* é antes compreendido em termos de um *duelo*. Observemos as seguintes palavras de Nietzsche em EH:

Quarto: ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra – não faz diferença para mim (EH/EH 7).

⁹ A expressão *mit* e *gegen Kant*, aqui por nós utilizada, foi cunhada por Carlo Gentili (2010). Cf. Kants “kindischer” Anthropomorphismus. Nietzsches kritik der “objektiven” Teleologie. *Nietzsche-Studien*, vol. 39, n. 1, Jan/Jun, p. 100-119, 2010. Um primeiro e importante detalhe da argumentação do intérprete é o de que o perspectivismo de Nietzsche em FW/GC possui como pré-requisito elementos que se fazem presentes na CRP de Kant, a saber, o fato de Kant ter repensado o conceito de verdade, não mais na chave de adequação com o *ser* ou com a coisa em si. Nesse sentido, a premissa básica para o perspectivismo e que Nietzsche teria radicalizado na noção de *antropomorfismo* está, desta forma, na *Virada Copernicana* empreendida por Kant. Além desse argumento, outro relevante detalhe da argumentação de Gentili está localizado na hipótese de que a tese de doutoramento que Nietzsche planejou fazer (*Die Teleologie seit Kant: Der Begriff des Organischen seit Kant*) sobre o conceito de teleologia e orgânico desde Kant, é a base textual do pensar *com* e *contra* Kant em todo o desenvolvimento filosófico de Nietzsche. Para o intérprete “é bem provável que Nietzsche vê por detrás da humanidade artística [envolvida no conhecimento] os juízos estéticos da *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant”. Assim, o intérprete infere que, embora exista um pensar *com* Kant a partir da CFJ e a partir da Virada Copernicana da CRP, de toda forma Nietzsche buscou pensar esses elementos *contra* Kant, porque a posição dele ainda se configuraria na perspectiva do absoluto, por exemplo, ao universalizar e tornar necessárias as conclusões em ambas às Críticas.

¹⁰ Um outro uso importante das proposições (*mit/gegen*) na filosofia de Nietzsche está no livro *Nietzsche's Engagements with and the Kantian Legacy*, especificamente no primeiro tomo em que os organizadores (Marco Brusotti e Herman Siemens) ponderam que os intérpretes presentes na coletânea de textos “trabalham a partir da base de que Nietzsche é melhor entendido [por meio] do pensamento ‘com e contra’ [*with and against*] Kant e o legado kantiano” (2017, p. 4).

Em seu modo peculiar de recepção, o duelo se mostra para Nietzsche como uma prova de benevolência, pois como ele escreve em algumas linhas anteriores à citação: “[...] A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário — ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo” (*Ibidem*). A noção de “problema”, bem como a noção de *provocar* problemas ao duelo são relevantes para a presente dissertação. Isso porque consideramos que Nietzsche trabalha, por um lado, com uma das frentes argumentativas da filosofia crítica, a saber, que somente conhecemos a natureza de um ponto de vista representacional, e, por outro, ele *problematiza* essa relação entre natureza e representação a partir do conceito de erro e recusa da perspectiva do absoluto, mesmo do ponto de vista subjetivo. A nosso ver, com isso, Nietzsche realiza uma importante revisão da noção de fenômeno da filosofia crítica, por exemplo, destituída de sua visão *subjetivista a priori*.

Nesse sentido, o pensar *com* Kant já implica em alguma medida um pensar *contra* Kant. A nosso ver, a noção de construção da natureza se dará, como mostraremos em HH e VM, a partir tanto da concepção de erro quanto da concepção de representação como metáfora, isto é, um processo de *transposição e tradução fisiológico* que implica um ultrapassamento significativo da metodologia e do projeto crítico — e, mesmo da tradição neokantiana — embora preserve certa atitude e um elogio silencioso que está no ataque significativo à metafísica, a saber, em suas pretensões cognitivas. Isso, considerando principalmente a famosa declaração de guerra à metafísica de HH.

Esse pensar com e contra Kant não significa apenas um duelo de Nietzsche com Kant, mas também um duelo de Nietzsche consigo mesmo, isto é, um aprofundamento da parte de Nietzsche de seu próprio pensamento. Não podemos perder de vista o período e o momento em que o texto de HH está inserido na cronologia da produção do filósofo, a saber, o assim designado período intermediário. Nesse período, o filósofo se esforça justamente por repensar e se distanciar de posições de teor metafísico que até então defendera, por exemplo, uma metafísica de artista¹¹. Retomar a tradição crítica, preservar o que nela pode auxiliar na (des)construção de um novo projeto, bem como recusar a metafísica que nela esteja inevitavelmente conectada, foi um de seus principais recursos. Assim, antes, portanto, de um pensar contra ou a favor de Kant,

¹¹ Cf. GIACOIA (2003, p. 25).

trata-se de um pensar contra e a favor de *si mesmo*, ou como pondera Nietzsche sobre o seu primeiro livro (GT/NT, prólogo, VI):

Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentasse exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra seu gosto.

O filósofo ressalta, portanto, que já desde NT aplicava e utilizava de forma significativa uma bagagem conceitual da filosofia crítica, todavia essa utilização já implicava uma transformação aguda da semântica a ela relacionada. Considere aqui, por exemplo, o par conceitual apolíneo-dionisíaco que foi pensado na chave do dualismo fenômeno e coisa em si, proveniente da filosofia Crítica¹², todavia, com objetivos específicos da parte de Nietzsche.

Dito isso, convém considerar aqui os argumentos de Hill (2003). A principal tese do intérprete em seu livro é a de que a estrutura da filosofia de Nietzsche é “largamente” (*broadly*) kantiana (p. 3). A princípio, como poderia parecer, essa asserção parece ingênua, como vimos acima, na recusa de termos centrais da filosofia kantiana, ou ainda, como o próprio Hill pondera: “Nietzsche e Kant? Dois pensadores que não poderiam ser mais diferentes!” (*idem*, p. 5), visto que de um lado teríamos o pensamento de Kant com o seu “*a priorismo*”, com a possibilidade de juízos objetivos acerca da realidade de um ponto de vista subjetivo, além da fundamentação da moral a partir de uma cisão no mundo entre fenômeno e noumena, e de outro lado, Nietzsche “perspectivista, imoralista” e dionisíaco. De toda forma, Hill acredita que o pensamento de Nietzsche pode ser ricamente elucidado se nos questionarmos:

Em que medida [*degree*] o contraste com Kant efetivamente revela os fundamentos do pensamento de Nietzsche? Em que medida Nietzsche é bem sucedido no comprometimento [*undermining*] do projeto crítico de Kant? Mais ainda: em que medida o projeto de Nietzsche não se origina da negação do pensamento de Kant? (*idem*, p. 6).

¹² O conceito de mundo como representação, por exemplo, já aparece nos escritos da juventude, na obra *O Nascimento da Tragédia* (1872) e no *Nachlass* dos anos de 1872 e 1873. Como é sabido, os escritos da juventude da filosofia de Nietzsche são, em grande medida, influenciados pela filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) e isso se mostra facilmente na expressão “mundo como representação”, expressão esta que é um recorte do título da *magnum opus* do filósofo pessimista, *Mundo como vontade e como representação* (1818). Em NT, o mundo como representação encontra-se associado à distinção kantiana entre *fenômeno e coisa em si*. Com relação a esse ponto, Roberto Machado (1999, p. 19) argumenta: “A questão da aparência é central em toda a filosofia de Nietzsche. Em *O Nascimento da tragédia* e nos escritos e apontamentos póstumos desta época seu pensamento se estrutura, inspirado em Kant e Schopenhauer, utilizando as dicotomias essência e aparência, coisa-em-si e fenômeno, vontade e representação”.

Respondidas essas questões, a filosofia de Nietzsche não se mostraria somente como um pensar contra Kant, mas também um pensar com Kant, na medida em que para o intérprete, o autor de VM e HH trabalhou à sua “própria maneira idiossincrática” (*ibidem*), a partir de noções kantianas e em resposta às noções kantianas.

Nesse sentido, podemos dizer que o pensar com e contra é um pensar que se coloca em tensão constante, pois, ao mesmo tempo que implica na preservação de termos, conceitos e argumentos, a tensão produz novas formas de pensar, por exemplo, como veremos na noção de dialogismo (BAKTHIN, 1992) ou uma disputa argumentativa (LOPES, 2012).

1.2 Uma questão de método

A presente dissertação propõe, portanto, a realização de um diálogo conflituoso entre Nietzsche e Kant em temas sensíveis da filosofia. Em nossa perspectiva, esse tipo de empresa possui como pressuposto teórico o *estudo de fontes*. Entendemos por esse termo a metodologia que considera as influências que os precursores e interlocutores de Nietzsche possuem sobre os seus argumentos, visando, com isso, realizar um estudo comparado entre os posicionamentos de ambos os objetos de estudo, estabelecendo, assim, relações de aproximação e distanciamento, bem como avaliando os usos conceituais levados a cabo por um em relação ao outro.

Aqui convém lembrar a observação de Sommer (2000, p. 305), de que embora o estudo de fontes apresente a “gênese do texto”, na medida em que considera o diálogo de Nietzsche com as questões filosóficas e científicas que o cercavam, não significa um mero esforço causal simplista, como se a gênese textual pudesse ser “explicada de maneira causal”, isto é, como se houvesse uma tradução literal dos conteúdos estudados por Nietzsche na sua filosofia. Longe disso, o estudo de fontes, ainda pensando a questão com Sommer (2000, p. 305), dá à obra publicada uma “profundidade histórica”, na medida em que possibilita uma descrição das distintas vias que o filósofo tomou para produzir os seus argumentos filosóficos, bem como para transformá-los. Com relação a esse ponto, Sommer pondera:

A resposta padrão que é obtida da questão sobre as vantagens da pesquisa de fontes é a de que a pesquisa de fontes ajuda a entender melhor os ‘respectivos textos de Nietzsche; todavia, reflexões críticas mostram [*macht*] rapidamente e, reconhecidamente, que os respondedores não estão sendo claros sobre o que ‘entender melhor’ precisamente deveria significar [*heissen soll*]. Montinari salientou que ‘a gênese dos textos, assim como a ordem de suas

versões nunca pode ser explicada de maneira causal, mas sempre e, apenas, serem descritas': 'a conexão desenvolvida dá ao texto, através de um tipo de um contraste-efeito [*eine Art Kontrast-Effekt*], uma profundidade histórica. Porém, isso não significa uma redução do texto a outras coisas, algo como um 'Zeitgeist', nem revela [*aufdeckt*] sua origem [*Entstehung*]"(2000, p. 305)¹³.

Se consideramos a leitura de fontes como co-requisito interpretativo do presente texto, isso é porque nos propomos a investigar um *diálogo* conflituoso entre dois filósofos. Se se trata de um diálogo conflituoso, os limites interpretativos não podem estar circunscritos aos elementos interiores das obras publicadas, dado que o diálogo implica uma saída de si mesmo em direção a algo outro e envolve uma ambientação que o possibilita. Nesse sentido, faz-se necessário um movimento em direção ao *exterior* do texto, obviamente não como uma estratégia com fim em si mesmo, mas com o intuito de retornar ao texto publicado. Portanto, o estudo de fontes e a atenção aos interlocutores tem como prerrogativa a noção de que o discurso possui uma estrutura *dialógica*¹⁴. Enquanto dialogismo, toda argumentação é sempre uma argumentação a respeito de alguma posição, quer contra ou a favor. Por vezes a argumentação parece confundir-se com a de um interlocutor, por vezes a argumentação mostra-se total, ou, parcialmente distanciada. É de certa forma a essa estrutura dialógica que Lopes (2012), a nosso ver, se refere ao ressaltar que o interesse do intérprete que aplica esta metodologia pode ser o contexto *intelectual* e não, simplesmente, o contexto *sócio-político-econômico*, muito embora este possa exercer um papel importante.

O que a pesquisa de fontes contesta é a autonomia absoluta das ideias e o isolamento do pensador no interior de seu sistema: o que há efetivamente é um pensador lutando contra as resistências que seu material lhe oferece (a linguagem natural e os diversos estratos de significação que nela se sedimentaram ao longo de um processo de sucessivas apropriações ou interpretações), na tentativa de pensar algo novo e de agir sobre o seu tempo (LOPES, 2012, p. 232).

O intérprete ainda faz uma importante observação com relação à leitura de fontes ao afirmar que o que interessa ao intérprete, neste contexto, é extrair do diálogo entre os filósofos, *o uso* que é feito de certo conceito. Nesse sentido, a pergunta que

¹³ Todas as traduções de textos estrangeiros serão nossas, salvo indicação contrária. A única grande exceção serão as citações das obras publicadas de Nietzsche que são traduções de Paulo César de Sousa.

¹⁴ Embora pouco utilizado pela recepção de Nietzsche, temos em mente aqui a tese de Mikhail Bakhtin (1895-1975) acerca da natureza da argumentação: "Um enunciado concreto é um elo na cadeia da comunicação verbal de uma dada esfera. As fronteiras desse enunciado determinam-se pela alternância dos sujeitos falantes. Os enunciados não são indiferentes uns aos outros nem autossuficientes; conhecem-se uns aos outros, refletem-se mutuamente. [...] O enunciado deve ser considerado, acima de tudo, como uma resposta a enunciados anteriores dentro de uma dada esfera [...]: refuta-os, confirma-os, completa-os, supõe-nos conhecidos e, de um modo ou de outro, conta com eles. [...] Não podemos determinar nossa posição sem correlacioná-la a outras posições (BAKHTIN, 1992, p. 298-299).

interessa a esta metodologia é: “O que Nietzsche pretendeu ao utilizar o conceito tal e qual no contexto x ou y”. Esse tipo de pergunta sugere que, para respondermos o que Nietzsche “entendeu” por tais conceitos, precisamos entender o funcionamento dos conceitos “no contexto mais amplo de disputas” (Lopes, 2012, p. 233). Assim, não é surpresa que nos questionemos “o que Nietzsche pretendeu ao citar o parágrafo 36 dos PLG e realizar a equivalência entre natureza, representação e erro no aforismo 19?” e, ainda, o que ele “pretendeu ao utilizar tal equivalência?” e associá-la à filosofia crítica?

Desta forma, os posicionamentos de filósofos, cientistas, escritores, políticos e demais pensadores do século XIX são estímulos ao pensamento filosófico de Nietzsche. Não podemos deixar de considerar aqui a expressão utilizada por D’Iorio (1993, p. 260) ao caracterizar o impacto da filosofia de Spir sobre o pensamento de Nietzsche, mas que se aplica a diversos outros, a saber, o papel jogado pelo interlocutor “no interior do laboratório teórico nietzscheano”, o que acentua a importância dos interlocutores para os desenvolvimentos filosóficos. Além disso, não podemos deixar de mencionar o primeiro volume dos comentários de Charles Andler (1931) à filosofia de Nietzsche (*Les précurseurs de Nietzsche*), que explora justamente o lugar lógico das influências e precursores no pensamento do filósofo.

Um livro sobre Nietzsche começa legitimamente por ressaltar os precursores do nietzscheanismo. Nós não podemos compreender o pensamento de Nietzsche se não estamos familiarizados com a cultura intelectual em que ele se alimentou: Nietzsche glorificou tudo o que ele aprendeu. Escolher mestres era para ele é dar-se ancestrais. Ele disse com orgulho: “Quando falo de Platão, de Pascal, de Spinoza e de Goethe, sei que o sangue deles corre nas minhas veias” (ANDLER, 1931, p. 8).

Nesta mesma direção, Sommer (2019)¹⁵ discute, imbuído da reflexão sobre o que Nietzsche “leu” e porquê razão leu, a importância do diálogo na composição filosófica de Nietzsche e destaca o lugar de importância da leitura em seu pensamento, concluindo que o “fundamento granítico de seu [de Nietzsche] filosofar é a leitura” (2019, p. 15). Muito embora em seu pensamento publicado, Nietzsche muitas vezes esconda a fonte e os alvos de suas críticas, seja apenas mencionando um conceito-chave da argumentação do oponente, seja citando um filósofo sem indicar a fonte, isso se constitui como uma estratégia estilística de escrita. De toda forma, os interlocutores se fazem presentes¹⁶. Nesse sentido, se o fundamento “granítico” de seu filosofar é a

¹⁵ As traduções desse artigo de Sommer (2019) foram feitas por Saulo Krieger.

¹⁶ Por isso mesmo é indispensável ensejar uma explicação do que Nietzsche pretendeu ao citar Kant diretamente e não só mencionar um conceito, dado que não é algo recorrente as citações diretas no texto de HH.

leitura, Nietzsche de uma maneira ou de outra se posicionou sobre diversos temas da filosofia de sua época. No próprio livro de HH os exemplos são abundantes, embora existam poucas indicações explícitas de quem seriam os seus interlocutores. Alguns exemplos interessantes do primeiro capítulo de HH são as referências implícitas a Spir como um “lógico rigoroso” [*strengere Logiker*] no aforismo 16 e 18, ou o diálogo tácito com Lange nos aforismos 9 e 19, ou mesmo quando propositalmente omite o nome de Schopenhauer no aforismo 16¹⁷.

A pergunta de Sommer sobre o que Nietzsche leu é central porque chama a atenção para um aspecto estratégico da filosofia de Nietzsche, a saber, “se Nietzsche leu, leu a fim de poder pensar e escrever” (2019, p. 39). Acentua-se, assim, a importância das fontes de leitura no pensamento de Nietzsche, na medida em que aponta para os *loci* de pensamentos que o filósofo se direcionava para obter os materiais necessários para sua produção filosófica. Segundo Kevin Hill (2003), por exemplo, quando Nietzsche recorre à leitura da *História do materialismo* de Friedrich Lange, ele o faz com um intuito específico, a saber, uma fonte interpretativa da filosofia de Kant que fosse diferente da interpretação schopenhaueriana, isto é, uma interpretação menos comprometida com explicações metafísicas e mais próximas das ciências em desenvolvimento no século XIX.

Ainda neste assunto, Brusotti e Siemens (2017) fazem uma observação relevante para os nossos atuais propostos. De acordo com os intérpretes, o primeiro contato que Nietzsche teve com a *magnum opus* de Schopenhauer é muito mais “sobre Kant do que” (2017, p. 5) sobre o próprio autor de WWV/MVR. Isso porque os intérpretes acreditam que Nietzsche não estava tanto interessando nos argumentos de Schopenhauer “contra” Kant, mas sim, “o contrário”, isto é, os elogios endereçados a Kant pelo filósofo pessimista (*ibidem*).

¹⁷ É possível dizer que Nietzsche omite propositalmente o nome de Schopenhauer, porque no apontamento 23[125] que se configura como uma das anotações preparatórias do aforismo 16, ele escreve o nome de Schopenhauer, enquanto na versão publicada o nome encontra-se omitido. Lemos no apontamento: *Enquanto Schopenhauer afirma do mundo do fenômeno que este permite reconhecer, nos traços de sua escritura, a essência da coisa em si [...]* (Nachlass/FP, 1876-1877, 23 [125], *grifos nossos*). No aforismo 16 lemos nas primeiras linhas: “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 [...]”. Ao que se segue, nenhuma menção é feita ao filósofo pessimista. Portanto, omitir o nome de Schopenhauer é um recurso estilístico do aforismo, pois ao invés de direcionar sua crítica a um pensador específico, este recurso é capaz de abarcar diversos sistemas filosóficos, na medida em que uma quantidade significativa de pensadores do século XIX partilhavam, de maneira relativamente estável, a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si.

De toda forma precisamos manter em mente que o estudo de fontes não denota um modo de explicar Nietzsche que seja mais *correto* e que se possa exaurir o pensamento do autor, pois como ainda aponta Sommer (2019), mesmo que considerássemos todas as fontes de Nietzsche, chegando ao limite de reconstruir uma biblioteca que contivesse todos os livros que ele leu¹⁸, ainda assim não poderíamos exaurir o pensamento do filósofo¹⁹.

Se Nietzsche de fato superou, como sugere o prefácio de *Humano, demasiado humano II*, a filosofia de seus mestres, é porque as *viveu*²⁰. Seu arsenal filosófico, sua arma, para utilizar uma imagem de Andler, foi forjada por “pedaços antigos”, assim também como modernos, para criação de uma “arma nova” que possuiria elementos e contornos próprios. Enquanto vivência, trata-se de um pensar contra e a favor de si próprio, um esforço de superação de alguns de seus posicionamentos filosóficos e de preservação daquilo que contribui para a sua filosofia.

Sob esta perspectiva leremos, neste capítulo, as posições epistemológicas de Nietzsche sobre o conceito de natureza, seguindo nossa estrutura argumentativa, a saber, aproximando-as e distanciando-as da filosofia de Kant. A metodologia aplicada tanto neste capítulo, quanto nos demais, é uma leitura comparada para marcar as aproximações e iniciar a demarcação das diferenças substanciais entre os pensadores. Digno de nota é, portanto, a utilização de alguns dos “comentadores” que Nietzsche teve acesso enquanto lidava com a filosofia kantiana, que seriam aqui basicamente quatro: (i) Kuno Fischer; (ii) Arthur Schopenhauer; (iii) Friedrich Lange; (iv) Afrikan

¹⁸ A assim designada “Biblioteca Ideal de Nietzsche”. Campioni (2013, p. 20) a define como “o conjunto das leituras documentadas do filólogo [Nietzsche]”. Aproveitemos o momento para expor o argumento de Campioni com relação à centralidade metodológica do estudo de fontes no pensamento de Nietzsche. Para o intérprete (2013, p. 26-27) existe uma tensão na recepção dos livros de Nietzsche, pois, de um lado haveria um esforço de ignorar as fontes com o intuito de mitificação do pensamento de Nietzsche em uma espécie de pensador genial que teria pensado tudo sem o auxílio de ninguém, como é o caso da irmã de Nietzsche. Do outro lado da tensão, a leitura de fontes serviria ao objetivo de difamação, o que significa que a leitura de fonte seria utilizada para reduzir o pensamento de Nietzsche e recusar a importância de sua filosofia, por exemplo, no círculo dos wagnerianos. Campioni posiciona-se na tensão a favor da leitura de fontes, mas longe de entendê-la como um reducionismo do pensamento de Nietzsche, ele a entende como um recurso que apresenta “a nutrição vital da sua [de Nietzsche] formação” e como Nietzsche assimilou suas leituras e as transformou. Cf. CAMPIONI, Giuliano. Nietzsche e a Filologia, a Filologia e Nietzsche. Minhocas e Tesouros. A pesquisa de fontes e a “biblioteca ideal” de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 15-40, 2013.

¹⁹ Em as *Vantagens e desvantagens da pesquisa crítica de fontes (Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung)* Sommer (2000, p. 306) escreve: “A pesquisa de fontes é, então, a tentativa de reconstrução de todas as questões que o texto responde — questões que não são mais nossas (por assim dizer) questões, devido nossas leituras serem tardias e deslocadas. Assim refletida, a leitura de fontes é, antes de tudo, uma contextualização eficiente. Ela tenta colocar o texto de volta no contexto em que eles foram originalmente escritos”.

²⁰ Cf. MA/HH II (Prólogo, I).

Spir. Isso justifica em partes a primazia que demos aos intérpretes por meio dos quais Nietzsche teve acesso a Kant, em detrimento de uma interpretação mais contemporânea e atualizada da filosofia crítica — embora esta última se faça presente.

Além disso, recorreremos aos apontamentos e às cartas. Os apontamentos e as cartas desempenham um papel importante na presente investigação. Ali podemos encontrar pensamentos bem incipientes em forma de apontamentos ou textos bem desenvolvidos e lapidados que foram utilizados na confecção dos aforismos. Além disso, pode-se encontrar menções diretas a outros pensadores e pensadoras que não aparecem diretamente nos textos publicados, por exemplo: no apontamento 16 [5] de 1876 Nietzsche refere-se a alguns nomes que não são encontrados diretamente no texto de HH, mas que são interlocutores importantes, a saber, “Leopardi — Chamfort — Larochefoucault [este é o mais proeminente e aparece na obra publicada] — Vauvenargues — Coleridge [...]” (Nachlass/FP, 1876-1877, 16 [5]).

Por vezes, Nietzsche utiliza uma expressão ou um termo no apontamento/cartas que se apresentam no mesmo contexto argumentativo dos aforismos publicados, e, além disso, associados a outros conceitos que, a partir de um estudo comparado, contribuem para a interpretação.

Nesta direção, Campioni (2013, p. 37) defende o valor de considerar os póstumos na interpretação de Nietzsche, pois eles possibilitariam ao intérprete realizar uma gênese textual. Isto é, os póstumos funcionariam como documentos para mostrar o “aflorescimento daquela cadeia” a partir da qual “emerge” a obra publicada. Assim, verificar os apontamentos seria importante e fundamental, pois auxiliaria o intérprete a identificar as sucessivas modificações textuais de Nietzsche até a sua cristalização na obra tal como chegou ao leitor, o que serviria de base para a “comparação”. Nesse sentido, se o estudo de fontes mostra uma “complexa polivalência” e um “jogo de ressonâncias e refrações” pelas quais Nietzsche teria “se confrontado com determinados autores”, o mesmo valeria para os apontamentos, pois estes seriam capazes de revelar a complexa polivalência da escrita e os jogos de ressonância e refração na escrita publicada de Nietzsche em relação aos póstumos.

A partir dessas coordenadas metodológicas e tendo como escopo o período intermediário, particularmente HH, buscaremos ao longo das próximas seções responder às seguintes perguntas: por que Nietzsche cita os PLG de Kant e supostamente “concorda” com o que ali está escrito? Por que Nietzsche retoma a filosofia de Kant, sendo que a expressão “mundo como representação” é schopenhauriana? Qual é o Kant

de Nietzsche? O que Nietzsche busca superar/radicalizar, i.e., o que busca *assimilar* do pensamento kantiano? O que o diálogo entre Nietzsche e Kant permite compreender da equivalência entre natureza, representação e erro estabelecida no aforismo 19?

1.3 O personagem Kant e o declínio da metafísica

Em nossa perspectiva, quando Nietzsche recorre a Kant ao falar da natureza, ele possui um problema maior e mais fundamental, a saber, a crítica à metafísica. O filósofo possui como objetivo em HH recusar os projetos metafísicos. Se esse é um dos objetivos centrais do texto de HH, isso significa que ao equacionar a natureza com o mundo como representação *via* a filosofia crítica, Nietzsche o faz por interesses estratégicos. Ora, na medida em que há um interesse estratégico da filosofia de Nietzsche, Kant se mostra não tanto quanto o autor da Crítica da Razão Pura, mas antes, um *Kant personagem*²¹. Para compreendermos essa hipótese consideremos o que se segue.

Desde os textos da época da Basileia, Kant é tipificado por Nietzsche como um “filósofo trágico”, isto é, como um filósofo importante na história do pensamento justamente por deferir golpes mais significativos que a metafísica sofreu²². A filosofia crítica de Kant realizou um importante movimento de limitação daquilo que podemos ter conhecimento. Não por acaso Nietzsche, no apontamento 19[104] problematiza: “Ser totalmente verídico, — fantasia magnífica e heróica do homem no seio de uma natureza mentirosa [*lügenhaften Natur*]! Mas muito relativamente isso é possível! Isso é trágico [*Das ist tragisch*]! Esse é o problema trágico de Kant [*Das ist das tragische Problem Kants*]!” (Nachlass/FP, 1872-1873, 19[104]). A tragicidade do impulso metafísico nos homens pode ser exemplificada nos seguintes termos: a metafísica, tal como um herói trágico, ostentava ares de superioridade e desafiava os seus próprios limites, mas uma vez identificados esses limites, a metafísica rui e se desfaz em ruínas. Kant, nessa trama

²¹ Servimo-nos da expressão “personagem” cunhada por Edmilson Paschoal (2019, *Ficcional, demasiado ficcional: o “personagem Nietzsche” nos prefácios de 1886*) e por Melo (2019) em sua tese de doutorado *O personagem Descartes: sobre as tensões de Nietzsche com o Projeto Inicial da Modernidade*. Para eles, personagem parece significar certa caricatura e enquanto tal, por exemplo, no caso de Kant, podemos dizer que Nietzsche guarda aspectos do Kant ‘verdadeiro’, mas este se encontra reinterpretado por exageros que o caricaturador quer nos fazer enxergar e de acordo com seus propósitos filosóficos.

²² “É dito que os espíritos da noite ficam alarmados quando eles encaram a espada do executor: como eles então ficariam alarmados quando confrontados pela *Crítica da Razão Pura* de Kant! Esse livro é a espada pela qual o deísmo foi condenado à morte na Alemanha. Francamente, em comparação com os alemães, vocês franceses são amansados e moderados. Vocês no máximo foram capazes de matar um rei... Immanuel Kant fez tempestade... céu, ele submeteu toda a tripulação à espada, o Supremo Senhor do mundo nadou deslegitimado em seu próprio sangue” (HEINE *apud* HILL, 2003, p. 2, *tradução livre*).

representaria o papel de certo Tirésias que interpelava os heróis e os alertava em relação à sua *hybris*. Nesse sentido, Kant apontou justamente os limites epistemológicos da metafísica, a *hybris* nela envolvida.

Se há um aspecto trágico nas palavras de Kant identificadas por Nietzsche em relação à metafísica, ele pode ser encontrado de muitas maneiras na CRP, por exemplo, no argumento kantiano de que muitos são os nossos estímulos para julgar, todavia estreitos os limites do nosso conhecimento²³. Ou, ainda, quando Kant propõe como método de solução da questão da metafísica uma revolução na maneira de pensar:

Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, se converteram no que hoje são, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitosa e para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las, tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica. Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico (CRP/KvR, B XVI).

Essa trama e a investida de Kant em relação à metafísica são narradas por Nietzsche, por exemplo, no parágrafo 15 de NT:

Agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda – então irrompe a nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico, que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio (GT/NT 15).

Sob esta ótica, Kant é como um aliado estratégico no combate à metafísica de HH, pois o estabelecimento daquilo que podemos conhecer implica na conclusão que não há mais o direito e a legitimidade para explorar os calabouços do ser, por exemplo, em busca da essência, ou mesmo explorar a natureza última das coisas. O personagem Kant é um aliado importante no combate à metafísica, justamente por sua filosofia

²³ Cf. KvR/CRP, B 737.

teórico apresentar uma dimensão trágica, isto é, uma filosofia que limita o impulso metafísico da verdade como uma correspondência plena entre pensamento e objeto, entre pensamento e essência, pensamento e coisa em si.

A busca desenfreada pelo saber volta-se contra si mesma e estabelece, como o fez Kant com a assim designada Virada Copernicana, *o limite do saber*²⁴. Nesse sentido, devemos responder à questão que nos colocamos no início da seção nos seguintes termos: Nietzsche recorre ao filósofo de Königsberg ao tratar da natureza como representação, porque ele, por meio de uma revolução na maneira de pensar, teria sedimentado o caminho para uma crítica ainda mais radical do saber, na medida em que mostrou que é impossível tratar da natureza do ponto de vista do absoluto ou da coisa em si, bem como restringiu o saber a esfera da representação.

Nietzsche levará a intuição kantiana às últimas consequências em HH, a ponto de tentar superar mesmo a dimensão positiva das conclusões de Kant, a saber, a tentativa de Kant de ainda deixar um espaço para a atuação da metafísica em sua dimensão prática²⁵.

²⁴ No apontamento 19[35] de 1872 que se intitula “*O filósofo do conhecimento trágico [Der Philosoph der tragische Erkenntnis]*”, Nietzsche salienta: “Ele [o filósofo do conhecimento trágico] domestica o instinto de conhecimento desenfreado, não por uma nova metafísica [...] O instinto de conhecimento, chegando ao seu limite, se volta contra si mesmo, para realizar uma *crítica do saber*. O conhecimento a servido da melhor vida. Nós devemos mesmo desejar a ilusão – Isso é o trágico”.

²⁵ Convém aqui considerar a posição de Giacoia (2012, p. 7-20). Em seu livro, o intérprete se propõe pensar um “confronto extemporâneo” entre Nietzsche e Kant no que tange à ética e não tanto à epistemologia. Esta tarefa exige, todavia, uma justificação, na medida em que se trata de um diálogo conflituoso entre dois filósofos de épocas diferentes entre si e também em relação aos leitores. Uma primeira justificativa dada pelo intérprete está no aspecto *formal* de sua investigação, a saber, trata-se da utilização de um “gênero” de escrita que remonta à tradição clássica, a saber, a “*Totengespräche* (conversa entre mortos)”. A segunda justificação é de *conteúdo*, oferecida após a exposição de textos importantes da contemporaneidade, por exemplo, a Constituição da república, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos. O que o intérprete observa é que esses textos capitais possuem em seu interior uma influência significativa da filosofia moral de Kant, pois articulam noções importantes como “dignidade humana”, “dignidade da pessoa humana” e “ser humano”. Podemos resumir aqui a importância de Kant nesses conceitos na segunda formulação do Imperativo categórico que aparece na *Fundamentação da metafísica dos Costumes* (2007, p. 69), a saber, “Age ‘de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. A ética de Nietzsche, segundo Giacoia (2012, p. 147-154) não será uma ética normativa, mas antes, do “cuidado de si” e por isso mesmo, o filósofo “ataca todos os pontos da ética kantiana”. Um dos pontos fundamentais de discordância entre Nietzsche e Kant estaria, desde o texto de HH no conceito de “liberdade inteligível”. Recorrendo, por exemplo, ao aforismo 39 de HH, o intérprete ressalta que o núcleo da crítica nietzscheana está centrada no argumento de que a liberdade inteligível buscaria “assegurar a legitimidade de conceitos fundamentais da moralidade, tal como responsabilidade e imputação, e com isso justificar a atribuição de culpa”. Ou seja, Kant e também ele, Schopenhauer, ao fundamentarem metafisicamente a noção de liberdade inteligível, fundamentaram também esses conceitos vistos como problemáticos por Nietzsche, uma vez que pensariam a subjetividade como *ser* e não tanto como “vir-a-ser”, o que inviabilizaria uma ética do cuidado de si e respaldaria o *nilismo* da culpa e do castigo que tornam a vida *pesada*.

De toda forma, em nossa perspectiva, faz-se necessário notar que há uma sutileza muito importante nesse pensar com Kant que precisa ser notada. Quando Nietzsche cita os PLG, ele deliberadamente omite uma expressão importantíssima do texto de Kant que canaliza o conteúdo da frase para um terreno próprio e que lhe confere um *uso* completamente singular e único, de acordo com os seus próprios interesses filosóficos. Para entendermos essa utilização própria da filosofia kantiana por parte de Nietzsche, comecemos por destacar as palavras de Kant no texto original: “*der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*” (KGS/PLG, 4: 320). Uma tradução possível seria: “o entendimento não tira (*schöpft aus*) suas leis (*a priori*) da natureza, mas as prescreve a ela”²⁶. Todavia, Nietzsche cita este trecho do seguinte modo: “*der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor*” (MA/HH 19, KSA 2.41). Na tradução brasileira de Paulo César de Souza (2005), lemos o seguinte: “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”.

O que salta aos olhos é a omissão que Nietzsche faz da programática expressão “(*a priori*)” utilizada por Kant. Sendo essa omissão proposital, podemos especular que Nietzsche acolheria parcialmente a conclusão do texto kantiano, ou seja, de que a natureza não é uma estrutura fundamental dada no mundo, mas antes produto de sucessivos processos de criação e estabelecimento de seus elementos constitutivos. Porém, o filósofo de HH parece se distanciar de Kant pelo abandono do *apriorismo* envolvido na constituição da própria natureza da filosofia transcendental, substituindo, dessa forma, os meios utilizados por Kant, mas preservando a conclusão geral, a saber, de que não tocamos a essência das coisas em si na natureza, mas somente das coisas do ponto de vista da representação humana, a partir, como veremos mais detidamente no próximo capítulo, de algumas condições de possibilidade históricas e não transcendentais. Cumpre observar que essa conclusão não se respalda apenas na omissão do termo na citação, mas em sua análise mais estrutural em discussão.

Nietzsche escreve no aforismo 10 de HH que é a “fisiologia”, e não a razão pura, que determina como a nossa visão de mundo pode ser tão diferente da essência inferida do mundo: “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” (MA/HH 10). A fisiologia é a ciência capaz de mostrar

²⁶ Outra tradução possível, Cf. Marques (2014, p. 98): “o entendimento não extrai suas leis (*a priori*) da natureza, mas as prescreve a ela”.

como se dá a construção humana do mundo, o que aproxima a posição nietzscheana das posições de Lange na *História do Materialismo* e, em alguma medida, da visão de Spir acerca da ciência em *Pensamento e Realidade*, como veremos ao longo das próximas seções.

Ao recorrer justamente à fisiologia fica mais evidente o distanciamento radical em relação às posições de Kant. Com ela, Nietzsche consegue preservar as conclusões da filosofia crítica que lhe auxiliam na revisão da metafísica e, ao mesmo tempo, recusar o que lhe prejudica. Nesse sentido, Kant se mostra como um personagem cujos elementos filosóficos incorporam traços gerais do kantismo, mas de toda forma, propositalmente o entende por vias não transcendentais ou estratégias lógicas, mas como vimos acima, por um viés fisiológico, omitindo justamente a dimensão lógica e *a priori* da filosofia crítica.

Como bem pondera Giacoia (2012), a filosofia de Nietzsche tem como suspeita o projeto epistemológico de Kant por resguardar a metafísica do ponto de vista prático. Com relação a isso, Nietzsche argumenta no prefácio de *Aurora*, ao comentar sobre a filosofia de Kant, que a *Crítica da Razão Pura* foi um esforço de preparação para o reino moral, “um mundo indemonstrável” (MO/A, prólogo, II), isso porque a epistemologia da *Kritik* abriu espaço para uma justificação metafísica da moral que se encontra atrelada a uma visão de mundo cristã. Dito de outra forma, Nietzsche parece identificar que a própria distinção entre fenômeno e coisa em si levada a cabo por Kant, serviu a um propósito moral metafísico, isso porque, como sugere Nietzsche, o conceito de coisa em si não é gerado nos seres humanos por uma busca de saber inerente à condição humana, como Schopenhauer e Kant escrevem em suas respectivas *magnum opus*²⁷, mas são produtos de certa pressão da moral dominante. Nietzsche sugere isso, por exemplo, no aforismo 16 de HH ao considerar que “foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas e religiosas, com cega inclinação, paixão e medo [...] que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível e profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores”.

Essa metafísica positiva na esfera prática já é vista como problemática no texto de HH, pois como argumentaremos em um momento oportuno, recusar o conceito de

²⁷ Tanto Kant quanto Schopenhauer sugerem uma metafísica enraizada na estrutura humana. Cf. KVR/CRP, B 21, B 378-386; Cf. WWV/MVR, §17.

coisa em si no primeiro capítulo de HH²⁸ é estratégico para Nietzsche, justamente para sustentar a ideia de autofruição no segundo capítulo do livro²⁹. O distanciamento de Nietzsche, segundo Giacoia (2012), pode estar localizado justamente no conceito de liberdade como o último subterfúgio metafísico³⁰:

Liberdade, portanto, transcendental, apreensível do ponto de vista não fenomênico, fora das coordenadas de tempo, espaço e causalidade natural — o último reduto metafísico em que se abrigou, na modernidade, a fábula do livre-arbítrio e, com ele, a possibilidade de justificação e fundamentação dos juízos de valor moral e de imputação (GIACOIA, 2012, p. 153).

Himmelman (2005, p. 31), por sua vez, vê Nietzsche mais como um radicalizador das visões (*Einsichten*) kantianas do que um inimigo. Para a intérprete, o autor de HH colocou-se na esteira de uma escola crítica da metafísica e, nesse sentido, como um “admirador de Kant” (*als Bewunderer Kants*), e chega mesmo a considerá-lo em GT/NT como um dos sete sábios, na medida em que a filosofia trágica de Kant teria sido capaz de abalar profundamente o otimismo socrático em sua busca pela explicitação das constituições últimas do ser, ou seja, na visão do jovem Nietzsche o filósofo de Königsberg teria sido capaz de mostrar que “não adentramos no abismo do ser” (*ibidem*). Himmelman ainda explora a relação entre os dois pensadores a partir do projeto do Iluminismo. Para ela, Nietzsche enquanto “esclarecedor radical” (*als radikaler Aufklärer*) teria levado a enquete transcendental às últimas consequências, uma vez que teria levado adiante o dito kantiano “*sapere aude!*” ou o “ter coragem para usar o seu próprio entendimento” ao limite, chegando “a questionar os ‘hábitos inquestionáveis’” e aquilo que Nietzsche chamaria de “pré-conceitos” filosóficos em ABM (*idem*, p. 32), por exemplo, o conceito metafísico de liberdade. Tudo isso, na medida em que o filósofo se estilizou como um dos herdeiros do Iluminismo, como alguém que teria olhado o mundo com a maior “suspeita”.

Podemos complementar a visão de Himmelman de um Nietzsche *iluminista radical* da seguinte forma. O aspecto iluminista de Nietzsche está em seu esforço de levar a suspeita às suas últimas consequências, como o filósofo parece enxergar em figuras como “Petrarca, Erasmo, Voltaire”, referidas pelo próprio Nietzsche no aforismo 26 de HH. Portanto, além do próprio Kant, no livro de HH poderíamos ainda constatar o

²⁸ Ou pelo menos tomá-lo como problema.

²⁹ A hipótese de que é estratégico a Nietzsche negar o conceito de coisa em si é nossa, todavia a hipótese de uma ética da autofruição é de Abbey (2000).

³⁰ Uma outra recusa que Nietzsche fará dos argumentos de Kant está localizada no aforismo 31, no argumento de que “[a]penas homens muito ingênuos podem acreditar que a natureza humana pode ser transformada numa natureza puramente lógica” (MA/HH 31).

aspecto radical do dito iluminismo nietzscheano via seu diálogo com Voltaire, cujo próprio livro teria sido publicado em comemoração aos 100 anos da morte do filósofo francês (em 30 de maio de 1778), ou “um dos grandes libertadores do espírito”³¹.

A nosso ver, a recusa de Nietzsche da liberdade em HH estará apoiada³², além da mobilização da metodologia científica, em uma revisão do próprio conceito de coisa em si, como oportunamente veremos. Segundo Heller (1972), o que Nietzsche faz ao recusar a possibilidade do conceito de coisa em si é justamente identificar a fragilidade de uma posição moral que nela se apoia, ou, para utilizar uma expressão do próprio Nietzsche no aforismo 9 de HH, “nos fios de aranha”, de uma mera possibilidade, isto é, em um mundo que, se existisse, seria um mero “ser-outro”. Com relação a isso o intérprete argumenta:

Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche não reconhece [*anerkennt*] a posição especial de uma consciência direta de um mundo interior, para não falar da vontade que se manifesta como uma coisa em si imediatamente a nós. [Nietzsche] também se distanciaria de Kant em sua recusa [*Ablehnung*] de todos os dogmas [*Dogmas*] relacionados com a metafísica, mesmo que ele queira deixar aberta [*offenlassen*] a questão sobre se há um “em si”. [...] Por fim, uma palavra sobre o caráter geral e sobre a estrutura de inversão da polêmica de Nietzsche contra a metafísica; A atitude religiosa-metafísica [*metaphysisch-religiöse*] é caracterizada através da reivindicação [*Anspruch*] de uma certeza absoluta. Nietzsche inverte essa reivindicação: ele deixa [*läßt*] o mundo metafísico pendurado nos “fios de aranha” de “possibilidade” [*hängen*] (HELLER, 1972, 133-135).

Portanto, considerados esses argumentos, podemos afirmar que a figura de Kant é estratégica a Nietzsche porque o filósofo de Königsberg teria aplicado duros golpes na visão metafísica de mundo. Pensar os objetos, a natureza e os conceitos não tanto como coisas em si, mas antes, como produtos de nossas representações é algo que desarticula completamente a metafísica, pelo menos em sua perspectiva epistemológica. Kant se

³¹ Com a publicação de HH no dia 30 de maio de 1878, Nietzsche salienta: “Este livro monólogo, que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (de 1876 para 1877), não teria a publicação transferida [*übergeben*] para agora, se a aproximação com o de 30 de Maio de 1878 não tivesse despertado o desejo demasiadamente vívido de oferecer uma homenagem pessoal em hora propícia a um dos maiores libertadores do espírito”. (KSA 2:10, *tradução livre*).

³² Nossa investigação esbarra, assim, no tema da liberdade. Se a nosso ver, Nietzsche recusa em alguma medida a liberdade característica dos humanos, convém pensar, todavia de que *liberdade* Nietzsche não é afeito e qual seu conceito de liberdade. Como já problematizou Giacoia (2012), o filósofo de HH é crítico da noção de liberdade como *vontade livre* em sentido inteligível, pois essa esconderia algo que tornaria a vida pesada e difícil de ser vivida, a saber, a responsabilidade da ação. Se Nietzsche o faz, isso não significa que o filósofo adote alguma variação daquilo que Giacoia (2012) denomina de “fatalismo turco” ou a crença de que, uma vez identificado à necessidade causal e o determinismo das ações, estaríamos condenados ao destino e a incapacidade de agir plenamente no mundo. Portanto, a crítica endereçada à liberdade em HH é crítica a uma concepção específica de liberdade. Quando Nietzsche escreve no aforismo 106 que todas as ações podem ser matematicamente calculáveis, isso não significa que o aspecto da *criação* de novos valores (característico do projeto de Zarathustra) esteja condenado, mas trata-se da tentativa de desarticular uma noção metafísica de liberdade.

mostra como uma fonte nutritiva vital da filosofia de Nietzsche, e este, em sua nutrição filosófica, tomou para si o que considerou de mais valioso na filosofia crítica, aquilo que o próprio Kant chamou de “o ponto mais alto” de sua filosofia, e jogou fora o que não precisava. O pensar de Nietzsche com Kant é, desta maneira, um pensar que se configura a maneira da alimentação das células, uma espécie de fagocitose, isto é, um processo de absorção de alimentos, e, a partir dos constitutivos internos da célula, extrair a energia necessária à vida e ao crescimento³³.

CAPÍTULO 2. Sobre o conceito de natureza

O gato, que nunca leu Kant, é talvez um animal metafísico.

(Machado de Assis, *Quincas Borba*).

2.1 Sobre as primeiras e últimas coisas: uma posição antimetafísica

É importante que comecemos nossa investigação sobre os conceitos de natureza, representação e erro observando que a equivalência entre mundo como representação, natureza e erro é estabelecida após uma citação direta do texto kantiano — algo bastante raro na obra publicada de Nietzsche — ressaltando com isso que a natureza não depende de nossa percepção e disposição epistêmica. Nietzsche observa no aforismo 19: “Quando Kant escreve que o intelecto não extrai suas leis da natureza, mas prescreve a ela, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao conceito de natureza, que somos obrigados a nos associar a ela [...]” (MA/HH, 19). Como se percebe, Kant é uma das fontes centrais do conceito de mundo como representação para o Nietzsche de HH. Desta forma, a pergunta que se insinua ao considerar a relação entre os PLG e o conceito de representação em HH é: Qual é o sentido desta afirmação na obra de Kant e por que ela recebe a concordância de Nietzsche? Portanto, como Nietzsche realiza uma citação direta dos PLG, convém que nossa investigação siga a indicação dada pelo próprio filósofo, justamente para marcar o problema da metafísica em HH e como aproximar-se da filosofia crítica é relevante nesse aspecto. Feito isso, estaremos aptos para explicar o conceito de natureza em MA/HH.

Nesse sentido, precisamos, em primeiro lugar, contextualizar a discussão que se encontra completamente atrelada a uma posição antimetafísica. Isso fica sugerido já nas

³³ Nossa metáfora é uma adaptação do argumento de Campioni (2013, p. 37).

primeiras linhas do primeiro aforismo do primeiro capítulo de HH. O título do capítulo, *Das primeiras e últimas coisas* é um primeiro indício do teor das discussões que serão abordadas ao longo do texto, a saber, uma discussão sobre o funcionamento e os elementos constitutivos da metafísica ou filosofia primeira.

Nietzsche sugere nas primeiras palavras do aforismo que um problema de dois mil anos é novamente recolocado na ordem das discussões do século XIX, a saber, “como pode algo se originar do seu oposto?” (MA/HH 1). O problema de *dois mil anos* que é recolocado diz respeito às questões de uma tradição filosófica anterior ao platonismo, à tradição dos filósofos pré-socráticos. Uma pergunta que se insinua com essa afirmação de Nietzsche é: por que razão essa questão é recolocada e por que ela se relaciona com a filosofia trágica (para precisar melhor a designação do filósofo)?

Digno de nota é o fato de que Nietzsche realiza uma tensão textual entre as questões colocadas pelos filósofos pré-socráticos e o modo como as tradições metafísicas lidaram com elas. Enquanto para alguns filósofos designados por Nietzsche como *trágicos* fazia sentido perguntar-se pela derivação de um elemento do seu oposto, a metafísica negou essa possibilidade — apoiada em alguns princípios regulativos do pensamento que possibilitam qualificar a relação de dependência entre opostos como absurda —, na medida em que implicaria em contradições lógicas. Nietzsche expõe esta tensão da seguinte maneira:

— Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da "coisa em si" (MA/HH, 1).

O caso paradigmático desta tensão entre a filosofia trágica e a tradição socrático-platônica é Parmênides³⁴. Em seu livro *A filosofia na idade trágica dos gregos*³⁵, Nietzsche propõe uma hipótese interpretativa acerca do desenvolvimento intelectual de Parmênides em relação à “teoria do ser”. Para o professor de filologia da Basileia haveria um primeiro Parmênides, antes da conhecida tautologia, que ele caracteriza pela expressão *momento anaximandrico*, e um segundo Parmênides, posterior à tautologia em “um momento de mais pura abstração” (PHG/FT, p. 127), que ele faz questão de chamar de *momento parmenídico*.

³⁴ Para uma narrativa semelhante: Cf. MAYER (2014), Glatzeder (2003).

³⁵ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (1996).

O momento anaximandrico³⁶ diz respeito à aproximação dos primeiros posicionamentos de Parmênides com os do filósofo Anaximandro, pois, para Nietzsche, o filósofo da teoria do ser como imóvel tem como ponto de partida “as mesmas suspeitas em relação à perfeita separação entre um mundo que apenas é e um mundo que apenas vem a ser” (PHG/FT, p. 128). Embora seja possível dizer que o primeiro Parmênides já mostrasse uma “aptidão ao procedimento lógico abstrato, resistente e fechado às insinuações dos sentidos”, uma vez que o seu procedimento investigativo da natureza consistia na comparação de qualidades negativas ou opostas, essa comparação, todavia, não implicava ainda na separação radical entre os elementos, pois um elemento ou qualidade era simplesmente a negação do outro, como se um elemento fosse descrito pela ausência do outro, por exemplo, a escuridão como a ausência de luz. Nesse sentido, os opostos não pareciam esferas fechadas em si mesmas, na medida em que possuíam algum tipo de relação mútua:

Seu método era o seguinte: ele tomava alguns opostos, por exemplo, leve e pesado, sutil e denso, ativo e passivo, e os remetia àquela oposição modelo entre luz e obscuridade; o que correspondia à luz era a qualidade positiva e o que correspondia à obscuridade, a qualidade negativa. Ele tomava por exemplo o pesado e o leve: o leve ficava ao lado da luz, o pesado do lado obscuro; e assim o pesado valia para ele apenas como negação do leve; este valendo como qualidade positiva (*ibidem*).

Tanto não implicava uma separação total que Nietzsche, ao mostrar a primeira resposta de Parmênides com relação à questão “O que é o vir-a-ser?”, ressalta que “ao vir-a-ser é necessário tanto o ser quanto o não ser; se eles agem conjuntamente, então resulta um vir-a-ser” (PHG/FT, p. 129). Portanto, Nietzsche identifica que o “pecado lógico” (a saber, o pecado da oposição fundamental entre ser e não-ser e da afetação mútua de um sobre o outro) ainda não havia sido cometido por Parmênides.

A fase parmenídica inicia-se com uma “estranha ideia”, pondera Nietzsche (*ibidem*). Segundo o filósofo, esta ideia expressa que em um momento x de seu desenvolvimento filosófico, Parmênides, ao examinar as oposições entre as qualidades,

³⁶ Segundo Glatzeder (2003, p. 118) o problema dos opostos como opostos absolutos, isto é, como duas esferas fechadas em si mesmas é colado pela primeira vez por Anaximandro, determinando assim o futuro das discussões filosóficas que viriam. É em relação à posição de Anaximandro que Parmênides e Heráclito vão se emergir tempos depois. Para este, a posição de Anaximandro é passível de objeção, por exemplo, a partir da negação do mundo do ser, na medida em que o que encontraríamos no mundo seria apenas mudança absoluta, pensamento esse expresso na metáfora da “guerra dos opostos”. No caso de Parmênides, a intérprete realiza uma narrativa expositiva muito semelhante a nossa em relação ao que Nietzsche refere-se como as duas filosofias de Parmênides. Para ela (*idem*, p. 120), quando Nietzsche fala no primeiro aforismo do problema dos opostos, o que estaria em pauta é justamente a retomada das discussões acerca do problema do movimento na filosofia pré-socrática, “O problema do tornar, como Anaximandro concebeu ‘a milhares de anos’”.

colocou-se a questão sobre como algo que é definido pela negação, por exemplo, a obscuridade como a *negação* da luz, uma não-luz, pode *ser de alguma maneira* uma qualidade? Como “algo que não é, pode ser?”. Com essa questão, Parmênides percebeu, guiado pelo esforço lógico de seu pensamento, que era absurdo pressupor, como pressupusera anteriormente, que $A = \text{não } A$ podia ser o caso. Ao renegar a sua antiga fase sobre a possibilidade de um não A ser algo, Parmênides extrairia a sua máxima lógica: “o que não é, não é! o que é, é!”. A consequência filosófica que se segue dessa máxima é, obviamente, uma cisão profunda na concepção de realidade, dado que o mundo dos sentidos parece constantemente desafiar a proposição de Parmênides, acessível apenas com os olhos da razão, na medida em que nos sentidos encontraríamos apenas o movimento e a mudança.

Da proposição encontrada emerge uma teoria do ser como eterno, imperecível, indivisível, imóvel, acabado, unidade: assim limitado, acabado, imóvel, em equilíbrio, em todos os pontos igualmente perfeito como uma esfera, ele paira, mas não em um espaço, pois caso contrário este espaço seria um segundo ser. Mas não podem existir vários seres, pois para separá-los precisaria haver algo que não fosse um ser: o que é uma suposição que se suprime a si mesma. Assim, existe apenas a Unidade eterna (PHG/FT, p. 132).

A escolha de Parmênides por Nietzsche é estratégica, uma vez que encontramos no filósofo grego um exemplo singular e metafísico de se fazer filosofia. Parmênides se mostra como um precursor daquela “negação” metafísica da possibilidade de um oposto derivar-se dos outros expressa no aforismo 1 de HH, na medida em que forçados pelas notas características fundamentais do *ser*, conclui-se que todos os conceitos contrários aos seus elementos não podem interagir conjuntamente, sob pena de contradições lógicas. Parmênides é, portanto, um divisor de águas na filosofia e um dos exemplos filológicos da separação fundamental entre mundo dos sentidos e o mundo da verdade, entre ser e não-ser, da impossibilidade de afetação de um pelo outro e da derivação de um pelo outro. Parmênides é, nesse sentido, uma peça chave no tabuleiro das questões metafísicas, pois inaugura o fazer metafísico *par excellence*, cuja natureza fundamental é a oposição e a não possibilidade de interação entre os opostos. Nietzsche salienta com relação a isso em FT:

Mas, se agora Parmênides voltava seu olhar ao mundo do vir-a-ser, cuja existência ele antes tinha procurado compreender através de combinações tão engenhosas, ele zangava-se com os seus olhos por verem o vir-a-ser e com seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo agora era: "Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento". Com isto ele operava a primeira crítica do aparelho do conhecimento, extremamente importante e funesta em suas consequências, se bem que ainda muito insuficiente. Através disso ele

repentinamente separou os sentidos e a capacidade de pensar abstrações, a razão, como se fossem duas faculdades inteiramente distintas, desintegrou o próprio intelecto e animou aquela divisão completamente errônea entre corpo e espírito que, especialmente desde Platão, pesa sobre a filosofia como uma maldição.

Ora, as explicações metafísicas são, nesse sentido, dualistas *par excellence*, pois operam a partir de dicotomias essencialistas entre os objetos do saber³⁷. Nietzsche, por exemplo, retomando os temas de HH em *Além do Bem e do Mal* (JGB/ABM 2), aponta que, do *ponto de vista* de uma explicação metafísica, isto é, de um filósofo metafísico, questionar-se como algo pode nascer de seu oposto equivale a pensar um absurdo, pois tal ideia de gênese é impossível e quem nela acredita comporta-se como um tolo. Ora, o posicionamento metafísico que repudia a possibilidade da gênese de algo a partir de seu oposto é justificada, segundo Nietzsche, porque o metafísico acredita que “as coisas de valor mais elevado” da vida não podem ter sua origem nesse *pandemonium* que constitui o mundo ou, para colocar nas palavras do próprio Nietzsche: “não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor e mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça” (*ibidem*).

Segundo o texto de ABM (*ibidem*), se a negação de algo pelo seu oposto é rejeitada, isso constitui a característica própria de todo metafísico, “o típico preconceito” metafísico, cujo *telos* por detrás da negação da gênese de um pelo outro é o anseio pela “verdade”, ou o absoluto que emerge “do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da coisa em si”. Esse preconceito filosófico é expresso por Nietzsche na ideia de que o que constitui o homem metafísico é a “*crença nas oposições de valores*” (*ibidem*). Nesse sentido, o conceito de metafísica que Nietzsche trabalha já em HH é o de um modo de lidar com o conhecimento e que se encontra ligado às oposições fundamentais e, além disso, a não afetação mútua dos contrários, uma vez que são sustentadas por princípios regulativos da lógica. Ademais, a metafísica recorre em suas construções a conceitos transcendentais, por exemplo, como coloca Nietzsche no aforismo, que são provenientes do “*âmago da coisa em si*” (MA/HH 1).

³⁷ Reconstruindo as linhas gerais do argumento de FT, Glatzeder se compromete com uma tese muito interessante e muito esclarecedora do que Nietzsche compreende por Metafísica, a saber: “No dualismo de Parmênides estão todos os aspectos relevantes da visão [*Auffassung*] dos opostos acima referida, os quais estão na caracterização de Nietzsche da filosofia metafísica no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*” (2003). Isso seria o caso porque: (i) haveria uma cisão fundamental entre mundos que estariam “organizados em conceitos opostos”; (ii) em um dos lados estão os conceitos positivos e do outro estão os de valor negativo; (iii) são esferas fechadas em si, não podendo afetar-se mutuamente; (iv) os de valor negativo pertencem ao “mundo experenciado empiricamente”, os positivos na esfera do ser, “uma esfera abstrata”. É justamente essa problemática que estaria sendo “recolocada por Nietzsche em HH”, segundo a intérprete (2003, p. 120). De um lado da disputa teríamos a posição de que os opostos são apenas sublimações e de outro a posição que se expressaria no dualismo parmenídico.

É justamente neste contexto de reabilitação e na tentativa de solucionar um problema que foi, segundo Nietzsche, simplesmente negado a partir de um exagero metafísico (MA/HH 1), que a problemática da natureza como *representação* e não como um substrato essencial é colocada pelo filósofo no aforismo 19. Ao conceber a natureza como representação, a partir de algumas condições de possibilidades em devir, Nietzsche se aproximaria da crítica de Kant à metafísica, mas ao mesmo tempo se distanciaria, pois o mundo da representação no texto de HH possui um caráter mais dinâmico e plástico, algo que a filosofia crítica não comportaria.

Considerados esses argumentos, podemos dizer que, embora Nietzsche também tenha a metafísica como um problema e, além disso, também possua uma visão de Kant como a de um filósofo cético³⁸, seu objetivo não é tão simpático a ela quanto o de Kant nos PLG. No prefácio da obra, Kant é enfático ao suspender os juízos em relação à metafísica, isto é, a metafísica que anseia produzir proposições sintéticas *a priori* precisa, antes de tudo, responder como esse tipo de enunciado é possível e, por isso mesmo, tem as suas credências caçadas, ou pelo menos, suspensas temporariamente³⁹.

Em HH, Nietzsche é mais hostil do que Kant nesse ponto. Seu objetivo não é discutir *a possibilidade de uma metafísica futura*, tampouco mediante a pretensa imparcialidade jurídica de Kant. O autor de HH não inicia o seu projeto questionando-se “é afinal, a metafísica possível?” (KGS/PLG, 4: 271). Essa pergunta é, para Kant, condição *sine qua non* de determinação da *legitimidade* dos empreendimentos filosóficos e metafísicos. Sua questão parece ser mais: por que a metafísica é um *grave erro*? Não podemos deixar de considerar aqui as palavras de Nietzsche no aforismo 18 de HH. Esse aforismo exprime a conclusão argumento de que a metafísica é a ciência dos “erros fundamentais como se fossem verdades fundamentais” (MA/HH, 18). Além

³⁸ Cf. SALANSKIS (2010). O que o intérprete identifica são ecos de um ceticismo kantiano na filosofia de Nietzsche. Ao rastrear, por exemplo, os textos póstumos de 1872-1873, Salanskis (2010, p. 315) destaca três elementos que impressionam o autor de HH, a saber: “(1) Deve-se demonstrar, se Kant tem razão, que todas as construções do mundo são antropomórficas, mesmo todas as ciências. (Nachlass/FP, 1872-1873, 19[125]). (2) As consequências da doutrina kantiana. Fim da metafísica como ciência (Nachlass/FP, 1872-1873, 19[51]). (3) Kant, em certo sentido, exerceu uma influência nefasta, pois a fé na metafísica se perdeu” (Nachlass/FP, 1872-1873, 19[28]). Essas observações de Salanskis com relação aos póstumos reafirma nossa suspeita de um diálogo estreito entre Nietzsche e Kant e que ganhará força com a publicação de HH. O ponto (1) acentua justamente a interpretação, ou o *uso*, antropomórfico que Nietzsche realiza do projeto crítico à esteira da produção científica do XIX. Enquanto crítica que culmina no fim da metafísica, o ponto (2) mostra como é relevante para a filosofia de Nietzsche *realçar* o resultado negativo da CRP e não tanto o seu aspecto positivo, isto é, a possibilidade da metafísica na dimensão moral. O ponto (3) é de fundamental importância porque ressalta o elemento mais relevante da visão de Nietzsche em relação a Kant: a influência nefasta e a perda da fé na metafísica, como vimos na noção de uma “personagem Kant” em HH.

³⁹ Cf. KGS/PLG (4: 276-279).

disso, o conhecimento do absoluto, da coisa em si almejado pela metafísica é, para o Nietzsche de HH, o mais insignificante dos saberes⁴⁰.

Além disso, devemos destacar o que se segue. Se, por um lado, a imparcialidade jurídica de Kant termina numa espécie de compatibilismo entre *práxis* e *episteme*, isto é, no estabelecimento de juízos negativos⁴¹ acerca da impossibilidade da metafísica como ciência teórica, por outro ela culmina na possibilidade da metafísica em sua dimensão prática⁴² (o lado *positivo* da crítica). Ou ainda, considerando o prefácio dos PLG, como Kant observa, embora Hume tenha acertado parcialmente em sua conclusão, i.e., de que nunca existiu e não existe nenhuma metafísica, ele errou quanto à dimensão prática da metafísica:

Não obstante. Hume deu a essa filosofia destrutiva o nome de metafísica, e atribui-lhe um grande valor. “A metafísica e a moral, diz ele, são os ramos mais importantes da ciência; a matemática e a ciência da natureza não valem a metade delas” (*Ensaio*, parte IV, p. 214). Mas esse homem arguto contemplava aqui somente a *utilidade negativa* que teria a moderação das exageradas pretensões da razão especulativa para pôr fim definitivamente a tantas disputas intermináveis e importunas que confundem a espécie humana; mas perdeu de vista o dano *positivo* que resulta de privar a razão de suas mais importantes perspectivas, que, só elas, lhe permitem sinalizar, para a vontade, o objetivo mais elevado de todos os seus esforços (KGS/PLG, 4:259).

O resultado positivo dos PLG e da CRP não tem qualquer lugar no texto de HH. O compatibilismo kantiano simplesmente inexistente para Nietzsche. Como veremos oportunamente, os conceitos de alma e liberdade não seriam produtos inerentes à razão humana, mas resultados de sucessivos *erros históricos*.

Assim, embora a recusa completa do resultado positivo ou compatibilismo prático-teórico não esteja presente em HH, isso não significa que o aspecto *negativo* da filosofia kantiana não esteja em HH. A nosso ver, Nietzsche toma o resultado negativo como ponto de partida filosófica e por isso mesmo cita Kant e os PLG e não qualquer outro filósofo e obra. Desta forma, Nietzsche parece expressar o lado mais amistoso em relação a Kant, ou ao ceticismo kantiano dos anos da juventude, já encontrados em 1868 em *Zur Schopenhauer*, WL/VM e GT/NT. Assim, é importante que consideremos mais o *uso*⁴³ que Nietzsche quer fazer da filosofia crítica do que o comprometimento total com todos os pressupostos e conclusões dessa filosofia.

⁴⁰ Cf. MA/HH 9.

⁴¹ Cf. KvR/CRP (B 737).

⁴² Cf. KvR/CRP (B 376, 494).

⁴³ Convém aqui considerar o argumento de Mattia Riccardi (2017) sobre o *uso* que Nietzsche faz da filosofia de Kant. Segundo ele, embora seja possível rastreamos na filosofia do Nietzsche Jovem a recusa da cisão *Glauben* e *Wissen*, de toda forma Nietzsche defendia que as conclusões trágicas da filosofia de Kant (p.ex., limitação do saber) deveriam ser utilizadas para outros projetos que não o estabelecimento de

2.2 O sentido material e a possibilidade de uma descrição matemática da natureza

A referência que Nietzsche faz a Kant encontra-se em um contexto argumentativo em que o filósofo de HH defende o caráter inventivo da matemática e o erro de princípio que estaria alojado no funcionamento dela, a saber, a pressuposição de igualdade. A citação, o contexto argumentativo e o próprio título do aforismo (*Die Zahl*) sugerem, aqui, a centralidade da matemática enquanto elemento constitutivo do mundo como representação, bem como a sua necessidade na *explicação da natureza*.

Considerando que Nietzsche chama à atenção para a relação entre natureza e a linguagem matemática, nosso foco central estará, portanto, nessa relação *número-natureza* ou ainda, matemática-natureza.

Devemos destacar aqui que no aforismo 19 de HH, ao discutir o tema da matemática, Nietzsche toca em um dos principais desafios da história da ciência moderna. Na Modernidade, para além do conceito de sujeito como polo irradiador das produções filosóficas, outro elemento de grande importância é a aplicação da matemática na explicação dos fenômenos naturais⁴⁴.

O problema da matemática é tão significativo para a consolidação das ciências que o próprio Kant, em sua *Crítica da Razão Pura* (CRP), mobilizou significativos argumentos com a finalidade de responder ao problema da possibilidade de aplicação da

uma nova metafísica, mas sim, devolver à arte seus direitos. Cf. FP/Nachlass, 1872-1873, 19[35] e GT/NT, 14.

⁴⁴ Fazemos referência aqui ao argumento de Koyré (1982) sobre a cisão fundamental do projeto científico da modernidade em relação ao pensamento aristotélico dos medievais. Segundo o historiador, se pensamos em Kepler, poderíamos identificar o seguinte: “O que é radicalmente novo na concepção do mundo de Kepler é a idéia de que o Universo, em todas as suas partes, é regido pelas mesmas leis, e por leis de natureza estritamente matemática. Seu Universo é certamente um Universo estruturado, hierarquicamente estruturado em relação ao Sol e harmoniosamente ordenado pelo Criador, que nele se exprime através de um grande símbolo, mas a norma que Deus segue na criação do mundo é determinada por considerações estritamente matemáticas ou geométricas” (1982, p. 50-51). O projeto de Kepler é, enquanto pensador moderno, próximo do projeto de Galileu, segundo Koyré: “Galileu talvez seja o primeiro espírito a acreditar que as formas matemáticas eram efetivamente realizadas no mundo. Tudo o que existe no mundo está submetido à forma geométrica; todos os movimentos são submetidos a leis matemáticas, não só os movimentos regulares e as formas regulares que, talvez, sejam absolutamente inexistentes na natureza, mas também as formas irregulares. [...] Galileu sabe que a experiência — ou se me posso permitir o emprego da palavra latina *experimentum*, para justamente situá-la em oposição à experiência comum, à experiência que não passa de observação —, que o *experimentum* é preparado, que o *experimentum* é uma pergunta feita à natureza, uma pergunta feita numa linguagem muito especial, na linguagem geométrica e matemática” (1982, p. 54).

matemática à natureza, bem como justificar as raízes de tal possibilidade ao explorar os fundamentos dessa ciência de particular sucesso epistêmico⁴⁵.

Nos PLG, o parágrafo 6 marca, após a constatação da capacidade da matemática de produzir juízos sintéticos *a priori*, o início da argumentação de Kant sobre a matemática. O filósofo salienta o funcionamento admirável da matemática em sua capacidade de produzir certezas apodíticas. Essa ciência é, segundo o parágrafo em questão, um “produto da razão” (KGS/PLG 4:280), isto é, não possui o seu fundamento na experiência. Além disso, a matemática é capaz, como já apontado no prefácio dos PLG, de *progre*dir, ou seja, uma vez determinadas as suas noções fundamentais básicas, p. ex., os axiomas da geometria⁴⁶, ela é capaz de “uma expansão ilimitada”. Com fins de limite argumentativo, restringiremos nossa atenção brevemente ao funcionamento da geometria nos PLG e não tanto ao funcionamento da álgebra e da aritmética.

No parágrafo 7, Kant argumenta que o caráter apodítico da geometria encontra-se em sua capacidade de “exibir os seus conceitos” na intuição pura e de maneira *a priori*. Kant faz questão de acentuar o fato de que a intuição pura não é empírica, do contrário a matemática e seus empreendimentos seriam contingentes, na medida em que estaria sustentada por intuições empíricas. Embora a matemática seja intuitiva, por intuição aqui devemos entender o seu aspecto *puro*. No caso da geometria, a intuição pura fundamental é o espaço (KGS/PLG, 4:283).

Se a matemática é, por um lado, produtora de juízos intuitivos, o mesmo já não pode se dizer da filosofia. Segundo Kant, a filosofia é discursiva. Isso significa que essa simplesmente trabalha com conceitos dados e esforça-se para elucidá-los. Todavia, em se tratando da filosofia como pensada por Kant, ela não se resume ao processo analítico de elucidação, pois como salienta Kant no prefácio da primeira edição da CPR, faz-se necessária a “constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas” de todo e qualquer saber (KvR/CRP, A XI). Nesse sentido, a filosofia é também

⁴⁵ Exemplos disso são os seguintes textos e trechos da obra kantiana: KGS/PLG 4:280-293; Log/KGS 9, A 20-28; ITM/KGS, 2:275-30. Nos argumentos da Crítica da razão pura: *Estética Transcendental, Axiomas da intuição pura, Antecipações da percepção, Doutrina Transcendental do método*.

⁴⁶ Segundo Hintikka (1992), o *paradigma geométrico* que Kant teria trabalhado foi o *euclidiano*. Isso é significativo, pois Kant não concebeu a possibilidade de outro modelo explicativo da natureza que não fosse aquele que aplicasse os padrões euclidianos. Esse ponto será, inclusive, alvo de significativas críticas na segunda metade do século 19, pois a constatação da possibilidade de geometrias não-euclidianas forçaria muitos filósofos neokantianos ao rompimento com os argumentos de Kant na *Estética Transcendental*, como é o caso, por exemplo, do filósofo e naturalista Helmholtz (2012). Para uma apreciação do texto de Helmholtz, Cf. DiSALLE (2006) e FRIEDMAN (1997).

justificadora, isto é, apresenta e prova o direito que possuíamos para aplicar os conceitos racionais, inclusive os conceitos matemáticos.

A nosso ver, com essas afirmações dos parágrafos 6 e 7, o filósofo empreende conclusões fundamentais à sua filosofia como um todo, p. ex., conclusões do breve opúsculo de 1763 sobre o método da metafísica e da matemática, bem como a *Disciplina da Razão Pura* da CRP. No opúsculo, por exemplo, a geometria procede a partir do método sintético, isto é, ela manipula arbitrariamente algumas noções e conceitos a fim de construir figuras (KGS/ITM, 2: 276)⁴⁷. A noção de construção e os processos sintéticos descritos no opúsculo ganham complexidade na CPR, especificamente na *Doutrina Transcendental do Método*, onde o filósofo explica o processo de construção nos seguintes termos:

O conhecimento *filosófico* é o conhecimento racional por *conceitos*, o conhecimento matemático, por construção de conceitos. Porém, *construir* um conceito significa apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde. Para a construção de um conceito exige-se, portanto, uma intuição *não empírica* que, conseqüentemente, como intuição é um objeto *singular*, mas como construção de um conceito (de uma representação geral), nem por isso deve deixar de exprimir qualquer coisa que valha universalmente na representação, para todas as intuições possíveis que pertencem ao mesmo conceito (CRP/KvR, B 741).

Portanto, uma ciência construtiva como a matemática, manipula algumas noções dadas a fim de produzir figuras na intuição pura. Como essas construções se dão na intuição pura e não na intuição empírica, sabemos que as construções realizadas na superfície do plano terão universalidade e objetividade, bem como necessidade, pois os conceitos obtidos são coordenados segundo regras de construção⁴⁸.

⁴⁷ Um exemplo disso poderia ser: dada a definição de ponto e de seguimento de reta, podemos manipulá-los a fim de construir figuras geométricas específicas, por exemplo, um círculo. Para isso, basta que façamos dois pontos na superfície do plano e, aplicando o postulado número um dos *Elementos* de Euclides (2009, p. 98), saberemos que entre dois pontos somente passa uma reta, assim, podemos construir o segmento de reta AB. Depois disso, podemos deixar o segmento de reta fixo em uma ponta (A) e solto em outra (B) e, assim, girar a ponta (B) e produzir o círculo. Ora, é justamente esse processo que Kant tem em mente ao referir-se ao fato de que a matemática exhibe seus conceitos e os constrói na intuição pura (KGS/PLG, 4:281). Cf. CASANAVE (2007, 2012).

⁴⁸ Obviamente a questão trabalhada é muito mais complexa do que fazemos crer. Como considera Sutherland (2012), falar de matemática na filosofia de Kant implica na necessidade de mostrar a tensão argumentativa existente entre a *Estética Transcendental* e os *Axiomas da Intuição*, bem como considerar a possibilidade da determinação de espaços específicos, como parece ser o caso nos *Axiomas*. Segundo o intérprete, só podemos falar de espaços determinados, isto é, de sínteses e construções de figuras, se consideramos o trabalho sintético do entendimento e o princípio que rege a totalidade das intuições puras. Cf. KvR B 201. Além disso, faz-se necessário que consideremos o importante capítulo sobre o *esquematismo*, do contrário, como observa Hentz (2012), seria impossível explicar de forma exaustiva como se dá a relação entre intuições e conceitos nas construções, dada a natureza completamente distinta desses elementos.

Com isso, Kant marca o caráter sintético-intuitivo da geometria. A grande questão filosófica e que se mostra como plano de fundo da possibilidade da matemática é, portanto, uma questão pela legitimidade: qual o direito que os empreendimentos racionais, nas construções de figuras geométricas e outros procedimentos matemáticos, teriam para ser aplicados à natureza? Na CRP essa é uma questão complexa que se inicia com a Estética Transcendental e percorre a obra até a Doutrina Transcendental do Método. Nos PLG encontramos uma versão mais resumida do argumento, por exemplo, sem considerar os Axiomas da Intuição e o capítulo sobre o esquematismo.

A realidade objetiva da matemática está ancorada “sob a condição de se referir simplesmente aos objetos dos sentidos” (KGS/PLG, 4:287). Portanto, a solução gira em torno da idealidade do espaço, ao menos no caso da geometria. Nessa observação, Kant argumenta que é pela radical distinção entre as coisas enquanto fenômenos e as coisas em si mesmas que podemos garantir a realidade objetiva da matemática. Ou seja, sem adentrarmos nos pormenores da distinção, podemos entender o argumento da seguinte forma: (i) temos um aspecto formal de nossa sensibilidade; (ii) esse aspecto formal dá forma e é responsável por ordenar a multiplicidade das sensações (ou os efeitos dos objetos sobre nossa sensibilidade); (iii) nesse sentido, qualquer intuição empírica só é possível mediante a pressuposição dessa intuição pura, do contrário só possuiríamos intuições caóticas como é sugerido por Kant na Estética Transcendental; (iv) ora, se todos os objetos da intuição empírica só são possíveis mediante a intuição pura, isso significa que eles terão de ser determinados por ela; (v) portanto, caso construamos um triângulo na intuição pura, ele também valerá objetivamente na intuição empírica, justamente porque esta só o é sob a condição daquela. Se demonstramos uma proposição na intuição pura, p.ex., que a soma dos internos dos triângulos é igual a 180 graus, então a demonstração também valerá objetivamente na intuição empírica⁴⁹; (vi) o mesmo valeria caso construamos um triângulo na intuição empírica, pois esta só pode ser na medida em que há uma intuição pura organizando o caos das sensações. Assim, caso construamos um “*triângulo equilátero sobre a reta limitada dada*” (2009, p. 99) recorrendo a um quadro negro, embora a construção seja empírica, ela ainda assim vale

⁴⁹ Para um aprofundamento dos paradigmas de construção e demonstração trabalhados por Kant: Cf. SHABEL (2003), ABEL (2007, 2012) e HINTIKKA (2012).

objetivamente, pois a construção ocorrerá de acordo com regras que se expressam na intuição pura⁵⁰.

Portanto, a matemática ganha validade objetiva na explicação dos fenômenos e tem sua justificação de aplicação garantida porque, na perspectiva kantiana de natureza em seu aspecto material, a matemática não trata das propriedades extensivas entendidas como coisas em si. Ela é simplesmente o resultado de processos sintéticos de construção e que são realizados pelo entendimento e aplicados à intuição pura. A limitação da matemática aos fenômenos garante, assim, a sua aplicação objetiva a todos os objetos da experiência possível.

A nosso ver essas observações são suficientes para contextualizar o terreno argumentativo em que Nietzsche está situado no aforismo 19 de HH e em alguns aforismos no tocante ao conceito de natureza^{51,52}.

2.3 A natureza em relação aos humanos

Nas seções anteriores sinalizamos o contexto do problema da natureza em HH. Vimos que se trata de uma discussão que se coloca em contexto de crítica à metafísica. Isso é

⁵⁰ Com relação a esse ponto Fischer (1888, p. 9) escreve: “Porque espaço e tempo são as formas de percepção de nossa razão, as magnitudes do espaço e do tempo e, também — dado que não há outras magnitudes — as magnitudes puras em geral, são produtos da perspectiva ou da atividade construtiva de nossa razão, e enquanto tais elas são completamente conhecíveis. A doutrina das magnitudes ou a matemática pura tem, portanto, antes de todas as ciências teóricas, o caráter de serem perfeitamente evidentes e puros conhecimentos racionais”.

⁵¹ Em outros termos, por mais que a citação dos PLG no aforismo 19 esteja centrada no trabalho do entendimento, de toda forma, o contexto argumentativo do aforismo, bem como outras passagens de HH sugerem uma maior centralidade das leis matemáticas e das intuições puras, por exemplo, no aforismo 11.

⁵² É óbvio que a explicação da natureza não depende somente das intuições puras e da aplicação da matemática à natureza. Na verdade, a própria aplicação da matemática depende do trabalho do entendimento em seus processos sintéticos e das categorias. É nesse sentido que Kant também fala de um sentido formal de natureza, cuja centralidade estará no entendimento, pois como bem relembra Eisler (1994) “[o] entendimento mesmo é a fonte das leis da natureza” na medida em que fornece a ela unidade centrada no eu penso. Ainda segundo o intérprete, no verbete “Natur” do Kant-Lexikon, a estrutura transcendental tornaria possível a aplicação correta e exata da matemática à natureza. “A ordenação e a regularidade nos fenômenos, que nós chamamos natureza, traz nela nós mesmos, assim, também não poderíamos encontrá-la, caso não tivéssemos, em função da natureza de nossa mente [*Gemüts*] originária, estabelecido-a”. Essa “naturalidade” é “uma unidade, i.e., uma unidade necessária *a priori* da consciência da conexão de fenômenos”, que possui no entendimento puro sua fonte. O entendimento é ele mesmo, enquanto “Faculdade das Regras”, o “legislador da natureza”, i.e., sem ele não se daria a “natureza”, ou seja, “unidade sistemática do múltiplo do fenômeno segundo regras”. O entendimento é “ele mesmo, dessa forma, a fonte das regras da natureza e a unidade formal da natureza”. Portanto, a “naturalidade”, utilizando aqui a expressão de Eisler (1994), segundo o parágrafo 36 dos PLG, depende tanto de condições materiais (a regularidade de leis no tempo e no espaço) e de condições formais (a natureza em geral, ou as regras do entendimento que são dadas à natureza). A aplicação legítima da matemática à natureza é possível devido às nossas intuições puras que determinam o mundo fenomênico ou o mundo representacional. Nesse sentido, a natureza não é dada, mas construída de acordo com regras.

significativo porque é a chave para entendermos porque Nietzsche recorre justamente à conclusão geral do parágrafo 36 dos PLG. A questão que precisamos nos fazer agora é, portanto: por que Nietzsche se propõe a discutir o conceito de natureza e como ele está relacionado ao problema da matemática?

Essa pergunta não é ingênua. Como sabe um leitor iniciado de Nietzsche, o conceito de número ou a natureza das matemáticas não parece ser um dos assuntos mais abordados pelo filósofo. Se fizermos uma varredura na *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (KGWe) acerca das ocorrências da palavra “número” (*die Zahl*) na filosofia de Nietzsche antes da publicação de HH, não encontraremos muitas ocorrências⁵³.

A primeira ocorrência de número como conceito filosófico relevante está presente no apontamento 8[77] de 1870. Nele o filósofo escreve: “*Der Rhythmus und Zahl. Maass. Der grischische Philosoph. Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*”. Aqui Nietzsche provavelmente esboça os títulos ou temas de alguns livros que pretendia escrever e, muito embora o filósofo nunca tenha escrito um livro intitulado “o ritmo, [o] número [e a] medida”, o conceito de número sempre esteve presente em suas discussões sobre a epistemologia antiga e a tradição neokantiana⁵⁴.

O filósofo parece sugerir uma relação forte entre o pensar matemático e a filosofia. Não por acaso ele faz questão de observar no apontamento 19[46] que o primeiro filósofo era matemático, como que acentuando o desejo dos filósofos pela “abstração” (FP/Nachlass, 1872-1873). No apontamento 23[44], por exemplo, Nietzsche acentua certa relação entre o “coração das coisas”, isto é, o essencial, como sendo exprimível por meio de uma “linguagem matemática” (*ibidem*). Ora, na medida em que o essencial parece exprimir-se em termos matemáticos, o problema do número conecta-se, assim, com o argumento de que eles seriam o modo adequado para acessar a verdade, como se fossem os ingredientes essenciais da verdade.

Portanto, não parece contingente o fato do filósofo discutir a correlação entre natureza e mundo como representação em um contexto argumentativo sobre o número (MA/HH, 19). Não parece ser contingente também porque a matemática encontra-se intimamente ligada, no início da modernidade, com um projeto de descrição objetiva da

⁵³ Antes da publicação de HH o termo *Zahl* ocorre 50 vezes, mas entre elas, poucas realmente no sentido de uma discussão sobre a natureza do número.

⁵⁴ Como exemplos de discussão da epistemologia antiga, podemos citar alguns apontamentos do ano de 1872: 19 [96, 116, 134], 21 [16], 23 [5,22]. Com relação à tradição neokantiana, podemos citar ainda os apontamentos 19 [217], 23 [44] e 26 [12].

natureza. Como vimos, em Kant, a matemática é a pedra de toque de um saber apodítico. Esse saber apodítico será fundamental para estabelecer conhecimentos verdadeiros acerca da natureza de um ponto de vista fenomênico.

Realizadas essas observações periféricas sobre o conceito de número e sua importância para filosofia e explicação da natureza, passemos ao aforismo 19 de HH. Neste contexto, para compreendermos o conceito de natureza, comecemos nossa investigação ressaltando que em HH a natureza é o produto de uma *organização humana*, o produto de certo *antropomorfismo interpretativo*⁵⁵, embora, como veremos mais adiante, essa organização possua características específicas. No aforismo 19 a noção de organização é expressa em pelo menos três conceitos, a saber: número, tempo e espaço.

Consideremos o conceito de número. Segundo Nietzsche, os números significam um dos modos como lidamos com as coisas na experiência, isto é, “as leis dos números [...] valem apenas no mundo dos homens” (MA/HH, 19). Na medida em que prescrevemos uma estrutura matemática à natureza, podemos apresentar relações de necessidade entre as coisas, o que possibilita o trabalho da ciência, pois, em alguma medida, todo físico, por exemplo, pressuporia em sua prática diária uma epistemologia e uma ontologia que afirma que os objetos na natureza possuiriam uma estrutura matemática. Sobre isso, Nietzsche afirma no opúsculo *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*:

Mas tudo o que há de maravilhoso, que precisamente nos assombra nas leis da natureza, que exige nosso esclarecimento e que poderia conduzir-nos à desconfiança frente ao idealismo, assenta-se única e exclusivamente no rigor matemático, como na inviolabilidade das representações de espaço e tempo (WL/VM, I, p. 44)⁵⁶.

Isso significa que para Nietzsche, assim como em Kant, os objetos são construídos — ou melhor, *inventados* — em uma estrutura matemática que nos permite organizar a experiência e criar regularidade em leis científicas. Todavia, como veremos no capítulo três, a noção de lei não pode ser colocada nos mesmos termos da filosofia crítica, visto que em HH, regularidade da natureza está sujeita ao aspecto fluído do modo como representamos e revestida de erros intelectuais (capítulo quatro). Em HH, a

⁵⁵ Cf. GORI (2017) para uma apreciação do tema do antropomorfismo e construção interpretativa em Nietzsche e W. James.

⁵⁶ Um dos pressupostos teóricos da presente dissertação são algumas linhas de continuidade entre MA/HH e WL/VM. Embora a posição de HH tenda a ser mais radical e distante do atrelamento à filosofia de Schopenhauer, característica dos textos da juventude, de toda forma, a ênfase na ciência e a influência de Lange, bem como o caráter antropomórfico da natureza de WL continua atuante em HH.

matemática diz respeito ao modo particular de organização da experiência e às propriedades representacionais, isto é, aquelas que introduzimos nos objetos. Em Kant, a geometria, por exemplo, é possível graças à intuição pura do espaço, ou seja, os objetos recebem uma estrutura espacial necessária e universal, e, devido a isso, podemos apresentar relações geométricas necessárias, por exemplo, conceber que um círculo desenhado em uma folha de papel, bem como um círculo imaginado na mente, tenham ambos as suas distâncias equidistantes ao centro. Se Galileu Galilei (1564-1642) afirmou que a natureza está escrita em caracteres matemáticos, para Kant, isso se deu não porque as coisas em si mesmas na natureza possuem estruturas matemáticas, mas antes, porque inserimos essas estruturas nas coisas. Por assim dizer, a *matematicidade* (*Mathematiklichkeit*) das coisas não é própria delas mesmas, mas produto do nosso modo de organizar e construir a experiência através de processos de *síntese*.

Em Nietzsche temos uma situação mais ou menos análoga, muito embora não se trate de processos sintéticos como se dá na CRP, nem mesmo de processos universais e necessários, mas antes, de processos *transpositivos e metafóricos*. De toda forma, a matemática não diz respeito às propriedades inerentes às coisas, mas, antes, a um modo humano de lidar com elas. A matemática é, segundo o aforismo 19 de HH, uma “invenção” (*Erfindung*) e não, como se poderia pensar, uma descoberta (*Entdeckung*)⁵⁷, isto é, como algo desprovido de origem, pois se trata de um modo totalmente humano de se relacionar com as coisas. De toda forma, o Nietzsche de *Humano* não nega o aspecto prático e coerente da matemática na vida humana, isto é, que a matemática funciona. Em um apontamento do final de 1876 e verão de 1877 (em uma das cadernetas do período da estadia em Sorrento e no contexto de escrita de HH), Nietzsche discute justamente a dificuldade de se escrever acerca das “motivações internas dos seres humanos”, na medida em que o procedimento nesta área é diferente, por exemplo, em relação à matemática, porque nesta “há meios de expressão totalmente precisos, números e linhas que são totalmente inequívocos” (Nachlass/FP, 1876-1877, 23[39], *grifos nossos*).

⁵⁷ Segundo Foucault (2005), quando Nietzsche emprega o termo invenção, trata-se de um emprego polêmico que significa uma recusa de princípio de qualquer coisa que se apresente destituída de procedência, desprovida de história. A filosofia de Nietzsche debruça-se, assim, justamente sobre os processos de fabricação, nas transformações conceituais. Nesse sentido, ao tratar as leis dos números como invenções, Nietzsche quer marcar a fabricação e a dimensão *humana* e não *metafísica* envolvida na matemática. Por isso mesmo não se trata de algo com propriedades em si, mas de propriedades *relacionais*, que se colocam *em relação ao humano*.

Nietzsche até coloca o aprendizado da matemática como uma das vias necessárias para a libertação do espírito, por exemplo, no apontamento póstumo 17 [21] de 1876, junto com atividades científicas ligadas à “História Universal”, ao aprendizado da “Natureza” e à “Geografia” (Nachlass/FP, 1876, 17[21])⁵⁸. Assim como em Kant, o aspecto, digamos, subjetivo da matemática e sua não aplicação às coisas mesmas, na medida em que se aplicam somente ao mundo da representação, também encontra-se expresso de maneira semelhante no aforismo 11 de HH.

Neste aforismo, o filósofo, ao discutir o papel desempenhado pela linguagem nas questões epistemológicas e sua suposta incapacidade para “expressar com as palavras o supremo saber sobre as coisas”, pondera com relação à matemática: “O mesmo se dá com a matemática, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza” (MA/HH, 11).

Isso não significa que a matemática não seja um saber exato e que os seus conceitos não funcionem para explicar as coisas na natureza. Trata-se, antes, de dizer que os conceitos matemáticos não são algo que encontramos necessariamente na natureza e independente do nosso modo de organização, como se *a própria* natureza estivesse escrita em caracteres matemáticos, mas sim, que são invenções humanas para a organização da experiência e mesmo invenções que tornam nossa investigação imanente da natureza possível. Nesse sentido, pode-se dizer de maneira semelhante à conclusão formulada por Kant em seu pensamento, que a natureza é escrita em caracteres matemáticos *para nós, humanos*⁵⁹.

⁵⁸ Este apontamento é de fundamental importância, por exemplo, considerando o próximo capítulo em que discutimos a questão do método em HH, pois Nietzsche coloca o seu projeto de uma vida leve, bem como sua filosofia da suspeita e dos *espíritos livres*, atrelada ao trabalho das ciências. Isso não significa dizer como veremos, que Nietzsche modifique completamente sua visão em relação às ciências, isto é, deixando uma postura anticientificista do NT para trás e adota uma postura cientificista em HH. Antes de significar isso, Nietzsche preserva em HH uma conclusão importante acerca das ciências que advém do texto NT, a saber, a de que a ciência não toca o que há de mais essencial no ser, mas antes, apenas representações em *devoir*, e, por isso mesmo, torna-se o método mais adequado no combate à metafísica. O apontamento ainda é interessante porque apresenta, em outros termos, aquilo que Nietzsche escreverá anos depois em EH, sobre a *crise* que teria sido expressa no texto de HH, a saber: “Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza — mesmo a autênticos estudos históricos retornei somente quando a *tarefa* a isso me obrigou imperiosamente” (EH 3).

⁵⁹ Com relação a esse ponto podemos já adiantar algumas das conclusões do artigo de Marinucci (2017, p. 73) sobre a matemática em HH e que veremos adiante. Por ora consideremos o que ele salienta: “Neste aforismo, dedicado à linguagem, na qual Nietzsche inclui explicitamente a lógica e a matemática, afirma-se claramente que ele pensa na matemática como um instrumento que pode ser usado para entender a realidade, sem coincidir com ela. Se a respeito de Laplace e Lagrange, de forma sintética, pode-se sustentar que o cálculo é a linguagem da natureza e não do homem, em Nietzsche a situação é a oposta,

Ora, o exemplo da matemática no texto de *Humano* é estratégico, justamente por marcar que é impossível falar da natureza de um ponto de vista de um *factum* que independe de nós, isto é, uma visão positivista de uma entidade que continuaria sendo independentemente de nós. E isso, justamente pela razão de estarmos no domínio da representação, ou seja, em um mundo estruturado e construído a partir de algumas condições de possibilidade, ou como Nietzsche argumentou em VM, a partir de *metáforas primordiais*⁶⁰. Na medida em que, de nossa perspectiva, a natureza recebe uma estrutura matemática, e, além disso, uma estrutura temporal, espacial e causal, ela é mera *representação*, um modo particular de percepção e organização da realidade.

Não podemos deixar de considerar aqui o apontamento 19 [158] de 1872, utilizado por Nietzsche na composição do opúsculo *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*. O filósofo ressalta a possibilidade de existirem diferentes percepções da realidade e ironiza o fato de que, embora organizemos a natureza a partir de alguns conceitos que aparentemente funcionam de forma eficaz, não se trata de um acesso privilegiado à natureza, pois, escreve Nietzsche: “Para o vegetal, o mundo é tal e tal — e, para nós, tal e tal. [...] *Para o vegetal, o mundo inteiro é vegetal*, sendo que, para nós, é humano” (Nachlass/FP, 1872-1873, 19[158]). Extrapolando o apontamento, podemos dizer que, se para o vegetal tudo é vegetal, e para um animal tudo é animal, para nós humanos, tudo é humano demasiado humano, o que equivale a dizer, um modo particular de *representação da natureza*. Nesse sentido, não se trata de falar *da* natureza, como é, por exemplo, advogado por Kant em sua concepção *geral* de natureza, mas de diferentes interpretações da natureza, da qual a humana é apenas humana, e.g., numérica e espaço-temporal.

Com relação à questão da matemática no pensamento de Nietzsche, o comentário de Ângelo Marinucci (2017, p. 61-66) é particularmente importante, por se debruçar especificamente sobre esse ponto. Segundo o intérprete, três elementos da física e da matemática moderna são encontrados no pensamento de Nietzsche. O primeiro deles é que “a descrição matemática precede a busca das coisas”, o que significa que o cientista possui uma linguagem específica para explicar o funcionamento da natureza, por exemplo, o que sugere Newton sobre a matemática no *Principia*, em que há a necessidade de estabelecer certos princípios que funcionarão de base para os

isto é, a matemática é a linguagem do homem ‘e não da natureza’”. Para uma outra leitura do aforismo 11, Cf. HELLER, 1972, p. 141-147.

⁶⁰ Segundo o texto de VM, faz referência aos conceitos básicos que são utilizados na prática científica para encontrar regularidades na natureza, p.ex., tempo, espaço e causalidade.

raciocínios acerca da natureza. O segundo é a “eliminação da noção de Deus das descrições científicas”, uma vez que para Lagrange, o cálculo é “a expressão capaz de traduzir, em uma linguagem matemática analítica, o movimento”, e não como pensava Newton, uma tentativa de reprodução imperfeita do “desenho de Deus”. O terceiro, a noção de que a matemática é uma descrição da natureza e não da essência das coisas, posição esta que é completamente diferente de uma posição *à la* Galileo e Descartes, porque para estes a matemática ainda seria capaz de descrever a essência da natureza, a saber, *o que a coisa é* e não somente *como é*.

Esse terceiro elemento seria muito próximo do *Demônio de Laplace*⁶¹ que no pensamento de Nietzsche não seria uma espécie de inteligência divina, mas antes um experimento de pensamento que, segundo Marinucci (*idem*, p. 72) permite “fornecer uma descrição completa do mundo sem precisar de algo metafísico e também sem precisar considerar a matemática como essência da natureza, posto que a descrição antecede a busca das causas”. Ou seja, para o intérprete a matemática não seria tanto a linguagem da natureza, se com isso se entende a descrição da essência da natureza, mas, antes, “a linguagem do homem” para descrever a natureza.

Imbuído da tarefa de explicar a presença da matemática no texto de HH, Marinucci esbarra inevitavelmente no aforismo 19 de HH, como se lê:

Há muitos elementos importantes nesta citação, mas aqui podemos salientiar só alguns. A referência à Crítica da razão pura é evidente e se encontra também nos apontamentos, pelo menos a partir dos anos 1871 e 1872. Nietzsche recupera a noção de que o nosso aparato não permite ir além do fenômeno, mas critica este “além” e compreende que não há propriamente nenhuma legalidade fora do contexto no qual ela se torna possível. O conhecimento em geral, e o matemático em particular, se apresenta como erro, isto é, como algo que não pode ser absolutizado, mas também como algo que permitiu chegar a construir o mundo atual. Neste sentido, as leis dos números são “inventadas”, isto é, criadas, não são descobertas, portanto, elas não estão já dentro da natureza, razão pela qual a tarefa da ciência seria apenas a de levá-la à luz. Elas, como se disse, se baseiam sobre erros, porém erros sobre os quais é possível construir algo diferente para ter uma nova representação da natureza, nos limites dos pressupostos delas; “diferente” em relação à forma metafísica de ler o mundo, evitando, justamente, todo tipo de duplicação do sentido (MARINUCCI, 2017, p. 73-74).

⁶¹ Refirimo-nos aqui ao argumento do físico Laplace (1749-1827). Trata-se de um argumento determinista, em que o físico propõe que imaginemos um ser dotado da capacidade de compreender todas as forças que atuam na natureza, e em sendo dotado de tal capacidade, este ser poderia determinar todas as coisas futuras, bem como as coisas passadas, com a mais absoluta precisão. O argumento pressupõe, portanto, que todo efeito é sempre produto de uma causa *necessária*, e justamente por isso, conhecendo com exatidão as forças que atuam na natureza, o demônio seria capaz de prever todos os acontecimentos no universo.

Se retornarmos ao aforismo 19, perceberemos que além da matemática⁶², Nietzsche traz ainda o espaço e o tempo, segundo ele, sensações falsas (*falsche Empfindungen*), justamente para pensar as condições de possibilidade da natureza humana, bem como para pensar a questão do saber e do rigor científico. O rigor da ciência, a partir destas formas, está justamente na função que Nietzsche identifica ser a da ciência, a saber, “dissolver em movimentos tudo o que tem natureza de coisa (de matéria)” (MA/HH 19). Não é possível falar de movimento, mudança e relação causal entre as coisas, se não levarmos em consideração uma estrutura espaço-temporal que as possibilita. Não nos esqueçamos da observação que Nietzsche faz no opúsculo de que tudo o que nos encanta na regularidade cósmica e química, ou ainda em qualquer outro campo da física e da biologia e da ciência em geral, é possibilitado por formas primordiais, o espaço e o tempo: “Toda regularidade que tanto nos impressiona na trajetória dos planetas e no processo químico coincide, no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas [...]” (WL/VM p. 44)⁶³.

Tempo e espaço possibilitam, desta forma, a criação de regularidade na natureza. A própria ontologia e epistemologia das ciências exatas pressupõem que a natureza seja explicada matematicamente, e qualquer ramo da ciência pressupõe o princípio de causalidade para que se estabeleça com segurança as relações de necessidade entre os fenômenos por elas estudados. Nesse sentido, a explicação da natureza depende, para utilizar a linguagem do opúsculo, dessas formas, ou seja, a ciência se molda a partir delas. Ora, se a ciência explica a natureza apoiada nessas formas, então explicar a natureza é inseparável da concepção de mundo como representação. A ciência pressupõe uma estrutura matemática nas coisas, o conceito de identidade e igualdade de uma coisa ao longo do tempo; pressupõe o próprio conceito de coisa, pois o conceito de

⁶² Uma importante via para entender a compreensão que Nietzsche possui da matemática não estaria tanto ancorada em seu diálogo com a filosofia moderna, mas antes com a filosofia pré-socrática, especificamente com a matemática pitagórica. Para o Nietzsche de FT, a matemática seria um dos recursos possíveis a ser tomado para objetar a negação do devir pelos eleatas, pois a noção de unidade em um viés pitagórico teria como pano de fundo sempre uma pluralidade. Nietzsche chega mesmo a acentuar que para os pitagóricos, “[o] vir a ser é um cálculo”. Além disso, o filósofo pondera: a contribuição original dos pitagóricos é, pois, *uma invenção* extremamente importante: a significação do número e, portanto, a possibilidade de uma investigação exata da física” (PHG/FT, p. 61-64).

⁶³ Digno de nota aqui é a caracterização que Nietzsche faz das sensações de espaço e tempo como sensações falsas. A nosso ver, o caráter falso das sensações será pedra de toque para desarticular a objetividade das construções humanas, inclusive da própria matemática, pois como vimos, a intuição pura resguarda em grande medida à objetividade e legitimidade dos empreendimentos matemáticos. Um passo decisivo para esta crítica foi dada pela incorporação que Nietzsche faz da crítica feita por Lange ao logicismo metodológico de Kant, a saber, as intuições puras não são formas prontas, mas antes produto de sucessivos processos sintéticos das sensações (GM, 1950, I, 1: 189-204). Nesse sentido, trata-se de processos fisiológicos e não formas universais. Há outra leitura da questão (espaço e do tempo no aforismo 19) via a física de Boscovich, para ela: Cf. MATTIOLI (2011, 2013).

coisa para o Nietzsche de HH não é dado, mas produto mesmo de nossa atividade e antropomorfismo, como o próprio filósofo demarca no aforismo 19, “não existe nenhuma ‘coisa’”.

Após afirmar, no aforismo 19, que a tarefa da ciência é dissolver tudo em movimento, Nietzsche escreve: “também aí nossa sensação distingue entre o que se move e o que é movido, e não saímos deste círculo, porque a crença nas coisas está ligada a nosso ser desde tempos imemoriais” (MA/HH, 19). Dois apontamentos interessantes que podemos considerar para compreender essa passagem são o 22 [58] da primavera de 1876 e o 23 [150] do final de 1876 e verão de 1877 — este último possui um título bem sugestivo à nossa investigação, a saber, *[a] arte não pertence à natureza, mas somente ao homem (Die Kunst gehört nicht zur Natur, sondern allein zum Menschen)*. Nietzsche ponderou em 22 [58] o que se segue:

Porque encontro [*antreff*] em mim [a] sensação como o indissolúvel último [*Letztes Unauflösbares*], então isso também deve ser o caso para todos os seres. Mas que esta sensação, nos seres sem cérebro (sem pensamento), seja na realidade o que nós denominamos sensação e não um processo meramente mecânico, que somente em nós resulta ser interpretado como sensação —.

Por mais que o apontamento 22[57]⁶⁴ acentue a dificuldade de se determinar com exatidão *quando* os seres passaram a ter “sensação”, uma coisa é certa, o conceito humano de sensação é totalmente diferente de outros seres, justamente por ser, além de um procedimento mecânico, é ainda “interpretado como sensação”. Isso quer dizer que conceitualizamos as coisas, e que embora, além dos humanos, por exemplo, os cães também possam perceber o movimento de certo objeto, como o de uma bola de futebol em direção ao gol, somente os humanos conceituariam a sensação de movimento (uma bola em direção ao gol) e a própria sensação (uma bola em movimento) enquanto tal. Em outros termos, tanto humanos quanto animais teriam a sensação, mas somente nos seres humanos a sensação seria entendida a partir de um conceito e não como mera sensação, no sentido de simples afecção. Tanto em WM quanto em HH, Nietzsche argumenta que a fronteira que nos diferencia dos demais animais se dá a partir da conceitualização⁶⁵. No aforismo 11 de HH, por exemplo, ele ironiza:

Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeterna veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse

⁶⁴ Tradução livre: “Um diz: eu sinto, mas todos os seres sentem desde o princípio. [...] O outro: eu não sou capaz de explicar como deve ter surgido a sensação em um determinado ponto da evolução histórica: por conseguinte, existiu sempre”.

⁶⁵ VM/WL, I, p. 37: “Tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatizar as metáforas intuitivas num esquema, de dissolver uma imagem num conceito [...]”.

orgulho como que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.

Consideremos agora o apontamento 23[150], rico em nuances e detalhes. A primeira constatação feita por Nietzsche diz respeito à natureza das qualidades primárias: “Na natureza não há sons, ela é muda; não há cores”. A segunda diz respeito à relação entre a fisiologia do olho e o conceito de forma, na medida em que o conceito de forma depende do funcionamento fisiológico do olho: “Muito menos formas, posto que a forma é o resultado de um reflexo da superfície do olho, não há acima nem baixo, nem dentro nem fora”⁶⁶. A terceira estabelece: “A natureza, da qual subtrai-se o nosso sujeito [*von welcher man unser Subjekt abzieht*], é algo muito indiferente [*Gleichgültiges*], desinteressante, não um terreno primordial misterioso, não um mistério revelado do mundo [*kein geheimnißvoller Urgrund, kein enthülltes Welträthsel*]” (Nachlass/ FP, 1876-1877, 23[150]).

Muitos elementos precisam ser examinados nessas passagens. O primeiro deles tange ao vazio de significação do conceito de natureza para além do modo como a organizamos/construímos, isto é, para além das formas do espaço e do tempo, das relações numéricas e de sucessão. Não há, para além do nosso modo de organização, algo misterioso, como uma coisa em si ou uma natureza plena que possa ser contemplada em si mesma⁶⁷. Ou seja, a subtração do sujeito, a humanização da natureza, implicaria na própria incompreensão da natureza, pois ela é essa organização humana, ela é o mundo como representação. Com essas palavras, Nietzsche critica Schopenhauer ao afirmar que não há nenhum enigma além da natureza, pois Schopenhauer acredita que exista *o enigma* [*Räthsel*], isto é, um *puzzle* ou uma *riddle*,

⁶⁶ Discussão semelhante a essa podemos encontrar no aforismo 15 de HH, em que o filósofo problematiza: “— Assim como Demócrito transferiu [*übertrug*] os conceitos de “em cima” e “embaixo” para o espaço infinito, onde não têm sentido algum, os filósofos transportam o conceito de ‘interior e exterior’ para essência e aparência do mundo”. Interior e exterior não são, portanto, dados objetivos da realidade, mas dependem em alguma medida de nossa fisiologia, no caso, da fisiologia do olho. Digno de nota aqui é a utilização do verbo *übertragen*, isto é, transferir, o que nos conduz novamente ao opúsculo, isto é, para a noção de metáfora como *transferência*. A relação entre o conceito de forma e sua determinação na natureza aparece ainda, por exemplo, no apontamento 19[144] dos anos de 1872: “Não há *forma* na natureza, pois não há interior nem exterior. Toda arte [*Kunst*] repousa sobre o *espelho* [*Spiegel*] do olho” (Nachlass/FP, 1872-1873, 19[144]).

⁶⁷ Obviamente a questão acerca de uma coisa em si não se resolve assim com tanta facilidade. Como veremos no quarto capítulo, a posição de Nietzsche com relação ao conceito de coisa em si possui diversas facetas em HH.

acerca da natureza mais íntima das próprias coisas, que a ciência é incapaz de esclarecer⁶⁸.

Outro elemento interessante neste apontamento é a conceitualização das coisas e da natureza a partir do esforço da ciência, que lemos no segundo período desse apontamento: “assim, graças à ciência, somos muitas vezes capazes de ir além da apreensão sensorial [*Sinnesauffassung*], p. ex., podemos conceber o som como um movimento ondulatório” (*ibidem*). Não possuímos apenas a sensação de um som, há algo mais aqui que os seres humanos são capazes de fazer, a saber, por meio de uma explicação científica pode-se dizer que se trata de um *movimento ondulatório*, um tipo de movimento específico entre diversos outros descritos pela física.

A ciência, tal como pensada por Nietzsche, como o apontamento 23[150] sugere, não precisa postular qualquer tipo de explicação sobre o seu funcionamento que se coloque em uma dimensão metafísica ao explicar a natureza humana, como veremos, por exemplo, diferentemente da estratégia empregada por Schopenhauer ao mobilizar a vontade como um recurso metafísico de explicação da natureza⁶⁹.

Este ponto nos permite retomar a reflexão sobre um pensar com Kant, pois Nietzsche faz um uso do conceito de natureza muito próximo ao pensado por Kant, isto é, o de natureza como uma estrutura regulada e concatenada em suas leis pelo trabalho da mente, natureza essa que se mantém somente na esfera da representação. Isso porque a natureza, como os apontamentos que remontam aos anos da Basileia até a publicação de HH sugerem, possui um vazio de significado, sendo um x absolutamente vazio de nossas representações⁷⁰. Dito de outra forma, sem os esforços antropomórficos de

⁶⁸ Cf. WWV/MVR, I, 113-123, p. 151-160. Jannaway (2010, p. xxiv) comenta com relação a esse ponto: “§ 17 abre o Segundo livro retratando a pesquisa como procura por uma ‘essência íntima’ ou ‘significado’ do mundo. Já no §18, provavelmente a mais importante seção de todo o livro do Mundo como Vontade e Representação, Schopenhauer propõe resolver o enigma [*Riddle*], ou decifrar o significado, afirmando que a essência, o ser fundamental em si de todas as coisas [*the very being in itself of all things*], é vontade (*Wille*). O mundo que aparece para nós como representação, é, em si, vontade. A Representação nos dá o mundo como é empiricamente, diverso, plural, espaço-temporal, regido por leis [*Law like*] e aberto para investigação. Mas nós precisamos fazer sentido para o mundo e para nós mesmo nele, não meramente experienciar suas manifestações de um ponto de vista desanexado [*detached*]. A vontade é o que este mesmo mundo e nós mesmos somos metafisicamente – a mesma essência subjacente a todas as muitas aparências empíricas. Esta é a mensagem central de todo o segundo livro do Mundo como Vontade e Representação, e, da filosofia de Schopenhauer como um todo”.

⁶⁹ Isso não significa que Nietzsche já não possuía uma visão crítica da ciência no texto de HH. Como discutiremos no capítulo quarto, Nietzsche faz questão de também resguardar a ciência à esfera do erro, o que significa uma recusa radical de qualquer pretensão de explicar as coisas do ponto de vista do *fato*.

⁷⁰ Cf. Nachlass/FP, 1872-1873, 19[161, 235]. No apontamento 19[161] Nietzsche já trabalha com uma noção forte de prazer e desprazer que inevitavelmente determinam o modo como enxergamos a natureza. Ele escreve, por exemplo: “toda *lógica* na natureza se revolve em um sistema de *prazer e desprazer*. Cada coisa procura o prazer e fugir do desprazer, eis as leis eternas da natureza” (Nachlass/FP, 1872-1873). No

estabelecer qualidades secundárias, ou mesmo qualidades primárias, como são as propriedades extensivas da matemática, a natureza não teria qualquer significado.

Considerando o que argumentamos até o momento, quando Nietzsche cita os PLG e afirma que a asserção kantiana é verdadeira, sendo a natureza *igual* ao mundo como representação, isso significa, portanto, que a natureza não pode ser pensada como uma entidade metafísica constituída por fatos em si mesma; a natureza é *produto* de certas atividades que a constituem, por exemplo, quando projetamos qualidades secundárias. A natureza é sempre produto de certas formas projetadas, como por exemplo, as metáforas primordiais de tempo, espaço e causalidade, bem como as leis dos números. É nesse conjunto de projeções que Nietzsche extrai o que há de verdadeiro na afirmação de Kant nos PLG acerca da fusão entre natureza e mundo como representação. Sob esta perspectiva, tanto as qualidades primárias quanto as secundárias seriam apenas interpretações, um modo particular de perceber a natureza e não propriedades das próprias coisas, ou ainda, como dissemos, as “qualidades primárias” também seriam atribuídas às coisas, invenções e não descobertas.

Em outros termos, se um metafísico a partir de seu método iniciasse uma análise da natureza em busca dos constituintes últimos dela, isto é, em busca de sua essência para além dos modos *antropomórficos* e da perspectiva humana de lidar com a natureza, o metafísico incorreria na total falta de sentido, uma vez que a natureza é sempre nossa representação. Para utilizar uma expressão do próprio Nietzsche, a natureza, todas as coisas com que nos relacionamos são sempre pensadas “com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (MA/HH 9). Essa ideia expressa, portanto, que tudo o que é uma coisa, tudo o que possui algum tipo de significado, é sempre em *relação* ao humano. Se a natureza é *em relação ao humano*, não faz qualquer sentido pensá-la para além da subtração do que é humano, pois, assim como $2 + 2 = 4$, a natureza (qualidades primárias e secundárias) = mundo como representação. Se subtraímos a dimensão representacional, isto é, os antropomorfismos projetados em forma de qualidades primárias e secundárias, como deseja o metafísico em sua busca pelo em si, não obtemos alguma coisa, mas antes, o vazio de significação representacional, pois $2 - 2 = 0$, ou seja, a natureza retirada suas qualidades, projeções e relações com os humanos é equivalente a um absoluto ser-outro (MA/HH, 9), portanto, vazio em significação (*idem*,

apontamento 19[235] de 1873 as leis da natureza são definidas como a relação de um x com um z e assim sucessivamente, ou seja, as leis da natureza são sempre definidas *em relação* a alguma coisa, que nesse caso são *relações* humanas.

16). O vazio de significação significa justamente a impossibilidade de se chegar ao resultado “0”, ou seja, um mundo independente da representação, em primeiro lugar porque tal esforço é absurdo, segundo, porque a esfera 0, para além da representação é completamente indiferente, i.e., não podemos abandonar a interpretação humana e, terceiro, o ponto 0 não existe⁷¹.

De toda forma, a esfera da verdade do ponto de vista fenomênico não está resguardada aqui. A nosso ver, ao discutir o conceito de número e sua relação com o conceito de natureza, Nietzsche contesta as reivindicações de verdade absolutas por meio da matemática. Essa é justamente a explicação fornecida por Heller (1972, p. 199, *tradução nossa*):

Também são falsas “nossas sensações de espaço e tempo, pois conduzem, uma vez testadas, a contradições lógicas”, como, por exemplo, Kant na CRP (Dialética Transcendental) as apresenta em conexão com a “Primeira Antinomia”. Assim ruem [fällt] todas as reivindicações de verdades absolutas [*absolute Wahrheitsanspruch*] da física e das ciências em geral. Porém, “as grandezas falsas” que são inerentes tanto ao método científico (p. ex., com a aritmética) quanto fixadas no fenômeno — como se apresentam sobre a égide de nossa experiência do espaço e do tempo —, são “minimamente constantes”. Assim, com o “rigor” e a “segurança” dos resultados produzidos pela ciência “em suas conexões entre si”, não parece que as ciências exatas em sua raiz estejam baseadas na verdade, mas antes, na constância das grandezas falsas que nós contamos”.

O conceito de “constância” utilizado por Heller (1972) é relevante nesse ponto. Como veremos no próximo capítulo, a representação tem um aspecto constante e a natureza, enquanto representação, também possui um aspecto constante. Todavia, a constância não deve significar verdade objetiva e metafísica acerca das coisas. O fato de por exemplos explicarmos a natureza utilizado a perspectiva e interpretação espacial que possuímos, a aplicação dessas teorias sobre o número que possuímos, não garante verdade objetiva nenhuma. A natureza humana possui o caráter transitório e dinâmico da representação, portanto, como David Hume já apontara em sua *Investigação acerca do Entendimento Humano*, da constância ou hábito, não se segue fato algum acerca da natureza. Porque estamos habituados à constância do sol nascer todos os dias, não estaríamos legitimados, ou autorizados, como pensara Kant, a apresentar conhecimentos absolutos acerca da natureza. Não por acaso Nietzsche pondera no aforismo 2 de MA/HH: “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

⁷¹ Mesmo que consideremos o dinamismo representacional como dependente do devir, ou a natureza como sendo devir, seríamos incapazes de captar o devir, como já havia sugerido Nietzsche em WL/VM (I, p.), pois mesmo toda percepção do devir seria sempre *uma representação* do devir.

tecido e derivado dessa faculdade de cognição”. Ou seja, muito embora a representação e interpretação humana seja pedra de toque para compreensão da natureza, p.ex., com as leis dos números (MA/HH, 19), isso não significa que se trate *da* explicação da natureza, mas de *uma* explicação da natureza num certo período da história humana, por exemplo, nos últimos quatro mil anos de história⁷²:

— 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 (MA/HH, 2).

A fisiologia, como veremos adiante, é de importância metodológica capital, visto que mostra que aquilo que é tomado como essencial, alguns instintos, por exemplo, nossas representações espaciais, estão na verdade em *devir*. Justamente por serem elementos circunscritos a um tempo específico, não podem ser chave para compreensão do mundo em geral, mas simplesmente da interpretação da natureza em um registro específico e determinado de tempo.

Ora, se o humano e sua representação são chave na interpretação da natureza, a medida e os instintos humanos mais proponentes estão em mudança, não faz sentido em apresentar verdades absolutas acerca da natureza, pois, como pondera Nietzsche: “Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MA/HH, 2). Por isso mesmo, Nietzsche ironiza no aforismo 40 que a “brevidade da vida humana” leva a um conjunto de afirmações equivocadas acerca das coisas, justamente por tratar-se da universalização daquilo que é contingente. Parafrazeando as palavras de Nietzsche sobre o caráter no aforismo 40 de MA/HH, poderemos afirmar: “Mas, se imaginássemos um homem de oitenta mil anos”, nele teríamos uma representação e interpretação da natureza “absolutamente mutável: de modo que dele se

⁷² Nesse ponto, o argumento de Nietzsche parece muito mais próximo da posição humeana do que da kantiana, visto que Kant quer justamente driblar a “universalidade empírica”, enquanto Nietzsche quer justamente afirmar o caráter frágil das nossas crenças epistemológicas. A posição humeana encontra-se presente no papel de crenças herdadas e que são tomadas como fatos acerca da natureza, embora Nietzsche faça questão de afirmar que se tratam de erros “herdados” na história dos organismos (MA/HH, 16). Com relação ao conceito de causalidade e o mesmo poderia ser dito com relação ao espaço e ao tempo, são apenas associações de representações, é porque nós sempre vemos duas coisas associadas, que nós inferimos que há de fato uma conexão *necessária* entre as coisas. Todavia, para Hume, nós apenas possuímos os resultados do método indutivo, que nos mostra que não podemos estar de forma *a priori* certos acerca de eventos futuros na natureza. O filósofo argumenta que nós apenas possuímos expectativas baseadas em experiências anteriores (*idem*, p. 57-62). Sobre a relação Nietzsche e Hume, Cf. KAIL (2011).

desenvolveria um grande número” de representações diversas da natureza, uma após a outra.

Portanto, neste contexto, ao correlacionar matemática e natureza, o filósofo quer atacar um dos subterfúgios da metafísica, isto é, contestando o projeto legitimador e a aplicação objetiva da matemática. A matemática é, assim, um mero jogo representacional humano que não possui qualquer correspondência na realidade. No máximo, com o contínuo. Nietzsche, por exemplo, pondera em HH 11: “O mesmo se dá com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza”. Todavia, permanece o desafio interpretativo de entender por que, a partir da constatação de que a matemática é apenas representação humana da natureza, ela não pode ser um saber absoluto acerca da natureza e a pedra de toque que garante a verdade sobre a estrutura da natureza. No terceiro capítulo buscaremos mostrar isso a partir do aspecto plástico da noção de representação e, no quarto capítulo, a partir do conceito de erro.

Assim, convém que vejamos no próximo capítulo que a representação não será entendida como regras da *síntese* em um nível *a priori*, ou mesmo a partir de um *sujeito*. Além disso, precisamos constatar ainda que Nietzsche mobilizou, por exemplo, no opúsculo de VM, a noção de metáfora, o que nos possibilita entender a representação como *processos de transposição e tradução* que se dão no corpo a partir de processos fisiológicos e não em um sujeito transcendental.

CAPÍTULO 3. Sobre o conceito de Representação

Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia.

(Guimarães Rosa, *Grande Sertão Veredas*).

3.1 Uma guinada metodológica

Como argumenta Paolo D'Iorio (2014, p. 9-17) em *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*, com a publicação de HH, Nietzsche teria tornado público os novos rumos de sua filosofia e suas novas orientações de pensamento. Podemos identificar, a luz da hipótese D'Iorio, que uma das novas reorientações de Nietzsche está no método de filosofar. Interessante destacar o fato de que o filósofo insere como epígrafe da primeira edição da obra, depois suprimida, uma citação da terceira parte do *Discurso do Método* de René Descartes (1996, p. 86), qual seja:

Enfim, para a conclusão dessa moral, deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo método que me prescrevera. Eu sentira tão extremo contentamento, desde quando começara a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudessem receber outros mais doces, nem mais inocentes; e, descobrindo todos os dias, por seu meio, algumas verdades que me pareciam assaz importantes e comumente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que isso me dava enchia de tal modo meu espírito, que tudo o mais não me tocava.

A citação acima é uma pista relevante dessa mudança de horizontes e que significa uma alteração no *método*. O livro de HH mostra-se como uma espécie de discurso do método da filosofia nietzscheana, um divisor de águas na filosofia do pensador. O método é o primeiro elemento que precisa ser estabelecido em uma nova orientação filosófica, uma vez que ele determina inevitavelmente os resultados em que se chega, como a filosofia kantiana e a filosofia cartesiana são exemplos. O método escolhido por Nietzsche é o *histórico* e, embora o filósofo também tenha chegado a “verdades ignoradas até então” e que lhe enchiam de satisfação, como a citação de Descartes sugere, há uma zona de distanciamento significativo, a saber, a verdade não significa, todavia, uma *descoberta*, mas antes, uma historiografia genética que mostra a

construção da verdade e dos conceitos. É justamente isso que o “esclarecimento radical” de Nietzsche conduz, como é defendido por Himmelmann (2005).

Diferentemente da explicação metafísica, a história enquanto narrativa genética pode desafiar os dualismos e as dicotomias metafísicas⁷³. A própria ideia de uma química das representações do primeiro aforismo sugere isso. A noção de química aqui pode ser entendida tal como significava essa disciplina na segunda metade do século XIX, isto é, uma disciplina ocupada com a observação e estudo da transformação dos elementos. Ou seja, que todo e qualquer procedimento que se dá na natureza é apenas transformação da matéria. A química, enquanto procedimento genético e analítico, expresso na noção de história, caracteriza-se como o método explorador do que os metafísicos têm deixado de lado em suas explicações sobre os objetos valorados, a saber, que o suposto valor intrínseco é produto de um *vir a ser apagado*.

A hipótese, tal como levantada por Nietzsche no primeiro aforismo, é a de que no dispositivo que regula e possibilita as dicotomias encontramos apenas *sublimação*. Por sublimação o filósofo sugere um procedimento de volatilização de um elemento básico em outro, como, por exemplo, a sublimação química, em que um objeto sai de seu estado sólido e passa diretamente para o gasoso, sem passar pelo estado líquido. O significado que Nietzsche extrai da sublimação é o da mutabilidade de certo conceito ou sentimento até o ponto de apresentar-se de maneira totalmente nova, bem como de esconder os seus antigos elementos constitutivos. Aplicado esse raciocínio ao problema que é recolocado em quase todas as partes, como Nietzsche sugere no aforismo 1 de HH — o problema dos opostos —, a química, enquanto procedimento analítico-naturalista seria capaz de mostrar que os opostos, enquanto representações, são apenas modificações em grau de um conjunto de elementos com alguma organização. Nesse sentido, podemos dizer que aquela química possui um caráter antiplatônico e antiparmenídico, na medida em que não concebe nada para além das transformações no devir, por exemplo, ideias fechadas em si.

Ora, se Nietzsche nomeia a sua filosofia de “platonismo às avessas”⁷⁴, isso significa a negação das premissas básicas do platonismo, por exemplo, a de pensar a realidade a partir do conceito de *ser*. Como pondera Heller (1974, p. 4) em relação ao aforismo 1 de *Humano*, o mundo que os seres humanos têm acesso é apenas o mundo

⁷³ Como explorada no segundo capítulo, trabalhamos aqui com a concepção de metafísica como um modo de pensar dualista.

⁷⁴ Tradução de Pedro Süsskind. Cf. Nachlass/FP, 1871, 7[156]. Sobre essa discussão cf. PONTE, Lúvia. *Nietzsche e Platão: uma relação ambígua e antinômica*. 2016.

como *representação*, mundo esse que é objeto da química que Nietzsche busca realizar, o que significa dizer, a recusa quanto à possibilidade de se pensar o mundo do ponto de vista de uma realidade independente ou como “coisa em si” e não sujeita a pontos de vista e à transitoriedade. Por isso Heller (*idem*, p. 5) faz questão de destacar que a filosofia inaugurada por Nietzsche em HH é uma filosofia da “transformação” (*Verwandlung*), “uma inversão” (*eine umgekehrte*) das posições tradicionais da metafísica e, nesse sentido, totalmente antimetafísica⁷⁵.

Sob esta ótica de uma filosofia da transformação, uma figura é chave nessa atitude antiplatônica de Nietzsche, a saber, Heráclito. Não por acaso Heller (*ibidem*) ressalta o papel desempenhado pelo filósofo grego em HH, a saber, o de um “aliado de Nietzsche” no confronto com a “escola socrática” e por isso relembra-nos um trecho de *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, em que Nietzsche retoma o seu alinhamento com a filosofia do filósofo grego: “Pois o mundo precisa eternamente da verdade, e, assim, precisa eternamente de Heráclito”⁷⁶.

Heráclito é, nesse sentido, importante ao filósofo dos *Espíritos Livres* por apresentar que não há “oposições absolutas”, como a tradição platônico-socrática buscou provar, mas antes, como escreve Heller (1974, p. 8), apenas “modificações e transformações” de representações⁷⁷. Desta maneira, identifica-se que não há uma

⁷⁵ Se adotamos a posição de Heller (1972) de que a filosofia de Nietzsche inverte a relação ser e vir-a-ser, característica da filosofia platônica, isso não significa que o *ser* continue a ser pensado na chave da *ousia*, mas antes, em uma narrativa dos processos de transformação dos conceitos até a sua aparente universalidade e imutabilidade. Em HH, Nietzsche propõe essa inversão em duas frentes. A primeira delas é a que chamaremos micro, i.e., o uso que Nietzsche faz da fisiologia e da psicologia. A segunda, denominaremos macro, fazendo referência ao olhar amplo da história. Portanto, “ser” significa apenas uma sublimação, ou *invenção* que se supõe verdadeira.

⁷⁶ Meyer (2014, p. 55-56) em uma rota semelhante a de Heller acentua que Heráclito seria, desde a FT um modelo exemplar de filósofo para Nietzsche, aquilo Meyer denomina “um filósofo afirmador da vida”, na medida em que não veria, como Anaximandro, o mundo do devir como uma “grande injustiça”, mas muito longe disso, p.ex., “como um jogo estético de criação e destruição”. Para o intérprete, haveria no pensamento heraclitiano de que tudo flui “duas negações fundamentais”: a primeira delas seria a de que não haveria uma distinção radical entre dois mundos e, a segunda, a recusa de um dualismo radical associado a “negação do ser”. Essa observação é de extrema importância porque ecoa significativamente no problema do erro, não tanto como um prolongamento da dicotomia entre um mundo da representação e um mundo de uma coisa em si, mas antes um único mundo, aquele da modificação constante onde o mundo da representação estaria inserido.

⁷⁷ Fazendo coro à posição de Heller (1972), podemos considerar aqui o argumento de Brobjer (2012): “Uma das constantes no pensamento de Nietzsche depois de 1875 é sua crítica ao “ser” e [sua] atração pelo “tornar-se”. Ele frequentemente elogia Heráclito e, juntamente com ele afirma que tudo está em eterna mudança e nada permanece inalterado. Com essa posição [*view*], não é surpresa, como acima vimos, que ele frequentemente enfatiza a convicção [*belief*] e a necessidade de estudos e métodos históricos. No período de 1880-82, Nietzsche frequentemente usou e fortemente enfatizou a expressão “paixão pelo conhecimento” [sendo que] a história foi um dos primeiros tipos de conhecimento que ele se referiu. (BROBJER, 2012, p. 314).

diferenciação essencial entre as coisas, mas apenas diferentes nuances das mesmas coisas. Não por acaso, Nietzsche questiona-se ironicamente no prólogo de *Humano*, “[...] e o Bem não seria afinal Mal?” (MA/HH, prólogo, I), marcando com isso a dificuldade de separação dos objetos em opostos. Ou, ainda, no segundo capítulo de HH, ao discutir o conceito de compaixão como uma extensão do conceito de egoísmo, Nietzsche pondera em relação a alguém que busca causar o sentimento de compaixão:

[caso] tenhamos contato com doentes e pessoas mentalmente afligidas, e perguntemos a nós mesmos se os eloquentes gemidos e queixumes, se a ostentação da infelicidade não tem o objetivo, no fundo, de causar dor nos espectadores: a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida em que estes percebem ter ao menos um poder ainda, apesar de toda a sua fraqueza: o poder de causar dor. [...] *De modo que a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo*, e isso à custa do próximo (MA/HH, 50, *grifos nossos*).

A compaixão, nesse caso, é concebida como uma sublimação do sentimento de egoísmo, seu pretense oposto.

Além de Heller, outra intérprete que acentua a importância de Heráclito no texto de HH é Glatzeder (2003). Para a intérprete (2003, p. 124), a “intuição de Heráclito do vir-a-ser seria confirmada pela ciência moderna”, isso devido ao fato de a ciência ser capaz de, a partir de seus *insights* cognitivos, mostrar que a realidade é devir e modificação constante (aquilo que a intérprete nomeia de “processos dinâmicos”) e, além disso, que os conceitos que organizam o mundo da experiência estariam completamente conectados com nossas capacidades cognitivas, o que marcaria um profundo descompasso entre nosso modo de explicar o mundo e como ele seria. A história da gênese do pensamento seria, portanto, capaz de provar a tese acerca de “nossa capacidade para perceber mudanças constantes”, pois descreveria os “graus de desenvolvimento de nossas capacidades sensoriais”. Recuperando o argumento de Nietzsche no aforismo 19, Glatzeder acredita que a história seria capaz de explicar como passamos a perceber o mundo sob uma perspectiva dualista.

O trabalho científico, enquanto confirmador das teses heraclitianas, seria capaz, segundo a autora (*idem*, p. 125), de mostrar que: (i) não há opostos absolutos, na medida que isso seria uma “percepção imprecisa”, que a “observação aguda” determinaria que o que chamamos de opostos são apenas “sublimações”; (ii) essa observação aguda que mostraria a sublimação identificaria ainda que a suposta oposição absoluta é “apenas diferença de grau”.

Por sua vez, Céline Denat (2008, p. 8), ao comentar o papel jogado pela história no pensamento de Nietzsche, assevera que a história funciona para o filósofo como um meio significativo para o enfrentamento do pensamento metafísico. Se ela é esse meio, escreve a comentadora, é porque durante os anos de pensamento metafísico “houve incapacidade para pensar o homem e toda a realidade de acordo com a perspectiva do vir-a-ser em vez do ser” (*ibidem*), ou seja, pela incapacidade de proibição tal como Nietzsche sugere no aforismo 2 de HH⁷⁸, ou ainda, no aforismo 26 de *Anticristo*, “proibição *in historicis*”⁷⁹. Pensar de maneira histórica na filosofia de Nietzsche significa, segundo a intérprete, pensar sem se levantar oposições absolutas e, nesse sentido, pensar os objetos “como se eles se gerassem uns aos outros (o egoísmo que gera o altruísmo)” (*ibidem*)⁸⁰. Ainda segundo a intérprete, em seu artigo *A filosofia e o valor da história em Nietzsche, o caráter considerativo da história* (2010, p. 87), presente no termo “consideração” das *Considerações extemporâneas*, diz-nos muito do papel jogado pela história na filosofia de Nietzsche. Segundo ela, o termo consideração em alemão possui uma tríplice significação, a saber, uma “empírica ou sensível, anti-idealista e axiológica”. Para nossos atuais propósitos argumentativos convém destacar o primeiro e o segundo significado:

Em alemão, como, aliás, em certa medida em francês, “considerar” implica uma tripla nuança de sentido. Em primeiro lugar, há uma significação sensível ou empírica. Trata-se então de “observar”, de “olhar” para isto para o qual não prestamos atenção, embora habitualmente estejam sob os olhos. E como não fazemos isso, nunca nos interrogamos sobre aquilo para o qual Nietzsche chama nossa atenção, ou seja, a aparência como tal e as “pequenas coisas”, que são freqüentemente negligenciadas e desprezadas pelos filósofos. Em segundo lugar, o termo “considerar” tem, por extensão, uma conotação anti-idealista. A atividade do filósofo se encontra determinada aqui não por uma exigência de “pensar” ou de “conceber” abstratamente, mas por uma exigência de “ver” o que muito freqüentemente é ignorado ou deixado de lado por ser indigno de interesse filosófico (DENAT, 2010, p. 87).

Nesse sentido, a explicação genética, ou ainda, a gênese descritiva é um procedimento histórico que desafia a explicação metafísica, justamente por ser capaz de pensar os pequenos detalhes e as possibilidades negadas pela lógica socrática, por

⁷⁸ Cf. MA/HH, 2.

⁷⁹ Cf. AC, 26.

⁸⁰ Aqui convém destacar que a intérprete, ao menos em sua formulação, acaba pressupondo dualismos, por exemplo, na noção de altruísmo e egoísmo. Todavia, como formulamos acima, embora tenhamos a tendência socrática para perceber o altruísmo como o oposto do egoísmo, o que Nietzsche sugere é a transformação deste até que suas propriedades características desapareçam e, apresentem-se, meramente como sendo aquele. Para utilizar a expressão de Nietzsche em VM, trata-se apenas de dissimulação, ou seja, o altruísmo supõe-se a negação do egoísmo.

exemplo, na existência de dicotomias, na medida em que aparentemente é impossível que uma coisa seja gerada a partir de seu oposto, e.g., o justo do injusto.

Como pondera Nietzsche no aforismo 10, uma gênese descritiva nos leva inevitavelmente à conclusão de que estamos no “domínio da representação” e não do domínio da essência *inferida*. A história, enquanto explicação genética, pressupõe em sua prática, portanto, a premissa de que a representação é dotada de uma força plástica sujeita a transformação. Por isso mesmo os conceitos, enquanto sublimações, não podem ser pensados em chave metafísica, isto é, como fechados em si mesmos e independentes do devir. É justamente nesta plasticidade que as intuições puras da CRP, bem como os conceitos matemáticos, são repensados por Nietzsche como formas representacionais sujeitas ao devir e à transformação⁸¹.

Tendo em mente o aforismo 10 de HH é interessante que também consideremos os comentários de Annemarie Pieper (2005) em seu artigo intitulado *Como algo começa. Exposição lógico-transcendental versus exposição genealógica*. Pieper explora quatro tipos de exposições acerca do início (*Anfang*), tanto no procedimento científico quando no procedimento filosófico.

É justamente neste debate que a intérprete insere as zonas de aproximação entre a filosofia de Kant e Nietzsche, chegando mesmo a se questionar se Nietzsche teria seguido em alguma medida a Virada Copernicana levada a cabo por Kant, e, como resposta, afirma que “sim e não”. A tese afirmativa estaria sustentada na observação de que Nietzsche, assim como Kant, observa que argumentar da perspectiva da coisa em si é ingênuo, uma vez que o ser humano não teria acesso às outras perspectivas que não a sua, ou como Pieper coloca, somente teria acesso às coisas “a partir dos nossos interesses epistêmicos”, isto é, de nossa própria construção da experiência. Isso porque Kant teria mostrado que a experiência não se construiria por si mesma, como se os objetos em si já possuíssem uma configuração independente de uma perspectiva transcendental, na medida em que o filósofo mostraria as condições de possibilidade para se pensar os objetos. Deste modo, Kant teria “modificado o nosso modo de ver o mundo” e como o conhecimento se iniciaria, ou seja, não por objetos dados, mas antes, por objetos construídos, como uma “construção da consciência”.

A tese negativa, por sua vez, se deve a uma *estratégia não transcendental*. O exemplo importante para a presente investigação é justamente a estratégia histórica que

⁸¹ Nietzsche sugere isso em pelo menos em três aforismos. Cf. MA/HH 2, 16, 18.

Nietzsche utiliza em HH. A história, para a intérprete, mostraria que, apesar de Kant ter realizado um duro golpe nos projetos metafísicos que se permitiam a explicação do começo do ponto de vista da coisa em si, a filosofia crítica ainda produziria uma dicotomia fundamental no mundo, na medida em que a dimensão *a priori* estaria em um patamar “mais alto”, não podendo ser produzida a partir de processos simples, por exemplo, os processos empíricos. A história mostraria, portanto, “o problema com o início kantiano” visto que teria a necessidade, para o funcionamento do seu empreendimento teórico, de postular uma coisa em si que nos afetaria, ou seja, “um início inacabado” sem o qual a experiência não seria possível do modo como a entendemos. Isso revelaria, portanto, um conceito metafísico ainda na base do empreendimento transcendental, e que assim a metafísica ainda não teria sido totalmente desafiada. Com relação a isso Pieper (2005, p. 13) observa:

Nietzsche não se pergunta como algo começa, mas como algo começou, algo que nos é presente, familiar e aparentemente conhecido e que nós contornamos [*umgehen*] como se nunca pudesse ter começado diferentemente do que é agora. A pergunta “como algo começou” apresenta-se, assim, em primeiro lugar, quando algo se tornou um problema [...].

A exposição de Pieper reforça justamente a tensão que estamos acentuando com a afirmação de um pensar *com/contra*. Ela mostra que, por um lado, Nietzsche é um herdeiro da filosofia crítica, mas por outro lado um crítico severo, o que a aplicação do método histórico comprova.

Ao longo das próximas seções buscaremos compreender o funcionamento da representação a partir do pressuposto metodológico instaurado por Nietzsche, mas por ora, observemos que a metodologia empregada por Nietzsche é completamente distinta da empregada por Kant, o que marcará uma profunda distinção na concepção de representação em ambos os filósofos.

3.2 Um uso genérico-polêmico do conceito de representação

Nas seções anteriores buscamos apresentar o uso que Nietzsche faz da noção de natureza em HH, em grande medida devedora da filosofia kantiana, ou pelo menos do que Nietzsche encenaria no personagem Kant. A natureza não é dada como um fato, mas antes, um tipo de construção que se mostra a partir de certas condições de possibilidade. Duas questões passam a se impor, considerando o nosso objetivo de avaliar se haveria uma construção antropomórfica da natureza através da representação

em HH: i) que uso Nietzsche faz do conceito de representação? ii) qual é o estatuto desta representação se ela não é *a priori* como na filosofia kantiana?

Para respondermos a essas questões, comecemos por identificar a o método empregado por Kant no estudo da representação, para, em seguida, explicar a definição que Kant oferece do conceito de representação (*Vorstellung*) em sua obra.

Para compreendermos um pouco do método empregado por Kant na análise dos problemas da metafísica e da representação, podemos seguir a sugestão que o próprio filósofo nos dá ao fazer referência a uma frase de Pérsio (24-62 d.C), “*Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex*”, cuja tradução se coloca nos seguintes termos: “Regressa a ti mesmo e saberás como é simples para ti o inventário” (KVR/CRP, B XXI). Kant define a metafísica no prefácio da primeira edição da monumental CRP como um “inventário, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão”. A metodologia da CRP consistirá, portanto, na investigação do funcionamento da razão mesma, buscando elucidar seus componentes, pois acredita Kant: “Nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto” (*Idem*, B XX). A nosso ver, as diferentes *atividades representacionais* são tipificadas justamente tendo a razão e seu funcionamento como objeto.

Nos PLG, Kant afirma que executará um procedimento metodológico analítico em oposição ao procedimento sintético, por ele seguido na exposição da CPR. No opúsculo, Kant pondera:

Eis aqui, então, esse plano subsequente ao trabalho completado, que agora pode ser exposto segundo o *método analítico*, já que o próprio trabalho tinha de ser inteiramente composto à *maneira sintética*, para que a ciência exhiba todas as suas articulações, como a estrutura de uma faculdade muito especial de cognição, em sua conexão natural (KGS/PLG, 4:263).

Aqui, Kant parece ter em mente que a tipificação do funcionamento das atividades representacionais da razão e já estabelecidas com a primeira crítica de maneira sintética, ou seja, em um movimento que sai das partes em direção ao todo, ou ainda, um movimento que conecta as partes em um todo. Na dissertação inaugural intitulada *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, Kant define a síntese, da seguinte maneira: “[...] a síntese é ou *qualitativa*, progressão que na série dos *subordinados* vai do *fundamento* ao *fundado* [*a ratiōe ad ratiōatum*], ou *quantitativa*, progressão que na série dos coordenados vai da parte dada, por meio dos complementos desta, ao todo” (KGS/FSI, 2:388). Análise, por sua vez é definida da seguinte forma: “[...] análise, tomada no primeiro sentido, é regressão do *fundado ao fundamento* [*a*

rationato ad ratione], ao passo que no segundo significado é regressão do *todo às suas partes possíveis* ou *mediatas* [...]” (*ibidem*).

Todavia, embora esse sentido de síntese e análise se façam presentes nos PLG, Kant insere um detalhe textual a mais no opúsculo. No parágrafo 5, por exemplo, dedicado a pergunta “[c]omo é possível uma cognição pela razão pura?” (KGS/PLG, 4:275), isto é, como é possível realizar proposições sem recorrer à experiência, o filósofo afirma que não é seu interesse buscar a “*possibilidade* de tais proposições” (*idem*, 4:276), visto que para ele “há um número suficiente delas realmente dadas” e que o método analítico parte justamente do fato que sejam reais ou que sejam de fato dadas (*ibidem*). Porém, ainda sim faz-se necessário “*investigar* o fundamento dessa possibilidade”. Portanto, o método analítico encontra-se relacionado à tentativa de mostrar o fundamento de proposições sintéticas *a priori*, o que nessa perspectiva significa que o movimento do *fundado ao fundamento* de FSI continua operando no sentido de análise dos PLG. Não por acaso, Kant pondera nos PLG:

O método analítico, na medida em que se opõe ao sintético, é algo completamente diferente de uma coleção de proposições analíticas; ele significa apenas que se parte daquilo que é buscado como se estivesse dado, e ascende-se às condições que são as únicas sob as quais é possível. Nesse método, frequentemente emprega-se apenas proposições sintéticas, como exemplifica a análise matemática, e ele poderia ser mais propriamente denominado *método regressivo*, para distingui-lo do método sintético ou *progressivo* (KGS/PLG, 4:277).

Trata-se, portanto, de um método regressivo por tomar como dada, isto é, como pressuposto e como premissa, que as cognições *a priori* existem, p.ex., como comprovariam a matemática pura e a física (*ibidem*).

O que é relevante nesse sentido de análise para os nossos propósitos é que, ao proceder de maneira analítica, Kant nos apresentaria uma taxonomia do funcionamento representacional da razão no texto dos PLG. Ou seja, o método para se alcançar as representações fundamentais, bem como entender o funcionamento das representações, é o procedimento analítico, algo diferente do procedimento sintético da CRP. Todavia, independentemente de ser um método analítico ou sintético, precisamos observar em que registro e em que dimensão se dá a investigação kantiana sobre as representações. Por certo que não se trata de uma investigação do ponto de vista histórico ou fisiológico. Portanto, sob essa perspectiva, o funcionamento da razão e a explicação da representação não se darão num registro empírico. Se isso é o caso, deve-se ao que fato

de que o filósofo busca os conteúdos necessários e universais da experiência e não, os conceitos empíricos⁸².

Além disso, convém observar que, para Kant, a fisiologia é incapaz de mostrar como podemos possuir representações *puras* e como somos possuidores de representações fundamentais que tornam a experiência possível. Com relação a isso, Kant escreve respectivamente no prefácio da primeira edição e no parágrafo 14 da *Análítica Transcendental*:

Nos tempos modernos houve um momento em que parecia irremediavelmente terminar todas essas disputas, graças a uma certa *fisiologia* do entendimento humano (a do célebre *Locke*) e a ser decidida inteiramente a legitimidade dessas pretensões. Embora essa suposta rainha tivesse um nascimento vulgar, derivasse da experiência comum e, por isso, com justiça, a sua origem tornasse suspeitas as suas exigências, aconteceu, no entanto, que esta *genealogia* tinha sido imaginada falsamente e, assim, a metafísica continuou a afirmar as suas pretensões (KvR/CRP, A IX-X).

[O célebre *Locke*, por falta destas considerações e por ter encontrado na experiência conceitos puros do entendimento, derivou-os desta, mas procedeu com tal *inconseqüência* que se atreveu a alcançar, deste modo, conhecimentos que ultrapassam todos os limites da experiência (KvR/CRP, B 127).

A fisiologia, e podemos dizer o mesmo da história, seriam incapazes de fazer jus a uma investigação transcendental, pois a genealogia empírica ou “*derivação empírica*” não mostraria como os conhecimentos que independeriam da experiência, p.ex., os matemáticos e os físicos, seriam possíveis (KvR/CRP, B 128).

Porém, precisamos salientar aqui que o projeto crítico kantiano não se reduz a *mera análise* ou mesmo exposição sintética. Faz-se necessário, ainda, mais do que descobrir as representações puras, mostrar o *direito* e legitimar o uso de tais representações. Essa é a função da questão *quid iuris* ou dedução transcendental (§13) dos conceitos puros do entendimento, visto que, diferentemente das intuições puras que se relacionam diretamente com a experiência, as representações fundamentais poderiam ser entendidas como tipos de ficções sem qualquer correlação com a experiência. Sobre isso Kant escreve:

Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso puro *a priori* (totalmente independente de qualquer experiência); e este seu direito requer sempre uma dedução, porque não bastam as provas da experiência para legitimar a sua aplicação, é preciso saber como se podem reportar a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência. Dou o nome de *dedução transcendental* à explicação do modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objetos e distingo-a da *dedução empírica*, que mostra como se adquire um conceito mediante a experiência e a reflexão

⁸² Cf. KvR/CRP (B, 3-6) ou KGS/PLG (4:275-276).

sobre esta, pelo que se não refere à legitimidade, mas só ao fato de onde resulta a sua posse (KvR/CRP, B 128).

Sobre a metodologia kantiana nos PLG podemos concluir, portanto, duas coisas: (i) trata-se de uma investigação analítica *a priori*, visto que a fisiologia é incapaz de mostrar a existência das representações puras; (ii) trata-se de uma investigação legitimadora, i.e., fundamentar a utilização das representações fundamentais e que são condições de possibilidade da experiência.

Como o *Dicionário Kant* elaborado por Howard Caygill (2000)⁸³ bem acentua, embora o conceito de representação seja central na CRP, Kant oferece definições bem tímidas e explanações pouco claras do que o conceito significa⁸⁴. Segundo o verbete “Representação”, o que encontramos de mais substancial na CRP sobre o que se deve entender por representação está em B 242, onde Kant salientou:

Temos em nós representações das quais também podemos ter consciência. Mas, por muito extensa e por muito exata ou minuciosa que essa consciência seja, nem por isso deixam de ser representações, isto é, determinações internas do nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo.

O que há de interessante para ser destacado aqui é a relação que o conceito de representação estabelece com o de tempo. Enquanto relacionada ao tempo, podemos realizar a seguinte inferência: a representação não é algo muito distinto do conceito de fenômeno e, assim sendo, é algo completamente distinto do conceito de coisa em si. Schopenhauer observa isso ao oferecer em sua filosofia a possibilidade de interpretar o mundo sob uma dupla via, a saber, a da representação e a da coisa em si. A representação é, para o filósofo pessimista, uma via intermediária entre o sujeito e o objeto a partir das intuições puras⁸⁵.

⁸³ Cf. CAYGILL, 2000, p. 280-281.

⁸⁴ Não por acaso, já em uma das primeiras recepções da filosofia crítica, Reinhold se esforçará para explicar o sistema crítico a partir de um único princípio, por ele denominado, *princípio de representação* que se formula nos seguintes termos: “Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto e referida a ambos” (1992, p. 48). Para uma discussão acerca desta questão Cf. MARTIN, Wayne. From Fichte to Kant. In: *Cambridge Companion to Fichte*. Org. David James e Günter Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 23. Ou ainda: Cf. KLOTZ, Christian. Fichte’s explanation of the dynamic structure of conscious in the 1894-95 Wissenschaftslehre. In: *Cambridge Companion to Fichte*. Org. David James e Günter Zöllner. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

⁸⁵ A consideração importante nesse assunto é a de que há dois ramos “necessários e inseparáveis” naquilo que constitui o mundo como representação. O primeiro ramo é obviamente o sujeito, considerado por Schopenhauer como o ser que não se encontra nas estruturas espaço-temporais e de causalidade que ele aplica ao mundo, ou seja, não se trata de um sujeito biográfico que tem fim no tempo, mas antes de um sujeito transcendental, organizador do próprio mundo: “Contudo, caso aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria” (2005, p. 46). O outro marco importante é o *objeto*, ou seja, aquilo que opera e funciona de acordo com as formas impressas nele pelo sujeito, a saber, tempo, espaço e multiplicidade. Segundo Schopenhauer, trata-se de uma relação dicotômica necessária para que a própria noção de representação persista, pois: Tais metades são, em consequência,

Ainda considerando a passagem anterior, digno de nota é o fato de Kant se referir também a estados internos, até porque a intuição pura do tempo se refere justamente aos estados interiores, na medida em que é “a forma do sentido interno”⁸⁶, enquanto o espaço se refere aos estados exteriores⁸⁷. Embora relacionada com tempo ou com as determinações internas, a representação também se relaciona com o espaço na medida em que na natureza não teríamos acesso aos reais constitutivos das coisas, mas somente a uma forma específica sob a égide das intuições. Nesse sentido, a representação é um modo *particular e mediado* de relacionar-se com as coisas a partir da subjetividade transcendental, subjetividade essa que faz oposição a uma objetividade em sentido estrito.

Sob a perspectiva de uma subjetividade transcendental, a representação tem o seu significado muito próximo ao conceito de *fenômeno*, na medida em que pelo trabalho das categorias e das intuições, não possuiríamos acesso às coisas mesmas, mas somente ao que nelas colocamos. Embora essa aproximação possa ser feita, o conceito de representação parece se distanciar do conceito de fenômeno, porque o fenômeno é propriamente o produto do trabalho das intuições puras, enquanto a representação parece ser, digamos, a roupagem de todos os conteúdos que temos acesso de um ponto de vista transcendental, por exemplo, as próprias formas que possibilitam o conhecimento, na medida em que estas também são *tipos* de representações. A representação é, assim, um conceito mais fundamental que o conceito de fenômeno, pois o fenômeno mesmo é um *tipo de representação* entre várias outras. Em outros termos: todos os fenômenos são representações, mas nem todas as representações são fenômenos. Observemos as seguintes palavras de Kant que estão presentes na Dialética Transcendental (Kv/RCRP, B 377):

O termo genérico é a representação em geral (*repraesentatio*). Subordinado a este, situa-se a representação com consciência (*perceptio*). Uma percepção que se refere simplesmente ao sujeito, como modificação do seu estado, é sensação (*sensatio*); uma percepção objetiva é conhecimento (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, é intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular, o segundo refere-se mediadamente, por meio de um sinal que pode ser comum a várias coisas. O conceito é empírico ou puro e ao conceito puro, na medida em que tem origem no simples entendimento (não numa imagem pura da sensibilidade), chama-se noção (*notio*). Um conceito extraído de noções e que transcende a possibilidade da experiência é a idéia ou conceito da razão. Quem uma vez se

inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito (*ibidem*).

⁸⁶ KvR/CRP, B 49-52.

⁸⁷ KvR/CRP, B 42-46.

habitue a esta distinção achará insuportável ouvir chamar ideia à representação da cor vermelha, que nem sequer se deverá chamar noção (conceito do entendimento).

Aqui fica mais claro que o conceito de fenômeno está subsumido no conceito de representação. A sensação, conceito fundamental na definição de fenômeno é *um tipo* de representação, as intuições, quer puras quer empíricas, são sempre *um tipo* de representação, as próprias categorias, enquanto regras da síntese são *um tipo* de representação. As ideias transcendentais são *um tipo* de representação que, diga-se de passagem, não podem ser respaldadas pela experiência, isto é, não podem ser um fenômeno, mas nem por isso deixam de ser representações. A representação constitui, assim, a totalidade das esferas da subjetividade transcendental, incluindo, desde a oposição fenômeno-coisa em si, até as esferas do funcionamento da subjetividade. Essa hipótese pode ser identificada, por exemplo, na noção de *eu penso* da CRP (KvR/ CRP, B 132, *grifo nosso*):

O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se *representaria* em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim.

O eu penso teria diante de si a totalidade daquilo que se passaria na constituição *a priori* que possibilita a natureza. Para utilizar uma analogia, a representação seria *a visão mesma do eu penso*, ou seja, se houvesse um olho transcendental, a totalidade de tudo o que se apresentasse diante deste olho, o “olhado”, seria chamado de representação.

Todavia, digno de nota é que para Kant, embora todas as manifestações mentais do pensamento estejam associadas a certos tipos de representação, isso não significa que só temos contato com representações, do contrário o *idealismo transcendental* se confundiria com o idealismo de Berkeley. Não por acaso, o filósofo mobiliza inúmeros argumentos com a publicação dos PLG para desfazer esse nó associativo, por exemplo, após constatar a existência das intuições puras e do aspecto apodítico da matemática, Kant insere três observações (KGS/PLG 4: 287-294) que dizem respeito à possibilidade de aplicação da matemática à natureza, cujos requisitos básicos são: (i) a não aplicação às coisas em si, do contrário não poderíamos ter certeza da verdade da combinação entre nossa representação e os objetos; portanto, a matemática aplica-se somente aos fenômenos; (ii) mas isso não significa que não haja um elemento fora da representação,

pois o aparecimento é-nos dado, isto é, há uma coisa em si que nos afeta. Assim a posição de Kant acerca das representações não é uma mera ilusão⁸⁸.

Considerado o conceito de representação em Kant, nos questionemos: em que medida Nietzsche se aproximaria e/ou se distanciaria desta posição? De forma geral, antes de adentrarmos nas miudezas da questão, podemos dizer que Nietzsche se aproximaria desta posição kantiana em relação à representação de duas maneiras. A primeira está obviamente no distanciamento da posição metafísica de uma coisa em si. O filósofo, já no primeiro aforismo de HH salienta que fará uma “química *das representações* e sentimentos” (*Chemie der Vorstellung und Empfindungen*, grifo nosso), e não uma química das coisas tais como são em si mesmas. No aforismo 9, por exemplo, Nietzsche caracteriza o mundo a que temos acesso, a cabeça humana que pensa, como uma dimensão própria da atividade humana onde se dariam todos os antropomorfismos. Essa cabeça (*Kopf*), assim designada anatomicamente, e não como mente ou espírito, é algo outro de um suposto mundo metafísico que *poderia* existir, i.e., um mundo da coisa em si que não teríamos acesso e que não significa nada para nós. No aforismo 29, Nietzsche faz questão de afirmar que não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação que é propriamente fonte de felicidade para a humanidade.

Com isso, fica expressa a crítica que Nietzsche faz a Schopenhauer⁸⁹, pois diferentemente deste, o mundo não poderá ser pensado e conhecido a partir da coisa em

⁸⁸ Na CRP ainda há uma intensificação dos argumentos dos PLG. Kant insere o argumento *Refutação do Idealismo* na edição B do livro, cujo objetivo é justamente distinguir o seu idealismo de outros tipos. Sobre isso, Cf. KLOTZ (2012). Precisamos destacar ainda que essa problemática acerca da ideia de ilusão e coisa em si é histórica. Segundo Bonnacini (2003, p. 30) Kant busca responder aos desafios impostos pelas primeiras recepções da CPR (p.ex., com Feder e Garve), bem como a caracterização feita por Jacobi do idealismo transcendental como solipsismo, pois só teríamos acesso às representações e Kant não estaria autorizado a postular uma coisa em si que nos afetasse (*idem*, p. 41-49).

⁸⁹ No primeiro livro da obra *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer discute o mundo do ponto de vista da representação, o que significa dizer, em linhas gerais, uma retomada da filosofia kantiana para pensar a relação sujeito-objeto e chegar à conclusão, como aponta Christopher Janaway (2006, p. 138). A partir do segundo livro da obra, Schopenhauer dedica-se à tarefa de pensar o mundo além de um ponto de vista da mera representação, isto é, pensar a sua natureza mais essencial, tarefa essa que se coloca na seguinte questão, segundo Janaway (*idem*, p. 139): “Qual é a natureza íntima das coisas, que as relações ordinárias entre as representação em si não revelam?”. Sem nos prendermos muito à discussão acerca da natureza da vontade, apontemos apenas que a vontade encontra-se em um outro domínio que não o representacional, correspondendo a uma dimensão metafísica do mundo que pode ser identificada, como sugerido no início do parágrafo 18 do MVR, a partir da “objetificação [da vontade] no corpo”, na medida em que o corpo pode ser entendido sob um duplo aspecto. Cf. WWV/MVR, p. 124,144-146). Segundo Rosa Dias (2010, p. 106-108) a vontade, enquanto um princípio metafísico “cego e gratuito” que atua sob a natureza objetificando-se nela, na medida em que busca realizar seu “desejo incessante por vida”, se expressa de várias maneiras no domínio natural, “em graus diferentes de clareza” que estão entre os graus mais inferiores (“forças inanimadas da natureza”) até o grau superior “que é o homem”. Essa objetificação em vários níveis significa que a vontade, enquanto vontade de vida e vontade

si, isto é, da vontade, mas somente a partir da representação. A representação em HH refere-se, portanto, ao gênio artístico da humanidade que criaria as coisas a partir de si e corresponde, em nossa analogia com o olho, à própria lente pela qual o ser humano enxerga o mundo a partir de conceitos como o de igualdade, número, prazer e desprazer etc. Representação é, assim, equivalente à totalidade de tudo o que constitui o *humano*, a sua visada

O uso que Nietzsche faz de representação se aproxima, assim, demasiadamente da posição kantiana. Nesse sentido, tudo o que se dá na esfera humana está circunscrito à representação e não à coisa em si inferida⁹⁰.

Todavia, não podemos confundir a posição de Nietzsche com a posição kantiana. O filósofo do espírito livre retoma e faz um uso propositalmente *genérico* da noção de representação da filosofia kantiana, resguardando a conclusão geral que já enunciamos (a esfera própria do que constitui o humano), ou seja, aquilo a que o olho humano, para insistir em nossa analogia, teria acesso.

A representação em HH, todavia, não é elemento de uma subjetividade transcendental, mas do *corpo*. Ou seja, a partir do funcionamento do corpo em sua *modificação* e *transposição* de estímulos, podemos melhor entender o conceito de representação pensado por Nietzsche. Para isso, precisamos acessar alguns aforismos de HH em que o uso do conceito de representação se pronuncia, e, além disso, precisamos acessar um conceito central do opúsculo VM, a saber, o conceito de *metáfora*, pois este conceito, tal como é entendido por Nietzsche no opúsculo, encontra-se intimamente conectado ao conceito de representação e, mesmo, conectado à noção de uma *construção da natureza pela representação*.

Dito isso, vejamos mais de perto as posições de Nietzsche com relação ao conceito de representação. Começemos pelo texto de HH e depois exploremos o conceito de metáfora no texto de VM.

3.3 Representação e conceito

de mais vontade, projeta-se na natureza e relaciona-se diretamente com as coisas nela, por exemplo, na luta pela sobrevivência dos seres. Com relação a esse ponto, Dias (*ibidem*) comenta: “O mundo vegetal serve de alimento para o mundo animal, este de presa e alimento para outro animal, e, assim, a vontade de vida não cessa de devorar a si mesma”. Com relação à objetificação da vontade no seres da natureza, mesmo nos seres inanimados, Cf. WWV/MVR, p. 139.

⁹⁰ No texto de VM Nietzsche escreve: “‘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 nem de longe vale a pena esforçar-se” (WL/VM, I, p. 31).

Um dos primeiros usos que Nietzsche faz do conceito de representação pode ser localizado no primeiro aforismo de HH. Ali há uma ocorrência interessante de representação que se opera a partir da noção de *conceito*. O título do primeiro aforismo de HH é “Química dos conceitos e dos sentimentos”, mas em um momento específico do aforismo, Nietzsche afirma que a história se constitui a partir de uma “química das *representações* e dos sentimentos” (grifo nosso).

Essa troca de palavras não pode ser vista como acidental no texto de Nietzsche. Com ela, o filósofo marca uma flexão necessária entre a noção de conceito e a noção de representação. Mas, em que sentido o conceito de representação está imbricado na noção de conceito? Para respondermos a essa questão é interessante destacar a concepção que Nietzsche possui do surgimento dos conceitos já no texto de VM. Ali Nietzsche escreve que um conceito surge sempre pela igualação do não igual, ou seja, por um processo que apaga as individualidades das experiências e dos objetos e equaciona-os sob uma forma comum (WL/VM, I, p. 35):

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais.

O problema identificado por Nietzsche no contexto desta citação está no fato de que, para além da ação de igualação do não igual, além do próprio aspecto pragmático, isto é, a comunicação, haveria um impulso metafísico *fixador*. Esse impulso instituidor e fixador acaba por apagar o processo mesmo de criação do conceito, de modo que o conceito deixa de depender das instâncias particulares e, o que era particular passa a depender do universal, tal como tornou-se regra no típico método dedutivo empregado pelos metafísicos. Ainda em VM o filósofo complementa (WL/VM, I, p. 35):

[...] despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse ‘folha’, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, enrespadas e pintadas [...].

Ao aproximar as noções de conceito e representação, mas mantendo em mente que os conceitos sempre surgem pelo abandono arbitrário das notas características, Nietzsche almeja não tanto pensar a dependência do particular sob o universal, mas antes o contrário, isto é, o universal como dependente do particular. A estratégia parece ser mais próxima de permanecer no domínio da representação e identificar os processos que culminaram na formação de certo conceito universal, isto é, como ele se consolidou até o momento de parecer absurdo pensar a relação de um conceito com outro que lhe é

oposto, por exemplo, o conceito de lógico e o conceito de ilógico, ou, ainda, verdadeiro, na medida em que supostamente seriam *opostos* fechados em si mesmos. Assim, ao aproximar conceito e representação, Nietzsche busca desarticular o procedimento da metafísica de pensar os opostos em sentido absoluto⁹¹.

Relacionar conceitos e representação implica recusar a noção de uma explicação metafísica e colocar-se completamente no domínio próprio do demasiado humano que, neste caso, são as construções e invenções conceituais. Repensar os conceitos como representações em movimento é relevante a Nietzsche, pois responde, por outras vias, à recusa kantiana de uma saber que se coloca meramente por conceitos. Na filosofia de Nietzsche uma saber metafísico, “verdadeiro”, e que se expressaria por meio de uma estrutura meramente conceitual, não seria possível porque a estrutura mesma dos conceitos é dinâmica.

Ao colocar os conceitos na esfera da representação, Nietzsche pode realizar a sua análise química, isto é, pensar os conceitos muito mais em seus processos de criação, invenção e transformação e, assim, identificar que a suposta oposição fundamental entre os conceitos seria apenas uma farsa metafísica. Não por acaso, Nietzsche elege a história como a metodologia própria para explorar os conceitos, pois a história opera justamente com sucessivas *volatizações* das representações até o momento em que se tornaram hegemônicas. Nesse ponto, a ideia de representação se aproxima do conceito de *sublimação* (*Sublimierung*)⁹², pois a história está interessada no desenvolvimento e nas transformações dos conceitos, isto é, em como os conceitos passaram a ter a aparência de completamente opostos. Sobretudo a história como Nietzsche a compreende e desenvolve desde a segunda extemporânea intitulada *Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida*.

Entender a representação como sublimação, implica numa recusa do estatuto de *necessidade* inerente aos conceitos, pois os conceitos voltam a possuir uma procedência e, assim, podem ter a sua gênese recontada, não por hipóteses metafísicas, mas antes, se

⁹¹ Os opostos não podem ser absolutos, justamente porque o filósofo quer desarticular a dicotomia. A química dos conceitos mostra exatamente que, onde os metafísicos enxergam opostos, há simplesmente a transformação de um elemento de base.

⁹² Nietzsche escreve sobre a relação entre a metodologia histórica e a ideia de sublimação as seguintes palavras: “Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda” (MA/HH, 1).

mantendo na dimensão própria do humano, isto é, nos jogos de constituição e criação conceitual. Sob esta ótica, os predicados dos conceitos serão sempre contingentes, isto é, dotados da plasticidade que permite uma modificação significativa, sem confundir com os chamados *opostos absolutos*.

No aforismo 10, por exemplo, Nietzsche trata justamente da *gênese descritiva* que é capaz de realizar uma explicação do funcionamento da moral, da estética e da religião sem pressupor e postular qualquer hipótese metafísica. A gênese se manteria justamente no “domínio da representação”, isto é, no domínio da *transformação* conceitual e não tanto da *necessidade e universalidade* conceitual.

Do ponto de vista moral, estando numa dimensão representacional, seria impossível identificar qualquer valor em si, por exemplo, do altruísmo, como algo completamente distinto, no caso, do egoísmo, pois haveria apenas uma representação que se consolidou a partir do isolamento de determinadas nuances de valor.

Do ponto de vista estético, estando apenas no domínio da representação, a inspiração do artista não seria compreendida como um tipo de intuição objetiva ou acesso privilegiado à natureza mais fundamental do mundo, mas antes um trabalho árduo de composição e imaginação. Como se sabe, essa diretiva é oposta àquela da teoria do gênio preconizada pela estética de Schopenhauer⁹³, e mesmo pela estética romântica, caudatárias de suas metafísicas. Um exemplo interessante sobre a *gênese* da composição artística, que ajuda a compreender melhor a questão que estamos enfrentando, pode ser encontrado nos comentários de Nietzsche sobre Beethoven.

No aforismo 155, que possui o título sugestivo de *A crença na inspiração*, Nietzsche faz questão de retomar o exemplo de um dos músicos que já no século XIX havia sido canonizado como gênio e considerado um dos grandes compositores alemães. Se o faz é justamente para pensar o conceito de inspiração, ou ainda, “intuição repentina”, não como inspiração mítica, isto é, “como se a ideia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia, caísse do céu como um raio de

⁹³ Com relação à possibilidade do gênio escapar do jugo da vontade e atingir uma intuição objetiva do mundo, Dias (2010, p. 111) pondera: “O sujeito se perde no objeto da percepção. Torna-se um claro espelho do objeto. Deixa de ser preocupar consigo mesmo como um objeto espaço-temporal, deixa de ver os objetos em relação a vontade individual e se torna repentinamente “sujeito puro de conhecimento”, isto é, destituído de vontade. A subjetividade da consciência comum desaparece, a percepção se torna objetiva. [...] O sujeito puro de conhecimento, o gênio, arranca o objeto de sua contemplação da “corrente fugidia dos fenômenos”, contempla-o independentemente do princípio de razão e mergulha no atemporal”.

graça” (MA/HH, 155), mas, antes, como produto de um árduo trabalho⁹⁴. Esse trabalho árduo é identificado por Nietzsche no olhar aguçado e penetrante do artista para as coisas à sua volta, para um progressivo processo de rejeição, seleção e combinação de elementos (*ibidem*).

Não por acaso o filósofo pondera: “Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar” (*ibidem*). Nesses termos, o artista é alguém que exercita os seus poderes criativos, não porque recebe algum tipo de interferência mítica, inspiração divina ou qualquer tipo de intuição intelectual, mas antes por ser alguém que trabalha significativamente em suas composições. Nietzsche faz questão de basear o seu argumento, nas “anotações de Beethoven”, na medida em que aponta para o fato de que “as mais esplêndidas melodias” foram retiradas de “múltiplos esboços”. Sob esta perspectiva, muito embora a inspiração proveniente de um momento de improvisação e relatada em um caderno musical já tenha muito do conteúdo geral de uma possível produção futura, ela é apenas um material bruto ainda aguardando o trabalho do artista, nas palavras de Nietzsche: o primeiro momento de “inspiração”, na improvisação, “se encontra muito abaixo do pensamento artístico selecionado com seriedade e empenho”. Embora não seja o tema da presente investigação, esta avaliação ratifica e exemplifica o entendimento de representação presente em todo o projeto filosófico de HH.

Como se percebe, ao realizar uma gênese descritiva que se mantém no domínio da representação, Nietzsche acredita poder desarticular a distinção entre fenômeno e coisa em si. Obviamente a pergunta que necessitamos fazer-nos é: mas por que Nietzsche acredita em tal possibilidade? Uma primeira resposta, na medida em que nós ainda lidaremos com esse conceito oportunamente, é que o conceito de coisa em si está ligado a conceitos metafísicos, por exemplo, o conceito de inspiração divina. Todavia, no aforismo 9 de HH, Nietzsche chega mesmo a caracterizar o mundo metafísico como um completo *ser-outro* e sem qualquer utilidade na vida que se fecha na dimensão da representação. Isso porque o humano sempre estaria preso à dimensão representacional e qualquer proposição enunciada com relação ao mundo metafísico ou que lhe pressupõe seria *non-sense*. O trabalho do químico, por exemplo, não precisa postular qualquer relação metafísica entre os elementos e substâncias; somente o fenômeno ali

⁹⁴ Por trabalho árduo entendemos o desafio que Nietzsche coloca à explicação do funcionamento e produção da estética dado por Platão no *Íon*, isto é, como se o artista fosse inspirado por alguma força transcendente. O que haveria, na realidade, é um processo árduo de composição a partir de jogos de seleção e exclusão.

manifestado, por exemplo, a conexão entre átomos de hidrogênio e oxigênio, deve ser levado em consideração.

Ao abolir o dualismo entre fenômeno e coisa em si, a gênese descritiva atribui à representação a completa autonomia para ser a dimensão própria do ser humano, sem precisar responder a uma concepção de mundo fundamental. A questão de um mundo metafísico, como o aforismo 9 sugere, parece se manter, mas como se trata apenas de uma hipótese frágil e desnecessária para o empreendimento científico, a representação se mostra como a dimensão *par excellence* do humano.

Embora Nietzsche no aforismo 10 afirme que a gênese descritiva abole a distinção fundamental entre fenômeno e coisa em si, isso não significa que haja uma exclusão da dimensão do fenômeno, pois como o filósofo assevera no aforismo 16, o mundo como representação é o mundo do fenômeno:

Outros, ainda, recolheram todos os traços característicos de 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. — Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará 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 total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado — como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside.

Esta citação é interessante porque nos oferece a noção de *um tesouro acumulado*. A representação explorada sob uma ótica científico-histórica nunca é, como apontamos, *necessária*, mas sempre produto de, para utilizar uma expressão do próprio Nietzsche, “influxos de coisas passadas e presentes” (MA/HH, 39). Ou seja, a representação, em sua estrutura, é dinâmica e possui uma força plástica capaz de possibilitar infinitas *interpretações* do mundo⁹⁵. Enquanto tesouro acumulado, a representação não significa necessariamente algo *belo e sublime* como as verdades metafísicas sugerem, mas antes disso, o que a química da representação é capaz de

⁹⁵ Convém que consideremos o apontamento 11[330] de 1881 e amplamente explicado por Mattioli (2011), no qual Nietzsche pondera justamente o aspecto característico do representar, a saber, o seu dinamismo na mudança: “O que é próprio ao processo do representar e à mudança, [...] assim como o esvaecimento e o surgimento, e, no processo mesmo do representar, não há nada de permanente; contrariamente a isso, porém, ele postula duas permanências, ele *acredita* na permanência 1) de um eu 2) de um conteúdo: esta crença na permanência da substância, isto é, no *permanecer-idêntico* de algo consigo mesmo, é o oposto do processo mesmo da representação. [...] É *claro em si*, porém, que o representar não é *nada em repouso*, nada idêntico a si mesmo, imutável: portanto, o único ser que nos é assegurado e *mutável, não-idêntico-a-si-mesmo*, tem relações (e condicionado, o pensamento *tem que* ter um conteúdo para ser pensamento) (FP/Nachlass, 1881, 11[330], *tradução de Mattioli*).

mostrar: “[...] e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?” (MA/HH, 1). Desta forma, enquanto produto de processos passados⁹⁶, a suposta distinção absoluta entre verdade e erro, ou entre desejo cobiçoso e olhar desinteressado é mera ficção, pois a roupagem representacional que certo conceito possui é mera sublimação de um conjunto de influxos. Enquanto produto de elementos presentes, a dinamicidade e plasticidade da representação sofre diversas alterações, o que inviabiliza um julgamento exato e objetivo da realidade, por exemplo, como estabelece o aforismo 32, em que Nietzsche argumenta que nossos julgamentos estariam sempre filtrados por nossa capacidade sensitiva de “aversão” ou “inclinação” para algo⁹⁷.

Nietzsche também escreve no aforismo 16 que a ciência pode nos liberar parcialmente do mundo da representação que foi *herdado*. A noção de herança é importante aqui, pois expressa justamente a procedência de certos conceitos e como eles assumiram a configuração e a roupagem que possuem, isto é, a sua configuração mais atual. Embora o conceito apresente-se como uma esfera fechada em si, a ciência é capaz de mostrar os sucessivos processos de transformação até atingir a sua sublimação. Não podemos perder de vista, todavia, que para Nietzsche, a ciência não pode nos libertar totalmente do mundo da representação. Isso não significa que a ciência se coloque aquém da representação, mas antes que é capaz de entender a dinâmica e o funcionamento mesmo da representação.

Considerados esses argumentos, até o momento identificamos quatro usos que Nietzsche faz do conceito de representação: (i) representação como conceito, isto é, criações humanas e não entidades metafísicas; (ii) representação como sublimação, ou seja, certa configuração específica de um conceito entre muitas outras; (iii) representação como o domínio próprio da prática científica e como recusa de explicações metafísicas; (iv) representação como algo dinâmico e com plasticidade. A

⁹⁶ Isso não significa que poderíamos fazer uma genealogia ao modo inglês de Paul Rée e chegar em uma coisa pura, ainda não passada, por exemplo, o altruísmo. Como argumenta Sommer (2011): “*Humano, demasiado humano* apresenta mais provas para a emancipação do autor de suas mitologias acerca da origem. Aqui Nietzsche quase abandonou todas as suas primeiras tentativas de restaurar o estado “original”. [...] O que realmente importa aqui, todavia, é que a primeira obsessão de Nietzsche com as origens como ideais trans-históricas praticamente desapareceu. Ao abandonar as ideias e os ideais da metafísica, ele abandonou a concepção normativa acerca das origens. Porém, Nietzsche continua ainda a refletir sobre a significação do original em seu período do ‘espíritos livre’” (2011, p. 97).

⁹⁷ Em HH, Nietzsche adota parcialmente a posição utilitarista do princípio que rege as ações humanas: prazer e desprazer. Se o faz, isso se deve ao aspecto mais deflacionário e, ao menos à primeira vista, não metafísico, pois são sentimentos e, enquanto tais, articulam-se no corpo.

modulação desses quatro usos permite, portanto, a conclusão de que a representação é o mundo próprio ao que o ser humano tem acesso.

Nesse sentido, o conceito de representação entrecruza-se com o projeto mesmo de uma obra que se intitula *Humano, demasiado humano*, na medida em que as coisas demasiadamente humanas estão em um domínio e uma esfera de atuação que se distanciam por completo de qualquer essência inferida. Em outros termos, a representação diz respeito às coisas demasiadamente humanas e não às coisas *humanas demasiadamente metafísicas*. A representação é o expediente teórico elementar do demasiado humano.

3.4 Representação e metáfora

Para melhor entender o conceito de representação em HH podemos recorrer ao opúsculo VM, pois nele o filósofo problematiza este conceito a partir da noção de metáfora. Ali, a discussão tecida por Nietzsche acerca do conceito de metáfora está situada em um contexto de problematização dos poderes *representativos da linguagem*. O filósofo questiona-se se a linguagem pode descrever adequadamente a realidade e se há certeza naquilo que é exprimido linguisticamente: “Correspondem-se designações e coisas? A linguagem é a expressão adequada de todas as realidades?”. A resposta do filósofo é negativa, porque a linguagem é limitada em diversos aspectos, por exemplo, ela é incapaz de acessar as coisas em si, se é que esta realmente exista, além de envolver processos de transformação das coisas a partir de nossa estrutura fisiológica.

A primeira coisa que precisamos ter em mente ao tratar da metáfora no texto de Nietzsche é precisar o seu significado. O significado de metáfora encontra-se intimamente ligado com a concepção de retórica que Nietzsche atribui a Aristóteles. Nas anotações de Nietzsche para o curso de retórica por ele ofertado, podemos ler (CR p. 831):

O poder de descobrir e fazer valer para cada coisa o que atua e impressiona, essa força que Aristóteles chama de “retórica” é ao mesmo tempo a essência da linguagem: esta, o mesmo que a retórica, tem uma relação mínima com o verdadeiro, com a essência das coisas; a linguagem não quer instruir, senão transmitir [*übertragen*] a outro uma emoção e uma apreensão subjetiva.

Uma primeira informação relevante desta citação está na noção expressa de que a retórica é algo completamente outro e sem qualquer relação com a essência das coisas, portanto, não se trata de dizer que a retórica mira algo que não é verdadeiro; na

realidade, ela recusa essa premissa. A metáfora entendida em termos retóricos está muito mais situada no terreno da *disputa*, no jogo do convencimento, do que em uma dimensão epistemológica que tem como paradigma a verdade. Enquanto situada no terreno da disputa e do convencimento, a noção de metáfora recupera o paradigma que certa filosofia grega buscou programaticamente refutar, a saber, o paradigma da sofística, do convencimento que se coloca na disputa onde o engano e o erro parecem possuir um papel de maior relevância, na medida em que não há uma ideia de verdade dada, mas antes a ideia de verdade como um jogo de forças⁹⁸. Pode-se objetar que a filosofia clássica também se coloca no paradigma da disputa argumentativa, todavia o objetivo do *elenchus* socrático, por exemplo, é disputar por argumentos certa posição baseando-se, segundo Nietzsche, em uma noção verdadeira já dada⁹⁹.

Embora exista a dimensão da disputa no conceito de metáfora¹⁰⁰, estamos mais interessados agora em outra nota característica, a saber, a noção de *transposição/transferência*, em alemão, *Übertragung*, o que significaria a transmissão de meros estados subjetivos e apreensões particulares às coisas. Aqui a discussão extrapola a esfera político-social e assume seus contornos mais epistemológicos. Se pensarmos essa questão nos termos behavioristas de estímulo-resposta, o que identificaríamos à luz do conceito de transposição não seria tanto uma mera resposta direta, como se a coisa que causasse um estímulo já determinasse completamente o seu efeito. No caso de VM, os processos metafóricos fazem mais do que isso, pois envolvem a constituição e determinação da própria coisa. Isso implica que, como

⁹⁸ Esse é a nosso ver um dos primeiros desdobramentos da noção de uma epistemologia que se apoia no paradigma da *metis* e não no da *episteme como verdade* como recusa da mudança. O paradigma da *metis* no pensamento de Nietzsche é explorado por Gaukroeger (1996). Em seu artigo intitulado *Além da realidade: A ciência das aparências de Nietzsche*, o intérprete anseia encontrar (1999, p. 37-40) um paradigma de saber que coloca a ciência sob a ótica do artista, como queria Nietzsche, o que significa dizer: um paradigma de saber que não busca descortinar uma verdade e uma realidade por debaixo da aparência, até porque essa inexistente, mas que se coloca na superfície e se contenta com a mera aparência. Ainda segundo Gaukroeger (1999, p. 41-43), a *metis* enquanto conhecimento era um paradigma regido por leis próprias e que se diferenciava do paradigma da verdade socrático-platônica, da verdade não sujeita à mudança e de um acesso à natureza absoluta das coisas. Ela remontaria ao mito de Zeus e sua esposa Métis, a qual foi devorada por ele com a finalidade de perpetuar-se no poder. Podemos citar um exemplo de *metis* por meio das ações de Odisseu. No IX canto da Odisseia, Odisseu vê-se forasteiro na terra dos gigantes e em uma situação delicada de vida ou morte. Para sobreviver, o herói esforça-se, não em convencer o gigante do que é verdadeiro, mas *despista-lo e enganá-lo* (2011, IX, vv. 405-410).

⁹⁹ No primeiro Platão encontramos inúmeros exemplos disso. No Eutífron, por exemplo, o interlocutor de Sócrates, após apresentar algumas notas do conceito de piedade, é interpelado pelo filósofo nos seguintes termos: “Mas nada dizes relativamente a seu caráter essencial. Portanto, se acreditas que seja conveniente, deixa de dissimular e, tomando as coisas desde o princípio, dize-me o que é realmente piedoso, sem considerar se é amado pelos deuses ou qualquer outra circunstância do mesmo gênero. Uma vez que este não é o motivo de nossa discussão. O que importa é que me demonstres de bom grado qual é a natureza do piedoso e do ímpio” (PLATÃO, 1996, p. 46).

¹⁰⁰ Cf. WL/VM, I, p. 29.

Nietzsche escreve no aforismo 19 de HH, para além dos antropomorfismos dificilmente teríamos *alguma coisa*¹⁰¹, nesse sentido a própria causa, ou melhor, o estímulo, só se tornaria alguma coisa depois dos processos metafóricos que o significam.

Nietzsche, portanto, parece absorver muitas das mais importantes teorias sobre a percepção do século XIX. Em sua *Physiological Optics* (1875)¹⁰², Helmholtz considera:

As atividades psíquicas que nos levam a inferir que, há um objeto em algum lugar em nossa frente e certo objeto com certa característica, não são geralmente atividades conscientes, mas inconscientes. No seu resultado, elas são equivalentes à *conclusão*, na medida em que a ação observada em nossos sentidos nos possibilita formar uma representação como a possível causa da ação; embora, de fato, apenas e inevitavelmente as estimulações dos nervos são diretamente percebidas, ou seja, as ações, mas os nunca objetos exteriores em si mesmos (HELMHOLTZ, 1925, p. 4, *tradução livre*).

Com a posição de Helmholtz em mente, retornemos ao texto de Nietzsche. Uma imagem muito interessante feita por Nietzsche para caracterizar esse processo metafórico está na ideia do ser humano como um “gênio da construção”, algo que se dá justamente a partir do estabelecimento e estruturação de conceitos (WL/VM, I, p. 39):

Aqui, cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicados; por certo, a fim de manter-se firmemente em pé sobre tais fundamentos, cumpre ser uma construção como que feita com teias de aranha, suficientemente delicada que possa ser levada pelas ondas e firme o bastante para não ser despedaçada pelo sopro do vento.

O aspecto de genialidade da humanidade está em que ela fabricaria tudo a partir de si, pois os conceitos não são encontrados necessariamente no mundo, mas antes produzidos por longas cadeias transpositivas¹⁰³. O exemplo de geração dos conceitos é narrado, por exemplo, no funcionamento meramente fisiológico/tropológico¹⁰⁴, da percepção. Nietzsche define em WL/VM (I, p. 30-31):

O que é uma palavra? [...] De antemão um estímulo nervoso transposto (*übertragen*) em uma imagem! Primeira metáfora. A Imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova.

¹⁰¹ Cf. MA/HH 19.

¹⁰² Trabalhamos aqui com a tradução de James Southall (1925). Nietzsche emprestou esta obra na biblioteca da Universidade da Basileia em 05 de agosto de 1873.

¹⁰³ Considerando nossos propósitos argumentativos, convém considerar aqui outra passagem do manual de fisiologia ótica de Helmholtz. O naturalista explica, em relação às propriedades dos objetos, o seguinte: “[...] uma pequena reflexão revela que todas as propriedades atribuídas a eles [objetos do mundo exterior] podem ser ditas que são simplesmente *efeitos* exercidos por eles, ou nos nossos órgãos ou em outros objetos naturais. Cor, som, gosto, cheiro, temperatura, suavidade e firmeza são propriedades do primeiro tipo e denotam efeitos nos nossos órgãos dos sentidos. Suavidade e firmeza denotam o grau de resistência, ou do deslizamento da mão ou da pressão da mão” (HELMHOLTZ, 1925, p. 20 *tradução livre*).

¹⁰⁴ Trabalhamos aqui com a expressão utilizada por Mattioli (2010).

Um exemplo pertinente para que compreendamos o que o filósofo entende por esse processo pode ser construído a partir do juízo “a pedra é dura”. Se tropeçamos em uma pedra e sentimos dor e, logo em seguida, atribuímos o predicado “duro” à pedra, a atribuição desse predicado é algo meramente “antropomórfico”. Segundo Nietzsche, esse processo é: (i) produto de cadeias transpositivas e metafóricas; (ii) culmina na projeção dos conceitos no mundo; (iii) envolveria algum tipo de estabelecimento dos elementos constitutivos daquilo que é dado como estímulo nervoso através de nossa estrutura fisiológica. Em outros termos, não é que a pedra seja dura por si mesma, ela é dura para seres de constituição fisiológica como nós, pois, caso imaginássemos, por exemplo, um ciclope, provavelmente a pedra não parecesse dura a ele, podendo ser de outra forma, macia, por exemplo. A interpretação das coisas na natureza por parte de nosso aparelho perceptivo, isto é, a projeção de certas sensações humanas em relações às coisas, significa que as qualidades secundárias não são propriedades das próprias coisas, mas antes nossas qualidades. Nesse sentido, metáfora parece significar *relação*, a relação que as coisas possuem conosco. Sobre a importante ideia de relação Nietzsche escreve: “Ele [o criador da linguagem] designa apenas às relações das coisas com os homens [*die Relationen der Dinge zu den Menschen*] [...]” (WL/VM, I, p. 31).

Desta noção da representação como sendo fundamentalmente metafórica extraímos outro elemento constitutivo, a saber, o *conceito de relação*¹⁰⁵. A representação em sua estrutura metafórica só produz interpretações e não representam as coisas pensadas de um ponto de vista do absoluto. Isso significa que o mundo da representação é sempre um construto e não algo dado e que teríamos acesso privilegiado. O mundo da representação só expressaria a totalidade das relações humanas.

Em alguma medida, para Kofman (1972, p. 20-28), e de certa forma também é o caso de Clark (1990), com o seu entendimento de metáfora em VM Nietzsche parece estar ligado à explicação metafísica subjacente ao conceito, herdeira da definição que Aristóteles na *Poética*. Isso porque, na tradição aristotélica, o conceito de metáfora não subsiste por si e é, em verdade, um conceito derivado da própria noção de conceito em geral, na medida em que é definido como a transposição de um conceito a outro, isto é, um deslocamento de seu lugar *próprio*. É na noção de deslocamento do lugar próprio

¹⁰⁵ Digno de nota aqui é o fato de que, em grande medida, o conceito de relação é uma apropriação feita por Nietzsche, via seus estudos fisiológicos, da Estética Transcendental de Kant, visto que tanto o tempo quanto o espaço recepcionariam os efeitos dos objetos sobre nossa sensibilidade e, assim, dando-lhes forma ou uma configuração específica.

que Kofman identifica a aproximação de Nietzsche da tradição aristotélica, na medida em que a preservação da ideia de transposição implica algum tipo de dependência ao conceito de *próprio*, isto é, certa relação com uma perda da essência, na medida em que envolve algum tipo de mascaramento. Trata-se, portanto, para Kofman, de uma noção operativa que ainda admite uma essência íntima das coisas além do mascaramento, ou seja, o ocultamento da essência de algo¹⁰⁶.

Para Kofman (*ibidem*), muito embora Nietzsche ainda esteja conectado com um fecho/fechamento metafísico (“*clôture métaphysique*”) no texto de VM, de toda forma a noção de metáfora prepararia um caminho para o nascimento da noção de interpretação da obra madura. Segundo a intérprete (*ibidem*), o passo decisivo que Nietzsche deu em relação à tradição interpretativa do conceito de metáfora foi a *inversão* da relação entre conceito e metáfora. Se, para Aristóteles, a metáfora era dependente do conceito, já no texto de VM, o conceito se torna dependente do conceito de metáfora, na medida em que os conceitos surgem justamente a partir de processos metafóricos como, por exemplo, a transposição de algo entre diversas esferas.

Embora sejam interessantes as posições de Clark e Kofman, elas não estão livres de problemas, na medida em que colocam Nietzsche na esteira de um pensamento metafísico. Por mais que Nietzsche tenha buscado pensar o conceito de metáfora tomando a intuição aristotélica, isso não significa que ele subscreva por completo a intuição. Como vimos, Nietzsche busca ressaltar com o conceito de metáfora justamente a ideia de relação, o que mostra que ele já buscava pensar a questão sem depender do conceito de próprio ou de qualquer entidade metafísica. Nesse sentido, o conceito de relação seria uma estratégia para desarticular o conceito de próprio, na medida em que tudo é relação. A estrutura fisiológica dos humanos constrói certos tipos de relações com as coisas, mas Nietzsche sempre acentuou que processos diferentes podem acontecer em diferentes espécies, por isso a ironia no início do opúsculo ao argumentar que o mosquito também se sente o centro do universo¹⁰⁷.

¹⁰⁶ De qualquer forma, Kaufman admite que se trata de uma noção em desenvolvimento, pois a noção de metáfora estará, nas obras maduras, diretamente relacionada com o conceito de Vontade de Poder e interpretação. Não será, portanto, o mascaramento do próprio, mas a interpretação do próprio, isto é, deixará de ser uma referência ao próprio e será uma interpretação. Enquanto interpretação do próprio, a noção mesmo de próprio perde seu valor, tornando-se, na verdade um *impróprio*, pois toda objetividade torna-se impossível neste caso.

¹⁰⁷ Cf. WL/VM, I, p. 26.

Para William Mattioli (2010, p. 46)¹⁰⁸, com a concepção de metáfora, seríamos incapazes de “expressar a realidade de um objeto ou um evento já que o que ela representa e reproduz não é senão imagens de sensações”. Enquanto imagens de sensações, a linguagem metafórica somente é capaz de exprimir um “traço geral” (*ibidem*) das coisas. Nesse sentido, Mattioli complementa:

Com efeito, o termo alemão *Übertragung*, como aponta Christian J. Emden (Nietzsche on language, consciousness and the body, p. 94), é o correlato literal do termo grego *metaphora*, introduzido por Aristóteles na sua *Retórica*, livro que foi também uma das fontes de Nietzsche para a composição dos seus cursos sobre a retórica antiga. Emden chama atenção então para o fato de que “*Übertragung* e transferência são os termos que a fisiologia e a psicologia do século XIX utilizavam para denotar a relação entre estímulos nervosos iniciais e estados mentais subseqüentes.” (Nietzsche on language, consciousness and the body, p. 96) Nesse sentido, o termo se mostra como termo chave para a compreensão da relação entre estímulo nervoso, percepção e pensamento como um processo que envolve metáfora.

Sob a ótica da metáfora, a representação se constitui a partir de processos fisiológicos, que vão desde a transposição de um estímulo nervoso até a sua interpretação específica pelo olho na forma de uma imagem, e até mesmo, a constituição linguística ou mesmo a consciência do processo de formação de uma imagem. Sendo metafórica, a representação não é de forma alguma dotada da essência de um objeto, pois como Mattioli aponta, a metáfora está conectada às imagens das sensações. Enquanto imagens de sensações, a metáfora apenas captaria algumas dimensões do objeto.

Os termos sensação (*Empfindung*) e imagens (*Bilden*) são particularmente importantes nesta discussão sobre a linguagem e o ficcionalismo no pensamento do jovem Nietzsche, porque nos remetem à diferenciação presente no livro *Pensamento e Realidade* de Afrikan Spir (1837-1890), importante interlocutor de Nietzsche, tanto no contexto de *Humano* quanto no contexto de VM. No segundo parágrafo do segundo capítulo de seu livro, Spir conceitualiza imagem como sendo algo limitado e incapaz de universalidade, na medida em que capta apenas perspectivas específicas e ângulos determinados do objeto. Embora os objetos possuam muitas propriedades e muitos ângulos, uma imagem ordinária não representa que um lado ou um pequeno número de ângulos do objeto. Assim, um quadro que representa uma paisagem lembra-nos somente as impressões exteriores e dispersas que estes objetos, na realidade, produzem sobre nós a uma certa distância. O conceito de sensação, por sua vez, é entendido em

¹⁰⁸ Cf. MATTIOLI, William. Metáfora e Ficcionalismo no Jovem Nietzsche. *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 2010, p. 39-60.

sua singularidade e contingência, o que as diferenciaria das *representações* (*Vorstellungen*) que são generalizações: “Se eu viro, por exemplo, minha cabeça à direita, eu faço nascer algumas sensações visuais; se eu a viro para a esquerda, elas [as sensações] mudam e tomam o lugar de outras. Ao contrário, a sucessão das minhas ideias, dos meus pensamentos, permanecem independentes da mudança dos objetos exteriores e dos meus próprios movimentos” (SPIR, 1896, p. 33). Essas observações são importantes porque a forma como Spir entende esses conceitos parece estar presente também no tratamento de Nietzsche, pois para o último tanto a sensação quanto a imagem captam apenas uma perspectiva do objeto, além de serem fisiológicas e contingentes como Spir as concebera. Nietzsche ainda parece pensar o conceito de representação mesmo como uma *generalização* arbitrária dos recortes das imagens e sensações.

A representação é, assim, o produto do trabalho do corpo nos processos tropológicos de transposição, por exemplo, como expresso no apontamento 19[217] de 1872 em que Nietzsche rascunha o seguinte pensamento que será lapidado com a escrita de VM. Esse apontamento é particularmente interessante, somado a tantos outros do período de composição de VM¹⁰⁹, porque mostra a *representação como produto* de processos tropológicos específicos. O primeiro deles diz respeito à constatação de coisas idênticas, ou seja, é a partir de certos processos que concebemos as coisas como idênticas; isso significa que se não executássemos os processos tropológicos, dificilmente chegaríamos ao conceito de igualdade. Não por acaso um dos conceitos considerados como capitais na compreensão do mundo como representação é o conceito de igualdade, e diversas vezes Nietzsche insiste que não existe qualquer igualdade, salvo no mundo dos homens. O segundo processo transpositivo ou tropológico está associado às interpretações específicas de cada órgão dos sentidos, por exemplo, o olho é responsável pela representação espacial, justamente porque é a partir dele, argumenta Nietzsche, que teríamos acesso ao conceito de *forma*. Relembremos, por exemplo, o apontamento 19[144] do ano de 1872 no qual Nietzsche pondera: “Não há *forma* na natureza, pois não há interior nem exterior. Toda arte [*Kunst*] repousa sobre o *espelho* [*Spiegel*] do olho” (Nachlass/FP, 1872-1873, 19[144])¹¹⁰. Da perspectiva fisiológica, por “espelho do olho” Nietzsche refere-se ao *reflexo* nos olhos e ao modo como o olho interpreta os raios de luz, questão amplamente estudada na fisiologia do século XIX, por

¹⁰⁹ Cf. Nachlass/FP, 1872-1873, 19[236], 21 [18], 26[11,12], 29[8].

¹¹⁰ Cf. Nachlass/FP (1872-1873, 19[133]).

exemplo, por Helmholtz e Lange. A interpretação do olho culminará na configuração bidimensional e tridimensional daquilo que é percebido. DiSalle (2006), fazendo referência a um diálogo de Helmholtz¹¹¹ com defensores da teoria nativista (sensação direta de um espaço tridimensional), comenta a posição do fisiólogo nos seguintes termos:

A posição [*account*] nativista está baseada na noção de que nós temos acesso direto às sensações qualitativas do espaço tridimensional; a teoria empirista, advogada por Helmholtz, mas já desenvolvida por Berkeley e outros, sustenta que nossa experiência direta é apenas de um [espaço] bidimensional, correspondendo às duas dimensões da superfície da retina, e que o espaço tridimensional emerge de um gradual e adquirido sistema de associações e inferências (DiSalle, 2006, p. 125-126).

Importa destacar do comentário de DiSalle a proposição de que a bidimensionalidade do espaço, ou seu aspecto de duas formas, é produto de certo mecanismo envolvendo o funcionamento do olho. Se temos acesso direto ao duplo aspecto formal dos objetos, isso se deve à superfície da retina. Isso significa, como Nietzsche pondera no apontamento de 1872, que a *forma* na natureza, bem como o seu aspecto de interior ou exterior é sempre um produto da interpretação do olho, ou nos termos que temos trabalhado, produtos de processos tropológicos¹¹².

Convém ainda considerar um comentário de Salankis (*idem*, p. 317-318) sobre o texto de VM, que o considera a zona de intersecção mais acentuada entre os compromissos epistemológicos de Kant e os de Nietzsche. O fundamental da “veia kantiana” no texto de VM residiria na concepção do funcionamento da percepção como transposição. Diferentemente de toda uma tradição filosófica que colocará o problema da verdade no julgamento e na proposição, por exemplo, na concepção de verdade como “*veritas est adaequatio rei*”, Nietzsche sugere que o problema da verdade já estaria na própria *percepção*, pois esta produziria certa “deformação” ou transformação das coisas ao longo dos processos perceptivos. O kantismo nietzscheano estaria localizado, assim, no “funcionamento da percepção como transposição”. O funcionamento da percepção como transposição pode ser encontrado, segundo Salanskis (*idem*, p. 319), no sentido aristotélico de metáfora empregado por Nietzsche, a saber, a metáfora como “*onomatos allotriou épiphora*”, ou seja, “uma transferência de uma esfera à outra”, portanto, de caráter meramente analógico (*kata to analógon*).

¹¹¹ Cf. HELMHOLTZ (1925, p. 16-20).

¹¹² Digno de nota é que Lange recepiona a teoria de Helmholtz. Veremos as consequências disso na próxima seção.

A conclusão e o diagnóstico que podemos extrair desses processos de percepção como transposição e que veremos em detalhe adiante é: haveria um abismo entre sujeito e objeto, na medida em que a percepção apenas produziria “transposição aproximativa” (*ibidem*), nas palavras do próprio Nietzsche, “traduções balbuciantes”¹¹³ entre esferas e sentidos.

Nesse sentido, a representação é o produto mesmo de certos processos sensitivos, ou nos termos que trabalhamos, processos metafóricos ou tropológicos de transposição e traduções específicas de estímulos exteriores¹¹⁴. Toda essa bagagem fisiológica de Nietzsche nos conduz, assim, a investigar outro interlocutor importante e uma das peças fundamentais para compreendermos o personagem Kant no livro de HH: F. Lange.

3.5 Nietzsche e Lange: a fisiologia da representação.

A nosso ver, enquanto determinação interna, a metáfora e a representação são melhores entendidas não tanto a partir do diálogo entre Nietzsche e Schopenhauer como sugere Clark (1990), mas antes, a partir do diálogo com Lange. Este último é particularmente importante porque apresenta uma leitura mais deflacionária da representação, que não se coloca a partir de um sujeito transcendental *a priori*, mas, antes, na dimensão do *corpo*¹¹⁵. Obviamente que esta fusão entre naturalismo e transcendentalismo gera algumas zonas de tensão no interior da filosofia de Nietzsche, que esperamos pontuar.

Em um texto de 1978 que se intitula *Nietzsche e Lange*, Jörg Salaquarda apresenta-nos algumas informações sobre o diálogo entre Nietzsche e Lange. A primeira delas recobre o impacto de Lange na filosofia de Nietzsche. Salaquarda (1978, p. 236-237) resgata comentários como os de Elizabeth Förster-Nietzsche de que o livro de Lange teve um papel de destaque no desenvolvimento da filosofia de seu irmão. O intérprete recupera também os comentários de Hocks e Bernoulli que escreveram respectivamente que “a *História do Materialismo* é a obra que deu a Nietzsche os fundamentos (*Grundlagen*) de sua formação filosófica”, e que Lange é a “pré-configuração” dos posicionamentos de Nietzsche.

¹¹³ Cf. WL/VM, I, p. 40.

¹¹⁴ Há ainda uma interpretação relevante que relaciona as posições de Nietzsche sobre o conceito de metáfora com o conceito de intuição em Schopenhauer. Cf. JENSEN (2012).

¹¹⁵ Cf. GM/HM (1950, t.2., I, 1: 193,212). Sobre a naturalização de elementos transcendentais na filosofia de Nietzsche: Cf. HILL (2003), RICHARDSON (2013,2017) e VECCHIA (2017).

Salaquarda (1978, p. 239) destaca ainda a influência de Lange na suposta “Crise de 1876” (ano em que se dá a transição do período jovem para o período intermediário). Esta não significou uma “completa reorientação intelectual” da filosofia de Nietzsche, na medida em que o filósofo apenas teria tornado público “o outro lado de sua educação”. Nesse outro lado da educação de Nietzsche, uma peça é chave, Kant. Segundo Salaquarda (*idem*, p. 236), as conclusões gerais do kantismo de Lange e que impactaram Nietzsche podem ser agrupadas em dois resultados: (i) uma crítica radical de tudo o que podemos conhecer e que, portanto, estaríamos restritos ao mundo do fenômeno (*Erscheinungswelt*); (ii) o entendimento de que a coisa em si é completamente incognoscível (*völlig unerkennbar*) e que ultrapassar a fronteira em direção a ela seria adentrar no âmbito da poesia-conceitual (*Begriffdichtung*) e da fantasia (*Phantasie*). Com relação ao primeiro resultado, Salaquarda complementa (1978, p. 248): “Nietzsche já concordou com as teses de Lange em sua primeira leitura da *História do Materialismo*, isto é, que o conhecimento é por definição particular e que diz respeito às relações e não à essência”.

Com relação ao segundo resultado, o intérprete ressalta (*idem*, p. 245-246):

O segundo ponto crítico deixa-se entender como consequência das questões precisamente trabalhadas: Nietzsche não se contentou somente em seus escritos tardios em estabelecer o mundo da “coisa em si” como irrelevante e incognoscível [*unerkennbar*], mas, além disso, ele negou a distinção entre fenômeno e coisa em si. Esse avanço [*Weitergehen*] é também uma crítica a Lange, uma vez que após a sua primeira leitura da HM, Nietzsche ainda compartilhou a posição do “ignoramus, ignorabimus”, posição esta que no “período intermediário” lhe parece inconsistente. Todavia é inequívoco que Lange preparou a crítica nietzscheana e que Nietzsche critica o autor da HM, ao mesmo tempo, absorvendo [*aufnimmt*] suas intenções e as radicalizando. [...] Em compensação, a posição de Lange é crítica acerca da possibilidade de um conhecimento positivo da “coisa em si” em todas as suas tentativas, e que Nietzsche desde cedo compartilhou, desde já direcionada por Lange [...] contra a identificação de Schopenhauer da Vontade com a coisa em si.

Como se percebe, Lange aparece para Nietzsche como uma alternativa interpretativa ao conhecimento positivo da coisa em si schopenhaueriana. Enquanto o filósofo pessimista afirmava em alguma medida certos predicados constitutivos da coisa em si, por exemplo, como *vontade*, Lange coloca o conceito de coisa em si de forma semelhante ao modo como Kant a define, a saber, como um conceito limite¹¹⁶. A posição de Lange se torna mais interessante quando direcionamos nosso olhar para o

¹¹⁶ Aqui convém destacar que essa posição é mais expoente na segunda edição da obra. Embora ela pareça ganhar uma posição de destaque, de toda forma Lange parece oscilar entre um agnosticismo ontológico e um ceticismo ontológico em relação às coisas em si, e entre um agnosticismo e um indiferentismo epistêmico. Para um debate sobre o conceito de coisa em si em Lange, cf. EDGAR (2013), BEISER (2014) e PECERE (2021).

texto de VM e ali não identificamos a possibilidade de um conhecimento significativo das coisas em si mesmas, o que poderia atestar já uma tentativa acentuada de Nietzsche¹¹⁷ de se afastar das posições da filosofia pessimista de Schopenhauer. Como se percebe, o Nietzsche que se pronuncia em nossa empreitada possuiu mais de um educador.

O comentário de Salaquarda acerca das conclusões que Nietzsche teria extraído da *História do Materialismo* (Doravante: HM) é central. Antes mesmo da composição do opúsculo de 1873, Nietzsche já havia esboçado duras críticas ao conceito de coisa em si/vontade da filosofia de Schopenhauer, chegando mesmo a caracterizar o conceito de vontade utilizando um termo langeano, a saber, como poesia-conceitual (*Begriffdichtung*)¹¹⁸. Aqui temos uma clara menção a Lange e que já nos apresenta, antes e de forma diferente do texto de NT, uma visão muito crítica de Nietzsche em relação ao mestre de seus primeiros anos de filosofia.

Uma vez acentuada a importância de Lange no pensamento de Nietzsche, passemos a observação de alguns pontos capitais de sua interpretação de Kant. Lange foi um dos expoentes na querela do materialismo da segunda metade do século XIX e, no espírito do “retorno a Kant”¹¹⁹, propôs a naturalização dos elementos transcendentais da filosofia kantiana à luz da fisiologia. Em sua *magnus opus*, a *História do materialismo e crítica de sua importância atual* (1866), Lange defende:

1 O mundo dos sentidos é produto de nossa organização/ 2, Nossos órgãos corporais e visíveis são, como todas as nossas outras partes do mundo fenomenal, apenas imagens de um objeto desconhecido/ 3 A base transcendental de nossa organização permanece, portanto, tão apenas desconhecida para nós como as coisas que agem sobre ela. Nós sempre temos meramente antes nós o produto de ambas (GM/HM, 1950, t.2, III, 4:219).

Essa organização do mundo dos sentidos não se resume às qualidades secundárias, pois mesmo as qualidades primárias são produtos do corpo em sua estrutura fisiológica que organiza espaço-temporalmente a experiência. O funcionamento da natureza depende da projeção de características humanas nas coisas, ou ainda, como Nietzsche faz questão de frisar (WL/VM, I, p. 44): toda a regularidade na natureza, quer no nível astronômico, quer no nível químico e físico atômico, é regida

¹¹⁷ Cf. WL/VM, I, p. 32-34.

¹¹⁸ Esta observação também é feita por Salaquarda (1978) e Riccardi (2017).

¹¹⁹ Cf. BEISER (2014, p. 56-89).

por leis naturais que dependem, em primeira instância, de nossa estrutura humana de organização, p.ex., as “metáforas primordiais”.

Para Lange, a filosofia transcendental seria (re)traduzida a partir dos resultados das ciências do século XIX, principalmente pela fisiologia. Lange salienta na HM:

Enquanto a fisiologia geral dos nervos, em cada avanço, esteve exibindo que a vida é mais e mais o produto de processos mecânicos, e quanto mais exato os estudos dos processos da sensação, em sua conexão com a natureza e modo de operação dos órgãos dos sentidos, mostram imediatamente como, com a mesma necessidade mecânica com que tudo mais acontece [*with which everything else goes on*], representações [*Vorstellungen*] são produzidas em nós e possuem a sua natureza peculiar devido à nossa organização, embora elas sejam provocadas [*occasioned*] pelo mundo externo. Das consequências dessas observações, em maior ou menor significância, gira [*turns*] toda a questão da coisa em si e do mundo fenomenal. A fisiologia dos órgãos dos sentidos é o kantismo desenvolvido ou corrigido e o sistema de Kant pode, de certo modo, ser considerado como um programa das descobertas recentes nesse terreno (GM/HM, 1950, t.2., III, 4: 202-203).

Aqui fica mais clara a retradução levada a cabo por Lange da filosofia crítica. Obviamente a posição de Lange não está livre de objeções, pois o próprio Kant faz questão de afirmar na CRP que seria impossível uma dedução ou mesmo a descoberta das categorias a partir do materialismo e de uma fisiologia¹²⁰, pois, afinal, a experiência apenas nos mostra o que é o caso, e não o que é sempre o caso, por exemplo, como se dá nas ciências. De toda forma, Lange pretende equacionar os melhores resultados das ciências do século XIX com a filosofia de Kant¹²¹. A ciência é capaz de mostrar justamente o nosso papel ativo na construção da realidade preservando, de alguma forma, a virada copernicana.

Não por acaso, Nietzsche elege justamente a fisiologia e as ciências como a possível via metodológica capaz de responder, por exemplo, “como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (MA/HH 10)? Ou ainda, “o que existiria do mundo” se a cabeça humana “fosse mesmo cortada”? (MA/HH 9). Para as duas perguntas, a fisiologia seria capaz de mostrar que a nossa imagem de mundo é diferente da essência *inferida*, porque haveria processos transpositivos que não seriam meramente rerepresentações do mundo, mas a construção, invenção e constituição do mundo de um ponto de vista humano, ou nas palavras de

¹²⁰ Cf. KVR/CRP, B 125-129.

¹²¹ Por isso mesmo o filósofo menciona Helmholtz: “Helmholtz, um dos mais bem sucedidos investigadores empregou as posições de Kant como um princípio heurístico e ao fazê-lo, apenas seguiu conscientemente e consistentemente o mesmo caminho ‘que também tantos outros sucederam ao fazer o mecanismo da sensação mais inteligível’” (GM/HM, 1950, t.2., III, 4: 202-203).

Lange (1950, t.2., III, 4:219), apenas imagens de objetos que possuem suas supostas estruturas fundamentais desconhecidas.

A ciência, tal como explorada por Lange, mostra-se importante a Nietzsche, justamente no que se refere ao método, porque o método científico contém um caráter explicativo mais *econômico* na explicação dos objetos da natureza, isto é, menos deflacionário no que diz respeito aos conceitos metafísicos. Segundo Rogério Lopes (2011, p. 318-19), o século XIX é carregado por uma necessidade irrefreável de pressupor questões materialistas por parte da ciência e da filosofia, não por acaso o comentador de Nietzsche lembra-nos das palavras de Hans Vaihinger sobre a relação entre filosofia/ciência e o materialismo, que diz que nem filosofia nem ciência, caso não “tenha[m] sido ungid[as] de uma gota de óleo do materialismo” (VAIHINGER *apud* LOPES, 2011, p. 319) poderiam ser consideradas como saberes sérios e respeitáveis. Nesse sentido, segundo Lopes (2011, p. 320), o materialismo significou no século XIX um saber que ganhou espaço por ter se “estabelecido historicamente como uma escola do rigor metódico, definida pela sobriedade e economia de seu vocabulário”, o que aponta para certo reducionismo hipotético e explicativo no que se refere ao método científico, visto que “serve ao objetivo da ciência, que é o de fornecer uma descrição mais exaustiva e mais econômica possível da regularidade do mundo fenomênico”. Esse reducionismo implica, portanto, certo distanciamento da metafísica, na medida em que, como aponta Lopes (*ibidem*), “a condição *sine qua non* para tanto foi a exclusão todo elemento arbitrário, de toda intervenção miraculosa no mundo”, isto é, enquanto elemento característico do rigor científico, o materialismo implica um tipo de explicação voltada à matéria sem qualquer pressuposição metafísica¹²², visto que simplesmente trabalha, por exemplo, com conceitos como *força*, *velocidade* e *mudança*.

Ainda segundo Lopes (2011, p. 322), Nietzsche, assim como Lange, parece ter como “convicção” que o elemento característico da ciência esteja em seu método, isto é, “um conjunto de procedimentos ou regras formais a serem aplicadas no contexto da prática científica”, método esse que em alguma medida é, para usar a imagem de Vaihinger, unguido pelo óleo do materialismo, o que significa dizer, uma metodologia mais econômica na explicação da natureza, i.e., na medida em que não trabalha com

¹²² Em alguma medida, a posição de Lopes possui problemas, pois alguns materialistas tomavam equacionavam o mundo real e natural como objetivo, e, até mesmo como sinônimo do mundo metafísico. Não por acaso, Lange mostrará, a partir da filosofia crítica, a ingenuidade desses posicionamentos.

conceitos metafísicos¹²³. É nesse sentido que Nietzsche parece se referir ao valor do método científico e aos resultados obtidos por esse método, no que diz respeito ao seu aspecto explicativo mais econômico na explicação da natureza, tanto no aforismo 3 quanto no aforismo 10 de HH. No aforismo 3, por exemplo, o filósofo observa que “[é] marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades desprezíveis achadas com método rigoroso, mais do que os erros que ofuscam e alegam, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos”. No aforismo 10, a partir de uma explicação mais econômica, mas de toda forma rigorosa, a ciência mostra-se capaz da tarefa de realização de uma *história da evolução dos organismos*, história essa que leva em consideração meramente a dimensão orgânica e a dimensão fisiológica das coisas¹²⁴, em oposição às formas essenciais das coisas como colocadas pelas explicações metafísicas.

Nesse sentido, as representações conceituais seriam produções humanas e, enquanto tais, não seriam *descobertas*, mas *invenções*, por conseguinte, sujeitas ao devir e à transformação, dado que sob uma perspectiva darwinista o corpo humano em sua estrutura atual é apenas uma atualização de sucessivos processos ao longo da história biológica. Todavia, como Lange já havia confirmado, a construção do mundo não se daria a partir de uma esfera *a priori*, mas a partir do corpo e de suas estruturas. Nesse sentido, o construtivismo da natureza pela representação em HH é formulado em condições argumentativas semelhantes às de Kant, contudo, para Nietzsche, trata-se de um kantismo específico, um kantismo já traduzido pelas ciências do século XIX e capaz de mostrar a construção da natureza pelo corpo e não tanto por uma subjetividade transcendental. O personagem Kant de Nietzsche, nesta medida, tem como referência não apenas o autor dos PLG, mas sua retradução no século XIX.

É importante observar que a fisiologia dos órgãos dos sentidos de Lange possui um objetivo específico, a saber, criticar o materialismo ingênuo e a concepção de uma ciência em moldes metafísicos. Segundo Edgar (2015, p. 174-175), o mundo, para estes materialistas, consiste simplesmente em matéria e forças, como por exemplo, “eletricidade, magnetismo e forças mecânicas” que atuam sobre a matéria. Nesse sentido, escreve Edgar (*ibidem*), para esses pensadores do século XIX, “o mundo objetivo” é correlato ao mundo composto por “matéria e força”¹²⁵:

Em particular, “objetivo” se refere a um fato metafísico sobre o mundo que existe independentemente de nossa experiência dele ou de nossas tentativas

¹²³ Para zonas de interseção e distanciamentos, cf. LEITER (2004).

¹²⁴ Cf. MA/HH 10.

¹²⁵ Uma leitura semelhante de Büchner é feita por Beiser (2014, p. 71).

de conhecê-lo. Büchner, assim, usa as frases “mundo objetivo” e “mundo externo” como intercambiáveis.

Contudo, o cenário é um tanto diferente para Lange. Consideremos as seguintes observações do filósofo em sua *História do materialismo*:

Existe uma província do estudo exato da natureza que impede [*prevents*] os materialistas contemporâneos de rechaçar perversamente [*perversely turning away*] a dúvida acerca da realidade do mundo fenomênico, que é a fisiologia dos órgãos dos sentidos. O progresso admirável feito neste campo, o qual nós precisamos falar novamente, parece calculado [*calculated*] para expressamente confirmar a proposição Pitagórica de que o homem é a medida das coisas. Uma vez que se demonstrou que a qualidade de nossas percepções sensíveis é totalmente condicionada pela constituição dos nossos órgãos, [...] em uma palavra, toda a experiência é condicionada por nossa organização intelectual, o que nos compele a sentir o que sentimos, pensar como nós pensamos, enquanto os mesmos objetos podem parecer muito distintos a outra organização sem que a coisa em si pudesse ser compreendida por algum mortal (GM/HM, 1950, t.2., I, 1:158)¹²⁶.

Essa passagem é relevante por se tratar de uma crítica à postura ingênua dos pensadores materialistas no que diz respeito ao papel ativo desempenhado pela nossa sensibilidade no modo em que percebemos a realidade. Lange oferece um exemplo que toca às *qualidades secundárias*, pois como ele mesmo diz em outros trechos da HM, os elementos visuais, auditivos e olfativos são um modo subjetivo de percepção da realidade a partir de nossa fisiologia. Mas, estaria Lange apontando o aspecto ingênuo dos materialistas apenas no que se refere às qualidades secundárias? Isso não parece ser o caso.

Para responder a isso consideremos o seguinte relato de Beiser (2014, p. 78-82). Segundo o historiador da filosofia no século XIX, Lange, em um caminho argumentativo semelhante ao de Julius Frauenstädt (1813-1879), a saber, de que os materialistas “erroneamente assumem que a matéria é algo dado a nós, como se sua realidade fosse completa em si mesma antes de nós a percebermos”, aponta duas “dificuldades” que a filosofia de Kant direciona ao materialismo. A primeira delas diz respeito ao fato de Kant ter mostrado que o mundo pode ser “diferente de nossa organização”, na medida em que aquilo que é dado pelos sentidos “depende de nossa organização perceptiva e cognitiva”. A segunda dificuldade diz respeito ao conceito de *causalidade*¹²⁷, pois diferentemente do que os materialistas acreditavam, a necessidade

¹²⁶ Na tradução de Ernest Chester Thomas, o dito é atribuído a Pitágoras, quando na realidade ele é de Protágoras, como Lange escreve: “Die erstaunlichen Fortschritte auf diesem Gebiete, deren wir später noch zu gedenken habe, scheinen ganz dazu angethan, den alten *Satz des Protágoras*, dass der Mensch das Maass der Dinge ist, zu erhärten” (GM/HM, 1873/75, t.2, I, 1:5, *grifos nossos*). Sobre os argumentos de Lange acerca de Protágoras, cf. GM/HM (1950, t.1., I, 2:38-44).

¹²⁷ Para uma leitura semelhante, cf. EDGAR (2015, p. 191-194).

na natureza não advém da própria natureza, o que implica dizer que o conceito de causalidade não deriva da experiência, “mas origina-se nas formas *a priori* [leia-se *a priori* aqui como corporal] da cognição”. Isso significa que mesmo as *qualidades primárias*, as extensivas, que desempenham um papel central no conceito de tempo e espaço, assim como no conceito de força, movimento e transformação dos filósofos e cientistas materialistas, não é um dado objetivo no mundo, e que aquilo que se aplica às qualidades secundárias também se aplica às qualidades primárias.

Ora, essa ampliação e extensão do argumento sobre a nossa organização das qualidades secundárias para as qualidades primárias é confirmada por Edgar (2015, p. 189-190), pois segundo o comentador de Lange, nossa “representação espacial”, para citar um exemplo, depende, assim como as qualidades secundárias, do papel ativo do nosso “aparato sensorial”, na medida em que este joga um papel ativo. Isso não significa que o aparato sensorial sozinho exerça esse papel, posto que o conteúdo advindo de fora do sujeito, em termos kantianos, a intuição, também contribui para a formação da representação espacial. Nas palavras do comentador (2015, p. 190-191):

Dado que para Lange nossas representações espaciais são produtos complexos de nossos processos sensoriais e cognitivos, se uma criatura tivesse diferentes processos sensoriais e cognitivos, ela representaria o espaço diferente do que nós representamos. Portanto, para Lange, dado que nossas representações espaciais são determinadas por nossos processos sensoriais e cognitivos, elas não se assemelham às estruturas espaciais dos objetos externos. Ou como ele coloca em seu jargão kantiano, nossas representações espaciais são apenas aparências e não se assemelham às coisas em si mesmas.

Desta maneira podemos perceber um pouco do que permitiu a Nietzsche afirmar que a natureza é equivalente ao conceito de mundo como representação, sem, todavia, recair no *a priorismo* da filosofia crítica¹²⁸. A natureza é equivalente ao mundo como representação porque ela é um grande antropomorfismo que se produz a partir do corpo e sua fisiologia. O corpo é uma estrutura muito mais dinâmica e sujeita ao devir, ou seja, capaz de preservar o caráter dinâmico e plástico da representação que nunca se coloca de modo fixo, mas sempre em movimento.

3.6 A centralidade do conceito de sensação

Nietzsche, portanto, está interessado no método da ciência e, sobretudo, no conceito de *sensação* (*Empfindung*), que é central para Lange e para os fisiologistas do XIX como,

¹²⁸ Cf. Nachlass/FP, 1872-1873, 19[133, 153].

por exemplo, Helmholtz. Digno de nota aqui é, portanto, o fato de que um conjunto significativo de críticas endereçadas por Lange ao filósofo de Königsberg gravita em torno do mau tratamento dado por ele ao conceito de sensação. Segundo nos parece, Lange repudia veementemente o privilégio da lógica na filosofia de Kant. Esse resquício escolástico no pensamento de Kant culmina, do ponto de vista da estética transcendental, na possibilidade de um método que procede a partir do isolamento, i.e., separar e pôr de um lado intuições puras (aspecto formal de nossa sensibilidade) e, de outro, intuições empíricas (com sensação)¹²⁹. Tal procedimento teria seduzido Kant a pensar que haveria formas prontas (*fertigen Formen*) que recepcionariam as sensações dando-lhes forma, todavia, para Lange, esse processo é absurdo, pois a representação espacial e temporal já são produtos do jogo das sensações¹³⁰.

O privilégio da lógica também é criticado por Lange no que tange à Analítica Transcendental e ao funcionamento da tábua de categorias¹³¹. O autor da HM chega mesmo a ironizar o procedimento de Kant por meio de uma metáfora geométrica:

A “dedução a partir de um princípio” ou o mais sedutor procedimento apenas consistiu no fundo, todavia, que cinco linhas verticais e quatro linhas horizontais foram feitas e doze compartimentos formados foram preenchidos; apesar de muito óbvio, e.g., que os juízos de Possibilidade e Necessidade, somente um pode ser uma forma original, na qual outra é produzida pelo uso da negação (GM, 1950, t.2., I, 1:220, *tradução nossa*).

A metáfora exprime a sedução do procedimento lógico na solução dos problemas filosóficos. Isso significa que, embora logicamente algumas coisas possam ser inferidas, cientificamente e empiricamente as coisas podem não se passar como o esquema lógico sugere. É nesse espírito que Lange defenderá que a psicologia e a fisiologia são métodos melhores para o mapeamento dos elementos que condicionam nossa interpretação da natureza¹³². Também pelo estudo da sensação, por exemplo, no estudo do mecanismo do reflexo¹³³, i.e., no estudo dos atos involuntários do corpo a partir de alguns estímulos, poderíamos retraduzir o conceito de causalidade da CRP em

¹²⁹ Cf. KvR/CPR (B 35-36). Com relação a isso, Lange pondera: “O método para descobrir por isolamento dos sentidos, em todos os eventos, quais os elementos *a priori* estão contidos [no nosso conhecimento], levanta uma justificável hesitação porque ele está situado na ficção, cujo sucesso metodológico não pode ser garantido. Em nenhum ato do conhecimento em suas funções se pode observar os sentidos isolados. Todavia, Kant assume que isso pode acontecer e o resultado dessa suposição é o princípio de que o elemento *a priori* na intuição precisa ser a forma do fenômeno, cuja matéria é dada pela sensação. Essa forma universal e necessária de todos os fenômenos é, para o sentido externo, o Espaço, e para o sentido interno o Tempo (LANGE, 1950, t.2., I, 1:197-198)”.

¹³⁰ Cf. GM/HM (1950, t.2., I, 1:199).

¹³¹ Cf. GM/HM (1950, t.2, I, 1:219-221).

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Cf. GM/GM (1950, t.2., I, 1: 211).

um sentido fisiológico. Por isso, Lange afirma, fazendo referência à construção fisiopsicológica do conceito de causalidade: “A representação de causa enraiza-se em nossa organização e, em questão de disposição, está antes de toda a experiência. Por esta mesma razão ela tem validade ilimitada na esfera da experiência, mas para além ela não possui absolutamente nenhum significado” (GM/HM, 1950, t.2., I, 1: 211-212).

Mas, como Nietzsche faz uso dessas conclusões? A nosso ver, pelo conceito de sensação, que também é central para o programa de HH. Considerando o conceito de natureza em foco na presente dissertação, podemos afirmar que a sensação é o mecanismo responsável pela construção da natureza do ponto de vista humano, isto é, os mecanismos de construção da natureza se dão no âmbito da sensação e no funcionamento da sensação. Portanto, na medida em que isso acontece, nossa representação está menos conectada com procedimentos *puros* e mais com processos sensitivos do corpo. Consideremos a seguinte passagem do aforismo 19 de HH, em que Nietzsche pondera em relação à sensação:

Em todas as constatações científicas, 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 nas 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. Então ainda nos sentimos obrigados a supor uma "coisa" ou "substrato" material que é movido, enquanto todo o procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimentos tudo o que tem natureza de coisa (de matéria): também aí nossa sensação distingue entre o que se move e o que é movido, e não saímos deste círculo, porque a crença nas coisas está ligada a nosso ser desde tempos imemoriais.

Embora a sensação seja capaz de construir e determinar nossa visão representacional da realidade, por exemplo, a partir das metáforas primordiais, espaço, tempo e causalidade, estas são sensações falsas. Nietzsche também salienta que é nossa sensação que distingue o que se move e o que é movido. Embora exista uma visão representacional, essa visão, por ser centrada na sensação, perde qualquer uso legitimador de representações. Nietzsche faz questão de chamar nossas representações espaço-temporais de falsas ou erradas no aforismo. Seu projeto é assim, totalmente diferente do uso legitimador que Lange fez da filosofia crítica sob um viés fisiológico¹³⁴, visto que Nietzsche faz um uso, por assim dizer, deslegitimador.

¹³⁴ EDGAR (2015) denomina esse aspecto legitimador de uma “objetividade humana”, isto é, embora a epistemologia de Lange esteja centrada no conceito de sensação, ele ainda possui um conceito de objetividade do ponto de vista da espécie humana.

Se recordarmos a metáfora de um tribunal da crítica da razão pura do prefácio da primeira *Kritik*, obteríamos o seguinte: diferentemente de Kant cuja função no tribunal seria defender e legitimar de maneira *a priori* o conhecimento e as representações humanas, i.e., fundamentar a validade de nossas representações epistêmicas, Nietzsche assumiria a posição de debatedor contrário à posição kantiana, esforçando-se justamente por mostrar a sua ausência de fundamento.

Do ponto de vista de uma representação que se constitui fisiologicamente no corpo, não há qualquer espaço para a universalidade e a necessidade nos juízos. Embora a posição de Nietzsche seja mais radical do que a de Lange, de toda forma o autor da HM abre um caminho importante para HH, a saber, o ponto de vista de espaço e tempo como *sensações*, pois diferentes criaturas podem representar o espaço de diferentes formas¹³⁵. Para Nietzsche, o relevante desta posição, radicalizada do ponto de vista das espécies, é não haver qualquer espaço para uma representação com contornos universais ou qualquer privilégio dos conceitos ou representações humanas. Aqui surge uma pergunta que permanece subjacente ao aforismo 11 de HH, a saber: qual seria o diferencial epistêmico do humano frente aos animais? Nenhum, pois aqui não há um saber mais correto e mais verdadeiro. Como pondera Nietzsche no aforismo 11, a criação de um mundo conceitual pelos humanos por meio da linguagem significou apenas a propagação de um erro de princípio, a saber, “[o] criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas”.

Portanto, a representação é apenas um modo particular de interpretar a realidade sem qualquer privilégio metafísico, muito embora o conhecimento e os erros e falsidades das construções possuam um sentido importante para a humanidade, como pondera Nietzsche em MA/HH 29. De toda forma, não por acaso, Nietzsche ironiza em HH, imaginando o mundo da perspectiva de uma planta: “Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma” (MA/HH, 18) ou mesmo em VM, imaginando a percepção de mundo sob a perspectiva de um mosquito: “[m]as se pudessemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse *pathos* e sente em si o centro esvoaçante deste mundo (WL/VM, I, p. 26)”.

¹³⁵ Cf. GM/HM (1950, t.2., I, 1:202-203).

A ironia de Nietzsche está circunscrita ao fato de que o conhecimento humano, enquanto representação, está destituído do projeto legitimador envolvido da filosofia crítica e mesmo da hipótese de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas, pois a régua humana, nesse caso, está em constante modificação. Lange sedimentou o caminho da crítica de Nietzsche a Kant, justamente por mostrar os resquícios de metafísica na primeira crítica de Kant, isto é, a possibilidade de uma investigação pura dos elementos condicionadores da experiência. A questão *quid iuris* da CRP, solucionada por Kant no *eu penso*, não tem terreno para o Nietzsche de HH. É o corpo, e não o sujeito transcendental, que opera a partir de interpretações fisiológicas que se dão por meio de mecanismos sensitivos.

De toda forma, Nietzsche pensa o problema da metafísica e da natureza com e contra Kant. Com isso detecta-se facilmente que, se pensamos que o idealista transcendental mostra a ingenuidade do realista ao acreditar que o *objeto* é o polo irradiador de verdade e certeza, e, se o faz, é justamente deslocando a verdade e a certeza ou a legitimidade do saber para o polo do sujeito. Digno de nota, todavia, é que Nietzsche daria um passo aquém do idealismo transcendental. Ao centralizar a sua filosofia no corpo e seu funcionamento por meio de sensações, o projeto justificador de Kant no *eu penso* perderia o sentido, pois do ponto de vista empírico, como Hume já havia mostrado, não há qualquer eu que subsista em meio às mudanças. Para Nietzsche, só haveria o corpo, e um corpo em modificação como a história dos organismos seria capaz de contra-argumentar. Nesse sentido, embora Nietzsche subscreva a revolução copernicana, i.e., a natureza enquanto representação, ele não caminha até o projeto de uma legitimação das representações por meio de uma perspectiva pura¹³⁶.

A centralidade do conceito de sensação é explorada, por exemplo, por Zavatta (2017, p. 48). No argumento da intérprete podemos ter uma noção ainda mais radical da posição de Nietzsche, pois ela chama à atenção para os “hábitos ancestrais de

¹³⁶ Com relação a esse ponto, Benedetta Zavatta (2017, p. 47-48) pondera: “Nietzsche credits Kant com o mérito de ter descoberto que as leis que regulam os fenômenos não são nada mais do que a maneira que nós pensamos elas, i.e., como nós ordenamos elas no tempo e no espaço e as conectamos usando as categorias do intelecto. Todavia, Nietzsche objeta contra Kant que ambas as formas puras da intuição e as categorias do intelecto não são “magnitudes fixas”, mas antes formas organizadoras que nós desenvolvemos historicamente. Nossos juízos não são feitos na base de princípios inerentes [*inborn*] que precedem a experiência e são independentes dela, mas são produtos de “antigos hábitos da sensação”. [...] Em MA/HH, ele definitivamente recoloca, portanto, a noção kantiana de “sujeito cognoscente” no “*Lebens-System*” dos organismos, cujas reações de prazer e dor intervêm na constituição mental da representação das coisas”. Para uma leitura semelhante, cf. RICHARDSON (2017).

sentimento” (*uralter Gewohnheiten der Empfindung*)¹³⁷ do aforismo 16. Segundo a intérprete, nesses hábitos, o que encontraríamos seria apenas o “recorrente padrão” inconsciente de certos estímulos nervosos que, em última instância, conduzem para sensações/sentimentos específicos. Esses padrões inconscientes e automatizados, segundo a intérprete, estariam conectados com certa imagem da realidade. Após isso, a intérprete comenta:

Uma vez que estamos “acostumados” a elaborar certas respostas a certos estímulos, rotinas cognitivas consolidadas em nossas mentes, nos permitem, portanto, salvar tempo e energia. Assim, instintivamente nós hipotetizamos a existência de um objeto material unitário como causa das sensações que nós recebemos e, instintivamente colocamos eventos ao longo de uma linha do tempo que nos permite apenas progressão e não circularidade (*ibidem*).

De toda forma, devemos destacar que, embora a posição de Lange seja atraente à de Nietzsche por preservar o construtivismo fisiológico da natureza, bem como marcar a importância do método científico e o conceito de sensação, ela produz um paradoxo que não é fácil de resolver, o paradoxo de Zeller¹³⁸, nosso objeto de discussão no desfecho da presente seção.

Como se lê em Kuno Fischer (1888, p. 19):

Se, de outro lado, como em Schopenhauer, espaço e tempo são considerados como formas da percepção do nosso intelecto, e, ao mesmo tempo, declarado como as funções animais do cérebro, então aí se levanta pela primeira vez aquela absurdidade que previamente descrevemos como *círculus vitiosus* — por exemplo, espaço e tempo são feitos dependentes de uma condição que, como o organismo animal e os estágios da natureza e a vida animal procedem, é apenas possível sob as circunstâncias do espaço e tempo. Se os últimos são, como Schopenhauer ensina, o “*principium individuationis*”, i.e., o fundamento de toda a multiplicidade e diversidade, então eles não podem possivelmente ser [...] produtos das funções dos organismos individuais. Schopenhauer nunca foi bem sucedido em explicar ou resolver esse errôneo círculo [...].

A questão capital aqui está na fusão entre naturalismo e, digamos, certo transcendentalismo. Segundo Fischer, essa fusão implica um “círculo vicioso”, visto que a filosofia transcendental coloca-se além da experiência como condição de possibilidade desta e, assim, o próprio rigor das ciências seria dado por esta possibilidade *a priori*. Se, todavia, dizemos que a condição de possibilidade da experiência está na fisiologia, precisamos postular um princípio de causalidade para além desta organização fisiológica. Nesse sentido, ou precisaríamos retornar à posição kantiana, a saber, de certo a-priorismo de nossas representações espaço-temporais e das

¹³⁷ Cf. KSA 2: 37.

¹³⁸ Para uma discussão sobre o paradoxo em Nietzsche: Cf. HILL (2003); MATTIOLI (2013); NASSER (2013, p. 31). Sobre a história do Paradoxo e como ele surge a partir da *antinomia da nossa faculdade de conhecer* do MVR, Cf. SANTOS (2017).

categorias, ou precisaríamos postular um espaço e um tempo em moldes absolutos, por exemplo, como é a posição de Newton, bem como uma causalidade subjacente à própria natureza, isto é, um realismo causal. Nossa intenção aqui não é, todavia, resolver o problema, mas apenas sinalizar algumas consequências imediatas de uma interpretação fisiológica de Kant.

Por meio do diálogo entre a filosofia de Nietzsche e a filosofia de Lange pudemos identificar o caráter dinâmico das representações. As representações são dinâmicas e possuem mais plasticidade que o conceito de representação na filosofia de Kant, pois para Nietzsche elas não são determinadas de forma *a priori*, mas no funcionamento do próprio corpo, a partir do mecanismo das sensações.

Interessante observar que para Lange a fisiologia dos órgãos dos sentidos tende a confirmar as posições de Protágoras¹³⁹, pois para o Nietzsche de HH, o ser humano produziria simplesmente *relações* com as coisas, isto é, as coisas sempre seriam pensadas a partir de si em jogos fisiológicos de transposição. No estudo da sensação ou dos processos fisiológicos, Nietzsche observa a fabricação de representações específicas, quer por meio de um corpo em devir, quer por meio das determinações históricas da representação, por exemplo, as questões religiosas, estéticas e morais envolvidas e que determinam necessariamente a nossa percepção da natureza, isto é, nosso mundo como representação (MA/HH, 16).

A ciência, em seu método, é capaz, como Lange mostrou, de captar o nosso papel ativo na construção do saber por meio da fisiologia e também, como Nietzsche parece sugerir, que toda essa construção é contingente e não fixa. Isto é, na medida em que a ciência também é histórica escreve uma história da gênese do pensamento ela se torna-se um instrumento chave na realização uma *gênese descritiva* dos objetos da moral, da religião e da arte. A gênese descritiva não é, portanto, uma ciência, mas antes, *científica*, pois utiliza-se do método científico e dos objetos, por exemplo, da fisiologia, na busca pela descrição de como as coisas passaram a *ser*.

Enquanto via capaz de abarcar o devir, como vimos, a ciência é um mecanismo chave de uma filosofia da “transformação” (*Verwandlung*), como colocou Heller (1974, p. 5) em relação ao texto de HH, justamente por mostrar o aspecto contingente e relativo dos objetos, mesmo dos objetivos e conceitos trabalhados por ela, como o conceito de lei, na medida em que percebe, por exemplo, que a regularidade de uma lei não é uma

¹³⁹ Cf. GM/HH (1950, t.2., I, 1:158).

regularidade do mundo, mas de uma organização do mundo, ou ainda, o conceito de matéria que é produto de nossa organização fisiológica.

Ainda com relação à gênese descritiva e seu caráter científico é preciso dizer que ela é, em HH, um esforço “pré-perspectivista”¹⁴⁰ de Nietzsche, na medida em que, ao apontar a contingência das representações e dos objetos da arte, da moral e da religião, mostra a impossibilidade de *fundamentação* dessas áreas do saber e mesmo da própria epistemologia. Ela é, portanto, uma via necessária da libertação do espírito e da leveza da vida, pois não ensina, como Nietzsche argumenta em JGB/ABM 188, “*o estreitamento das perspectivas*”. O método científico, e a sensação, objeto da fisiologia de HH, são capazes de mostrar o dinamismo da representação e, desta forma, dar os primeiros passos no perspectivismo de Nietzsche, justamente por mostrar os sucessivos processos de constituição e invenção de representações dos humanos.

Portanto, no saldo dos argumentos do presente capítulo, bem como dos anteriores, podemos dizer que a natureza é um construto representacional, mas de uma representação dinâmica e não centrada em um eu, mas no próprio corpo. A natureza é, também, uma *interpretação humana, demasiada humana*. Nesse sentido, qualquer forma de metafísica, quer racionalista ou realista, encontra-se desarticulada. Porém, convém agora identificar, como a partir desse antropomorfismo sobre a natureza Nietzsche conclui o erro.

CAPÍTULO 4. Sobre o conceito de erro

Reflete sobre isto, filho. Errar é comum a todos os homens. (Sófocles, *Antígona*).

4.1. A pluralidade de erros em *Humano*

Nossa discussão atinge agora o conceito de erro ou um dos “conceitos fundamentais da teoria do conhecimento” (*Grundbegriffe von N.s Erkenntnistheorie*) de Nietzsche, como pondera Zittel (2011, p. 257) em seu verbete sobre Erro e Aparência.

Em se tratando do conceito de erro em MA/HH, precisamos inicialmente destacar que Nietzsche não fala do conceito de erro em geral, mas de *erros*, no plural. Uma varredura das ocorrências da palavra erro mostra que os erros estão dispersos nas

¹⁴⁰ Cf. VECCHIA, 2014, p. 167-171.

mais diversas áreas da vida humana, por exemplo, em sua dimensão moral, religiosa, artística, cultural, científica/epistemológica. Vejamos alguns exemplos na dimensão moral, religiosa e artística.

No contexto daquilo que Nietzsche denomina de observação psicológica, podemos identificar alguns conceitos e atitudes que ele caracteriza como sendo *moralmente* erradas e falsas:

- (1) MA/HH 36: a resposta à questão sobre quais são os motivadores das ações humanas e que afirmam qualquer tipo de bondade e virtuosidade, apenas relevam erros psicológicos;
- (2) MA/HH 39: neste aforismo Nietzsche pondera, depois de uma história da responsabilidade: “com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio”;
- (3) MA/HH 53: tomar a atitude de sinceridade como verdade é um erro de raciocínio: “um dos mais frequentes erros de raciocínio é este: se alguém é verdadeiro conosco, então ele diz a verdade”. De acordo com o filósofo, tudo aquilo que os “homens defenderam com o sacrifício da felicidade e da vida, em séculos passados” não passaram de erros.
- (4) MA/HH 56: Conceber o humano como sendo “basicamente mau e degenerado” é uma “concepção falsa”, bem como a crença inversa de que o humano é basicamente bom e virtuoso.
- (5) MA/HH 81: Nietzsche trabalha com o argumento de que medir a culpa de uma pessoa pela dor que ela causa em outra é uma “representação errada”.
- (6) MA/HH 96: Foram acasos erroneamente interpretados que determinaram o que é moral e imoral numa tradição.
- (7) MA/HH 102: O filósofo problematiza a atribuição do adjetivo moral e imoral que imputamos às coisas. O fato de não afirmarmos que a natureza é imoral devido deslizamentos, mas afirmarmos que fulano é imoral porque agiu livremente, “é um erro”.
- (8) MA/HH 107: Nietzsche afirma que a “total irresponsabilidade do homem por seus atos” deve ser considerada o mais poderoso golpe ou a “gota mais amarga” ao homem do conhecimento. Isso porque a responsabilidade, bem como todas as “avaliações, distinções, aversões” baseavam-se “num erro”, a saber, o erro do livre-arbítrio.

No terreno da religião, Nietzsche também atribui à etiqueta de errado e falso a um número significativo de conceitos e atitudes:

- (1) MA/HH 109: Neste aforismo, o filósofo dos espíritos livres caracteriza proposições do tipo, ‘Deus existe, que Deus é “guardião e testemunha da ação”, Deus ama-nos’, como “falsas afirmações de sacerdotes”, “erros”.
- (2) MA/HH 110: Nietzsche afirma que a concepção dos adversários do Iluminismo acerca da religião e da ciência é errada (“tal concepção da religião e da ciência é inteiramente errada), nomeadamente a concepção de que a religião deve expressar um “sentido alegórico”:

em consideração à inteligência da massa, aquela antiqüíssima sabedoria que é a sabedoria em si, na medida em que toda verdadeira ciência dos tempos modernos nos teria sempre levado em direção a ela, em vez de para longe dela: de modo que entre os sábios mais antigos e todos os que os sucederam reinaria harmonia e mesmo identidade de opiniões, e o progresso dos conhecimentos — querendo-se falar de um progresso — não diria respeito à essência, mas à comunicação dela. Tal concepção da religião e da ciência é inteiramente errada.

- (3) MA/HH 124: O pecado teria chegado ao mundo “através de erros da razão”, afirma Nietzsche.
- (4) MA/HH 126: Em todos os estados místicos ou “patológico[s]” dos ditos santos em uma comunidade, por exemplo, “visões, terrores, esgotamentos” encontram-se enraizados “erros religiosos e psicológicos”, na medida em que não se “*interpreta*” de forma científica. Isto é, ao invés de tais estados serem interpretados como “doença”, interpreta-se como a manifestação divina.
- (5) MA/HH 127: Aqui Nietzsche afirma que na base do raciocínio que relaciona emoções intensas e maior felicidade, “está um raciocínio errado”.

A dimensão estética da vida humana também não está livre de conceitos, atitudes e pensamentos que são caracterizados por Nietzsche como sendo errados e falsos:

- (1) MA/HH 149: nesse aforismo o filósofo questiona-se sobre o que desejaríamos e ansiaríamos “ao ver a beleza” e oferece como resposta a conexão entre ser belo e ser mais feliz, todavia, afirma ele: “isto é um erro”.
- (2) MA/HH 160: em um contexto argumentativo centralizado no fazer artístico, Nietzsche aponta que poderíamos pensar que o artista inventa e cria caracteres e homens. Mas isso é “inteiramente errado”, visto que o artista apenas amplificaria a superficialidade do conhecimento que possuiríamos de um “homem real e

vivo”. Ou seja, o artista apenas replica e corresponde “nossa atitude *muito imperfeita*” de acreditar que realmente possuiríamos conhecimento profundo de alguém, pois, em realidade, encontraríamos apenas “esboços”, “generalização” e “simplificação”.

- (3) MA/HH 220: Nietzsche pondera que “uma crença de artista”, um tipo de arte específica e uma interpretação artística estiveram fundadas “sobre concepções que hoje reconhecemos como falsas”, visto que esse tipo de artista e arte glorificavam “os erros religiosos e filosóficos da humanidade”.
- (4) MA/HH 222: neste aforismo o filósofo atribui o título de “errados” a alguns dos pressupostos metafísicos que alimentaram a arte, a saber: “que o caráter é imutável e de que a essência do mundo se exprime continuamente”, “que o nosso mundo visível é apenas aparência”. Dessas pressuposições se seguiriam respectivamente as concepções artísticas de que “a obra do artista se torna então a imagem do que *subsiste eternamente*” e que “entre o mundo das aparências e o mundo de sonho do artista haveria muita semelhança”.

Ora, uma vez listados alguns dos lugares e terrenos em que os erros ocorrem, bem como alguns exemplos do que Nietzsche entende por erro, a dificuldade que se impõe é entender por que o filósofo entende-os como sendo errados, ou seja: por que Nietzsche considera esses conceitos e atitudes como sendo erros? Ou ainda: por que os erros são erros em MA/HH?

Para responder, precisamos considerar os critérios de erro dados por Nietzsche. Se tantos são os erros em HH, também tantos são os critérios oferecidos pelo filósofo do porque eles são erros, a saber: (i) em função da não correspondência com um suposto mundo real existente (MA/HH, 11); (ii) em função dos resultados científicos, p.ex., a falta de sentido histórico (MA/HH, 2), a má compreensão da fisiologia (MA/HH, 10,16,18); (iii) a partir de processos de simplificação (MA/HH, 18); (iv) na interpretação da crença como sendo verdade absoluta (MA/HH, 629, 630).

O primeiro critério talvez seja o mais polêmico, posto que com ele Nietzsche pressupõe alguma norma ou existência de verdade¹⁴¹ que, justamente por não ser satisfeita, tem como resultado o erro. Em outros termos, é por existir a verdade ou um critério para o que é o verdadeiro, que podemos determinar o falso, por exemplo, o que

¹⁴¹ Não por acaso Zittel (2011) afirma que o conceito de erro está conectado com o conceito de mentira e verdade, a qual seria para Nietzsche “apenas uma constelação especial de erros [*nur eine spezielle Konstellation von Irrtumern*]” (p. 257).

acontece em Platão, Aristóteles, Agostinho e Kant, ou seja, Nietzsche estaria argumentando sob a ótica da concepção clássica de verdade. É justamente por todo o aspecto polêmico que essa noção possui em HH que começaremos nossa investigação por ela, especialmente por alguns intérpretes que se debruçaram sobre ela.

4.2 O correspondencialismo em Vaihinger (1996) e Clark (1990)

A escolha de Vaihinger, deve-se ao fato de ele ser um dos primeiros intérpretes a fazer uma recepção da epistemologia no pensamento de Nietzsche, em conexão com outros filósofos como Kant e Lange, bem como investigar o conceito de erro e sua conexão com a noção de não correspondência. Imbuído de seu próprio ficcionalismo, Vaihinger situa o autor de HH à esteira de sua filosofia do *como se*, e destaca a importância do termo *ficção* nas obras de Nietzsche. O impacto da filosofia de Nietzsche sobre Vaihinger foi tão significativo que, segundo Vecchia (2014), a recepção do filósofo do espírito livre esteve entre as principais razões para Vaihinger postergar em muitos anos a publicação de sua obra capital, *Filosofia do como se* (Doravante: FCS)¹⁴². Além disso, também segundo Vecchia (2018, p. 316), ao situar a filosofia de Nietzsche em um “lastro da concepção ficcionalista/pragmática”, Vaihinger teria deitado “raízes [interpretativas] na *Nietzsche-Forschung*”, repercutindo particularmente entre diversos intérpretes no “mundo anglo-saxão”.

Consideremos, desta forma, como se dá a recepção de Vaihinger da epistemologia nietzscheana, especificamente no que se refere ao problema do erro. Podemos resumir a posição de Vaihinger (1996) acerca do erro nos seguintes termos: o erro é produto da falsificação de certa noção vaga de realidade.

Em sua interpretação sobre o problema da falsificação/erro no texto de VM, Vaihinger (1996, p. 43-45) ressalta que o intelecto operaria a partir de figuras retóricas,

¹⁴² “Além do reconhecimento de Lange, que vale frisar é considerado na *Philosophie des Als Ob* uma contribuição decisiva para a teoria do conhecimento, Vaihinger comenta haver ainda outros motivos que pesaram sobre a decisão de publicar a obra, já que somente naquele momento, em 1911, ela poderia ser efetiva e significativamente apresentada e compreendida, o que não ocorreria em 1876. Esses motivos são divididos em quatro fatores: i) a difusão do voluntarismo nas décadas de 1880 e 1890 por Friedrich Paulsen (1846-1908) e Wilhelm Wundt (1832-1920); ii) a fundamentação da teoria biológica do conhecimento com *Análise das Sensações* (1886) de Ernst Mach (1838-1916) e *Crítica da experiência pura* (1888) de Richard Avenarius (1843-1896); iii) a *filosofia de Nietzsche*; iv) o debate sobre o pragmatismo que através de W. James (1842-1910) e Scott Schiller (1864-1937) lutava contra um racionalismo e intelectualismo unilaterais” (VECCHIA, 2014, p. 30, *grifos nossos*).

como, por exemplo, as metáforas cognitivas, “Tempo, espaço e causalidade” e, sob o efeito de processos ilógicos. A dissimulação e as operações falsificadoras do intelecto ainda poderiam ser identificadas nos processos de simplificação, por exemplo, como ocorreria na geração dos conceitos, pois como ele ressalta, os conceitos surgiriam pela igualação do não igual. Nas palavras de Vaihinger, a teoria do erro é pensada da seguinte forma:

Todas estas tentativas iniciais levam ao fragmento mencionado sobre a Mentira em sentido extramoral, cuja ideia fundamental é que não somente nossa linguagem, mas também nosso pensamento conceitual, se baseiam em “operações que não correspondem com a realidade” (VAIHINGER, 1996, p. 43-45).

Interessante destacar que nesta citação o intérprete apresenta um recorte importante de um trecho de VM em que Nietzsche afirma que o pensamento estaria baseado em “operações que não correspondem com a realidade”. Trata-se, portanto, de operações e mecanismos que seriam considerados falsos, errados e que permitiriam à humanidade produzir a fábula de um conhecimento seguro. Todavia, como todo gênero artístico, trata-se de uma reconstrução do real, ou ainda, uma *distorção* da realidade¹⁴³. Ainda considerando essas palavras, Vaihinger parece tocar em uma das questões centrais do problema do erro, pois em HH, especificamente no aforismo 11, Nietzsche adverte que o mundo próprio do homem, isto é, o mundo estruturado pela lógica, pela linguagem, pela matemática, o mundo conceitual, não teria correspondência na realidade.

Se o critério para o erro é não possuir correspondência com o mundo real, duas questões emergem: se há uma falsificação, o que é, afinal, falsificado? Vaihinger apenas responde em seu texto que a “realidade” é falsificada, porém a questão permanece: o que devemos entender por tal realidade? Antes de respondermos às questões, prossigamos na argumentação do intérprete até atingirmos uma possível resposta.

Após realizar comentários sobre o texto de VM, Vaihinger (1996, p. 53-65) avança para os textos do período intermediário de Nietzsche e analisa os desdobramentos do conceito de ficção neste período. Na toada da citação que Nietzsche faz de Voltaire, a saber, “acredite em mim, meu amigo, o erro também tem seu mérito”, o intérprete se esforça por mostrar os argumentos de Nietzsche sobre o caráter ficcional

¹⁴³ Nesse ponto da argumentação uma questão emerge: em que sentido as operações metafóricas empreendidas pelos antropomorfismos devem ser consideradas como processos falsificadores? A questão se justifica porque a CRP trabalha, à sua maneira, com muitas das condições de possibilidade do texto de VM e HH, sem, todavia, culminar nos mesmos resultados.

da condição humana. Ele ainda observa a quase inexistência de ocorrências da palavra *mentira* nas obras do período intermediário, segundo ele, a tônica do período de juventude. A partir dessa constatação ele aponta diversos trechos da obra publicada e não publicada em que de Nietzsche exporia a falsificação da realidade. As passagens destacadas por Vaihinger mostrariam a necessidade e inerência do erro para a manutenção da vida humana. Embora o intérprete atribua a Nietzsche a concepção de falsificação e de erro, não fica evidente, todavia, o que devemos entender pela noção de realidade que é falsificada.

De toda forma, as citações diretas das obras de Nietzsche feitas pelo intérprete sugerem que ele toma “a realidade” como sinônimo *de devir* e, por vezes, como uma *coisa em si*, o que não é de se estranhar dada a sua orientação kantiana¹⁴⁴.

A nosso ver, a posição de Vaihinger consegue tocar um ponto capital da argumentação de Nietzsche, ao perceber que o erro é produto da não correspondência entre um conjunto de categorias do pensamento e uma suposta realidade que se infere como tendo existência, como Nietzsche sugere nos aforismos 11 e 19 de HH. Outro ponto que Vaihinger parece acertar, pelo menos de forma parcial, é o aspecto pragmático de alguns conceitos do mundo como representação, por exemplo, *as categorias*. No texto de ABM, por exemplo, Nietzsche propõe substituir a questão “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*” da CRP, pela questão “por que é *necessária* a crença em tais juízos?” (JGB/ABM 11). Embora possa existir essa dimensão pragmática, isso não significa, todavia, que o pragmatismo de Nietzsche possa ser expresso nos mesmos termos que a *praxis* do ficcionalismo de Vaihinger parece defender, pois como acentua Vecchia (2018, p. 320), a própria ideia de “utilidade” é “apenas uma crença, uma imaginação”, ou mesmo uma “estupidez”, como expressara Nietzsche em FW/GC 354.

¹⁴⁴ Uma posição semelhante à de Vaihinger pode ser encontrada no artigo de Kirchhoff (1973, p. 16-17), em que o intérprete salienta alguns elementos gerais da teoria do erro em Nietzsche. Após constatar que, embora o filósofo não possua uma teoria sistemática do conhecimento, haveria de toda forma uma epistemologia em seu pensamento expressa na seguinte posição: “O que nós dizemos conhecer são apenas ficções antropomórficas [*anthropomorphe Fiktionen*], pelas quais tornamos para nós mensurável e cognoscível um evento cósmico que é irreconhecível [*unerkennbares*] e intangível [*unfaßbares*]. É primeiramente assim que a natureza se torna objeto da ciência”. É nesse contexto que o intérprete (1973, p. 19) recupera a passagens semelhantes às de Vaihinger em que Nietzsche afirma a necessidade do erro à vida e a indicação de que nossos órgãos estão configurados ao erro (p.ex., FW/GC 110, 112). Erro porque construiríamos um “mundo ficcional”, isto é, o mundo da representação. No mundo da representação ou mundo alternativo e imaginário [*“imaginare Gegenwelt”*] é justaposto à “verdade sobre o fluxo das coisas”, pois estaria estruturada a partir da “crença na perseverança, na duração”.

De toda forma, embora esclarecedora, a posição de Vaihinger não está isenta de problemas. Como Vecchia (2018) argumenta, haveria três problemas com a argumentação de Vaihinger ao explorar uma possível epistemologia da ficção que atravessa os três períodos da filosofia de Nietzsche. O primeiro problema (2018, p. 311) estaria no núcleo da argumentação de Vaihinger, a saber, no argumento de uma “doutrina da ilusão conscientemente desejada”, pois não ficaria suficientemente claro o que devemos entender por “consciente”. Como bem observa Vecchia, a posição de Vaihinger parece ser a um desvio “intencional em vista de uma finalidade prática” por meio de intelecto dissimulador, todavia, a posição de Nietzsche parece antes ser a de um *desvio* “inevitável, inerente à própria natureza gregária da consciência”. Disso decorreria o segundo problema, a saber, o equacionamento indevido de posições, ou seja, Vaihinger teria projetado certos elementos de sua teoria da ficção na filosofia nietzscheana, por exemplo, quando o filósofo atribui a Nietzsche certa utilidade nas representações religiosas, sendo, em alguma medida, “ficções úteis”, como observa Vecchia (2018, p. 318). Em outros termos, para Vecchia (*idem*), Vaihinger teria subsumido um conjunto de conceitos do *corpus* nietzscheano, por exemplo, os conceitos de ilusão, erro, mentira e perspectiva, em sua noção de ficção, como se de fato a filosofia de Nietzsche trabalhasse com premissas semelhantes, isto é, ficções pensadas exclusivamente do ponto de vista da utilidade e da *práxis* (*idem*, p. 307).

O terceiro problema envolvido na argumentação de Vaihinger estaria, segundo Vecchia (*idem*, p. 316-320) no método interpretativo utilizado pelo filósofo, pois como o intérprete pondera:

Ao equalizar termos e significados diversos em seu conceito de “ficção”, Vaihinger conclui que, na medida em que inevitáveis do ponto de vista teórico e necessárias do ponto de vista prático, toda e qualquer ficção é válida e justificável, mesmo aquelas que Nietzsche tanto criticou, como as relacionadas à religião. [...] Na medida em que subsumi a dissociação entre aparência e ilusão e ignora o critério do aumento e da diminuição de forças da vontade de poder, fiando-se estritamente no princípio da utilidade para avaliar as ficções, Vaihinger enxerga na filosofia de Nietzsche um protótipo do ficcionalismo, mas que se encerra numa espécie de contradição autorreferente.

Uma outra posição importante com relação ao erro e a ficção no pensamento de Nietzsche advém da intérprete Maudemarie Clark (1990, p. 63-90)¹⁴⁵. O entendimento

¹⁴⁵ Clark é uma das intérpretes mais citadas no que diz respeito à teoria do erro, tendo sua interpretação balizado diversos comentadores e formado correntes interpretativas. Com relação a isso De Paula (2016, p. 315-316) pondera: “Uma tese que, se não hegemônica, se tornou ao menos paradigmática no que concerne ao problema da coisa em si em Nietzsche é a de Maudemarie Clark (1990), segundo a qual o

de que o erro é produto da falsificação de uma coisa em si é formulado por Clark em sua análise do opúsculo VM. Podemos entender a posição da intérprete a partir da consideração que ela faz da noção de metáfora. Segundo ela, devemos manter em mente que Nietzsche, ao escrever o termo linguagem ou ainda referir-se a ela como metafórica, não quer expressar uma noção vaga e ampla de linguagem como um conjunto de ideias relacionadas à comunicação, mas sim, exprimir um posicionamento epistemológico, uma *teoria da percepção*. Apostando na relação que as teses de Nietzsche possuem no opúsculo com as teses do primeiro livro do MVR/WWV, Clark conclui a sua análise do texto nietzscheano afirmando (1990, p. 83):

Nós podemos resumir o argumento de Nietzsche tanto para o caráter metafórico da linguagem quanto para o caráter ilusório da verdade nos seguintes passos. Primeiro, a teoria da percepção representacional de Schopenhauer: nós não percebemos coisas extramentais, mas apenas as representações construídas pela imaginação humana a partir do estímulo nervoso. Segundo, a inferência de que nós não podemos falar de coisas extramentais, mas apenas sobre nossas representações delas. Terceiro, a inferência de que não podemos, portanto, dizer nada sobre como as coisas são, nossas expressões linguísticas certamente não podem corresponder ao que elas são em si mesmas.

Essa seria a posição de Clark com relação ao erro no texto de VM. A diferença substancial na argumentação do Nietzsche de HH em relação ao texto de VM seria, segundo a intérprete (1990, p. 95-103), uma questão de “mudança de ênfase”. Ela salienta, por exemplo, que a posição de HH é de certa forma “equivalente” ao “agnosticismo” em relação à verdade de VM, pois não podemos excluir a possibilidade de que um mundo em si poderia ser radicalmente diferente de nossas melhores teorias, todavia, “nós não podemos saber se sim ou se não”¹⁴⁶, justamente pelo fato de não poderíamos falar nada sobre um mundo em si. Diante a intérprete pondera:

Em WL/VM, Nietzsche recorre momentaneamente ao agnosticismo quando ele reconhece que uma objeção a sua maior tentação de afirmar um mundo metafísico (insistir que a verdade de fato difere do que nós revelamos [*disclosed*] empiricamente). Em MA/HH, de outra maneira, o seu agnosticismo luta contra o que poderia, todavia, ser a sua tendência de descartar toda a ideia de um mundo metafísico. Ele não pode ainda descartar essa ideia porque ele não encontrou ainda uma maneira de negar a concebilidade da coisa em si (1990, p. 99).

autor [Nietzsche], após um primeiro período em que reflete e se utiliza da distinção “coisa em si” e “fenômeno” para a formulação de sua metafísica de artista, passa a não mais utilizá-la como base de sua filosofia, embora ainda não apresente uma crítica explícita à mesma – mas apenas a rejeita como uma mera questão teórica que não tem sentido em termos de nossa ação na vida”.

¹⁴⁶ Han-Pile chega a caracterizar essa posição na ideia de uma “sorte epistêmica” ao estilo dos Casos Gettier. Cf. Han-Pile (2011, p. 182).

Em resumo, as duas posições de Clark seriam: (i) em WL/VM, embora Nietzsche tenda a um agnosticismo epistemológico, isto é, de que somos incapazes de conhecer o em si, ele “aceita o realismo metafísico” (1990, p. 86) de que coisas em si existem¹⁴⁷: nosso conhecimento é errado porque não corresponde às coisas em si; (ii) já em MA/HH, Nietzsche ainda adotaria uma posição epistemológica agnóstica, todavia, o realismo metafísico em relação às coisas em si perderia o seu valor epistêmico e se tornaria mais problemático (p. 96). Ao invés de adotar a postura de que certas posições são erradas por não corresponderem às coisas em si, Nietzsche adotaria a posição de que algumas de nossas crenças são falsas porque são incompatíveis com a “ciência” (p. 97)¹⁴⁸. De toda forma, a possibilidade de um mundo em si não é varrida de MA/HH, pois como pondera Clark, “[a] afirmação de MA/HH, de que pode haver um mundo metafísico, portanto, conduz [*amounts to*] à afirmação que há uma coisa em si, i.e., que a verdadeira natureza do mundo é independente (mas não é necessariamente diferente) da melhor teoria humana” (p. 99). Denominarei essa posição de *agnosticismo ontológico*.

A nosso ver, embora a posição de Clark (1996) faça ver a importância epistemológica da filosofia de Nietzsche, de toda forma, em relação ao problema da coisa em si relacionada ao problema do erro no texto de HH, a posição da intérprete não parece a mais acertada¹⁴⁹. Embora seja possível dizer que Nietzsche adote uma posição *agnóstica* com relação ao conceito de coisa em si, por exemplo, no argumento presente no aforismo 9 (a saber, coisa em si como um conceito irrelevante na prática científica), ou mesmo no aforismo 11 (na medida em os conceitos matemáticos não possuem correspondência no mundo real), a questão não parece se resolver tão facilmente, uma vez que Nietzsche em outros aforismos ou mesmo no aforismo 9, parece sugerir que o problema da coisa em si é mais o produto da força de certas religiões ou mesmo de

¹⁴⁷ “Já que isso [a coisa em si] é sempre escondida de nós, nada em nosso conceito de verdade pode garantir que nossa melhor teoria não possa enganar completamente sua própria natureza [...] Assim, Nietzsche deve conceber esse objeto como uma coisa-em-si kantiana, uma coisa cuja natureza permanece independente não apenas de nossas capacidades, mas também de nossos interesses cognitivos” (CLARK, 1990, p. 86-87).

¹⁴⁸ Cf. CLARK (1990, p. 98): “Um mundo metafísico, segundo Nietzsche, é um ‘segundo mundo real’ (HA 5), um que difere radicalmente do mundo empírico e, portanto, dada a rejeição de HA do conhecimento metafísico ou *a priori*, de qualquer mundo que seres humanos podem conhecer. Acreditar em um mundo metafísico é acreditar que nossa melhor teoria empírica é não apenas falsa, mas radicalmente falsa.”

¹⁴⁹ Em seu artigo *Nietzsche, Transcendental Argument and the Subject*, Richardson (2017) argumenta que Nietzsche nunca abandona a “tese da falsificação”, como Clark (1990) argumenta em relação ao período tardio de Nietzsche e tão pouco no período intermediário. Para o intérprete, Nietzsche trabalharia sempre com duas noções de verdade, aquilo que ele denomina de tese da “bifurcação”.

morais dominantes e métodos de raciocínio pouco frutíferos. Justamente por não problematizar esse ponto, o argumento de Clark (1990) faz parecer que o Nietzsche de HH ainda advogaria, ao estilo de Kant e Schopenhauer, uma *metaphysica naturalis*, como se o nosso modo de pensar tendesse necessariamente ao incondicionado. Além disso, embora o critério oferecido para determinar as crenças falsas (i.e., a teoria metafísica não corresponder com o que a ciência propõe) seja de fato relevante ao texto de HH, ela de toda forma não parece capaz de explicar porque também a ciência estaria embebida no erro.

4.3 O uso da noção de verdade como correspondência em *Humano*.

Consideradas essas duas posições capitais no problema do erro, nossa tarefa daqui em diante, será cotejar algumas respostas para o correspondencialismo presente em MA/HH.

Um bom ponto de partida pode ser identificar outras posições de Nietzsche com relação ao mundo metafísico em MA/HH, i.e., observar possíveis posições para além do agnosticismo tipificado por Clark (1990). Feito isso, nos questionaremos; (i) *se e porquê* Nietzsche faz uso da concepção correspondencial; (ii) qual a implicação dela para os empreendimentos metafísicos e; (iii) como esse uso situa o erro como noção central de HH?

Nos aforismos 11 e 19, Nietzsche sugere que simularíamos conceitos, tais quais os princípios da lógica clássica (identidade e não-contradição), bem como conceitos matemáticos e o conceito “coisa”, não teriam correspondência com o mundo ou que sequer existiriam objetivamente. É possível, pelo menos nessas formulações de Nietzsche, extrair que há um mundo metafísico ao qual o nosso conhecimento representacional não corresponderia. Respectivamente podemos ler:

Muito depois — somente agora — os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença. — Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no *mundo real*; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no *mundo real*) (MA/HH, 11, *grifos nossos*).

— 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”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe algo que

ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem (MA/HH, 19).

Se buscamos um critério para o que é considerado como erro em HH, a resposta deve englobar o que os comentadores revisados mencionaram: a projeção, a falsificação e a simulação de certos conceitos que não teriam correspondência no mundo real. Ao projetar unidades, identidades, igualdades, formas matemáticas e lógicas no mundo, estaríamos errando. O erro estaria justamente na pressuposição de que a perspectiva representacional humana corresponde a algo no mundo real. Se retomarmos o conceito de metáfora nesta questão, perceberemos que os tais processos de *transposição* e modificação que produzimos das coisas podem ser designados como errados, na medida em que instituiríamos um mundo do ser, da constância, do fixo e do necessário à nossa própria revelia, pelo menos *prima facie*.

De toda forma, o grande problema que se coloca nesses aforismos é: qual o estatuto do mundo real? A compreensão do mundo real como mundo metafísico de coisas em si não se desvincula da pressuposição de que haveria um mundo independente de nossa perspectiva humana. Todavia, se conectarmos os aforismos 11 e 19 com o aforismo 10, talvez uma terceira posição se mostre, isto é, de que haveria apenas *um mundo inferido*, apenas “essência inferida”. Nesse sentido, a questão não é mais, como nossos empreendimentos epistêmicos adéquam-se a um mundo em si que existe, ou que poderia existir. Mas antes, como nossos empreendimentos não se adéquam à essência *inferida* do mundo, a uma visão de mundo específica. Nesse caso, a posição de Nietzsche não estabeleceria que há um mundo metafísico ou um mundo que poderia existir, mas sim, que há algo que se *crê* como existindo independente de nós. Portanto, trata-se apenas de uma questão de *crença inferida* sob a égide de uma perspectiva metafísica.

Nesta direção, podemos dizer que a concepção correspondencial de verdade continuaria atuando, todavia, sob a inflexão do aforismo 10, não se trataria de dizer que o nosso conhecimento não se adéqua ao mundo em si, mas que ele não se adéqua a um modelo inferido de mundo em si que é tomado como existente¹⁵⁰.

Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a "essência do mundo em si"; estamos no domínio da representação, nenhuma "intuição"

¹⁵⁰ Existe, para além da possibilidade de entender o mundo metafísico/mundo real como um mundo em si existente, ou ainda, como propomo-nos, como essência inferida, a possibilidade de entendemos-o como *mundo do devir*, possibilidade esta que exploraremos oportunamente. De toda forma, nossa problemática encontra-se agora atrelada ao argumento de Clark e Vaihinger e, por isso mesmo, associamos realidade ao mundo metafísico.

pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser *tão distinta da essência inferida do mundo* (MA/HH, 10, *grifos nossos*).

A conclusão de que com as artes, a moralidade e a religião não tocamos a “essência do mundo em si” [*mit Religion, Kunst und Moral rühren wir nicht an das Wesen der Welt an sich*] (KSA, 2: 30), torna evidente o uso de certa concepção correspondencial, pois tudo o que é empreendido nesses campos do saber não tocaria a essência, ou seja, não corresponderia a nada além da representação. Em outros termos, quando afirmamos que algo é belo/sublime, ou que fulano é injusto/livre ou, ainda, que o mundo tem um criador, essas proposições não possuem qualquer correspondência no mundo. Mas, por que razão? Nietzsche acentua que estamos no domínio da representação e nenhum projeto que proponha qualquer tipo de intuição intelectual ou intuição estética pode almejar qualquer conhecimento do *essencial* (“*wir sind im Bereiche der Vorstellung, keine “Ahnung” kann uns weitertragen*” [KSA, 2: 30]). Todavia, a concepção correspondencial não é articulada no aforismo 10 sob a égide de que realmente exista ou possa existir uma essência do mundo, pois o trabalho da “fisiologia [*Physiologie*] e a história da evolução dos organismos [*Entwicklungsgeschichte der Organismen*]” é capaz de mostrar como as construções representacionais do mundo são diferentes de algo que se toma como essencial, que se infere como tendo uma essência. Ou seja, o mundo essencial é inventado e o mundo como representação, em sua estrutura dinâmica, não se adequaria aos postulados do mundo essencial.

Portanto, a questão é muito mais: por que nossa imagem de mundo é diferente da essência *inferida* de um *suposto* mundo em si. Aqui não é dito que há, ou que poderia existir um mundo em si, mas somente que somos de alguma maneira levados a crer em tal hipótese.

A menção aos campos do saber científico nos conduzem ao aforismo 9 de MA/HH. Nele, Nietzsche pondera que foram os *piores* e não os melhores métodos que nos fizeram crer na existência de um mundo metafísico. Nesse sentido, não é que necessariamente haja um mundo metafísico; na verdade, ele é produto de métodos ruins, p.ex., da lógica escolástica em suas tentativas de provar a existência de Deus (Tomás de Aquino) ou de uma ontologia religiosa (Santo Agostinho). Nietzsche pondera:

Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não

muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados (MA/HH, 9).

Logo em seguida, ele ainda adverte:

Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade (MA/HH, 9).

Sob essa perspectiva, encontramos uma primeira resposta ao porquê Nietzsche adota a concepção correspondencialista de verdade. Há um interesse crítico em *supor* que exista um mundo metafísico (coisas em si, essências, verdades absolutas) justamente para afirmar que nossas construções não correspondem a ele. Nesse sentido, por que vincular toda a vida humana a uma mísera possibilidade, para não dizer, impossibilidade, visto que o *suposto* mundo metafísico seria um absoluto ser-outro? Esta é precisamente a interpretação que Heller (1972) faz do aforismo 10 de HH¹⁵¹. Portanto, a concepção correspondencial de verdade parece-nos ser um *experimento*, uma *suposição*, que Nietzsche performatiza para desarticular os empreendimentos metafísicos e sua pretensão de um conhecimento absoluto. Com esse experimento, como veremos adiante, Nietzsche também pretende sinalizar que os nossos empreendimentos científicos não estão de acordo com um mundo inventado, o mundo metafísico. Portanto, ao menos nesse ponto, nossa interpretação coaduna-se com a de Clark (1990).

Esse mesmo contraste aparece no aforismo 16. Nele, Nietzsche contesta a posição de que a coisa em si é a *causa do mundo como fenômeno* ou do mundo como representação. Recorrendo a Afrikan Spir (1837-1890), Nietzsche afirma que:

— 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 modo correto, 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. 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” (MA/HH, 16).

A perspectiva científica, adotada por Nietzsche em HH, é capaz de iluminar a “história da gênese desse mundo como representação”. Essa história, essa narrativa e

¹⁵¹ Cf. capítulo 1 da presente dissertação.

essa gênese científica não trabalha com nenhuma hipótese metafísica, não há nada “*por trás do mundo*”¹⁵², mas somente *dentro do mundo*. Por isso, Nietzsche afirma: “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” (*ibidem*). Pensando a concepção correspondencialista neste aforismo, poderíamos concluir que, independentemente da existência, da possível existência ou não existência de coisas em si, seríamos incapazes de conhecer algo para além da cabeça humana que pensa. Nada é possível significar para além da representação humana, por exemplo, como vimos em nossa discussão sobre o conceito de natureza em MA/HH. Isso seria o caso, justamente porque no mundo como representação, a coisa em si não *aparece*. Não há qualquer tipo de conexão entre a nossa imagem de mundo e um *suposto* mundo em si.

Portanto, independente da concepção ontológica que Nietzsche tenha de um mundo metafísico preenchido por coisas em si, a concepção correspondencialista ainda continua atuando. Devemos contatar, todavia, que a reposta de Heller (1972) sobre o comprometimento dos empreendimentos metafísicos não está completa, uma vez que não fica claro como da não existência da verdade incorreríamos no erro.

Nesse ponto faz-se notar o diálogo entre Nietzsche e Spir. Para Spir, o conhecimento não fundado, não absoluto e condicionado é um saber que se encontra sustentado numa decepção e, por isso mesmo, *falso*, caso não tenha a sua base metafísica estabelecida. A nosso ver, Nietzsche adota o caráter de decepção do saber que, nos termos do aforismo 34 de MA/HH seria a tragicidade da filosofia, todavia, sem adotar a bagagem metafísica de Spir. Nesse sentido, a posição do erro em HH é, em alguma medida, paralela à de Spir.

De toda forma, a dimensão metafísica pensada por Nietzsche seria apenas uma suposição para comprometer a metafísica. A nosso ver, Nietzsche realiza um argumento por redução ao absurdo, isto é, toma a premissa que será combatida como válida, para dela extrair um problema argumentativo. Em outros termos, Nietzsche *supõe* existir um mundo metafísico para depois extrair conclusões contra a metafísica.

A partir do diálogo com Spir e do argumento por redução ao absurdo podemos clarificar um pouco mais as posições de Nietzsche no que tange à possibilidade de existirem coisas erradas, mesmo não existindo verdades em sentido metafísico. Esse é o

¹⁵² Fazemos aqui uso da expressão de Nietzsche no prefácio da GM (prólogo, 3).

passo decisivo para a polêmica estabelecida por Nietzsche em HH, a saber, de que é a verdade que depende do erro e não o erro que depende de uma *suposta* verdade.

4.3.1 Afrikan Spir: da decepção à fundamentação

Uma via importante que podemos acessar para compreender um pouco mais o conceito de erro em HH está na noção de *decepção* do saber explorada por Afrikan Spir (1896) em *Pensamento e Realidade* (Doravante: DW/PR). Podemos dizer que, embora Nietzsche tenha preservado essa posição, ele abandona o aspecto metafísico envolvido na solução de Spir da decepção do saber. Nesse sentido, cumpre fazer uma breve caracterização dos objetivos filosóficos de Spir em DW/PR para, e em seguida, investigar o uso que Nietzsche faz dessa posição.

Para Spir (1896), as ciências da natureza ou as ciências empíricas repousam sobre uma *decepção* no seu modo de conhecer o objeto:

Dizer que o saber empírico é relativo, que ele não é incondicionado, é dizer que ele não é *incondicionalmente* verdadeiro, e, em outros termos, que em sua essência mesma ele é falso, que ele repousa sobre uma decepção. [...] Porque se os objetos são dados na experiência mesma e, se eles não podem, todavia, ser conhecidos como eles são em si, é precisamente a prova que eles não possuem um *em si*, ou seja, que ele não possuem um ser verdadeiramente próprio, que eles não são substâncias reais (SPIR, 1896, p. 3)¹⁵³.

A decepção reside precisamente no fato de que a ciência, em sua prática, não toca a real natureza dos objetivos. Nesse ponto, pode se dizer que Spir pensa a ciência em uma chave kantiana, pois nela a ciência se mantém apenas na esfera do fenômeno e não da coisa em si mesma. Enquanto incapaz de acessar a real natureza dos objetos, a ciência, sem uma devida fundamentação metafísica, estaria destituída de qualquer privilégio objetivo em suas explicações. Sob esta ótica, para Spir, a ciência seria um *saber falso* por ser incapaz de acessar as verdadeiras propriedades dos objetos, a *essência* mesma deles.

O que Spir entende por falsidade está localizado em uma seção de PR que problematiza o conceito *representação* (*Vorstellung*)¹⁵⁴. Spir (1896, p. 25-33) explica que a representação não possui um valor em si, mas sempre depende de algo outro e,

¹⁵³ Todas as traduções da obra de Spir são nossas. Traduzimos a obra a partir da tradução feita por A. Penjon (*Pensée et Réalité*, 1896).

¹⁵⁴ Optamos por realizar essa rota interpretativa, embora ela à primeira vista pareça superficial, justamente para exemplificar uma das noções de falsidade exploradas pelo filósofo e que nos auxilia em nosso argumento.

por isso mesmo, trata-se de uma representação. Quando uma representação está em *desacordo* com o seu representado, no caso, o objeto, trata-se de uma falsidade. Falsidade significa, portanto, para o “lógico mais rigoroso” Spir, a não adequação entre duas coisas.

Nesse sentido, há uma decepção no saber produzido pelas ciências empíricas, justamente porque o conhecimento científico não está de *acordo* com a real natureza dos objetos. A ciência produz um saber exato do ponto de vista fenomênico, e não pode produzir mais do que isso, do contrário deixaria de ser ciência empírica e passaria a ser metafísica, na medida em que a experiência se equacionaria e seria idêntica à *essência* dos objetos. Se a ciência não toca a essência, isto é, se ela não toca o absoluto e a coisa em si¹⁵⁵, isso significa que ela é condicionada.

Um exemplo da decepção no saber na ciência é dado por Spir ao explicar o funcionamento da *fisiologia*. Segundo o filósofo (1896, p. 83), por meio da fisiologia compreendemos “que toda percepção se produz, em primeiro lugar, no cérebro”, percepção essa que se conecta com os objetos exteriores a partir daquilo que o filósofo denomina de “grande número de intermediários”. Dito isso, o filósofo oferece um exemplo do funcionamento fisiológico do olho:

Por exemplo, quando nós olhamos um objeto, sua imagem invertida se produz em nossa retina. Mas essa imagem não existe por nós mesmos, ela existe somente para o espectador que pode de fora ver nossa retina por meio de um certo aparelho. A superfície de nossa retina sobre a qual se produz essa imagem é ligada a uma percepção pelo nervo ótico, e também separada dele por todo o comprimento desse nervo. O que pode alcançar nossa percepção, não é nem um objeto exterior em si, nem sua imagem, nem uma outra ação qualquer direta de sua parte. São somente as afecções do nervo ótico mesmo que são essencialmente específicas (SPIR, 1896, p. 83).

A conclusão que um fisiologista chegaria deste processo seria, portanto, que somente teríamos acesso às nossas “próprias impressões visuais” (*idem*, p. 84), ou como o filósofo formula algumas páginas à frente, “isto que nós conhecemos como corpo não é outra coisa que nossas próprias sensações”. Isso seria o caso porque a fisiologia nos mostra, segundo Spir (*idem*, p. 86), que cada um de nossos órgãos dos sentidos não pode se misturar, por exemplo, o olho oferecer sensações auditivas e o paladar sensações olfativas, visto que cada um dos órgãos é apenas capaz “de uma excitação específica”. Justamente pelo fato de cada um dos sentidos produzirem e possibilitarem interpretações específicas dos estímulos nervosos, o fisiologista em sua explicação das coisas não pode concluir outra coisa que não o fato de que “nossas sensações são

¹⁵⁵ Cf. SPIR (1896, p. 1-15).

realmente separadas das coisas exteriores, que elas lhes são totalmente diferentes e são com ela inteiramente incomensuráveis” (*ibidem*). Pelo fato de termos acesso apenas às nossas sensações, o fisiologista nos mostraria que não temos acesso às coisas mesmas, mas apenas às nossas representações das coisas a partir do funcionamento específico de cada órgão do sentido.

É por não serem metafísicas, por estarem ancoradas na decepção, que as ciências precisam de um fundamento metafísico que se constitui como a tarefa da própria filosofia, segundo Spir. A tarefa da filosofia se configura como a tentativa de responder como “os objetos podem possuir perfeita certeza?”, como podemos escapar da falsidade inerente à prática científica e acessar os objetos, não de forma separada, mas em sua natureza real? O objetivo da filosofia se torna, portanto, fundamentar a ciências em bases sólidas. É nesse cenário de decepção natural que Spir denomina a tarefa de sua filosofia como *crítica*, isto é, que buscará descobrir a *lei interna* que possibilitará conhecer os objetos como são realmente.

Enquanto tarefa crítica, a filosofia pode ser formulada em duas proposições, como expressa Spir (1896, p. 7) na introdução de DW/PR. A primeira delas é a de que temos uma norma a que os objetos não se adéquam, isto é, esta norma não pode ser extraída dos objetos e das coisas na experiência, uma vez que para o filósofo na natureza não há “objetos idênticos” ou semelhantes¹⁵⁶. A segunda proposição da filosofia crítica estabelece que os objetos se organizam de acordo com a norma. A norma se encontra, portanto, em outro domínio, um domínio metafísico e incondicionado enquanto *um princípio genuinamente a priori*. Nesse sentido, para o filósofo, é absurdo tentar derivar do condicionado, isto é, da experiência, o princípio incondicionado, pois, em uma intuição kantiana, Spir afirma que a natureza é apenas fenômeno. Discutindo a posição de Spir, D’Iorio (2010) argumenta que, ao aplicar o princípio *a priori*, o filósofo está justamente mostrando que da experiência não se pode erigir o absoluto, pois na aparência a essência não se mostraria.

Por esta razão, segundo D’Iorio (*idem*, p. 272), Spir qualificaria a empreitada metafísica de Schopenhauer como ingênua. O argumento de Schopenhauer é o de que é possível uma metafísica imanente, uma vez que a experiência em geral é dotada de uma “escrita oculta que a filosofia tem por dever decifrar”. Todavia, não há na experiência nada de incondicionado, porque o incondicionado mesmo se coloca aquém da

¹⁵⁶ Com relação a isso, Cf. D’IORIO (2010, p. 271).

experiência, como Spir argumenta: “o princípio de identidade não pode vir da experiência pela simples razão de que a experiência não está de *acordo* com ele ou não o realiza” (SPIR, 1896, p. 128).

O princípio genuinamente *a priori* e incondicionado é denominado por Spir como o *princípio de identidade*. Esse princípio fundamental da lógica é entendido pelo filósofo de PR como dotado da capacidade de estabelecer a essência do objeto mesmo, na medida em que prescreve que “uma coisa é”, segundo ele, “o que ela é”, ou ainda, “uma coisa é parecida com ela mesma” (SPIR, 1896, p. 126). Enquanto incondicionado e *genuinamente a priori*, o princípio é absoluto. É interessante observar aqui que Spir equaciona o termo absoluto com o termo *essência e coisa em si*. Ele afirma que o absoluto é: “o que existe por si” e possui independência de ser (1896, p. 115), ou ainda, “essência independente de todas as coisas estrangeiras” (*idem*, p. 121), ou ainda, a coisa em si como aquilo que não possui nada mais do que um “em si”, “um ser verdadeiramente próprio em si, não emprestado” (*idem*, p. 122). Por isso mesmo os objetos da experiência, como a fisiologia mostra, não podem estar de acordo com o princípio, pois na experiência não há nada que se mantém por si, portanto, ela é sempre condicionada como a fisiologia bem mostra. Assim, incondicionado torna-se sinônimo de substância, algo ausente na experiência (*idem*, p. 119): “Eu chamo a atenção aqui expressamente que pelas palavras incondicionado ou absoluto eu entendo sempre o que existe por si ou a substância; esses quatro termos são para mim sinônimos”. É por ser incondicionado e não advindo da experiência, que o princípio de identidade será capaz de superar a decepção científica e colocar-se aquém da falsidade do saber¹⁵⁷.

Feitas essas observações acerca do projeto da filosofia de Spir, sem todavia nos alongarmos demais nas miudezas do pensamento do filósofo russo, devemos observar a questão que se segue: em que sentido a posição de Nietzsche pode se assemelhar a posição de Spir, dado que a filosofia de HH é uma filosofia antimetafísica e sem qualquer interesse de fundamentação?

4.3.2 Nietzsche para além da decepção: o *argumentum ad absurdum*.

¹⁵⁷ Para uma apreciação da relação entre as posições de Nietzsche e Spir, Cf. LOPES (2013), MATTIOLI (2011, 2013), VECCHIA (2014).

A nosso ver, Spir é uma fonte considerável para entendermos o conceito de erro em HH. Para Spir, justamente pelo fato da ciência restringir-se à dimensão representacional e à dimensão fenomênica, ela repousaria sobre um falso conhecimento, um conhecimento errado¹⁵⁸.

Spir, contudo, trabalha com a noção clássica de erro/falsidade para dela extrair a decepção científica. A noção clássica de verdade assevera que uma coisa é falsa ou errada quando um juízo não corresponde à essência da coisa em questão, por exemplo, quando afirmo que Sócrates é sofista, quando na verdade ele é filósofo.

Nietzsche também faz uso dessa perspectiva. A exemplo do filósofo russo, Nietzsche afirma que nosso saber seria errado justamente por nenhum dos conceitos de base de nossa epistemologia corresponderem ao *suposto* mundo metafísico (MA/HH, 11, 19). Nosso saber não possui qualquer fundamentação em entidades metafísicas, até porque, como vimos no capítulo sobre o conceito de representação, nossas representações são dinâmicas e emergem a partir de processos metafóricos e interpretativos. Nietzsche, todavia, está disposto a assumir em HH aquilo que nenhum filósofo (nem mesmo Spir) até então assumiu: que a condição humana estaria alojada em erros¹⁵⁹. Para entendermos isso, observemos os seguintes exemplos históricos a fim de comparar as posições de Nietzsche e sua singularidade ao assumir o erro como condição do saber humano.

Seguindo a digressão de Abbagnano (2007, p. 341-344) acerca do conceito de erro na história da filosofia, podemos identificar uma primeira posição em Platão, especificamente em *O Sofista*. A dificuldade aparentemente inerente ao conceito de erro discutida no *Sofista* advém da tese dos eleatas, na medida em que para estes o erro seria um grande absurdo, conectado ao não-ser e que não poderia ser pensado, o que equivale a dizer que o erro não existe e é absurdo por natureza. Nesse sentido, só haveria a verdade acessível pelo pensamento. A implicação disso para a epistemologia é gigantesca, pois, qual seria o estatuto do discurso sofístico? O discurso seria, nesse sentido, verdadeiro, do contrário cairíamos no absurdo do não-ser. A solução sugerida no verbete sobre o erro (*ibidem*) é a de que, a dialética, enquanto ciência das formas do

¹⁵⁸ Embora para Han-Pile (2011) do fato de um conhecimento não corresponder a qualquer tipo de coisa metafísica, o erro não se seguiria, de toda forma, a posição de Spir revela que, em alguma medida o erro decorre necessariamente da não fundamentação em algo absoluto. Isto é, que o erro decorre da não adequação com as coisas em si, algo que a concepção clássica de verdade afirma.

¹⁵⁹ Descartes flertou com essa possibilidade ao trabalhar a dúvida metafísica de que um gênio maligno o enganava em relação às proposições matemáticas. Todavia, com o cogito, a dúvida foi contornada e o possível erro, dela recorrente, superado.

ser, mostra que o erro existiria, por exemplo, no discurso sofístico, na medida em que os sofistas fariam combinações de pensamentos que não poderiam ser combinadas. O erro seria, dessa forma, um equívoco de combinações¹⁶⁰.

Para Abbagnano (*ibidem*) o erro é entendido na *Metafísica* IV de Aristóteles como “a negação do que é ou a afirmação do que não é”. Obteríamos com essa caracterização uma dupla visão do erro. Por um lado, ela preservaria a posição platônica de que o erro é uma combinação e síntese de elementos que não podem ser sintetizados, por outro lado o erro estaria relacionado com a essência, por exemplo, no verbo ser conjugado na terceira pessoa do singular “é”, ou seja, no que há de necessário da coisa (*Quod quid rat esse*). Quando uma pessoa erra, assim, na perspectiva aristotélica, ela executa “sínteses e divisões” que não estão de acordo com a essência, por exemplo, quando afirmamos que fulano é trompetista quando, na verdade, é flautista. Com isso, Aristóteles faria uma importante contribuição à história do problema do erro, pois o erro não estaria na coisa, mas na “intelecção” accidental, ou seja, no *juízo*.

Se pensarmos o problema do erro a partir dos resultados obtidos por Platão e Aristóteles, chegaríamos à conclusão de que Nietzsche *preserva* o sentido do erro como um *problema*, como algo *outro que não a essência*, uma distorção da verdade (ou para insistir no que temos dito, na crença na verdade), algo distante da verdade, ou ainda, como engano e equívoco e, a partir disso, o utiliza em sua polêmica acerca das posições metafísicas, contudo, sem fazer como os filósofos antigos, a saber, abrir a possibilidade para se pensar a essência. O erro em HH é, portanto, a constatação de que é impossível se chegar à desejada verdade metafísica e, assim sendo, ele não é produto de uma intelecção accidental, mas antes, de uma intelecção necessária. A polêmica colocada por Nietzsche pode ser, desta forma, expressa nos seguintes termos: *pensamos e conhecemos o errado e não o verdadeiro* justamente por sermos incapazes de acessar o suposto em si, o absoluto, objeto da filosofia primeira.

Nesse sentido, Nietzsche apropria-se num primeiro momento da concepção correspondencialista de verdade, para em um segundo momento atacar os conceitos metafísicos. O conceito de verdade, irradiado da metafísica, afirma que o conhecimento para ser verdadeiro deveria corresponder com a coisa, todavia, como para Nietzsche isso não é possível, as próprias proposições metafísicas estão erradas. Com essa conclusão, Nietzsche abre caminho para uma das primeiras teses do aforismo 1, a saber, como a

¹⁶⁰ Para uma visão mais profunda da questão. Cf. a introdução de Luiz Henrique Lopes Santos (2001) em sua tradução do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

verdade emerge do erro. Se estamos na esfera do erro, o mundo como representação é errado, faz-se necessária uma química das representações para entender como de meros processos errados e que não nos dão a essência chegamos às suposição de verdades metafísicas.

Portanto, a posição de Nietzsche flerta, mas não se restringe ao correspondencialismo. Como temos insistido, estrategicamente ela é um primeiro passo para desarticular a dependência que o erro tem da verdade absoluta e, assim, submeter a crença na verdade ao erro. Obviamente, trata-se de uma posição polêmica, de nossa parte, de toda forma, pensamos poder reforçá-la a partir do diálogo com Spir. Enquanto Spir entende que, para ser verdadeiro, o conhecimento, precisa *necessariamente valer metafisicamente* e estar fundado em um saber incondicionado e absoluto, em Nietzsche *não* se passa o mesmo.

Do mesmo modo como Nietzsche pede aos seus leitores para admitirem por um momento o ponto de vista cético de que não há um mundo metafísico no aforismo 21 de HH, assim também nos parece pedir aos seus leitores que suponham a existência de um mundo metafísico. Nesse sentido, ele apenas adota a posição correspondencialista para, de dentro da própria posição, desarticulá-la. A nosso ver, parece-nos que Nietzsche argumenta sob a forma de um *argumentum ad absurdum* no que tange ao conceito de verdade como correspondência¹⁶¹.

Nietzsche propositalmente coloca como *critério* para o que seja o erro nos aforismos 19 e 11 a simulação de coisas que não possuem correspondência no mundo real e, a rigor, como vimos, que sequer existem. Sob esta perspectiva, o argumento de Nietzsche percorreria os seguintes passos: (i) supondo que a verdade seja uma certa adequação entre os conceitos mentais e as coisas no mundo (em termos linguísticos, para nos aproximarmos do aforismo 11, uma adequação entre aquilo que é dito e um fato no mundo); (ii) podemos identificar no mundo nossos conteúdos mentais, por exemplo, ao afirmarmos que necessariamente a natureza possui estruturas espaço-temporais e estruturas matemáticas, ou mesmo propriedades como cores, sabores, superfície e textura. Ou seja, chegaríamos a um enunciado verdadeiro sobre o mundo, na medida em que poderíamos comparar a realidade e a nossa percepção sobre a

¹⁶¹ Com essa afirmação, nossa argumentação aproxima-se significativamente da posição de Joshua Andresen (2010), contudo, embora Andresen fale de uma redução ao absurdo do conceito de verdade no texto de VM, e, além disso, atribua ao erro um estatuto de não-condição (algo *contingente*), essa não é nossa posição. De nossa parte, defendemos que o erro é incontornável e uma condição mesmo da vida e do saber, portanto, *necessário*.

realidade e confirmar que as coisas de fato ocorrem dessa forma; (iii) *Todavia*, na natureza, como pensada por Nietzsche em uma chave interpretativa da filosofia crítica e de Lange, esses conceitos não são propriedades da própria natureza, pois, a rigor, a natureza seria um vazio de todos esses conceitos, na medida em que se tratam, em termos kantianos, do modo como estruturamos o mundo ou, em termos nietzschianos, de processos metafóricos pelos quais transporíamos profundamente os elementos constitutivos das coisas. Portanto, o que se segue da conjunção adversativa é, como já demonstrado por Kant, que a noção de verdade como adequação é precária em alguma medida¹⁶², pois não teríamos acesso às coisas mesmas, mas apenas aquilo que por processos de *transposição* inserimos nas coisas.

Sob esta ótica, a posição de Nietzsche ainda estaria significativamente próxima da posição de Kant, porém com uma diferença que altera de forma radical o resultado ao qual os filósofos chegam. Para o filósofo de Königsberg, embora não seja possível falar da verdade como uma adequação em sentido estrito, ainda assim é possível falar da adequação entre juízos e fenômenos, isto é, de nossas afirmações sobre o mundo por nós mesmos construídos. Desta forma, a noção de verdade como correspondência estaria preservada em alguma medida. No mundo da representação poderíamos, assim, erigir juízos verdadeiros sobre as coisas. Ora, se para Kant o resultado a que se chega com o mundo da representação é o conceito de verdade, para Nietzsche o resultado é o erro.

Talvez seja possível fazer ver a diferença entre Kant e Nietzsche por outro caminho. Em seus cursos de Lógica (KGS/LOG, 9: A 71-76), Kant questiona-se sobre “o que é a verdade?” e, baseando-se na ideia de que o conhecimento teria tanto uma parte material como uma parte formal, o filósofo então se questiona se haveria um “critério material e universal” de verdade e se haveria um “critério formal e universal” de verdade. Kant faz questão de caracterizar a primeira possibilidade como absurda, pois a *Kritik* mostra que a matéria, enquanto sensação, é sempre uma intuição e, enquanto tal, sempre singular; não haveria a possibilidade de verdade aqui, pois não existe qualquer possibilidade de universalização.

A segunda possibilidade, todavia, é a via que Kant toma. A verdade é possível de um ponto de vista formal, pois nesse caso ela diz respeito simplesmente à relação do conhecimento consigo mesmo, isto é, ao entendimento concordando consigo mesmo.

¹⁶² Cf. Lógica de Jäsche: (KGS/LOG, 9: A 71-76). Ou ainda: (KvR/CRP, B 82-87).

Enquanto baseado em um critério universal e formal da verdade, um conhecimento, para ser verdadeiro, precisaria concordar internamente com certas leis lógicas. Contrariar essas leis lógicas já constitui um primeiro critério para mostrar que algo não é verdadeiro, ou seja, falso ou errado. As leis que regem a concordância do entendimento consigo próprio são princípios, em alguma medida, da lógica clássica, a saber, o princípio de não-contradição e o princípio de identidade¹⁶³.

O ponto que distancia Nietzsche de Kant, e mesmo de Spir, neste caso, está no fato de que para o filósofo do espírito livre, os princípios que regeriam necessariamente o pensamento seriam contrariados pela história da gênese do pensamento. A filosofia metafísica nega a gênese de um dos termos da oposição pelo outro, como vimos no aforismo 1 de HH, justamente por se resguardar nos princípios lógicos do pensamento. A taxonomia do erro em HH, auxiliada pelo trabalho da ciência, é capaz de mostrar que a rigor nossos princípios não teriam uma validade ontológica objetiva. Nietzsche aqui propositalmente parece manter a noção de verdade como correspondência em sua forma tradicional, isto é, não tanto a adequação do conhecimento interno a si mesmo, mas antes do conhecimento com os objetos e, a partir disso, estabelece o erro como um conceito mais central para a epistemologia do que a verdade.

Podemos explorar esse argumento em três passos:

I. As estruturas fixas e regulativas que estruturam o mundo por nós percebido não são absolutas. Nietzsche sugere isso, por exemplo, nos aforismos 2 e 18, ao afirmar respectivamente que a “faculdade da cognição veio a ser” e que a lei originária do princípio de identidade de Spir “também veio a ser”.

II. Se isso é o caso e o critério de verdade como correspondência é a adequação entre intelecto e coisa, — palavra e fato no mundo —, em última instância não chegaríamos à verdade por meio de nossos juízos sobre a realidade, mas antes, estaríamos produzindo falsas afirmações, juízos errados sobre os constitutivos últimos da realidade.

¹⁶³ Kant faz questão ainda de frisar que só o critério formal de verdade não é suficiente para a verdade, todavia, imprescindível. Embora necessário, a concordância interna do conhecimento consigo mesmo precisa ainda de intuições que lhe correspondam. Esse critério é dado, por exemplo, na famosa passagem da CRP em que Kant escreve (KRV/CRP, B 75): “Pelas condições da nossa natureza a intuição nunca pode ser senão sensível, isto é, contém apenas a maneira pela qual somos afetados pelos objetos, ao passo que o entendimento é a capacidade de pensar o objeto da intuição sensível. Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”.

III. O terceiro passo da redução ao absurdo é, desta forma, *a conclusão* de que a verdade não existe em sentido estrito como a metafísica anseia. Em resumo: o erro é o erro tanto porque não existe uma coisa em si ou estrutura última na realidade à qual poderíamos ter acesso quanto porque o nosso modo de estruturar o mundo (nossas metáforas e antropomorfismos) não correspondem a uma suposta realidade/mundo real. Portanto, o resultado que chegamos é algo outro e completamente diverso da verdade, a saber, o erro. A partir dessa observação, Nietzsche pode agora mostrar como a verdade é derivada do erro, como veremos adiante.

Uma objeção poderia ser erigida. Com a guinada copernicana, Kant já teria demonstrado que a verdade não é válida de um ponto de vista metafísico, somente do ponto de vista subjetivo. Qual seria a diferença da posição de Nietzsche, então? A resposta, tendo o texto de HH como referência, poderia ser: mesmo do ponto de vista subjetivo e kantiano a verdade pode ser expressa em juízos sintéticos *a priori*, ou seja, juízos necessários e universais acerca do funcionamento da experiência. Ora, como nossa primeira via argumentou, o próprio aparelho cognitivo estaria em devir, o que impossibilitaria que juízos sintéticos *a priori* de fato pudessem ser produzidos.

Nesse sentido, Nietzsche não realiza os passos metafísicos de Spir e, mesmo, o passo metafísico de Kant¹⁶⁴.

Por meio desse recurso de recusa/preservação de argumentos, podemos identificar a *astúcia filosófica* de Nietzsche como sendo extremamente fina e precisa, uma vez que o filósofo consegue preservar as intuições fundamentais do texto de Spir sem coincidir com ela, isto é, manter a sua estrutura argumentativa crítica e recusar a sua dimensão metafísica. O lógico rigoroso do aforismo 16 mostra-se, assim, a exemplo do Kant do aforismo 19, outro personagem no texto de HH.

Contra a metafísica de Spir e em prol da recusa da dimensão metafísica envolvida no conceito de igualdade em HH, Nietzsche escreve no aforismo 18:

— 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 essa lei, aí denominada "originária", veio a ser.

¹⁶⁴ Se observarmos, p.ex., a atribuição que Lange faz de Kant como um filósofo metafísico por utilizar-se da lógica escolástica e pressupor a possibilidade de um pensamento puro independente das sensações.

D'Iorio (2010, p. 273) esclarece que Nietzsche mobiliza o argumento de Spir contra a ingenuidade schopenhauriana — i.e., ao defender que no fenômeno a coisa em si aparece — pelo simples fato que, para Spir, na experiência não pode haver nada de incondicionado, pois neste caso a experiência ela mesmo seria uma metafísica. Nietzsche realiza, portanto, uma espécie de acareação entre Spir e Schopenhauer, mobilizando o argumento de Spir contra a posição schopenhauriana sem, todavia, recair na metafísica de Spir. Pois, segundo D'Iorio (*ibidem*), ao invés de uma ciência do incondicionado, Nietzsche raciocina por meio de uma *história da gênese do pensamento* que narra a “história natural de processos cognitivos”, raciocínio esse que se constitui como chave para “solucionar os problemas metafísicos”. Nas palavras do intérprete:

Nestas reflexões, a ambivalência de atitude de Nietzsche face à filosofia de Spir reaparece. Não somente a análise transcendental de Spir facilita a refutação da filosofia dogmática, mas fornece também a Nietzsche uma discussão aprofundada de conceitos fundamentais como incondicionado, substância, leis lógicas, que ele considera efetivamente como operantes no seio de nosso processo cognitivo, mesmo se ele não os pensa como verdades eternas e *a priori*, mas como os erros que nasceram no curso da história do pensamento. Eles são grosseiramente retirados da experiência em épocas primitivas do desenvolvimento dos seres orgânicos¹⁶⁵.

Para concluir esta seção podemos dizer que o erro em HH possui como *um de seus critérios* a não correspondência, o desacordo mesmo entre nossas representações e o mundo real. A nossa concepção de natureza não está de acordo com uma suposta natureza em si. Não podemos abandonar a representação humana para daí acessar aquilo que se infere como existindo em si. O mundo da representação, objeto da ciência, trabalha a partir de alguns conceitos que não possuem correspondência, pois como Spir mesmo já havia argumentado, na natureza não existem objetos idênticos. Nietzsche expande essa posição não apenas para o conceito de igualdade e identidade, mas também para os demais conceitos da lógica e da matemática, bem como às metáforas primordiais de tempo, espaço e causalidade. O mundo real estaria em flagrante contradição com os conceitos do mundo como representação.

¹⁶⁵ No contexto de uma discussão sobre o conceito de tempo e Devir em Nietzsche, Mattioli (2011, p. 249) observa sobre a posição de Nietzsche em relação a Spir: “Nesse sentido, para Nietzsche, Spir estaria tão próximo da superstição básica da filosofia transcendental (de cunho parmenídico) quanto Kant. Nietzsche vê o conceito de incondicionado como uma ficção da representação; uma ficção necessária, tanto para o pensamento quanto para a vida em geral, na medida em que ela torna possível o (re)conhecimento do “idêntico” – mas ela não é nada mais que uma ficção”.

4.4 Erro, devir e correspondencialismo

Uma outra posição com relação ao correspondencialismo em HH é advinda da interpretação de que o erro decorre da falsificação do devir. Ou seja, por “mundo real” (MA/HH, 11), deveríamos entender o devir, característico, como argumentamos no capítulo 2, da filosofia heraclitiana.

A posição de Matthew Meyer (2014), a saber, a de uma *ontologia dinâmica*, dialoga bastante com a concepção de devir e mudança incessante. A posição do intérprete está sustentada na hipótese de que haveria uma ontologia de cunho heraclitiano no pano de fundo das hipóteses de HH. Enquanto pensada a partir de uma ontologia heraclitiana, a posição de Meyer se distancia profundamente das hipóteses de Clark (1990) e Han-Pile (2011) sobre o erro. Com relação a Clark, a diferença está no fato de que não haveria qualquer possibilidade de conceber uma coisa em si em HH, nem mesmo dizer que Nietzsche simplesmente suspenderia o juízo com relação a esse conceito, como parece sugerir o aforismo 9, fonte de investigação de Clark. Isso não seria possível, pois segundo o intérprete, se houvesse uma noção de realidade para além do mundo como representação, essa realidade seria mudança incessante. O erro estaria, portanto, não na falsificação de uma coisa em si, mas na não correspondência de nossas estruturas linguísticas e lógicas com o devir do próprio mundo, como se lê (2014, p. 116, 118, 122):

É a *Filosofia na idade trágica dos gregos*, com a qual Nietzsche trabalha novamente em 1888 [...], permite a associar a filosofia metafísica de HH 1 com a Doutrina de Parmênides do ser e a filosofia histórica de HH 1 com a ontologia das relações dinâmicas de Heráclito [...]. Em contraste com Clark, eu argumento que a tese da falsificação de Nietzsche está apoiada em seu compromisso com a justificada ontologia científica das relações dinâmicas, e, dado que Nietzsche permanece comprometido com tal ontologia desde a FT (1873) até CI (1888), ele nunca abandona a tese da falsificação. Ao invés disso, ele simplesmente abandona, ou mais precisamente, supera a moralidade da verdade e da ciência via a morte de Deus em GC e, portanto, a posição que a falsidade precisa ser evitada de todas as formas [...]. Ao invés disso, esta realidade extramental, quando submetida à análise científica, se dissolve, na pintura científica, em forças relacionais, e a razão do porquê Nietzsche pensa que as estruturas da linguagem e do pensamento falsificam a realidade, se deve a esta ontologia relacional que se coloca oposta à estrutura sujeito-predicado do pensamento e da linguagem.

Esta posição estará distante também daquela de Han-Pile (2011), posto que, como veremos, para a intérprete, o conceito de devir poderia ainda ser visto como uma espécie de coisa em si que está dada no mundo, mas à qual não teríamos um acesso pleno, uma vez que nossas estruturas representacionais impediriam o acesso ao instituir

o mundo mais conectado ao ser do que ao não-ser. Para Meyer (2014, p. 120-129), o conceito de devir não implicaria na fusão com o conceito de coisa em si, porque o devir seria pensado cientificamente por Nietzsche a partir do conceito de *força*. A força teria uma estrutura dinâmica que inviabilizaria qualquer substrato material último. Segundo o intérprete, embora Nietzsche tivesse acompanhado Lange em muitas de suas teses, haveria uma distinção fundamental entre os dois pensadores, pois Lange seria um materialista idealista, isto é, um combatente do realismo ingênuo no materialismo concernente ao conceito de força e matéria. Nietzsche, pelo contrário, seria um *realista* com relação ao conceito de força. O conceito de força seria justamente a via pela qual Nietzsche poderia pensar que a ciência confirmaria as hipóteses de Heráclito, segundo o intérprete (2014, p. 125):

Ao fazer assim, esses cientistas estão descobrindo o mundo do movimento puro [*pure motion*] ou força, e com isso descobrindo que a ciência moderna está, com sucesso, eliminando o último remanescente da tradição metafísica na forma de átomo. Na mente de Nietzsche, o que esses cientistas estão fazendo é tornando possível o renascimento da ontologia das relações dinâmicas de Heráclito.

Embora a posição de Meyer se dê a partir de uma estratégia interessante, não fica claro como a posição de Nietzsche não incorreria em um dualismo de princípios que a sua filosofia buscava superar, pois, afinal, existiriam *dois* mundos, o da representação e o mundo da força. Um estruturado e outro não estruturado. Ademais, ele assume o ônus de sustentar a existência de uma ontologia na obra de Nietzsche. Além disso, a defesa de um realismo no pensamento de Nietzsche com relação ao conceito de força é problemático, pois conceitos como *força e matéria* eram entendidos por materialistas importantes na segunda metade do século XIX como *fatos* acerca do mundo, um desvelamento essencial do mundo que muito se assemelha a um pensar metafísico¹⁶⁶.

Além de Meyer, outra posição referente ao erro e ao conceito de devir está presente no artigo *Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação*, de Willian Mattioli (2011), cujo conceito central é o de tempo. Para o intérprete, este conceito seria a chave para o comprometimento do filósofo com uma ontologia do vir a ser, fundamental para compreendermos o problema do erro.

¹⁶⁶ Cf. FW/GC 58.

Na segunda seção de seu artigo, o autor faz uma caracterização geral da teoria do erro que nos chama bastante à atenção. Para Mattioli (2011, p. 230-231) não haveria um consenso entre os intérpretes em como interpretar o problema do devir e o problema do erro em Nietzsche. De toda forma, o devir estaria associado à ideia de que o mundo e a vida são “mudança constante”. Enquanto mudança incessante a realidade seria “um fluxo absoluto que não comporta nenhuma fixidez, permanência e repouso”. Em uma interpretação próxima à de Meyer (2014), Mattioli afirma que o que há de fixo no mundo é produto das “categorias do pensamento” aplicadas ao devir, o que fixaria “identidade e unidade”. Realizaríamos, portanto, na realidade, um processo de “descontinuidade no fluxo”, ao projetarmos relações causais, espaciais, “substâncias” no devir, e faríamos isso por motivos pragmáticos de “sobrevivência”.

De toda forma, a relação devir e erro possuiria problemas, pois como já havia ponderado Han-Pile, cairíamos necessariamente: ou na tese fenomenalista (caos das sensações) ou na tese ontológica (devir como coisa em si e dualismo), ambas com dificuldades para serem conectadas com o pensamento de Nietzsche.

Mattioli discorda de Han-Pile (2011), intérprete que veremos adiante, em dois pontos capitais de sua argumentação. O primeiro deles, de que a leitura ontológica da do devir deságua necessariamente em um dualismo. O segundo deles é a leitura não-litera da teoria do erro, pois segundo o intérprete, com ela não se faria “jus à radicalidade da maioria das afirmações de Nietzsche que concernem a sua teoria do erro e a tese do devir” (2011, p. 234).

A tese acerca de ontologia temporal (mudança incessante) no pensamento de Nietzsche é alcançada a partir da principal fonte destacada por Mattioli no problema do erro e na teoria do devir, a saber, Afrikan Spir. Spir seria responsável por auxiliar Nietzsche a propor certo posicionamento “realista” acerca do tempo, o que teria por consequência o “abandono da tese kantiana e schopenhauriana da idealidade transcendental do tempo” (*ibidem*)¹⁶⁷. Essa relação conduzirá o intérprete a considerar um profícuo debate realizado em uma cena filosófica no texto a FTG tendo de um lado, Nietzsche e Spir e de outro Kant e Parmênides. É da objeção de Spir ao aspecto intuitivo-subjetivista do tempo em Kant que Nietzsche extrairia o aspecto realista objetivo do tempo. Comentando um relevante texto da obra de Spir, Mattioli afirma:

Este argumento é fundamental para a compreensão da temporalidade imanente à experiência proposta aqui como ponto de partida para a afirmação

¹⁶⁷ Com relação a esse ponto, Cf. MATIOLLI (2011, p. 237 e 238).

da realidade do devir. O argumento decisivo desta passagem é o seguinte: ao dizer que meus estados de consciência e minhas representações me aparecem como sucessivos e mutáveis, sou obrigado a aceitar que essa aparência mesma possui uma realidade objetiva enquanto estado de consciência – realidade da qual não podemos abstrair a temporalidade sem contradizer radicalmente a evidência fenomenológica mais elementar do processo do representar. [...] De acordo com este argumento, o modo temporal das representações, *o fluxo da consciência*, implica a realidade objetiva do tempo. Trata-se aqui, portanto, de uma constatação em certo sentido fenomenológica de que a essência de toda *cogitatio* pertence um tempo que é constitutivo da *cogitatio* ela mesma e que não pode ser dela abstraído. Assim, a temporalidade não é um atributo acidental do pensamento e da representação, mas, antes, uma de suas determinações mais essenciais. O *aparecer* sucessivo e em constante mudança de dados sensíveis imanentes na atividade do representar é fenomenologicamente indubitável. (MATTIOLI, 2011, p. 240 e 241).

Após constatar o diálogo entre Nietzsche e Spir, o artigo encaminha-se para uma discussão sobre o conceito de força identificada (2011, p. 255), como imbricada no conceito de devir. O devir possuiria um caráter *absoluto* justamente porque, enquanto mudança incessante, dependeria da “ação de uma força que age no tempo” e como tal, não poderia estar em “repouso, já que sua essência consiste precisamente em *agir*”.

Essa relação entre os conceitos de força, tempo e mudança são importantes para Nietzsche, como é sinalizado pelo intérprete (*idem*, p. 256), ainda em sua época de juventude, por exemplo, na “teoria dos átomos temporais (*Zeitatomlehre*)”. O que há de sintomático para Mattioli aqui é que todo esse agir sinalizado por Nietzsche, enquanto relação de forças, “implica sempre uma perda ou diminuição e um ganho e aumento de força”. O intérprete discute cuidadosamente as influências importantes que ajudaram Nietzsche a chegar ao conceito de força, por exemplo, o físico Roger Boscovich (1711-1787) e Ernst von Bär (1792-1876), discussão que retomaremos em um momento oportuno. O que nos interessa agora na argumentação de Mattioli é a conclusão que ele extrai da teoria atômica de Nietzsche (*idem*, p. 259):

A conclusão que emerge da argumentação em questão é a seguinte: a realidade do tempo implica a realidade da mudança; esta, por sua vez, deve ser compreendida como uma variação dos estados de energia como resultado da ação das forças no tempo; entendida como alteração nos estados das forças, a mudança deve ser vista como contínua e absoluta, pois a força não pode permanecer um só instante imóvel. Tudo que percebemos como imóvel é apenas o resultado de nossa incapacidade de perceber a mudança num tempo que não pode ser apreendido por nossa unidade de medida temporal. Assim, no fundo, os movimentos e mudanças dos estados do mundo considerados por nós como lentos ou rápidos não se deixam medir segundo uma unidade supostamente absoluta. Nesse sentido, “lento” ou “rápido” seriam apenas determinações relativas a uma estrutura particular de percepção da mudança. O “absolutamente lento” para uma certa configuração perceptiva equivaleria então à permanência e à imobilidade.

Assim, o intérprete enxergaria no pensamento de Nietzsche os elementos necessários para a realidade objetiva do tempo, o que afastaria o filósofo de seu comprometimento “idealista transcendental”, por exemplo, rastreável no texto de VM. A posição de Mattioli é, portanto, a de que Nietzsche se comprometeria com um “*realismo temporal*” (*idem*, p. 261).

Nesse sentido, a inferência que podemos fazer do argumento de Mattioli é: se o mundo é devir incessante e por meio do intelecto conseguimos atingir a noção de permanência, por exemplo, no jogo necessário entre dois elementos A-B via princípio de causalidade, então perceberíamos a realidade de forma *errada*, embora seja possível dizer que os sentidos a captariam melhor do que as fixações imutáveis e necessárias do intelecto, na medida em que perceberiam o movimento. A intuição de Parmênides se mostraria, assim, como Nietzsche o faz em CI, como um grande equívoco. Embora seja o caso que pela razão chegaríamos ao imóvel, ao absoluto, nem por isso devemos ler essa posição em seu sentido absoluto, mas só em sentido relativo, pois atingiríamos o mundo do ser pela falsificação do devir e não pela *superação* ou *abandono* do mesmo. Pois, como Mattioli (2011, p. 266) conclui o sua rica abordagem:

4) isso significa que o que percebemos como permanente é apenas o resultado de uma unidade subjetiva de medida e percepção do tempo e da aplicação de nossas categorias de permanência, por meio das quais a experiência se torna possível em sua integralidade; ou seja, a permanência é uma mera ilusão: heraclitismo / teoria do erro.

A relação correspondencialismo-devir são centrais, por exemplo, para a explicação de concepções tidas por Nietzsche como erradas nos aforismos 2 e 11 de HH. Em relação ao aforismo 11, portanto, o erro não estaria na não correspondência com um mundo metafísico, mas justamente no fato de nossos empreendimentos epistêmicos, por exemplo, os conceitos matemáticos e os conceitos da lógica (identidade e igualdade) não corresponderem a um mundo de incessante mudança ou devir absoluto. A lógica e a matemática, assim, falsificariam o devir nos fazendo crer que poderíamos apontar verdades apodíticas sobre o mundo e atribuir relações absolutas entre coisas, o que seria errado.

O aforismo 2 de HH marca, portanto, que todos os juízos acerca da humanidade, embora apresentem-se como verdades eternas, “como uma constata em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas”, isso é todavia errado. Justamente porque esses juízos de teor apodítico correspondem apenas a um pedaço da história humana, pois o “homem veio a ser” e continua a mudar, a universalidade e a necessidade das

proposições sobre um “mundo em geral” e “o homem”, enquanto universal antropológico, dos metafísicos, não passaria de falsificação, mascaramento, simplificação e generalização da mudança incessante¹⁶⁸. Não por acaso, Mattioli comenta sobre o fundo heraclítico dos empreendimentos científicos de HH nos seguintes termos:

É possível notar, finalmente, que a consequência da tese da realidade objetiva do tempo é, para Nietzsche, uma forma de realismo que se apoiara nas ciências naturais para o desenvolvimento do modelo mais adequado para a compreensão do real. É, sobretudo, a partir de *Humano, demasiado Humano* que vemos essa tendência naturalista se desenvolver de forma mais clara, associada fundamentalmente aquilo que Nietzsche chama de *filosofar histórico* (MA/HH I 2, KSA 2.24-5). [...] Ou seja, aquilo que os filósofos transcendentais como Kant e Spir consideram como uma estrutura cognitiva *a priori* fixa e imutável, que seria comum a todos os homens independentemente do desenvolvimento histórico e dos processos evolutivos, é posto por Nietzsche *em movimento*. Essas estruturas *a priori* e, por conseguinte, o mundo como representação que delas emerge, encontram-se assim em um lento e gradual vir-a-ser que poderia ser progressivamente desvelado a partir de uma investigação genealógica, uma investigação que nos colocaria diante da *história natural do surgimento do pensamento* (MATTIOLI, 2011, p. 261).

4.5 Erro e crença

Uma posição mais branda com relação ao erro está, por exemplo, em Andresen (2010) coloca-se de forma totalmente contrária à leitura de Clark (1990) em seu artigo intitulado *Verdade e ilusão para além da falsificação: relendo Verdade e mentira no sentido extramoral*, e a conclusão de sua argumentação pode ser plenamente captada nas seguintes palavras (2010, p. 260, 264, *grifos nossos*):

Como veremos, a habilidade do intelecto para dissimular não é nem um defeito da cognição humana nem, da perspectiva extramoral, um erro que contaria como falsificação. Para Nietzsche, a dissimulação é uma ferramenta humana muito desenvolvida para a sobrevivência que permite tanto a simplificação geral de nosso ambiente sensorial e as várias de estratégias de engano [...]. Longe de defender a ideia de que nossa relação com o mundo deixa-nos atormentados pela ilusão e pelo erro, *Nietzsche argumenta, ao invés disso, que nós entramos na ilusão apenas quando nós negligenciamos nossa relação ativamente criativa com o mundo, abstraindo de nossas peculiares maneiras humanas de conhecer, e, acreditando tocar diretamente o mundo como é em si mesmo*. Em outras palavras, para a perspectiva extramoral de Nietzsche, o erro não está na nossa relação antropomórfica

¹⁶⁸ O que fazemos nesta seção é justamente considerar uma das possibilidades aberta por Nietzsche no texto de HH. Se o filósofo fala de naturezas, no plural, o que fazemos aqui é exatamente considerar essa possibilidade e entender a realidade, o mundo real, ou ainda, a natureza, como devir. Como já adiantamos na seção sobre o método, capítulo 2, Heráclito é uma figura central para a defesa de uma filosofia histórica, e, por isso mesmo, devemos considerar o devir como tal possibilidade. De toda forma, nossa ênfase continua sob a posição de que a natureza é representação e, embora exista o devir que a condiciona em seu dinamismo, não há qualquer possibilidade de conceber o devir que não seja pela representação.

com o mundo – não podemos ter outra relação – *mas ao invés disso, na tendência de afirmar um estatuto objetivo para o que nós antropomorficamente colocamos.*

Para o intérprete, Nietzsche desenvolveria um argumento por redução ao absurdo acerca do conceito de verdade e com isso mostraria que nós, enquanto espécie humana, não *necessariamente* erramos ou estamos imersos em ilusões, na medida em que a dissimulação por meio da cognição não significa uma falsificação *per se* (*idem.* p. 260), mas um modo de dissimular incontornável à vida. Na visão de Andresen, portanto, ao fazer uma redução ao absurdo em relação às posições de verdade como correspondência, Nietzsche estaria criticando a visão “científico-moral” que ignora o aspecto criativo e as distorções produzidas por nós e, assim, julga o mundo como se o nosso modo de perceber correspondesse objetivamente. Nesse sentido, para o intérprete, ao buscar descrever o mundo objetivamente, a ciência ignoraria o nosso papel ativo na construção do saber, isto é, o trabalho de modificação das coisas por meio de nossos sentidos e intelecto. Assim, o erro só ocorreria quando *julgássemos* sob a crença de que à nossa subjetividade corresponde algo objetivo.

O erro, portanto, está no juízo e não na cognição em si; não é necessário, mas antes contingente¹⁶⁹. Todavia, isso parece insuficiente para o texto de HH, pois o mundo como representação é errado, e não a crença no mundo como representação é errada. Nesse ponto, Nietzsche estaria simplesmente submerso numa concepção correspondencial de verdade.

Uma outra posição mais branda com relação ao erro — segundo a qual o erro não deve ser lido de modo literal, mas antes, não literal — é a de Han-Pile (2011). Uma análise importante feita pela intérprete recobre o aforismo 9 de HH. O conceito de coisa em si do aforismo 9 seria algo “puramente negativo” e “irrelevante para nós”, pois se trataria de uma concepção “absurda”, na medida em que “ser, coisa” são apenas “conceitos relacionais”, ou seja, são elementos de nossa organização da experiência e não aplicam-se à “constituição em si” das coisas.

Para a intérprete, contudo, resta a pergunta sobre se “algum X permaneceria” nesta organização da experiência, isto é, se haveria algo para além da própria

¹⁶⁹ A posição de Joshua é muito interessante por colocar o erro no juízo o que de fato Nietzsche parece sugerir, não apenas com o texto de VM, mas também em HH. Porém não faz jus ao critério que Nietzsche estabelece como erro em HH e tampouco leva em consideração que o mundo da representação é *errado*. A partir da apreciação dos comentários de Joshua, fica evidente nossa zona de distanciamento. Embora tanto ele quanto nós propomos uma redução ao absurdo do conceito de verdade, os resultados que chegamos são totalmente distintos. Para ele o erro é uma mera contingência da não consciência que o saber é inventado, enquanto para nós, o erro é condição necessária.

estruturação (*idem*. p. 199-200). Recorrendo a um argumento perspectivista, a intérprete aposta no que seria um “compromisso ontológico mínimo” com relação a um X que poderia existir além de nossa perspectiva humana. O ponto central da argumentação é: “O mais importante, contudo, é que Nietzsche não diz que *há* tal X, mas somente que o perspectivismo nos permite conceber tal possibilidade”¹⁷⁰. Para a intérprete, seria este o caso, pois baseando-se nas posições de Nietzsche no apontamento póstumo de 25[307] de 1884 e no aforismo 374 de GC, as conclusões gerais que chegaríamos seriam as seguintes: (i) a impossibilidade de transcender “as condições por meio das quais nossa experiência é estruturada”¹⁷¹; (ii) que do mesmo modo como nossa organização da experiência é condição de existência para nós, outros organismos podem possuir uma organização própria, o que significa que “nossa perspectiva não é a única possível, embora seja a única que podemos entender”; (iii) enquanto existem outras condições de vida, algo como o que Nietzsche escreve em GC, pode ser o caso, por exemplo, que “alguns poderiam experimentar o tempo de trás para frente, ou alternadamente para frente e para trás”.

Dessas diretivas Han-Pile extrai a sua posição em relação ao erro, a saber, a de uma leitura “não literal”. A sua posição viria da constatação de que da noção de ficção não decorreria necessariamente o erro, pois podemos falsificar a realidade de tal forma que ela nos pareça verdadeira, sem com isso implicar no erro, ou seja, os conceitos funcionam de tal maneira que conseguimos propor relações causais necessárias no mundo e, nesse caso, não haveria erro¹⁷². A posição é formulada nos seguintes termos:

Não é tanto uma teoria do erro *stricto sensu*, mas uma advertência hiperbólica contra formas acrílicas de realismo. Ela não é direcionada contra a possibilidade de um enunciado ser verdadeiro no interior de condições perspectivas, mas sim contra um conjunto de crenças implícitas: de que não há tais condições (realismo ingênuo), ou de que nossos enunciados podem ser

¹⁷⁰ Obviamente a argumentação da intérprete transita entre os textos do período intermediário e do período tardio, o que extrapola o nosso escopo investigativo, mas de toda forma, são os elementos necessários para extrair a posição acerca da compreensão do erro em seu sentido não literal.

¹⁷¹ Para Han-Pile (2011, p. 201), embora seja possível falar de idiosincrasias aqui, de toda forma haveria traços comuns de percepção da realidade, por exemplo, segundo as formas que são condições de possibilidade da natureza: “A existência de características transcendentais é o motivo pelo qual, embora toda perspectiva particular de um indivíduo empírico possa variar a depender de suas idiosincrasias, seus interesses e sua situação, todos os objetos que são destacados pelas perspectivas humanas, compartilham alguns poucos traços comuns – em particular, ser espaço-temporais, ter uma ordem objetiva de sucessão, ser interconectados pela lei da causalidade”.

¹⁷² A intérprete escreve (2011, p. 206): “Dois pontos são dignos de nota: primeiramente, como acima, a naturalização das categorias não leva per se à conclusão de que nosso conhecimento é errôneo, mas apenas que sua natureza e propósito são dependentes das espécies de condições linguísticas que o determinam. O fato de só podermos perceber as coisas interagindo causalmente entre si não significa per se que nossa percepção esteja errada: significa apenas que ela depende de nosso uso da causalidade como categoria, que ela mesma se deve à característica específica de nossa gramática”.

verdadeiros em todas as perspectivas possíveis (o que requereria a existência de restrições transcendentais universais), ou, pior, extraperspectivos (em virtude da correspondência metafísica). Assim, a teoria do erro pretende contrabalançar nossa tendência programada a ser realistas ingênuos a respeito de mundo e do conhecimento (Han-Pile, 2011, p. 216).

A escolha pelo texto de Han-Pile se deve justamente ao fato de que sua posição se coloca à margem de outras posições que vimos. Ela tem a vantagem de preservar a dificuldade e os posicionamentos plurais de Nietzsche presentes no problema do erro, a saber, a dificuldade de determinar com exatidão se o erro deveria ser interpretado como a falsificação de uma coisa em si, de uma realidade, ou de certa ontologia dinâmica.

A nosso ver, as posições de Han-Pile e Andresen ganham um espaço significativo se considera-se os aforismos do último capítulo de HH centrados no conceito de Fé (*Glauben*) e Convicção (*Ueberzeugung*), especialmente o aforismo 630. Neste aforismo o que Nietzsche faz é apresentar uma espécie de definição do que uma convicção é, a saber, “convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta” (MA/HH 630). Aquele que opera a partir de tal crença, pressupõe, na perspectiva de Nietzsche, que de fato existam “verdades absolutas” e, na medida em que existiriam tais verdades, haveria também métodos propícios para encontrá-las. Nietzsche chega mesmo a ponderar que, embora pessoas tenham se sacrificado por suas convicções, e, ao fazê-lo acreditavam estar de posse da verdade absoluta, “nisso estavam todos errados: pois provavelmente nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade” (MA/HH, 630).

Portanto, o erro estaria alojado apenas na convicção de que estaríamos de posse da verdade ou ao emitirmos juízos universais e necessários sobre o mundo. Ou seja, como pondera Han-Pile, “no realismo ingênuo” e Andresen, “quando nós negligenciamos nossa relação ativamente criativa com o mundo, abstraindo de nossas peculiares maneiras humanas de conhecer, e, acreditando tocar diretamente o mundo como é em si mesmo”.

Embora essas posições sejam capazes de captar um dos sentidos de erro em HH, de toda forma, como já apontara Mattioli (2011, p. 234) a posição de um erro *lato sensu* ou não *strito sensu* é uma leitura pouco propositiva de Nietzsche, o que não deixa de ser um problema, pois no texto de HH, Nietzsche faz questão de caracterizar as posições metafísicas como erros, o que não parece se tratar apenas de uma posição não literal, visto que o texto de HH é um texto extremamente propositivo na recusa da metafísica e, por isso mesmo, é literal na caracterização do erro. Como defenderemos, o erro é

condição da existência e do saber para o Nietzsche de HH, uma vez que, mesmo a ciência em seu aspecto não metafísico não está isenta de erros, visto que se tratam de erros *acumulados* e herdados. Portanto, chave para compreendermos como “verdades” originaram-se de erros (MA/HH, 1).

4.6 A inevitabilidade do erro

Como já apontara Mattioli (2011), uma posição *lato sensu* sobre o erro não parece fazer jus à grande maioria das proposições de Nietzsche. A nosso ver, o erro é uma condição, portanto, algo necessário.

Há um aforismo, já posterior a publicação de HH, mas que se encontra fortemente a ele conectado, a saber, o aforismo 117 de *Aurora*, que é de grande valia para constatarmos a inevitabilidade do erro. Esse aforismo intitula-se “na prisão”, e o que Nietzsche argumenta é que em torno de cada ser haveria um “círculo concêntrico” que lhe é particular, próprio e “peculiar”. Esse círculo significa justamente o espaço, a limitação e o encerramento da percepção e, por isso mesmo, uma prisão. Não por acaso, Nietzsche denomina o círculo de “muros de prisão” e que servem de critério para “medirmos” o mundo. Medimos o mundo por meio dos nossos sentidos e nossa percepção mostra-nos objetos de diferentes formas, tamanhos e cores, todavia, tudo isso não passa de erro, pois: “nossos sentidos encerram cada um de nós, que *medimos* o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo macio, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos “perceber” – e tudo, tudo são erros em si! [*es sind Alles, Alles Irrthümer an sich*]” (M/A, 117, citação com alteração)¹⁷³.

O modo como percebemos e medimos o mundo é errado, e não uma mera contingência, ou ainda, que poderíamos escapar dessa condição e deixar de errar. Portanto, Nietzsche não é Descartes, Nietzsche não é Kant e tampouco Schopenhauer. Escapar do erro e partir em direção a verdade, não é o seu objetivo. A constatação de que nossas crenças são erradas e não-verdadeiras, não significa que deixamos de errar, visto que o erro ainda permanece, pois como Nietzsche frisa no aforismo, tudo isso é em si erro.

¹⁷³ Paulo César traduz “*es sind Alles, Alles Irrthümer an sich*” como “e tudo, tudo em si é erro”. Todavia, do modo como ele traduziu a afirmativa de Nietzsche ficaria ambígua. Neste contexto Nietzsche não está afirmando que tudo que tem a propriedade de ser em si é errado, mas que todo medir, tudo o que é medido, é erro.

A posição de Nietzsche em MA/HH e M/A parecem estarem muito conectadas a essa tese de que os sentidos enganam, mentem e falsificam¹⁷⁴:

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 de todas as demais criaturas — e tudo, tudo é erro em si [*es sind Alles, Alles Irrthümer an sich*]! 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 de 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 (M/A, 117).

Ao falar do processo de medir os outros, ou a interpretação do *outro*, Nietzsche caracteriza no aforismo 118 de M/A que vivemos num mundo de fantasmas, num “mundo invertido, virado, vazio e, no entanto, sonhado *cheio e reto*” (M/A, 118). Todavia, Nietzsche não é Parmênides e muito menos Platão, pois não se trata de abandonarmos os sentidos e afirmar que na abstração encontramos a verdade e escapamos do erro. Sempre haverá o círculo concêntrico ao redor de cada ser e que lhe dá uma percepção específica das coisas. A representação é ela mesma errada, mas nem por isso poderíamos escapar de tal condição, pois como Nietzsche salienta em HH, o mundo como representação, característico do humano, é errado (MA/HH, 19, 29).

Portanto, Nietzsche coloca-se na perspectiva do erro. Possuímos crenças erradas, nossos raciocínios são errados e nosso ato de perceber é errado. Mas dessa, i.e., do caráter *strito sensu* ou do caráter irrestrito do erro, não podemos encontrar qualquer verdade, visto que o erro é a força gravitacional mesma do HH. Sob esta perspectiva, não nos deve surpreender que Nietzsche afirme em MA/29 que toda dignidade humana está centrada no erro.

A constatação do subterfúgio metafísico na representação, na medida em que vimos na visão de Kant que a construção matemática poderia dar-nos verdades sobre a natureza, é desmascarada por Nietzsche em MA/HH. A constatação do erro *inerente à* representação é talvez o mais duro golpe dado à metafísica, visto que nem do ponto de

¹⁷⁴ Interessante destacar aqui que a posição de Nietzsche poderia *inicialmente* ser confundida com a de Parmênides, justamente na atribuição de erro aos sentidos, visto que para o autor da tautologia “o ser é e o não ser não é”, os sentidos mostram-nos apenas a fraude, a ilusão e o engano. Cf. PHG/FT, p. 132.

vista representacional, conhecimento verdadeiro algum pode emergir. Como narra Nietzsche em MA/HH 34, o resultado do empreendimento do espírito livre e que culmina na questão sobre o aspecto da inverdade da vida¹⁷⁵, é a estratégia mesma para a retirada dos grilhões metafísicos, pois um tal homem que constatou a fragilidade da grandeza metafísica, bem como do nosso ponto de vista epistêmico, se comportaria da seguinte maneira:

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas (MA/HH, 34).

Resta-nos agora, portanto, identificar como Nietzsche exemplifica tipos de processos errados em MA/HH e assim, mostra como é a verdade (ou crença em verdades) que emerge do erro, como postulado pelo aforismo 1 de MA/HH. Em nossa perspectiva, os erros são produtos de processos de simplificação e inexatidão. Esses processos mesmo balizam e alimentam o anseio metafísico pela verdade.

4.6.1 Erro e simplificação

O aforismo 14 de HH, “*Ressonância simpática*”, pode ser dividido em três partes. Na primeira delas, Nietzsche constata que estados de espírito considerados “*mais fortes*” carregariam reverberações de “sensações e estados de espírito afins”. O filósofo destaca, ainda, que “eles revolvem a memória”, uma vez que algo faz com que nos recordemos e tornemos conscientes desses estados (MA/HH, 14).

Esta primeira parte do aforismo é particularmente interessante por destacar certa relação entre um estado de espírito considerado *mais forte* (*stärkeren Stimmungen*) e certa pluralidade de sensações e estados semelhantes. Isso marcaria, em primeiro lugar, a dificuldade de separar com exatidão certo estado de espírito e um conjunto de estados a ele relacionados, ou seja, identificaria certa arbitrariedade, caso por algum motivo isolássemos um sentimento dito forte em uma *unidade* fechada em si, uma vez que o dito “*mais forte*” seria um *complexo*, uma pluralidade de afecções.

É preciso frisar, considerando uma leitura agnóstica e argumentativa do aforismo, que essa não seria a opinião de Nietzsche, isto é, de que o sentimento moral e

¹⁷⁵ “— Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é *possível* permanecer conscientemente na inverdade?” (MA/HH, 34).

religioso é uno e fechado em si. Ele na verdade problematiza a possibilidade de se separar com exatidão um sentimento, por assim dizer, do topo da consciência como sendo uno. Com relação a esse primeiro movimento argumentativo do aforismo, lemos as palavras de Nietzsche:

Todos os estados de espírito *mais* forte trazem consigo uma ressonância de sensações e estados de espírito afins: eles revolvem a memória, por assim dizer. Algo em nós se recorda e torna-se consciente de estados semelhantes e da sua origem (MA/HH, 14).

Na segunda parte do aforismo podemos ver que, a partir de um veloz funcionamento dos sentimentos e pensamentos, formam-se “rápidas conexões familiares” desses estados (*Ibidem*). O que há de relevante nesta altura da argumentação é que, a partir de um funcionamento rápido no interior do organismo humano, uma pluralidade de sentimentos e pensamentos que eram percebidos como dessemelhantes, em alguma medida, começam a se concatenar, de tal forma que toda uma pluralidade e complexidade a eles relacionadas são equacionadas numa única fórmula, a saber, a unidade do sentimento, do pensamento. O sentimento *mais* forte se apresenta como uno devido a um processo de *simplificação*, em que a pluralidade é simplificada em uma unidade. Porém, como Nietzsche fez questão de destacar no aforismo, essa unidade é provisória, o produto de certo funcionamento do corpo, em que diversas ressonâncias e reverberações são unificadas em um único sentimento. Nas palavras de Nietzsche (MA/HH, 14): “Assim se formam rápidas conexões familiares de sentimentos e pensamentos, que afinal, seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como *unidade*”.

Com essa constatação o filósofo retoma a problematização realizada no aforismo primeiro, sobre como um oposto pode derivar do outro. A título de exemplo, tomemos o sentimento de justiça. Aplicando o raciocínio que Nietzsche nos oferece no aforismo 14, seria inviável defender uma unidade moral do sentimento de justiça, como se ele não fosse atravessado por um conjunto de outros sentimentos, formando, assim, uma pluralidade. Na verdade, a conclusão que se chegaria é a de que o sentimento de justiça e seu valor universal são obtidos a partir de um conjunto de outros sentimentos e mesmo sentimentos contraditórios. A objeção de Sócrates a Polemarco sobre ser impossível à justiça, enquanto algo positivo e bom, produzir o seu oposto, a saber, o negativo e o mal¹⁷⁶ é completamente rejeitada por Nietzsche neste aforismo, na medida em que é capaz de mostrar que no conceito de justiça conviveriam sentimentos e pensamentos

¹⁷⁶ Ou seja, a justiça não pode significar “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”.

opostos. Talvez Nietzsche complementasse, à luz do aforismo 14, que mesmo o sentimento e o pensamento de que a justiça consistiria em tratar bem os amigos e mal os inimigos significaria ainda um complexo de sentimentos simplificados de forma provisória.

A máxima de Nietzsche no aforismo 39 poderia, assim, aplicar-se ao contexto do exemplo anterior, a saber, “julgar significa ser injusto [*richten ist soviel als ungerecht sein*]. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (MA/HH 39), pois a unificação do sentimento moral de justiça seria um complexo, uma pluralidade encerrada em certa unidade pelas rápidas passagens e conexões feitas no organismo.

Na terceira parte do argumento do aforismo 14 encontramos uma maior ênfase na artificialidade da unidade. Nietzsche reforça que o sentimento moral e também o sentimento religioso, embora apareçam como *simples unidades*, “na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes”. Outra máxima do aforismo 39 de HH também se aplicaria à questão do aforismo 14, a saber, assim como o homem não pode ser responsável por suas ações “na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir de elementos e influxos de coisas passadas e presentes” (MA/HH, 39), assim também seria complicado falar de uma unidade *strito sensu* desses sentimentos, pois um grande fluxo de outros sentimentos estaria junto e neles misturados.

Dessa forma, a pergunta colocada por Nietzsche no aforismo 1 de HH sobre a possibilidade das cores mais belas serem obtidas por materiais vis pode ter outro de seus elementos constitutivos revelados; para utilizar a linguagem do aforismo 82, “[a]ssim como os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos são envolvidos por uma pele que torna a visão do homem suportável” (MA/HH, 82), também a unidade do sentimento moral e religioso seria tornada possível mediante a *dissimulação* de unidade, como uma espécie de pele que envolveria a pluralidade. Nesse sentido, talvez o sentimento religioso pudesse ser somente uma síntese provisória da mistura de sentimentos como medo e espanto frente ao universo, mas para tornar a vida possível, em alguma medida, mascarou-se em uma única coisa. Assim, a crítica à inseparabilidade dos opostos passa, inevitavelmente, por uma crítica à unidade dos

sentimentos e à unidade do pensamento, visto que certo termo precisa ser uma unidade fechada em si mesmo e não abarcar o seu oposto, por exemplo, a justiça e a injustiça¹⁷⁷.

A terceira parte e conclusão geral do aforismo 14 termina por destacar a dimensão linguística envolvida no conceito de unidade. Nietzsche escreve: “Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra [*die Einheit des Wortes*] não garante a unidade da coisa [*die Einheit der Sache*]” (MA/HH, 14). Nietzsche retoma aqui uma discussão já explorada anteriormente na obra, a saber, a *linguagem como suposta ciência*, do aforismo 11. A linguagem dissemina a crença de que, por meio das denominações linguísticas os humanos seriam capazes de exprimir “o supremo saber sobre as coisas” (MA/HH, 11), na medida em que o pressuposto da unidade parece operar. Contudo, como o filósofo afirma no aforismo 19 de HH, ao falar sobre a hipótese da pluralidade sobre as coisas, isto é, que pressupomos “sempre que *algo* existe”, “já simulamos seres, unidades, que não existem” (MA/HH, 19). Haveria, portanto, uma sedução, em que supostamente a unidade da palavra, ou seja, o mero ato de enunciarmos juízos contendo a ideia de uma unidade no sentimento moral ou, ainda, uma unidade no sentimento religioso, pressuporia que a palavra — considerando aqui o critério tradicional de verdade —, corresponderia a alguma unidade ontológica nos sentimentos. Todavia, trata-se apenas de uma sedução e simulação linguística.

Diante dessa análise do aforismo 14, podemos concluir que para Nietzsche erramos porque realizamos processos de simplificar um complexo orgânico e fisiológico considerado mais plural do que o mundo como representação faz crer. No caso do sentimento religioso, tomamos inadvertidamente algo por uno, enquanto fisiologicamente o uno tomado seria apenas pluralidade e um conjunto de sentimentos sintetizados de uma maneira provisória em um sentimento dito forte, e é forte justamente por ser capaz de mascarar-se na unidade que se mostra na consciência. Nesse sentido, o que há de interessante na posição de Nietzsche é que, por mais que alguém afirme ser dotada um sentimento de compaixão genuíno, isto é, um sentimento tomado

¹⁷⁷ Outro exemplo interessante dado pelo próprio Nietzsche em HH, e que serve para mostrar que o sentimento religioso não pode de forma alguma ser uno e em si mesmo, pode ser encontrado no agudo aforismo 87 que se intitula “*Lucas 18,14 corrigido*”: “— quem se rebaixa quer ser exaltado” (MA/HH 87). Há uma ironia no modo como Nietzsche trata a ideia de humildade no ato de se rebaixar. O ato de humilhar-se e rebaixar-se poderiam significar atos de completo desinteressar-se e um doar-se de forma completa no cristianismo, mas o que Nietzsche destaca é que o ato de humilhar-se e rebaixar-se não pode ser de forma alguma plenamente “puro” do ponto de vista do interesse, pois haveria um *querer* subjacente ao ato que se mostra na consciência. Aqui, também, a unidade e simplicidade do sentimento de humilhação cristão seriam, na verdade, produto de diversos outros influxos e fluxos, por exemplo, os presentes no *querer* do humilhar-se

como uno em si e desconectado de qualquer outro interesse pessoal, na verdade, o suposto sentimento genuíno está relacionado com toda uma sorte de outros elementos. Assim, o erro ocorreria por processos de simplificação, porque haveria um recorte arbitrário de processos fisiológicos, uma pluralidade que se apresentaria como uma e simples.

Convém destacar aqui que o modo como Nietzsche enxerga o processo de simplificação que constitui o erro e como ele opera na humanidade é, de certa forma, kantiano. Para identificar isso basta que lembremos que as intuições puras do espaço e do tempo processam o múltiplo daquilo que nos afeta, ou seja, haveria também um processo de simplificação na *Crítica da razão pura*, na medida em que estruturaríamos a realidade de uma forma transcendental específica e não de outra.

Todavia, a diferença entre Kant e Nietzsche diz respeito ao estatuto da simplificação. No caso de Kant, ela deságua inevitavelmente em um conhecimento *a priori* e sem qualquer mescla de multiplicidade uma vez processado. No caso de Nietzsche, a simplificação é somente aparência, mascaramento da pluralidade em unidade, visto que a multiplicidade ainda se faz presente. Desta forma, a simplificação é o primeiro passo para a universalização, na medida em que se abstrai daquilo que é contingente para chegar às notas características necessárias e suficientes de um sentimento ou conceito, em uma palavra, *representação*.

Nesse sentido, para Nietzsche, a unidade é um erro, uma simulação e uma falsificação da pluralidade. O que a ciência é capaz de mostrar é que a suposta unidade de um sentimento, de um conceito, de uma representação, nada mais é do que uma *sublimação*, uma *unidade provisória* de uma pluralidade de compostos. Assim, a metafísica, ao defender a ideia de unidade de um sentimento moral, ou mesmo a unidade em geral, por exemplo, como uma das *ideias fundamentais* da filosofia platônica sugere, acaba por ignorar a pluralidade envolvida nos processos que geram os conceitos e as representações.

Embora do ponto de vista da sublimação, isto é, de uma configuração específica de uma representação, seja possível falar de unidade, essa unidade não é passível de ser identificada organicamente. Nesse sentido, sendo a unidade em geral um erro, qualquer concepção de unidade que encontremos, seja do sentimento moral de compaixão ou de

justiça, do conceito de verdade ou mesmo no conceito de átomo, é mera dissimulação. Ela é apenas o produto de uma simplificação¹⁷⁸.

O que é interessante de observar aqui é a estratégia que, de acordo com nosso argumento, Nietzsche mobilizaria para desarticular a metafísica natural da CRP, a saber, a conclusão geral com relação às antinomias: o que a ciência é capaz de mostrar, como o texto de HH sugere, é que a própria antinomia da CRP não é necessariamente *inerente a razão* em uma espécie de *metaphysica naturalis*¹⁷⁹, mas antes o produto de um erro que se dá a partir de processos de simplificação e recorte da pluralidade do real. Nietzsche propõe uma revisão da possibilidade de uma metafísica inerente à vida humana em pelo menos dois momentos no primeiro capítulo de HH, a saber, nos aforismos 9 e 16. No aforismo 9, Nietzsche argumenta: “mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas” (MA/HH 9). O que se nota na argumentação de Nietzsche é a suposta *causa* das explicações metafísicas, ou ainda, o que alimenta as questões metafísicas. Não se trata de dizer que são ilusões necessárias do próprio funcionamento da razão, mas antes, dependente de alguns fatores como método cognitivos dúbios, bem como questões sentimentais como o medo e paixões.

¹⁷⁸ Ora, se o nosso argumento estrutura: o erro está em tomar a pluralidade como unidade e isso é mostrado pela ciência, nossa posição não está distante dos intérpretes aqui estudados. Para Clark (1996), o erro em HH está exatamente porque as proposições metafísicas são refutadas pela ciência. Em Han-Pile (2011) a situação também é análoga, pois mesmo com uma posição não literal do erro, o realismo ingênuo em alguma medida é possibilidade pelo trabalho científico. Para Meyer (2014), na esteira de Heller (1972) e Glatzeder (2003), a ciência é plenamente capaz de captar o movimento e, dessa forma, captar a mudança incessante e a dificuldade de falar-se em estruturas plenamente fixas. Em Mattioli (2011), o que há de interessante, é que o devir também está no pano de fundo das posições de Nietzsche com relação ao erro, devir esse que encontra-se presente nos estudos científicos do século 19.

¹⁷⁹ Para Kant as antinomias são produtos do funcionamento da própria razão e não um produto de uma confusão orgânica, como será em Nietzsche. Kant chega mesmo a afirmar na introdução da Dialética que, diferentemente dos *paralogismos da razão pura*, em que o esforço crítico seria capaz de mostrar um “vício de origem” e que se dissolveria “em simples fumaça ante a prova da crítica” (KRV/CRP, B 433) sem gerar qualquer proposição contrária, as antinomias, contudo, seriam conflitos inevitáveis no seio da própria razão em que proposições contrárias disputariam necessariamente e inevitavelmente o incondicionado. É por isso que o filósofo abre o primeiro prefácio da CRP narrando a seguinte situação trágica da razão: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KVR/CRP, A VII). As antinomias se configuram como a metafísica natural mesma. As antinomias são os conflitos inevitáveis que emergem na razão devido ao seu funcionamento, isto é, buscar para tudo o que é condicionado a condição da condição, até atingir o *incondicionado*. Essa se configura como a fonte do erro da razão, pois seduzida por uma ilusão, isto é, de que seria capaz de produzir um conhecimento por puros conceitos, acaba por errar produzindo juízos sobre as coisas em si mesmas. Para mais informações, Cf. (KVR/CRP, B 21 e B 384).

Sob a perspectiva metafísica, a moral, a religião buscariam encontrar um além-mundo, todavia, embora criem e tenham esse desejo, ele nunca poderá ser satisfeito, dado que é apenas produto de erros e ilusões metafísicas. Como Nietzsche pondera metaforicamente no aforismo 131 (Sequelas religiosas) em um contexto de problematização do conceito de intuição: da existência da fome não se segue que realmente haja um alimento que a satisfaça, ou nas palavras do próprio Nietzsche:

Entre as verdades diligentemente deduzidas e semelhantes coisas "intuídas" permanece o abismo intransponível de que devemos aquelas ao intelecto e estas à necessidade. A fome não demonstra que *existe* um alimento para saciá-la; ela deseja esse alimento. "Intuir" não significa reconhecer num grau qualquer a existência de uma coisa, mas sim tê-la como possível, na medida em que por ela ansiamos ou a ela tememos; a "intuição" não faz avançar um passo na terra da certeza (MA/HH, 131).

Portanto, dos erros de raciocínio metafísicos, não se segue que a ânsia ante a verdade possa ser de fato satisfeita. Por exemplo, com hipótese e interpretação de povos de "cultura tosca e primordial", nomeadamente, de que por meio dos sonhos acessamos um segundo mundo e temos contato com deuses, mortos e demais espíritos, não fazemos outra coisa que não performatizar um erro de raciocínio. Um modo de interpretação errado que deu vida mesmo à metafísica: "Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo" (MA/HH, 5). Desse modo errado de interpretar (existência de um segundo mundo) e que dá vida à metafísica, não se segue que poderíamos de fato acessar um segundo mundo nos sonhos. Portanto, o desejo metafísico nunca será satisfeito, até porque não passa de erro. A verdade é apenas o produto de erros.

Dessa forma, não deve nos surpreender o fato de Nietzsche já caracterizar em *Zu Schopenhauer* a metafísica como poesia conceitual, expressão esta advinda de sua leitura da HM. Isso é significativo, pois Lange acusa Kant de ter universalizado uma moral específica e, por isso mesmo, o mundo conceitual prático da razão é metafantasia conceitual. Portanto, como Nietzsche, Lange nega o aspecto a priorístico da moral¹⁸⁰.

Para concluir essa seção podemos novamente pensar a partir de uma analogia com o vocabulário do aforismo 82: "[a]ssim como os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos são envolvidos por uma pele que torna a visão do homem suportável" (MA/HH, 82), assim também a verdade é mascarada em diversos processos errados para

¹⁸⁰ Cf. GM/HM (1950, t.2., I, 1: 227-234), ou ainda, cf. PECERE (2021) e BEISER (2014).

tornar a visão do humano sobre a vida mais suportável. Nesse sentido, a verdade ou ditos juízos apodícticos são passados do mascaramento da simplificação.

4.6.2. Erro e inexatidão

Para entendermos a inexatidão do pensamento humano, inexatidão esta que proporciona um conjunto de afirmações e juízos errados sobre a realidade, tomemos como ponto de partida a conclusão do aforismo 18 de HH. Neste aforismo Nietzsche escreve:

Portanto, a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais.

Como se pode perceber, Nietzsche estabelece uma conexão entre a crença no conceito de liberdade e o conceito de orgânico. A mesma conexão valeria para a crença em substâncias incondicionadas e iguais. O filósofo chega mesmo a caracterizar a filosofia primeira não como a ciência das verdades fundamentais, mas como a ciência dos *erros fundamentais como se fossem verdades fundamentais*.

Se isso é o caso, deve-se ao fato de que na conclusão final do aforismo 18, Nietzsche insere um elemento a mais em sua caracterização do erro, a saber, que a crença em substâncias incondicionadas, por exemplo, *a existência do simples*, é derivada de um erro que constitui os seres orgânicos, ou seja, desenvolvemos o conceito de substância a partir de nossa própria configuração fisiológica, de nosso próprio organismo.

Nesse aforismo, o problema da liberdade, bem como o da existência de coisas iguais, também é produto do mesmo erro da razão, de um modo de pensar que herdamos dos organismos ditos inferiores. Nietzsche escreve com relação a isso:

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.

Esses conceitos surgem, portanto, a partir de certa constituição fisiológica. O funcionamento corporal dos organismos estabelece um conjunto de processos metafóricos ou representativos da realidade que implicariam, assim, em uma percepção e um modo completamente singular de perceber o mundo. Os organismos inferiores,

inferiores em uma cadeia evolutiva ou mesmo na capacidade para perceber a pluralidade, são determinados fisiologicamente a perceber o mundo como imóvel e uno. Talvez uma influência marcante neste contexto seja novamente Lange, pois a fisiologia dos órgãos dos sentidos seria justamente a ciência que mostraria como os organismos representam e, a partir de um modo fisiológico todo próprio, interpretariam o mundo de uma forma *x* e não *y*¹⁸¹. Uma outra influência que também se relaciona com a fisiologia e a ciência em geral é Karl Ernst Bär, fisiólogo que Nietzsche leu atentamente como atesta Mattioli (2011, p. 257).

Relembrando a explicação do intérprete, se a pulsação interna que o organismo costuma ter, por exemplo, fosse mais rápida, a percepção da realidade não seria tão imóvel. O mesmo valeria para o organismo humano, pois se a sua constituição fisiológica fosse tal que a pulsação fosse mais veloz, a percepção da realidade seria completamente alterada e o mundo seria muito mais *instável*. Expresso de outra maneira, dependendo da pulsação, o mundo seria um tanto quanto diferente, mas do que supomos ser. Aqui fica ainda mais claro porque Nietzsche elege “a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos” no aforismo 10 como as ciências capazes de mostrar como “nossa imagem de mundo pode ser tão diferente da essência inferida” (MA/HH, 10).

Mas, o que haveria de crítica à metafísica na posição de Nietzsche? A resposta está em uma espécie de argumento espelhado. Ao mostrar que os organismos inferiores¹⁸² concebem o mundo como uno e imóvel, é como se a metafísica enxergasse a si mesma num espelho a partir do modo de perceber dos organismos inferiores. Nietzsche articularia de forma *irônica*¹⁸³ as posições da metafísica com um modo de perceber arcaico e em superação pelo esforço descritivo do mundo por parte da ciência. A posição metafísica de Parmênides, por exemplo, não seria a ciência mais cultivada, mas antes a mais baixa ciência, pois proporia como hipótese explicativa da realidade a inexistência de movimento e unidade entre as coisas, enquanto a ciência, em seu esforço

¹⁸¹ Lange trabalha com essa possibilidade, mesmo do ponto de vista das intuições “puras”. Cf. GM/HM (1950, t.2., I, 1:202-205).

¹⁸² A nosso ver, ao falar de organismo inferiores, Nietzsche está chamando à atenção para a complexificação fisiológica dos organismos. Por exemplo, é dito que o olho humano é capaz de perceber maiores nuances de cores em relação a muitos animais, nesse sentido, a percepção humana de cores é muito mais complexa. Mas também é dito que outras criaturas percebem mais cores que os humanos, o que significa que eles possuem mais complexidade visual do que os humanos. De toda forma, não deixa de ser problemática a utilização de Nietzsche do termo “inferiores”. Mas considerando o contexto do aforismo, em que ele quer propositalmente desautorizar e ironizar os empreendimentos metafísicos, então o termo é um excelente recurso argumentativo.

¹⁸³ Cf. D’IORIO (2010, p. 270-276).

de regularizar o movimento seria capaz de ultrapassar o nosso modo fisiológico de perceber o mundo e mostrar que a mudança é a regra e pode ser superior e mais radical do que o modo que percebemos, isto é, mais intensa do que os sentidos mostrariam. Nesse sentido, se a metafísica propõe como imagem de mundo um mundo imóvel e uno, a fisiologia mostraria o contrário, que essa suposta essência inferida do mundo é um tanto quanto diferente, pois a realidade aparenta estar em constante modificação.

Aqui precisa ficar claro o argumento que nos propomos a defender. Se por um lado, afirmamos que Nietzsche realiza um argumento por redução ao absurdo do argumento clássico de verdade para mostrar que gravitaríamos no erro, esse argumento é o primeiro movimento para mostrar que a verdade depende do erro. No nosso exemplo de Parmênides, a noção de uma *essência inferida de mundo* é um mero experimento, pois Nietzsche claramente mostra a artificialidade e o aspecto dissimulador do mundo uno. A metafísica é simplesmente uma simplificação radical de nossa capacidade de organização e simplificação da natureza fisiologicamente. Ela simplifica o simplificado, a ponto de tomar o composto das sensações como uno em si. O problema de dois mil anos atrás não é nada mais e nada menos que o velho debate entre Parmênides e Heráclito.

Voltando ao aforismo 18, é justamente neste contexto dos organismos e no seu modo de perceber a realidade que o argumento espelhado toca o problema da liberdade ou de uma causalidade livre no mundo. Nesse nível inferior de organização da vida, Nietzsche argumenta que o sentido de causalidade encontra-se pouco desenvolvido. O filósofo pondera (MA/HH 18):

— Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da causalidade se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor sem razão e finalidade, ela se isola e se considera arbitrária. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico.

Com esse argumento Nietzsche claramente ataca a concepção de liberdade das antinomias na CRP, quanto a concepção de liberdade da vontade da *Crítica da Razão Prática*. Embora no contexto da terceira antinomia, Kant escreve não tanto, como o faz Nietzsche em HH, pensando em uma vontade livre, mas no sentido de uma *liberdade*

transcendental, isto é, uma causa fora da série causal que se constituía até então. Kant pensa mais a liberdade em sentido epistemológico e não moral (p.ex., algo mais fundamental que o livre-arbítrio)¹⁸⁴. De toda forma, o exemplo de uma vontade livre ou do livre-arbítrio dado pelo filósofo de HH toca a terceira antinomia, na medida em que também devem ser entendidos como a possibilidade de criação de uma nova série e que não segue uma série que já vinha sendo constituída. No exemplo da fome, o querer comer é visto como um ato instaurador e completamente desprendido de qualquer outro vínculo causal, por exemplo, a determinação do princípio de prazer e desprazer. A noção de um ato *incondicionado*, isolado e desconexo sem qualquer tipo de *lien* com qualquer outra coisa é produto de uma inexatidão no modo de pensar. Os organismos inferiores são incapazes de perceber a multiplicidade de fatores de forças que afetam o meio em que vivem, bem como todo um conjunto de fatores intracorporais que determinam suas ações.

Sob esta perspectiva, o conflito que emerge no seio da razão entre uma causa pela liberdade e tudo ser natureza — como proposto por Kant¹⁸⁵ — é para Nietzsche evitável. E ele é evitável justamente porque a gênese descritiva mostra, em uma espécie de *protogenealogia* no texto de HH, que o conceito de liberdade é simplesmente uma herança de um modo de pensar arcaico e que aparentemente teríamos superado. Podemos dizer, assim, que a noção de liberdade é um conceito que *veio a ser* a partir de um *erro* no modo de perceber a mudança. O erro estaria aqui, justamente em um pensar inexato, que isola a pluralidade de determinações, tanto internas quanto externas ao organismo, isolamento que é condição de possibilidade para se pensar a liberdade. A polêmica que Nietzsche instaura aqui, portanto, diz respeito ao erro como condição de possibilidade da *liberdade*.

Sob esta ótica, vimos mais um modo ou processo pelo qual o erro se mostra no texto de HH, a saber, pela inexatidão no modo de pensar e na incapacidade de captar a pluralidade envolvida na realidade. Com isso, Nietzsche realiza uma espécie de *protogenealogia* do conceito de liberdade, que não está sustentada pelo funcionamento da

¹⁸⁴ Por epistemológica não queremos atribuir um outro conteúdo a terceira antinomia, ao explicar o *teor* da discussão, afinal, Kant a denomina *cosmológica* e não epistemológica.

¹⁸⁵ Segundo Kant (KRV/CRP, B 443-449), a razão em sua busca por uma totalidade absoluta em relação ao espaço geraria a segunda antinomia que tem como tema “a completude absoluta da *divisão* de um total dado no fenômeno”, ou seja, a tensão inevitável entre a tese “tudo no mundo é constituído pelo *simples*” e a antítese “não há nada simples, mas tudo é *composto*” (KGS/PLG, 4: 339). O tema da terceira antinomia é “a completude absoluta da *gênese* de um fenômeno em geral”, que produziria a tese “[e]xistem no mundo causas pela *liberdade*” e a antítese “[n]ão há liberdade, mas tudo é natureza” (*ibidem*).

própria razão, mas no desenvolvimento mesmo dos organismos em suas transformações. Portanto, juízos verdadeiros acerca do livre-arbítrio de uma pessoa não passam do resultado de um erro de base.

4.6.3. Erro e ciência

Antes de concluir, todavia, precisamos considerar que a ciência não está isenta de erros e tão pouco conduz à verdade para o Nietzsche de HH. O filósofo sugere em alguns momentos que a ciência é um instrumento contra o erro, mas em outros momentos a ciência também parece ser uma produtora de erros. Ora, se tomarmos a via que diz que a ciência é produtora de erros, isso significa que a ciência de HH tem contornos específicos, pois o que significa uma ciência produtora de erros? Vecchia (2014, p. 165), ao discordar da leitura de Ruth Abbey (2000) com relação aos poderes representativos da ciência¹⁸⁶, isto é, sobre a possibilidade de ver o mundo “como ele é”, propõe como conclusão de que também a ciência é produtora de erros, assim como a arte ou mesmo a religião (“a ciência não é isenta dos erros e imprecisões que constituem [o] mundo”). Isso seria o caso, segundo o intérprete (2014, p. 162-164), porque Nietzsche faz questão de frisar que estamos no *domínio da representação* e que a própria ciência também faz parte desse domínio, e, nesse sentido, também é dependente, em alguma medida, do trabalho do intelecto, como o Nietzsche expressa no aforismo 19 de HH. Contudo, como Vecchia (*ibidem*) aponta, esse intelecto é produtor de erros, não se tratando, por exemplo, do intelecto pensado por Kant na *Kritik*, isto é, um intelecto capaz de escapar dos erros. Nas palavras de Vecchia:

O intelecto humano fez aparecer erros e fantasias no fenômeno. São eles o nosso patrimônio, a nossa riqueza de significado (*bedeutungsreich*) construída durante milhares de anos. Nos erros e fantasias fixados por nosso intelecto no fenômeno reside o próprio valor de nossa humanidade, de sorte que (MA/HH I, 29) [...]. Se, a exemplo da arte também a ciência pertence ao mundo do fenômeno isso significa, em primeiro lugar, que a ciência não é isenta dos erros e imprecisões que constituem tal mundo, pelo contrário, ela é uma criação deles, a partir deles e a despeito deles. Uma leitura rasa de MA/HH I (e de todo o período intermediário) pode dar a entender que Nietzsche apenas está “invertendo” o valor que a ciência possuía em GT/NT, passando de um saber estéril a uma verdade objetiva.

É nesse sentido que o intérprete aponta para o diagnóstico que Nietzsche faz do mundo fenomênico como produto de “erros e fantasias” inseridas no fenômeno *pelo*

¹⁸⁶ Cf. ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 87.

próprio intelecto. É a partir do funcionamento do intelecto que a ciência trabalha conceitos erigidos por ele, por exemplo, os conceitos de *causalidade* e *lei*¹⁸⁷ (que Nietzsche sugere em ABM como sendo *ficções lógicas*) ou mesmo, quando trabalha com os conceitos de tempo e espaço como “grandezas minimamente constantes” e que possibilitam os resultados “rigorosos”¹⁸⁸ da ciência. Por isso, Nietzsche afirma no aforismo 11 de HH que a ciência trabalha a partir de erros erigidos há muitos anos na história do pensamento da humanidade, dentre outros, por acreditar que por meio da linguagem seríamos capazes de exprimir o supremo saber sobre as coisas, na medida em que a ciência busca colocar a natureza sob um funcionamento regular e necessário a partir de leis universais¹⁸⁹, o que constitui o esforço do próprio intelecto.

É nesse sentido que Nietzsche ressalva no aforismo 16 que a ciência não consegue romper de modo essencial com os modos de pensar que estão enraizados na maneira em que pensamos atualmente, isto é, a ciência não está isenta dos erros inerentes ao funcionamento do intelecto:

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 desse mundo como representação* — e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconheçamos 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 (*grifos nossos*).

Muito embora a ciência seja produtora de erros como a passagem acima sugere, na medida em que está ligada ao domínio de hábitos ancestrais, de toda forma ela é mais *honest*a que a metafísica, justamente porque é capaz de apontar os erros encontrados pela história da gênese do pensamento, fazendo um movimento auto-referencial ao mostrar que também ela, enquanto modo de explicação do mundo como representação, trabalha a partir dos erros que tem acompanhado a humanidade durante milênios¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Nietzsche escreve no aforismo 21 de ABM: “[...] deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a liberdade, o motivo, a finalidade; [...]”.

¹⁸⁸ Cf. MA/HH 19.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ Segundo Franco (2011, p. 13-55), por mais que haja uma mudança significativa no que tange ao objetivo de Nietzsche de uma reforma cultural em relação aos textos do período intermediário, no texto de HH o ideal de reforma cultural ainda continua vivo, mas agora, tendo a ciência no papel de protagonista naquilo que é considerado pelo filósofo como o paradigma de uma cultura superior. Nas palavras de Franco lemos (2011, p. 16): “Humano, Demasiado Humano, por outro lado, ao apoiar a cultura no conhecimento e reconciliá-la com o espírito científico moderno, faz um esforço mais plausível de conquistar a unidade cultural e a completude que fugiu da teoria anterior. É um esforço para superar a

Dito objetivamente, a ciência também erra, mas não esconde os seus erros. Pelo menos a ciência tal como pensada por Nietzsche.

mortal ‘dialética do Iluminismo’ e reconciliar ciência e cultura, conhecimento e vida. O primeiro locus das reflexões de Nietzsche sobre a cultura em Humano, Demasiado Humano é o capítulo intitulado ‘Marcas da cultura alta e da cultura baixa’, que é literalmente o capítulo central (o quinto de nove) do livro. Interessantemente, em um dos primeiros projetos de Nietzsche para o livro, ele colocou o capítulo sobre ‘A filosofia da cultura’ primeiro (KSA 8:25 [3]). A concepção positiva de cultura defendida neste capítulo se apoia na crítica da falsa noção de cultura que Nietzsche percebe dominante na Europa do século XIX. Em primeiro lugar, isso envolve uma crítica da arte romântica, Wagneriana, que Nietzsche faz no quarto capítulo de Humano, Demasiado Humano.”

CONCLUSÃO

A presente dissertação propôs-se a investigar três conceitos fundamentais — natureza, representação e erro — da obra *Humano, demasiado humano*, de Friedrich Nietzsche. Nossa investigação teve como centro irradiador o aforismo 19, no qual Nietzsche produz a curiosa equação entre natureza, mundo como representação e erro: “natureza = mundo como representação, isto é, como erro”. Digno de nota é que o filósofo realiza a equivalência entre esses conceitos a partir de uma citação direta do parágrafo 36 dos *Prolegomenos a toda metafísica futura*, de Immanuel Kant, a saber, que a natureza não extrai as suas leis *a priori* da natureza, mas as prescreve a ela. Cumpre lembrar que Nietzsche afirma que isso, a afirmação de Kant, é plenamente verdadeira.

O diálogo entre os dois filósofos justifica a estrutura argumentativa da presente dissertação, a saber, uma tentativa de apresentar como Nietzsche se aproxima, mas ao mesmo tempo de distância da filosofia crítica, e.g., ao discutir a tríade conceitual que nos propomos a elucidar. Embora seja nosso objetivo colocar Nietzsche e Kant em tensão e conflito argumentativo, isto é, um pensar *com* (*mit*) e *contra* (*gegen*), também buscamos levar adiante a possibilidade de incluir, nesta tensão, argumentos que demonstrem que Nietzsche também buscou pensar *a partir* de Kant. Ou seja, a estrutura argumentativa da maioria das seções replica o movimento argumentativo de estabelecer possíveis aproximações entre a epistemologia de HH e a filosofia kantiana “*mit*” e, também, na direção oposta, distanciando-se dela, “*gegen*”.

Em virtude disto, no primeiro capítulo buscamos esclarecer o itinerário metodológico escolhido para investigar os conceitos de natureza, representação e erro. A reflexão sobre o método, no presente caso o *estudo de fontes*, foi indispensável, em primeiro lugar, porque a presente dissertação possui como pressuposto a possibilidade de um diálogo intenso entre Nietzsche e Kant; em segundo lugar, porque tal diálogo é permeado por vozes consonantes e dissonantes no que tange às *vias* tomadas por Nietzsche em suas leituras da obra de Kant, o que significa que a materialidade no modo como o autor de HH leu Kant determinou invariavelmente o modo como o *interpretou*; em terceiro lugar, porque uma tal metodologia sempre parece esbarrar no fantasma do psicologismo ou biografismo, isto é, uma redução do autor a elementos extrínsecos à materialidade textual, todavia, buscamos documentar tanto quanto possível a *Totengespräche*, como designa a expressão de Giacoia (2012) entre Nietzsche e Kant, destacando a tensão que se estabelece entre eles, um pensar com e contra.

O estudo de fontes mostrou-se a metodologia mais apropriada, pois permitia pensar o texto nietzschiano em sua estrutura dialógica, isto é, como sendo uma posição filosófica que se coloca em debate com os grandes sistemas filosóficos e com as grandes produções filosóficas de seu tempo. Essa metodologia não significa uma redução do pensar às condições político-sociais da época, mas antes a identificação de um *debate intelectual*. Enquanto debate intelectual, a posição de Nietzsche ganha naquilo que Sommer (2003) nomeia de “profundidade histórica”. Além do estudo de fontes, buscamos reconhecer ainda a importância dos póstumos e mesmo das cartas em nossa interpretação. Os póstumos são importantes para marcar outra visão de Nietzsche em relação a Kant, talvez um pouco diferente daquela posição combativa que encontramos nas obras publicadas, bem como rastros interpretativos relevantes, pois os póstumos servem como material preparatório para se entender a construção de algumas das posições do filósofo que emergem no texto publicado.

Na medida em que se coloca em debate com a filosofia de Kant, a posição de Nietzsche é tanto um aproximar-se quanto um distanciar-se. Com a noção de aproximação não queremos defender uma ponte causal *simplister* que tem em suas extremidades a filosofia de ambos os filósofos. Longe disso, nosso objetivo foi mostrar *os usos*, por ora, semelhantes, por ora, completamente dissonantes de Nietzsche, para, a partir daí, investigarmos o que o filósofo compreendia por cada um dos conceitos em análise. Embora Nietzsche tenha diretamente citado o texto kantiano, algo incomum em sua obra sobretudo publicada, isso não significa uma concordância com a posição de Kant. Longe disso, o filósofo de HH utiliza a conclusão geral do parágrafo 36 dos PLG aos seus interesses, a saber, uma recusa à possibilidade de se falar das coisas de um ponto de vista metafísico. Apenas nos pronunciamos sobre as coisas do ponto de vista da representação; a natureza, portanto, não é um dado *a priori* no mundo e não possui como seus elementos *fatós* em sentido estrito, mas apenas construções e invenções humanas. A conclusão que chegamos, sob esta perspectiva, é a de que Nietzsche toma para si o *insight* kantiano como ponto de partida, todavia, conscientemente deixando de lado a *dimensão a priori* da constituição da natureza advinda da filosofia crítica. Kant apresenta uma visão menos deflacionária acerca da epistemologia da natureza, porque este, diferentemente de Schopenhauer, recusa qualquer possibilidade de se pensar a natureza do ponto de vista metafísico, por exemplo, do ponto de vista da vontade como o é em Schopenhauer. Mas, como visto, a natureza não deve ser pensada do ponto de

vista de uma natureza em geral, mas de *uma* natureza do ponto de vista representacional humano.

O Nietzsche de MA/HH mobiliza uma interpretação cética da filosofia kantiana centrada na limitação do saber e na crítica à metafísica (SALANSKIS, 2013). O Kant de Nietzsche, variegado e multifacetado, emerge muito mais leituras de secundárias do que leituras primárias; isso é importante, pois a noção de natureza e representação estará imbricada com as fontes de Nietzsche, por exemplo, Schopenhauer e Lange. Kant torna-se um *personagem* na medida em que Nietzsche apropria-se do que há de corrosivo em seu projeto crítico, seu aspecto “trágico”, e o mobiliza contra a metafísica, todavia, recusando significativamente a sua dimensão moral e prática. Dito de outro modo, para além do Kant que dava suas voltas por Königsberg e do Kant que assina os PLG, há um Kant assinado por Nietzsche em HH, delineado a partir de seus próprios interesses.

No segundo capítulo, exploramos o conceito de natureza. A hipótese norteadora estabelece que Nietzsche realiza uma *interpretação antropomórfica de algumas das conclusões da filosofia de Kant*. Nesse sentido, a natureza é *um construto representacional*, ou ainda uma *invenção* representacional, uma *organização humana*. Para esclarecermos nossa posição, em primeiro lugar, buscamos explicar alguns traços gerais do projeto kantiano presentes nos PLG. Nossa argumentação explora, assim, o problema da metafísica expresso na questão “é afinal a metafísica possível?”. Na segunda seção acentuamos o contexto antimetafísico de MA/HH com a finalidade de encaminhar a explicação do conceito de natureza. Nessa seção apresentamos o “problema de dois mil anos” que foi novamente recolocado pela filosofia de HH a fim de caracterizar a metafísica. Argumentamos, juntamente com Glatzeder (2003), que esse problema diz respeito à caracterização da metafísica como um saber dualista *par excellence*. O filósofo Parmênides, neste contexto, emerge como um divisor de águas na história da filosofia e um dos exemplos filológicos da separação fundamental entre o mundo dos sentidos e o mundo da verdade, entre ser e não-ser, assim como do fato deles serem fechados em si, sem possibilidade de conexão. No desfecho, indicamos que o objetivo de Nietzsche, divergindo do que se estabelece no próprio título de Kant, não mirava a possibilidade de uma metafísica futura, pelo contrário, ele almejava mostrar porque a metafísica é um erro.

Na seção dois investigamos o sentido material de natureza nos PLG, a tentativa kantiana de legitimar a aplicação da matemática à natureza e à concepção de fenômeno. Se centramos nossa explicação nessas três noções foi justamente porque o contexto

argumentativo do aforismo 19 mobilizava os conceitos de número, representação e as intuições puras. A aplicação da matemática, ou a legitimidade da aplicação da matemática à natureza, está centrada na concepção de fenômeno. É exatamente porque as construções matemáticas são exibidas, forjadas, na intuição pura, que podemos legitimamente aplicá-las à natureza.

Na seção três, exploramos o conceito de natureza em HH. Constatamos que Nietzsche faz uma leitura antropomórfica da filosofia de Kant, o que explica significativamente a afirmação de que a natureza é produto de uma organização antropomórfica, uma invenção humana. Se isso é o caso, deve-se ao fato de Nietzsche afirmar o vazio perceptivo e cognitivo para além de nossa concepção representacional de mundo. Se subtraímos nossa perspectiva representacional da natureza, então não restaria qualquer coisa, pois Nietzsche abertamente afirma que para além de nossa representação a natureza é vazia de todas as coisas. Isso significa que projetamos um conjunto de representações e essas representações dão o colorido de nossa interpretação à natureza. A matemática está inserida nesse projeto, visto que ela não é a base estrutural da natureza, tampouco a sua linguagem, mas uma linguagem humana inventada (não descoberta) que nos permite fazer asserções sobre a natureza.

O conceito investigado no terceiro capítulo foi justamente o conceito de representação. Ao final do capítulo 1 percebemos que, embora Nietzsche cite Kant, ele realiza uma omissão importante, a saber, a expressão “a priori” utilizada pelo filósofo de Königsberg. Com isso, Nietzsche apresenta uma posição ambígua que, por um lado, preserva a conclusão kantiana, mas, por outro, recusa os seus meios e a dimensão da conclusão, o que nesse sentido significa que o filósofo fazia um uso genérico e polêmico da posição kantiana. Genérico, porque toma para si a conclusão de que a dimensão própria do humano é a representação e é impossível ter acesso às coisas mesmas. Já a polêmica diz respeito aos meios que Nietzsche emprega. A dimensão própria da investigação de Nietzsche é o corpo. Enquanto uma investigação que se dá no corpo, a representação possui em seus elementos constitutivos uma força plástica e um dinamismo muito maior do que o conceito de representação na CRP. Nietzsche elege justamente a história e a fisiologia para pensar a representação. A história é importante porque é capaz de abarcar as forças externas à representação e que a determinam, por exemplo, certas ideias morais ou religiosas e que inevitavelmente determinam a forma como uma representação se apresenta. Nesse sentido, enquanto

determinada por forças externas, a representação está em modificação constante, o que impossibilita uma concepção universal e necessária da representação.

Vimos que um dos usos de representação que Nietzsche faz está na associação com a noção de conceito. Os conceitos, enquanto representações, não são dados brutos acessíveis a uma mente pensante, mas antes, fabricações. A história é capaz de mostrar as transformações das representações, a transformação dos conceitos, de tal maneira que a proteção lógica da metafísica sob a égide dos princípios que regem o pensamento é desarticulada. Enquanto histórica, a representação é dinâmica, é apenas sublimação, isto é, uma organização específica que mascara, por exemplo, a relação entre os opostos.

Pensamos, ainda, a representação a partir de outro elemento. Mobilizamos justamente o conceito de metáfora para mostrar o dinamismo corporal da representação. Aqui a ciência que ganha destaque na visão de Nietzsche é a fisiologia, pois diferentemente de Kant, não é pela análise do funcionamento da razão que entenderemos a representação, mas antes, pelo funcionamento do corpo. A representação, articulada à metáfora, revela que os conceitos são produtos de processos transpositivos. A conclusão que chegamos nessa seção é de que a representação é sempre relacional e por isso mesmo não se trata de uma coisa em si.

Com isso, a noção de um antropomorfismo da natureza, isto é, da construção e invenção da natureza pela representação modula um kantismo específico. Lange é o principal interlocutor de Nietzsche neste ponto, oferecendo as ferramentas para criticar um realismo ingênuo acerca da natureza, assim como a possibilidade de entender a representação por meio do corpo, isto é, por meio da fisiologia dos órgãos. Nesse sentido, apostamos na hipótese do que é central a Nietzsche em relação à representação: o conceito de sensação, amplamente mobilizado por Lange em suas críticas ao filósofo de Königsberg.

Todavia, essa associação entre fisiologia e condições de possibilidade da experiência em termos kantianos produz um curto circuito, o Paradoxo de Zeller, na medida em que certo realismo acerca dos conceitos de espaço, tempo e causalidade precisariam ser postulados para dar sentido à posição de uma fisiologia dos órgãos.

O conceito de erro é explorado no quarto capítulo. O erro constitui o elemento de maior distanciamento da filosofia de Nietzsche em relação à filosofia kantiana e mesmo de Schopenhauer. É possível dizer que o conceito de erro traduz a caracterização mesma que Nietzsche faz da filosofia kantiana (MA/HH, 19). Todavia, não podemos ser ingênuos de pensar que a posição de Nietzsche possui apenas a filosofia kantiana como

alvo, visto que o ‘juízo de que tal e tal coisa é errada’ também se encontra na caracterização que Nietzsche realiza da metafísica como ciência¹⁹¹, bem como em suas ramificações estéticas, morais e religiosas. Nem mesmo a ciência, supostamente capaz de apresentar a metafísica como um saber de constituição *errada*, estaria isenta de erros.

Visando explicar o conceito de erro, portanto, questionamo-nos no capítulo quatro: o que é o erro, a saber, qual o critério oferecido por Nietzsche que nos aponte o que ele é? Por que erramos e o por que o erro é *erro* e não, por exemplo, *a verdade*? Ou ainda, por que o erro deixa de ser dependente da verdade e a verdade passa a depender do erro? Como se erra, isto é, quais os processos envolvidos na produção do erro?

Em nossa perspectiva, bem como na perspectiva de outros intérpretes revisados nesta dissertação acerca do conceito de erro, o erro encontra-se conectado com o pressuposto de que há verdade, um mundo que independe de nossas capacidades epistêmicas e que há coisas em si. Portanto, embora Nietzsche buscasse desarticular o caráter essencialista e necessário das proposições metafísicas, ainda sim, ele pressuporia verdades e coisas em si. Han-Pile (2011), analisando os argumentos de Clark (1990) em WL/VM, defende que a concepção metafórica da percepção, presente no opúsculo, deságua inevitavelmente no problema da distinção entre dois mundos, isto é, entre um mundo metafísico e um mundo da coisa em si. Para Han-Pile (*idem*, p. 178) isso aconteceria porque a “gênese da experiência perceptual” como transposição não garantiria nenhuma forma de “conhecimento empírico objetivo”, na medida em que as representações humanas “falhariam em descrever o mundo como ele é em si mesmo”.

Ainda segundo a intérprete, nesta “desconexão radical” entre os dois mundos, o filósofo tenderia a adotar uma posição que implicaria em uma recusa da interação entre coisa em si e fenômenos, ou na linguagem de Nietzsche, “estímulos nervosos”¹⁹² e o mundo estruturado pelo nosso aparato cognitivo, visto que o que se concluiria da relação entre os dois mundos seria apenas uma relação metafórica sem qualquer tipo de conexão. A intérprete designa esta posição como “concepção fenomenalística do idealismo transcendental” (*ibidem*). É justamente desta descontinuidade entre o mundo por nós captado que Nietzsche extrairá o caráter falso ou ficcional do conhecimento, a chamada teoria do erro, visto que para valer como um conhecimento objetivo, “nossas sentenças devem refletir adequadamente as coisas como são independentemente de nós” (2011, p. 179), o que não é o caso. Por esta razão Han-Pile pondera (*idem*, p. 179-180):

¹⁹¹ Cf. MA/HH, 18.

¹⁹² Cf. WL/VM, I, p. 31.

“Como isso é, por definição, impossível, Nietzsche conclui que o conhecimento humano é necessariamente falso”.

Em grande medida, a posição de WL/VM, encontra-se presente em MA/HH, pois no aforismo 11, Nietzsche afirma:

— Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente *há coisas assim no mundo real*) (*grifos nossos*).

O que é o mundo real? Um mundo de coisas em si ou o devir? Uma ou outra posição incorrem sempre em um dualismo que Nietzsche busca evitar, pois aqui sempre haveria um mundo que independe do humano, quer na forma de coisas em si possivelmente (posição agnóstica), coisas em si existentes (posição realista), mas que independente da primeira ou segunda alternativas somos incapazes de conhecer. Essa tensão é uma consequência imediata da pensamento: se há representação, há também o representado, do contrário não seria representação, mas sim o próprio representado. Ou seja, um ator que atua como Sócrates numa comédia, não é o próprio Sócrates, mas apenas a representação de Sócrates, do contrário seria o próprio Sócrates.

Nossa tentativa de solução do problema encontra-se em dois movimentos argumentativos. No primeiro deles, buscamos mostrar que diferentemente do que aponta Han-Pile (2011), a saber, de que não há razões necessárias e suficientes para derivar da inexistência de verdade, ou da não adequação, a tese de que nosso modo de raciocinar é errado, afirmarmos que a concepção clássica de verdade prescreve justamente que o erro decorre sim da não adequação. Kant de fato solucionou o problema a partir da esfera fenomênica, visto que a concepção correspondencial de verdade pode ser preservada, mas do ponto de vista do fenômeno.

Nietzsche parece, todavia, adotar polemicamente o erro. Para isso, o que ele faz é justamente adotar, *supor* a concepção clássica de verdade para assumir algo que nenhuma epistemologia na história da filosofia teve a honestidade e probidade intelectual de assumir, a saber, que nossas posições epistemológicas são erradas. Se Nietzsche adota o correspondencialismo é justamente para desarticular as pretensões da metafísica. Nesse ponto, o diálogo com Spir é fundamental, pois o filósofo russo aposta que diante da não correspondência com o absoluto, do não fundamento metafísico de nossos conhecimentos científicos, nossa epistemologia é apenas uma *decepção*. Em outros termos, por ser fenomênico e representacional, nosso conhecimento é falso e

errado. A partir daí, Spir busca contornar a posição a partir de um princípio incondicionado.

Nietzsche, porém, segue a via oposta à fundamentação. Ele radicaliza justamente a perspectiva da decepção do saber. Se Nietzsche supõe o correspondencialismo é justamente para extrair a posição de que gravitamos no erro. Esse é, em nossa perspectiva, o primeiro passo para comprovar a tese estabelecida por Nietzsche no primeiro aforismo de MA/HH, a saber, que a verdade depende do erro e não o contrário como postulou a milenar tradição metafísica. Se *necessariamente* gravitamos no erro, convém agora mostrar como do erro a verdade pode emergir.

Não podemos entender aqui verdade como *a verdade*, mas como a *crença* na verdade dos metafísicos. A metafísica parece trabalhar com concepções de unidade e liberdade. Sob esta ótica, buscamos, assim, a partir de um diálogo com a filosofia crítica, mostrar como Nietzsche problematiza a concepção de uma metafísica natural e inerente à razão. As proposições metafísicas são simplesmente produtos de métodos ruins e erros de raciocínio.

A unidade do sentimento moral, por exemplo, é apenas uma simplificação de raciocínio. Nietzsche defende no aforismo 14 de HH que a suposta unidade do sentimento moral é apenas dissimulação de unidade, visto que fisiologicamente no corpo diversos afetos estão envolvidos. A suposta unidade é, portanto, apenas um erro de raciocínio.

O mesmo vale para o conceito de liberdade. A fisiologia, a história da gênese dos organismos, é capaz de mostrar que a suposição metafísica de causas livres, de poder iniciar uma série causal no mundo, é apenas uma limitação fisiológica. Nietzsche chega a equivaler polemicamente as posições da metafísica a modos rudimentares e menos complexos de percepção do movimento e de fatores causais. É justamente por a categoria de causalidade não ser *pura*, mas um elemento de nossa estrutura orgânica, que Nietzsche aponta que o sentimento de causalidade está conectado com diferentes possibilidades de percepção da natureza. Organismos com maior complexidade fisiológica podem perceber mais fatores causais e organismos de baixa complexidade, menos. O conceito de complexidade parece-nos, assim, relativo e não absoluto, pois do mesmo modo como podemos afirmar que a percepção humana é mais complexa que a de alguns animais, outros animais podem ter maior capacidade de perceber as coisas na natureza. Portanto, a verdade metafísica é apenas o produto de uma inexactidão do pensar, pois termina por simplificar o já simplificado.

Para concluir, portanto, a polêmica instaurada por Nietzsche está justamente no fato de ele *preservar* o sentido negativo de erro da história da epistemologia, a saber, como engano, embuste, não-objetividade, inexatidão, o não-universal e o não-necessário, visando com isso caracterizar a tragédia do conhecimento humano e apontar para uma questão de vida e morte da própria filosofia, entendida historicamente como busca da verdade. Não por acaso Nietzsche escreve no aforismo 34:

— Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é *possível* permanecer conscientemente na *inverdade*? Ou, caso *tenhamos* de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe "dever"; a moral, na medida em que era "dever", foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião. O conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos com o senso da verdade? Pois eles também se ligam a *erros* (na medida em que, como foi dito, a inclinação e a aversão, e suas injustas medições, determinam essencialmente nosso prazer e desprazer). *Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade (grifos nossos)*.

Nesse contexto trágico do saber, o conceito de erro encontra-se conectado ao conceito de vontade de verdade. Acreditamos que a centralidade do erro em HH seja a resposta (intermediária) de Nietzsche ao problema do impulso à verdade. Para justificar esta afirmação precisamos considerar os seguintes detalhes. Em primeiro lugar, o conceito de vontade de verdade está intimamente ligado à figura de Sócrates em NT/GT. Como pondera Nietzsche na seção 14, Sócrates é o protótipo do “homem teórico”, justamente por realizar uma cisão radical entre verdade e erro. Tal cisão culminará na busca pela sondagem das regiões mais inóspitas do *ser*, na tentativa de adequar tudo à perspectiva lógica da vida, como se isso de fato pudesse ser feito.

Além disso, em VM, Nietzsche realiza, para utilizar a expressão de Kevin Hill (2003), uma crítica psicológica e física do impulso à verdade, visando com isso mostrar a farsa da possibilidade de sondagem dos abismos do ser e da distinção radical entre estética e saber. Também em VM Nietzsche mostra, a partir do “modelo tropológico da percepção” (expressão de Mattioli), que o impulso de criar metáforas é o mais característico do humano (i.e., o processo re-interpretar as coisas que a ele se apresentam), por exemplo, transpor um estímulo nervoso até culminar num conceito. O conceito que supostamente transmitiria a verdade do ser, não passa, portanto, de uma mera representação psicológica e fisiológica com contornos estéticos.

Nesse sentido, Kant é uma figura central, justamente porque teria frustrado a ilusão socrática da possibilidade de conhecer o em si e, com isso, aberto o caminho para o

retorno de uma visão artística do mundo. Por não termos acesso ao em si, o representar ou os processos metafórico-artísticos seriam próprios do humano.

Todavia, em HH, Nietzsche dá um passo a mais em relação ao opúsculo de WL. Se em VM, tudo na perspectiva humana era metáfora, em HH a metáfora também é tipificada como *erro*. Por mais que apliquemos os conceitos de identidade, causalidade, número, igualdade, bem como as intuições de espaço e tempo, não chegaríamos aos conhecimentos puros (necessários e universais) da CRP, ou seja, não chegaríamos à verdade do ponto de vista fenomênico, mas aos erros do intelecto, justamente por esses conceitos serem produtos de processos simplificativos, inexatos e que não passam de dissimulação de verdade.

Portanto, a verdade não passa de crença. A metafísica esconde os desenvolvimentos fisiológicos e históricos que culminaram em crenças específicas. Por isso, Kant emite um juízo “verdadeiro” ao afirmar nos PLG que o intelecto não extrai suas leis da natureza, mas as prescreve à ela, ou seja, a natureza é o mundo como representação (sem qualquer elemento *a priori*) e o representar configura-se por sucessivos processos *errôneos*. O que Nietzsche faz em HH é, portanto, tipificar diferentes processos errados que culminaram em crenças metafísicas. Sob esta perspectiva, a equivalência entre natureza, representação e erro logo após a citação de Kant não passa de uma grande ironia, visto que os resultados que ambos os filósofos extraem disso são completamente diferentes. A ironia estaria justamente que o aproximar-se de Kant não traria a verdade sobre a natureza do ponto de vista representacional, mas erros de raciocínio. Nesse contexto trágico do conhecimento, a questão saldo não poderia deixar de ser: “— Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia?”.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. New York: Oxford University, 2000.

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée. Les précurseurs de Nietzsche*. Paris: Bossard, 1920.

BEISER, Frederick. *After Hegel: german philosophy 1840-1900*. Princeton: Princeton Press, 2014.

BROBJDER, Thomas H. Nietzsche's View of the value of historical studies and methods. *Journal of the History of Ideas*, v. 65, n.2, 2004, p. 301-322.

BRUSOTTI, Marco; SIEMENS, Herman. Introduction. In: BRUSOTTI, Marco; SIEMENS, Herman (org.). *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*. London: Bloomsbury, 2017.

CASANAVE, Abel. Por construção de conceitos. In: KLEIN, Joel Thiago (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: Nefiponline, 2012, p. 657-694.

_____. *Conhecimento simbólico na Investigação de 1764. Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17, 2007, p. 13-55.

CAMPIONI, Giuliano. Nietzsche e a Filologia, a Filologia e Nietzsche. Minhocas e Tesouros. A pesquisa de fontes e a “biblioteca ideal” de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 15-40, 2013.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. New York: Cambridge Press, 1990.

DALLA VECCHIA, Ricardo. *O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências humanas. Campinas, 2014.

_____. Hans Vaihinger e a teoria da aparência conscientemente intencionada de Nietzsche. *Véritas*, Porto Alegre, v. 63, n. 1, jan-mar. 2018, p. 304-322.

DENAT, Céline. Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica”. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 24, n.1, 2008, p. 7-42.

_____. A filosofia e o valor da história em Nietzsche. Uma apresentação das *Considerações extemporâneas*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 26, n.1, 2010, p. 85-96.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DIAS, Rosa. Schopenhauer e a arte. In: Rafael Haddock-lobo (Org.). *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Editora?, 2010, p. 103-123.

D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____. La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 22, n.1, 2010, p. 257-294.

EISLER, Rudolph. *Kant-Lexikon*. Hidelshiem: Georg Olms Verlag, 1984.

EDGAR, Scott. The physiology of the sense organs and early neo-kantian concepts of objectivity: Helmholtz, Lange, Liebman. *Objectivity in Science: New Perspectives from Science and Technology Studies*, Philadelphia, v. 30, 2010, p. 170-209.

_____. The limits of Experience and explanation: F.A Lange and Ernst Mach on Things in Themselves. *British Journal for the History of Philosophy*. V. 21, n.1, 100-121, 2013.

EUCLIDES. *Os elementos*. Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: UNESP, 2009.

FICHTE, Gottlieb. *A doutrina da ciência de 1794 e outros textos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

FICHER, Kuno. *A critique of Kant*. Tradução de W.S Hough. London: Swan Sonnenschein, Lowrey & CO, 1888.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.

FRANCO, Paul. *Nietzsche's Enlightenment: The free-spirit trilogy of the middle period*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

FRIEDMAN, Michael. Helmholtz's Zeichentheorie and Schlick's allgemaeine Erkenntnislehre. Early Logical Empiricism and its nineteenth-century background. *Philosophical Topics*, Arkansas, vol. 24., n.2, 1997, p. 19-50.

GENTILI, Carlo. Kants "kindischer" Anthropomorphismus. Nietzsches kritik der "objektiven" Teleologie. *Nietzsche-Studien*, vol. 39, n. 1, Jan/Jun, 2010, p. 100-119.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche x Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2003.

GLATZEDER, Britta. Motive und Hintergründe von Nietzsche Metaphysikkritik. *Nietzsche-Studien*, vol. 10, n.1, 2003, p. 115-128.

GORI, Pietro. Pragmatism, Perspectivism, Anthropology. A consistent Triad. In: EBKE, Thomas; ZHAVORONONKOV, Alexey. *Nietzsche und die Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.

GAUKROGER, Stephen. Beyond Reality: Nietzsche's Science of Appearances. In: BABETTE, Babich; COHEN, Robert (Org). *Nietzsche, Theories of knowledge, and Critical Theory*. Boston: Springer Science, p. 37-50, 1996.

- HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. Tradução de André Luís Mota Itaparica. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 163-220, 2011.
- HELLER, Peter. “Von den ersten und letzten Dingen”. Berlin: Walter de Gruyter, 1972.
- HELMHOLTZ, Hermann von. Treatise on Physiological Optics. Tradução de James Southhall. Wisconsin: George Benta, 1925.
- HENTZ, Marcele. Por que Kant precisa do capítulo do Esquematismo?. In: KLEIN, Joel Thiago (org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: Nefiponline, 2012, pp. 319-342.
- HIMMELMANN, Beatrix. Kant Nietzsche und die Aufklärung. In: HIMMELMANN, Beatrix. *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005, p. 29-46.
- HILL, Kevin. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of his thought*. New York: Oxford, 2003.
- HINTIKKA, J. *Kant on the mathematical method*. In: POSY, Carl J. *Kant's philosophy of mathematics: modern essays*. Netherlands: Kluwer Academic, 1992, pp. 21-42.
- HOMERO. *Odisseia II. Reprasso*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- HUME, David. *Investigação acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- JANAWAY, Christopher. Will and Nature. In: *Cambridge companion to Schopenhauer*. Org. JANAWAY, Christopher. Nova York: Cambridge University Press, 2006, p. 138-270.
- JENSEN, Anthony. The centrality and Development of Anschauung in Nietzsche's Epistemology. *The Journal of Nietzsche Studies*, Pennsylvania, v. 43, n.2, 2012, p. 326-341.
- JOSHUA, Andresen. Truth and Illusion beyond falsification: re-reading on truth and lie in the extra-moral sense. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 39, n.1, 2010, p. 257-281.
- KAIL, P.J. Nietzsche e Hume: Naturalismo e Explicação. Tradução de Eduardo André Rodrigues de Lima. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, n.2, 2011, p.127-162.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rodhen e Udo Baldu Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. 3. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da faculdade de Julgar*. Tradução de Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. *Lógica*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1993.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

_____. Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral. Tradução de Luciano Codato. In: BARBOZA, Jair *et al.* *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Tradução de Paulo Licht dos Santos. In: BARBOZA, Jair *et al.* *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

_____. Prolegomena. In: *Kant's Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich preussischen Akademie*. Berlin: Georg Reimer, 1911, t.4.

_____. Logik. In: *Kant's Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Königlich preussischen Akademie*. Berlin: Georg Reimer, 1923, t.9.

KIRCHHOFF, Jochen. Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, Berlin, vol. 6, n.1, 1973, p. 16-44.

KLOTZ, Christian. Fichte's explanation of the dynamic structure of conscious in the 1894-95 Wissenschaftslehre. In: JAMES, D; ZÖLLER, G. (Org.). *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

_____. A refutação do idealismo: problema, objetivo e resultado do argumento kantiano. In: KLEIN, Joel (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: Nesfipoline, 2012.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972.

KOYRÉ, Alexandre. As origens da ciência moderna: uma nova interpretação. In: *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Ramalho. 3a ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2004.

LOPES, Rogério. A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, n.1, 2013, p. 309-352.

_____. Estudo de Fontes e Leitura Imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche. *Dissertatio*, Pelotas, v. 35, p. 221-246, 2012.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

MARINUCCI, Ângelo. *O uso da física e da matemática em Humano, demasiado humano: Interpretação do aforismo 106*. *Estudos Nietzsche*, v. 9, n.2, jul./dez.2017, p. 61-76.

MEYER, Matthew. *Reading Nietzsche through the Ancients*. Berlin: De Gruyter, 2014.

MATTIOLI, Willian. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, 2011, p. 221-270.

_____. Metáfora e ficcionalismo no jovem Nietzsche. *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p. 39-60, 2010.

_____. O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. *Kriterion*, Minas Gerais, v.54, n.128, p. 321347, dez. 2013.

LANGE, Friedrich. *The History of Materialism and criticism of its present Importance*. 3. ed. Tradução de Ernest Chester Thomas. Londres: Kegan Paul, Trench, Traubner & CO, LTD, 1950.

_____. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

_____. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1873/75.

MELO, Éder. *O personagem Descartes: as tensões de Nietzsche com o projeto inicial da modernidade*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia. Goiânia, 2019.

NASSER, Eduardo. *Epistemologia e ontologia em Nietzsche à luz do problema do tempo*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016a.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b.

_____. *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.

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

_____. *Considérations inactuelles: Fragments Posthumes Eté 1872-1874*. Tradução de Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 1990.

_____. *Apontamentos Póstumos (1875-1882). Volumen II*. Tradução de Manuel Barrios;Jaime Aspiunza. Spain: Tecnos, 2017.

PASCHOAL, Edmilson. Ficcional, demasiado ficcional: o “personagem Nietzsche” nos prefácios de 1886. *Estudos Nietzsche*, v. 10, n.1, 2019.

PAULA, Wander de. Filosofia como “visão de mundo”: sobre a crítica à metafísica no jovem Nietzsche, à luz de sua relação com a filosofia schopenhaueriana. *Philosophos*, vol.21, n.2, jul/dez, 2016, p. 315-352.

PECERE, Paolo. “Consequent materialism” and “corrected Kantianism”. Friedrich Lange and the critique of materialistic physiology in XIXth century Germany. *Manuscrito*. Disponível em: < <https://roma3.academia.edu/PaoloPecere>>. Acesso em: 02, Abril de 2021.

PIEPER, Annemarie. Wie Etwas Anfängt. Transzendentallogische versus genealogische Begründung. In: HIMMELMANN, Breatrix. *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005, p. 3-15.

PLATÃO. *Eutífron ou da religiosidade*. Nova Cultural: São Paulo, 1996.

PONTE, Livia. *Nietzsche e Platão: uma relação ambígua e antinômica*”. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências humanas. Belém, 2016.

RICCARDI, Mattia. Nietzsche on Kant’s distinction between knowledge (*Wissen*) and belief (*Glaube*). In: BRUSOTTI, Marco; SIEMENS, Herman (org.). *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*. London: Bloomsbury, 2017.

RICHARDSON, John. Nietzsche, transcendental argument and the subject. In: BRUSOTTI, Marco; SIEMENS, Herman (org.). *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*. London: Bloomsbury, 2017.

SANTOS, Kátia. *A antinomia da teoria de conhecimento de Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The world as Will and Representation*. Tradução de Judith Norman, Alistair Welchman, Christopher Janaway. New York: Cambridge University Press, 2010.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SALANSKIS, Emmanuel. Nietzsche e la fiction de l'inconditionné. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v.39, n.1, p. 309-332, 2010.

SALAUARDA, Jörg. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 7, n.1, p. 236-260, 1978.

SEMÔNIDES. A inciência do homem. In: *Poesia Grega e Latina*. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1964.

SHABEL, Lisa. *Mathematics in Kant's critical philosophy: reflections on mathematical practice*. London and New York: Routledge, 2003.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.

SPIR, Afrikan. *Pensée et Réalité: Essai d'une réforme de la philosophie critique*. Trad. Auguste Penjon. 3.ed. Paris: Faculté de Lille, 1896.

SOMMER, Andreas. Urs. "Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung: Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches". *Nietzsche-Studien*, 29, 2000, p. 302-316.

_____. O que Nietzsche leu e o que não leu. Tradução de Saulo Krieger. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 9-43, 2019.

_____. On the genealogy of the genealogical method: Overbeck, Nietzsche, and the search for origins. *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 79: Out of Arcadia*, London, v. 46, 2011, p. 87-103

SUTHERLAND, Daniel. The point of kant's Axioms of intuition. *Pacific Philosophical Quarterly*, Malden, v. 86, p. 135-159.

VAIHINGER, Hans. La voluntad de ilusión em Nietzsche. Tradução de Teresa Orduña, Luís Valdés. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos, 1996.

ZAVATTA, Benedetta. From pure reason to historical knowledge: Nietzsche's (virtual) objections to Kant's first critique. In: BRUSOTTI, Marco; SIEMENS, Herman (org.). *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*. London: Bloomsbury, 2017.

ZITTEL, Claus. Irrtum und Schein. In: Ottmann, Henning (org.). *Nietzsche Handbuch: Leben, Werke, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011, p. 257-259.