



CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE ERRO EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE NIETZSCHE E SPIR *

*Considerations on the concept of error in Human, All Too Human: a dialogue
between Nietzsche and Spir*

Arthur Brito Neves **

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia ***

Resumo: o presente artigo explora a teoria do erro em *Humano, demasiado humano*, buscando determinar qual o critério alçado por Nietzsche para se afirmar que tal e tal representação da moral, da religião ou da estética é enganosa. O critério fornecido por Nietzsche passa inevitavelmente por uma concepção correspondencialista de verdade. No caso de *Humano*, o erro estará alojado na não adequação entre nossas representações e a “natureza” ou “mundo real” (MA/HH 11). A interlocução fundamental de Nietzsche na matéria é Spir, filósofo que será aqui considerado como fonte. Exploraremos a interlocução com Spir sob o prisma do conceito de representação (condicionado), do conceito de erro e do papel do incondicionado princípio de identidade tal como articulado em *Pensamento e Realidade* (1877). O artigo identifica a posição parasitária de Nietzsche em relação às teses de Spir, por um lado alimentando-se do poder lógico-argumentativo em relação às teses metafísicas, por outro, rejeitando o estatuto do conceito de incondicionado. De Spir, Nietzsche extrai a tese da in-

* Artigo recebido em 26.12.2024 e aprovado para publicação em 04.02.2025.

** Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (2021). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Goiás (UFG). E-mail: arthur_brito@ufg.br

*** Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2014). Professor da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: ricardovecchia@ufg.br

compatibilidade entre a estrutura lógico-representacional e a natureza, entendida como verdade heraclitiana.

Palavras-chave: Nietzsche. Spir. Teoria do erro.

Abstract: The present article explores the theory of error in *Human, All Too Human*, seeking to determine the criterion Nietzsche employs to assert that a given representation of morality, religion, or aesthetics is deceptive. The criterion provided by Nietzsche inevitably involves a correspondence conception of truth. In the case of *Human, All Too Human*, error is rooted in the lack of alignment between our representations and “nature” or the “real world” (HA/MA 11). Nietzsche’s primary interlocutor on this matter is Spir, a philosopher who will be considered here as a source. We will examine the dialogue with Spir through the lens of the concept of representation (conditioned), the concept of error, and the role of the unconditioned principle of identity as articulated in *Thought and Reality* (1877). The article identifies Nietzsche’s parasitic position in relation to Spir’s theses — on the one hand, taking advantage of Spir’s logical-argumentative power regarding metaphysical claims, while on the other, rejecting the status of the unconditioned concept. From Spir, Nietzsche derives the thesis of the incompatibility between the logical-representational structure and nature, understood as Heraclitean truth.

Keywords: Nietzsche. Spir. Theory of error.

Reflete sobre isso, filho. Todos os homens comungamos do erro
(*Antígona*, vv. 1020)

Introdução

Humano, demasiado humano (MA/HH)¹ é onde se concentra o maior número de ocorrências dos termos “erro” (*Irrthum*) e “falso” (*falsch*) em toda a obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900), publicada ou não. O projeto filosófico de MA/HH deu dicção ao erro. O erro deu dicção ao projeto filosófico de MA/HH. Sob o viés de sua ‘observação psicológica’, Nietzsche designou como erradas e falsas uma série de atitudes e conceitos; apenas como exemplo poderíamos destacar, no que concerne ao erro

¹ As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien*, estabelecida no âmbito da pesquisa nacional e internacional. WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*/ Sobre verdade e mentira em sentido extramoral; MA/HH – *Menschliches, Allzumenschliches*/ Humano, demasiado Humano. PHG/FTG – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*/ A filosofia na época trágica dos gregos. GD/CI – *Götzen-Dämmerung*/ Crepúsculo dos ídolos. JGB/ABM – *Jenseits von Gut und Böse*/ Para além de bem e mal. FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft*/ A gaia ciência.

pensado sob diferentes perspectivas como: i) da moral: aforismos 36, 39, 56, 81, 96, 102 e 107; ii) da religião: aforismos 109, 110, 124, 126 e 127; iii) da estética: aforismos 149, 160, 220 e 222. Mas, qual é o critério utilizado por Nietzsche para caracterizar certos juízos, conceitos, crenças e representações como erradas e/ou falsas? Ou, diretamente, o que significa “erro” e “falso” no contexto de MA/HH? Para responder a estas questões, além da análise da obra em seu contexto, recorreremos ao estudo de fontes, particularmente à interpretação que Nietzsche faz do filósofo ucraniano Afrikan Spir (1837-1890).

Nossa hipótese é de que o erro e a falsidade ainda estão atrelados a certa concepção correspondencialista de verdade. Isso significa que, ao menos em MA/HH, não há uma completa proscrição do conceito de verdade. Na realidade, a obra reaquece o debate filosófico milenar² em torno do conceito de verdade, em prol da posição de Heráclito,³ pois o critério de verdade não é pensado do ponto de vista do imutável e universal, como sugere a posição concorrente. Para Nietzsche, o erro não é contingente, mas uma condição inevitável no modelo epistêmico desenhado em MA/HH.

O correspondencialismo imbricado no engano em MA/HH envolve, como premissas de base, a relevância da ciência e a constatação de processos interpretativos imbricados na metafísica. A crença no poder da ciência compromete Nietzsche com a tese de que o modelo explicativo da ciência tende a ser mais correto e verdadeiro que o paradigma metafísico. Assim, a ciência seria um vetor importante para a constatação dos erros. A ciência, contudo, não é imune a erros, porquanto habita o domínio representacional.⁴

Desse modo, o erro envolve a comparação de uma representação com um padrão de medida, que em MA/HH é a natureza. O antigo debate que polariza Heráclito e Parmênides indica que Nietzsche recusa a inferioridade da experiência, plural e móvel, em prol da superioridade racional. A não adequação do modelo explicativo racional, por exemplo, o metafísico, não se encaixa nem corresponde à natureza entendida como fluxo e mudança (verdade heraclitiana). É a proposição parmenídica que está, assim, incorreta.

A teoria do erro aviltada por Nietzsche depende de uma posição ambivalente de sua interlocução com Spir. A releitura de *Denken und Wirklichkeit* (*Pensamento e realidade*, de 1877, doravante DW), em sua segunda edição, antes da publicação de MA/HH em 1878, levou Nietzsche a dialogar com Spir em aforismos como 16, 18 e 131 e a refletir sobre os poderes explicativos da metafísica. A releitura de DW em 1877 coloca em evidência o papel do conceito de incondicionado e a impossibilidade de uma metafísica

² Cf. MA/HH 1.

³ Cf. idem e PHG/FTG, 1873.

⁴ MA/HH 11, 16, 18 e 19.

imane, o que sugere uma retomada do correspondencialismo de DW e o inevitável reposicionamento da tese de Spir no projeto filosófico de MA/HH. Sob essa perspectiva, sustentamos que há uma posição parasitária de Nietzsche em relação às teses de Spir: por um lado, alimentando-se do poder lógico-argumentativo de Spir em relação às teses metafísicas; por outro, rejeitando o estatuto do conceito de incondicionado. De Spir, Nietzsche extrai a tese da incompatibilidade entre a estrutura lógico-representacional e a natureza, entendida como verdade heraclitiana.

Desse modo, para fins argumentativos e de exposição, o presente artigo encontra-se dividido em 4 partes. Na primeira, revisaremos a interpretação de Paolo D'Iorio⁵ sobre a leitura nietzschiana de DW, ressaltando dois pontos em relação à leitura de 1877: a relação entre incondicionado e condicionado e o estatuto do conceito de incondicionado. Na segunda, apresentaremos zonas de intersecção entre os conceitos de representação em MA/HH e DW, salientando que há uma concepção genérica de representação incorporada por Nietzsche. Na terceira, investigaremos exclusivamente como o erro se apresenta em DW. Na quarta e última parte, discutiremos o conceito de incondicionado em DW, à luz do critério utilizado por Nietzsche para o que é considerado erro.

1. Nietzsche e Spir

Afrikan Spir foi um interlocutor presente em todos os períodos da obra de Nietzsche. Como salientam Schlehta e Anders,⁶ o filósofo foi fundamental na apresentação minuciosa de problemas da epistemologia. Em seu artigo *Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir*, D'Iorio argumenta que no primeiro contato com Spir, como se nota do grupo 19 dos apontamentos⁷ e em WL/VM, Nietzsche balizou sua interpretação dos juízos sintéticos, cuja estrutura é expressa na fórmula "A é B". Para Nietzsche, essa estrutura é indicativa de que "as propriedades possuem apenas relações",⁸ e aponta para o caráter metafórico de uma definição, constituindo uma igualação de não-iguais.

Segundo D'Iorio, Spir também foi capital na recepção que Nietzsche fez dos gregos, interpretando-os à luz de posicionamentos modernos na *Filosofia na época trágica dos gregos*. Isso nos parece claro se se lê o capítulo 4 do livro 2

⁵ D'IORIO, Paolo. Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir (Tradução de Eduardo Nasser), in *Cadernos Nietzsche*, v 42, n. 2, 2021.

⁶ SCHLEHTA, Karl e ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart: Frommann, 1962, p. 121.

⁷ Cf. KSA 7, 417-520.

⁸ KSA 7, 495-96.

de DW. Na PHG/FTG, D'Iorio identifica uma visão ambivalente de Nietzsche em relação a Spir. Por um lado, ele busca aproximar o princípio de identidade de Spir à proposição parmenídica "A = A", em que a consequência inevitável é a de, por meio do princípio, ter-se a revelação dos constituintes últimos das coisas, ao passo que o mundo da experiência apresenta "uma união do diverso", que não é real. D'Iorio escreve: "Enquanto princípio sintético, o princípio de identidade nos revela a verdadeira essência das coisas, nos diz que somente aquilo que é idêntico a si é dotado de verdadeira realidade e que, consequentemente, todo conteúdo de nossa experiência, na qual se manifesta uma união do diverso, não pode ser real".⁹ Essa conclusão também é possível de ser extraída de mais um ponto de identificação entre a filosofia de Spir e Parmênides, a saber, a incompatibilidade entre as leis lógicas do pensamento e o mundo dos sentidos. D'Iorio escreve: "Segundo Parmênides, a verdadeira realidade é aquela do ser esférico, único, imóvel, limitado, indivisível, finito, subtraído de nascimento e morte, que coincide e se identifica com os imperativos do pensamento".¹⁰

Há um terceiro ponto capital na primeira leitura que Nietzsche faz de DW em 1873. Trata-se do estatuto do conceito de tempo. Nietzsche mobiliza a tese spiriana do caráter realista do tempo (a objetividade do tempo¹¹) contra a tese kantiana da idealidade do tempo. Isso seria fundamental na PHG/FTG para mostrar que a razão também está condicionada ao movimento que afeta os sentidos. D'Iorio pondera: "Ou bem nós sustentamos que o movimento do pensamento testemunha a realidade da mudança em geral, ou bem nós sustentamos que o mundo interior e nosso pensamento não passam, eles também, de uma ilusão que não existe, assim como o mundo exterior".¹²

A segunda leitura de Spir por Nietzsche acontece, segundo D'Iorio, com a publicação da segunda edição de DW em 1877. A prova material de que Nietzsche tenha lido a segunda edição de DW está na preservação da cópia que ele teve acesso, parte hoje do projeto de preservação da biblioteca de Nietzsche na *Anna Amalia Bibliothek*.¹³ No livro, encontramos várias marcas de leitura na parte lateral, por exemplo, inúmeras marcações no livro 2, capítulo 3, que tematiza o princípio de identidade.¹⁴

Esse momento é o mais significativo para o presente artigo, porquanto coincide com a redação de MA/HH. Novamente, a interlocução com Spir é modelada aos interesses filosóficos de Nietzsche, ora em postura de

⁹ D'IORIO, Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir, p. 19-20.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. SMALL, Michael. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Chicago: University of Illinois Press, 2002, p. 46-53; SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. 2. ed. Leipzig: Findel, 1877, p. 208-210.

¹² D'IORIO, Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir, p. 23.

¹³ Cf. https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1224135601/1/LOG_0003/

¹⁴ Cf. <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1224135601/113/>

aproximação, ora de distanciamento. Da aproximação, interessa a Nietzsche a tese de Spir de que o incondicionado não pode explicar o mundo e que é impossível partir do fenômeno para se alcançar o absoluto, não sendo o fenômeno a manifestação de uma coisa em si¹⁵. Essa tese é diametralmente oposta à possibilidade de uma metafísica imanente, tal como defendida por Schopenhauer. Todavia, o distanciamento de Nietzsche em relação a Spir é identificável na recusa do caráter apriorista do conceito de identidade, que segundo Nietzsche, “também veio a ser”,¹⁶ como postula qualquer história natural dos processos cognitivos, segundo D’Iorio.

À luz das indicações de D’Iorio, em nossa perspectiva, Spir é duplamente importante para compreendermos o estatuto do erro e da falsidade em MA/HH. Em primeiro lugar, em seu livro, Spir discute como o erro é possível e o caráter constitutivo da representação. Nesse ponto, o conceito de condicionado é fundamental. Em segundo lugar, Spir defende uma incompatibilidade, um não encaixe, entre o mundo da experiência e o mundo regido pelas leis do pensamento.¹⁷ Nesse ponto, o conceito fundamental é o de incondicionado. A recepção que Nietzsche faz desses conceitos ajudou a dar forma para a teoria do erro, tal como a delineada em MA/HH.

2. Representação

O conceito de representação em MA/HH está atrelado à guinada metodológica de Nietzsche, expressa no projeto de uma química das representações e dos conceitos. O ponto central de interesse de MA é explorar as representações, o patrimônio próprio de uma visão de mundo humana, demasiada humana, fator fundamental para se recusar os dualismos metafísicos. Assim, a religião, a moral e a estética são pensadas do ponto de vista representacional.

A representação, como sugerido no aforismo 9 de MA/HH, está eminentemente ligada ao modo humano de interagir com as coisas, à “cabeça humana”. A representação é o enfoque de MA/HH por seu caráter não “factual”, não em si, não absoluto e não universal.¹⁸ Inclusive, o aspecto não absoluto da representação é acentuado por Spir em DW, como fica claro no próprio estatuto da experiência: plural, condicionada (não em si¹⁹) e em movimento.²⁰

¹⁵ Cf. SMALL, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, p. 52.

¹⁶ MA/HH 18.

¹⁷ SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 197-198.

¹⁸ MA/HH 2.

¹⁹ *Ibid.*, p. 193-197.

²⁰ *Ibid.*, p. 207; SPIR, *Afrikan. Pensée et Réalité: Essai d’une Réforme de la Philosophie Critique*. Tradução de Auguste Penjon. 3.ed. Paris: Faculté de Lille, 1896, p. 161.

Diferentemente da explicação metafísica, a história é a arma metodológica de MA/HH. A própria ideia de uma química das representações do primeiro aforismo sugere isso. A noção de química, aqui, deve ser entendida tal como se configurava na segunda metade do século XIX, isto é, como disciplina que se ocupa com a observação e estudo da transformação dos elementos, por conseguinte, todo e qualquer evento da natureza é apenas transformação da matéria. A química, enquanto procedimento genético e analítico, expressa 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, por exemplo, a sublimação química em que um objeto sai do estado sólido 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 (por exemplo, do erro à verdade em MA/HH 1, ou da pluralidade à unidade em MA/HH 14). Aplicado esse raciocínio ao problema que é recolocado em quase todas as partes, como Nietzsche sugere no aforismo 1 de MA/HH — o problema dos opostos —, a química, enquanto procedimento analítico-naturalista seria capaz de demonstrar que os opostos, enquanto representações, são apenas modificações em grau de um conjunto de elementos. Neste sentido a química possuiria um caráter estruturalmente antiplatônico e antiparmênico, pois nada é concebido para além das transformações no devir.

O “platonismo às avessas” de Nietzsche parece caminhar na mesma direção; seu avesso está em não pensar a realidade a partir do conceito de ser. Como pondera Heller,²¹ em relação ao aforismo 1 de MA/HH, o mundo que os seres humanos têm acesso é apenas o mundo 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”, não sujeita a pontos de vista e à transitoriedade. Por isso Heller²² faz questão de destacar que a filosofia inaugurada por Nietzsche em MA/HH é uma filosofia da “transformação” (*Verwandlung*), “uma inversão” (*eine umgekehrte*) das posições tradicionais da metafísica e, nesse sentido, totalmente antimetafísica.

²¹ HELLER, Peter. *“Von den ersten und letzten Dingen”*. Berlin: Walter de Gruyter, 1972, p. 4.

²² *Ibid.*, p. 5.

Matthew Meyer,²³ em uma rota semelhante a de Heller, acentua que Heráclito seria, desde a PHG/FTG, um modelo exemplar de filósofo para Nietzsche, aquilo que 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: “como um jogo estético de criação e destruição”. Para o intérprete, haveria no pensamento heraclítico 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 em que o mundo da representação está inserido.

Sob a ótica de uma filosofia da transformação, uma figura é chave nessa atitude antiplatônica de Nietzsche: Heráclito. Não por acaso, Heller²⁴ resalta o papel desempenhado pelo filósofo grego em MA/HH, a saber, o de um “aliado de Nietzsche” no confronto com a “escola socrática”, e relembra-nos um trecho de *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos* (1872), em que Nietzsche retoma o seu alinhamento com o filósofo grego: “Pois o mundo precisa eternamente da verdade, e, assim, precisa eternamente de Heráclito”. 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,²⁵ apenas “modificações e transformações” de representações.

Também Britta Glatzeder acentua a importância de Heráclito no texto de MA/HH. Para a intérprete, a “intuição de Heráclito do vir-a-ser seria confirmada pela ciência moderna”,²⁶ 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 (ou o que ela 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 o mundo objetivamente. 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

²³ MEYER, Matthew. *Reading Nietzsche Through the Ancients*. Berlin: De Gruyter, 2014, p. 55-56.

²⁴ HELLER, “Von den ersten und letzten Dingen”, p. 5.

²⁵ *Ibid.*, p. 8.

²⁶ GLATZEDER, Britta. Motive und Hintergründe von Nietzsche Metaphysikkritik, in *Nietzsche-Studien*, vol. 10, n.1, 2003, p. 124.

explicar como passamos a perceber o mundo sob uma perspectiva dualista. O trabalho científico, enquanto confirmador das teses heraclitianas, seria capaz de mostrar que: (i) não há opostos absolutos; isso é fruto de uma “percepção imprecisa”, cuja “observação aguda” revela se tratar apenas de “sublimações”; (ii) há “apenas diferenças de grau”,²⁷ e não oposições absolutas, outro resultado da análise da sublimação via observação aguda.

Ademais, avançando em nossa discussão, convém salientar que o mundo da representação estrutura-se linguisticamente. Isso fica particularmente claro se considerarmos o aforismo 11 de MA/HH. Nietzsche argumenta que a estrutura representacional da linguagem possibilitou à humanidade erigir um mundo específico e firme. Isso é sugestivo, pois por mais que esse mundo metafísico erigido apresente-se em moldes absolutos, sugerindo o acesso às coisas em si, ele não passa de uma invenção representacional humana. Embora a metafísica tenha a pretensão de falar do ser em moldes absolutos, como aponta o aforismo 4, fazendo com que o humano creia por meio dela “toca[r] no coração do mundo”, o que há aqui é apenas orgulho, alojado na mera “superfície das coisas”.²⁸ A dimensão meramente representacional das proposições metafísicas é constatável no aforismo 5 de MA/HH. Ocorre que, justamente por um erro na maneira de pensar, passa-se a acreditar que a representação tenha mais valor do que realmente tem. Nessa perspectiva, o sonho, uma atividade natural do humano, é interpretado como um acesso privilegiado a uma realidade superior e transcendente. O que a metafísica faz, analogamente, é hipostasiar e superinterpretar o valor de uma representação; nessa medida, ela sonha a representação.

A noção de representação é, portanto, capital para o enfrentamento de conceitos metafísicos, justamente por Nietzsche encontrar em sua estrutura a força do movimento e da mudança e a negação de qualquer duplo sentido além e aquém da representação (MA/HH 8), ou seja, um mundo metafísico. Em MA/HH 29, Nietzsche faz questão de afirmar que não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação a fonte de felicidade para a humanidade.

A noção de representação em MA/HH remete a diversas fontes, como Lange, Kant e Schopenhauer. Entretanto, considerando a relevância de Spir para a teoria do erro²⁹ e a prova material da leitura de DW por Nietzsche, daremos destaque à interlocução com Spir. À primeira vista, pode parecer

²⁷ *Ibid.*, p. 125.

²⁸ MA/HH 4; cf. MA/HH 15.

²⁹ cf. D’IORIO, Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir; SMALL, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*; e MATTIOLI, Willian. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação, in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, 2011, p. 221-270.

exagerada a aproximação, pois as marcas textuais da leitura de Nietzsche, na segunda edição de DW, concentram-se ao longo dos livros 2, 3 e 4. No livro 1, não há marcas de leitura.³⁰ De toda forma, o conceito de erro está atrelado em MA/HH ao conceito de representação, também como salientado por Spir. Em DW, a investigação do conceito de representação funciona como premissa fundamental para se compreender o aspecto condicionado da experiência e sua incompatibilidade com o incondicionado,³¹ tal como explorado por Spir no livro 2, capítulo 1.

A concepção de representação em DW é genérica. Isso sugere um uso padrão que permeia a noção de representação tal qual esboçada na filosofia moderna. Spir escreve sobre o conceito de representação no livro 1, capítulo 2.³² Trata-se da existência de um conteúdo dado que está em relação direta com um conteúdo que lhe corresponde, o objeto, cuja natureza lhe é exterior. Spir reforça:

A peculiaridade da representação consiste no fato de que tudo o que está presente nela não existe simplesmente por si mesmo, mas como representante de algo diferente; nisso, ela apresenta algo distinto de si mesma — o que se chama seu objeto ou objeto dela.³³

No parágrafo 2 do capítulo 2,³⁴ Spir pondera que é habitual entender uma representação como uma imagem de um objeto; a imagem representa apenas um lado, ou poucos lados, e acentua: “Os objetos neste mundo possuem várias propriedades e vários lados. Uma imagem, comumente assim chamada, apresenta apenas um lado ou poucos lados do objeto representado”.³⁵ Há um ponto de vista do espectador, pois segundo Spir “a paisagem pintada é apenas, para um observador, a imagem de uma paisagem real [...]”.³⁶

O marco fundamental da noção de representação que impacta Nietzsche, a partir da leitura de Spir, é o seu caráter relacional. É o que está em questão no aforismo 18, em diálogo com Spir, quando Nietzsche ataca o entendimento de que o mundo possa ser “incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior”, enquanto na verdade é condicionado, sempre em relação. O condicionado, define Spir, é aquilo que depende de uma condição,³⁷ algo dependente de outra coisa. Spir questiona-se que tipo de relação constitui o condicionado³⁸

³⁰ cf. https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1224135601/32/LOG_0011/

³¹ SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 158-159.

³² Cf. *ibid.*, p. 39.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibid.*, p. 43.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 185.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 187.

e sua resposta está atrelada à dependência de um objeto por outro, ou seja, quando dois objetos são originalmente estranhos um ao outro, não formando quanto ao seu ser um único objeto. Desse modo, como pondera Spir, eles não são momentos de uma só e mesma unidade:

Se dois objetos são, em sua essência mais íntima, estranhos um ao outro, mas um ainda assim depende do outro, essa dependência constitui, evidentemente, um elemento *estranho* ao objeto condicionado, mas que está presente nele. Ser condicionado significa, no sentido próprio, nada mais do que a *existência de um elemento estranho* na coisa em questão. Uma condição que pertence à própria essência de um objeto não é, de forma alguma, uma condição. Pois ela não pode ser distinguida da própria coisa [...].³⁹

Adiante em seu argumento, Spir ressalta que a experiência apresenta a união do diverso e que, portanto, jamais é imediata e incondicionada, mas *condicionada*. Assim, o condicionado possui uma estrutura plural, contrastada com a natureza una do incondicionado, por isso mesmo, não deduzível da experiência. O exemplo dado por Spir de um objeto condicionado é o conceito de um corpo,⁴⁰ que é plural sob o ponto de vista da qualidade.⁴¹ Do ponto de vista das qualidades, um corpo é condicionado pelos sentidos, os quais determinam suas propriedades visuais, sonoras, olfativas etc. Assim, a pluralidade de um corpo é fruto de nossa própria percepção em relação a ele.

Não é nosso interesse aqui exaurir o conceito de representação para Spir, apenas salientar a distinção radical entre representação e o ser em si das coisas: “[...] a experiência não nos mostra as coisas como elas são em si mesmas, de acordo com sua própria essência incondicionada (conforme o conceito a priori); em outras palavras, a experiência contém elementos

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 195. Cf. *ibid.*, p. 198.

⁴¹ Esta passagem sobre a natureza relacional dos corpos foi grifada por Nietzsche em sua cópia de DW de 1877. “Todo corpo tem, como se sabe, várias propriedades; mas essas propriedades não são imediatamente uma só nele. Se um corpo é simultaneamente vermelho, redondo, doce, pesado e duro, o vermelho nele não é, como tal, doce, e o doce não é, por si só, imediatamente redondo ou pesado. O corpo é vermelho em sua relação com o sentido da visão, doce em relação ao sentido do gosto, pesado em relação à massa terrestre, e assim por diante. A multiplicidade de propriedades, portanto, é mediada e condicionada por suas relações com outras coisas. Assim, por exemplo, um corpo pode ser ainda duro e pesado na ausência de luz e de um olho que veja; mas, nesse caso, ele já não será mais vermelho e, em geral, não será colorido nem visível. Se imaginarmos um mundo corporal no qual não haja atração ou gravitação, o corpo poderia ainda ter forma, cor, consistência, etc., mas não teria peso. E assim ocorre com todas as propriedades do corpo. Se isolarmos mentalmente um único corpo de todos os outros objetos, já não conseguimos encontrar nele nenhuma razão para a multiplicidade e diversidade de propriedades. Pois tudo o que distinguimos em um corpo são, única e exclusivamente, as diferentes formas e modos como ele se relaciona com nossa percepção e com outros corpos” (SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 195).

que são estranhos à essência das coisas em si mesmas” (como reforça Spir no livro 2).⁴² A representação possui, tanto em MA/HH quanto em DW, um caráter relacional que inviabiliza qualquer concepção absoluta, porquanto ela apenas faz modular algo, sendo essa uma premissa fundamental para se realizar uma história genética do pensamento, tal como a química das representações sugere em MA/HH. A representação, o mundo da experiência, como pondera Spir, não passa de mudança incessante: “Nos tempos mais recentes, nunca se chegou a alturas tão exageradas, pois a experiência agora fala com uma voz muito poderosa e reivindica seu direito — e a experiência nos mostra, em todos os lugares, mudança e transformação”.⁴³

Nessa concepção genérica de representação, Spir e Nietzsche caminham lado a lado, mas como vimos, o conceito de representação em MA/HH é mais alargado e sujeito mesmo ao devir. No aforismo 20 de MA, Nietzsche sugere a dimensão histórica das representações ao afirmar: “Então se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica [...]”. Ademais, a noção de representação em MA está atrelada às sensações, ponto que Spir recusa no terceiro parágrafo do capítulo 2 do livro 1 (*Unterschied der Vorstellung von der Empfindung*).⁴⁴ Nietzsche também concebe a historicidade da representação ao refletir sobre a herança envolvendo as representações, identificável nos aforismos 12, 13 e 16 de MA. O aspecto relacional ou condicionado de uma representação, em Spir, constitui-se como aspecto determinante dos objetos, vedando, para além da dimensão metafísica, o aspecto absoluto da representação.

A representação, em sua dimensão empírica, está atrelada ao movimento e a mudança, motivo de sua incompatibilidade com o princípio fundamental de identidade, como salienta Spir:

Mas a mudança é o oposto da identidade consigo mesma. O que muda não é igual a si mesmo. Onde existe identidade consigo mesma, não pode ocorrer mudança, nem sequer existir qualquer germe ou motivo para uma mudança. De acordo com a lei fundamental do nosso pensamento, toda mudança é, portanto, estranha à essência das coisas em si mesmas.⁴⁵

No que concerne à representação, sem a expectativa de aprofundar no debate, esta breve contextualização parece-nos suficiente para conduzir ao problema do erro.

⁴² SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 198.

⁴³ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 212.

3. Erro

Tanto DW quanto MA/HH trabalham sob a perspectiva de uma concepção genérica do erro. Spir pondera que o erro, como estabelece a concepção clássica, não está na natureza do objeto mesmo.⁴⁶ Erro e falsidade estão na relação entre duas coisas. Dizer que algo está errado significa dizer que o que se apresenta não se apresenta como é realmente, em sua própria natureza. Há um elemento de estranheza na falsidade. Se um objeto A é concebido não segundo sua própria natureza (como A), por exemplo, como B, então trata-se de uma afirmação errônea. Spir ilustra: “Assim, por exemplo, a afirmação de que um ser humano tem asas seria falsa, porque o ser humano simplesmente não as possui. As asas pertencem à natureza das aves, mas estão ausentes nos humanos. Portanto, atribuir asas a um ser humano seria imaginar algo que é estranho à sua verdadeira essência”.⁴⁷ Portanto, a falsidade para Spir está na afirmação que é feita sobre um objeto. O que está em jogo na afirmação verdadeira é a total captura da natureza própria do objeto, o seu em si.

Na sua própria constituição, um objeto não pode conter falsidade, pois a falsidade consiste apenas no fato de se afirmar algo sobre ele que não pertence à sua constituição. Por exemplo, se o objeto A fosse, em si mesmo, em sua própria essência, também B, isso não constituiria uma falsidade; o objeto A seria, de fato, ao mesmo tempo também B. A verdadeira e a própria constituição de um objeto significam, portanto, exatamente a mesma coisa; são duas expressões de um mesmo conceito. Somente quando um objeto A, em si mesmo, não é B, mas aparece para alguém como sendo B, tem lugar a falsidade. Portanto, sempre que se fala sobre o que um objeto é em si mesmo ou em verdade, não pode ser entendido algo diferente de sua própria constituição.⁴⁸

Na terceira edição de DW,⁴⁹ Spir apresenta que as ciências da natureza ou as ciências empíricas repousam sobre um engano/erro 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 um engano. [...] 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.⁵⁰

⁴⁶ Cf. SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 35 e 43.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁹ Cf. SPIR, *Pensée et Réalité: Essai d'une réforme de la philosophie critique*, 1898.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

O engano reside precisamente no fato de a ciência, em sua prática, não tocar a real natureza dos objetos. Nesse ponto, pode se dizer que Spir pensa a ciência em sentido kantiano, pois se mantém apenas na esfera do fenômeno e não da coisa em si.⁵¹ 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. Esse será um dos pontos de desacordo entre Nietzsche e Spir, pois a ciência, embora não possa libertar-se do mundo da representação, é mais verdadeira porquanto apresenta “pequenas verdades despretensiosas achadas com método rigoroso”,⁵² justamente por ser capaz de identificar o devir nas representações, como salientaram Heller e Glatzeder.

No segundo livro de DW, Spir chega a correlacionar devir e falsidade:

O permanente é, por assim dizer, a Estrela Polar para a qual todas as aspirações do espírito estão direcionadas. Somente nele há repouso, verdade, satisfação. Aquilo que perece, desaparece ou muda pronuncia sobre si mesmo o juízo, proclamando que não era verdadeiramente o que parecia ser, ou seja, algo real e definido. O que ontem foi verdade a seu respeito já se tornou falso hoje; não permanece igual e fiel a si mesmo, não é nem isto nem aquilo, não é nada. Por isso, desde sempre, no pensamento humano, a mudança foi considerada uma característica e quase um sinônimo de falsidade.⁵³

Como vimos, a representação não possui um valor em si, mas sempre depende de algo outro e, 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 um engano 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 si⁵⁴, isso significa que ela é condicionada. Mantendo uma interlocução entre as edições de DW, um exemplo do engano no saber na ciência é dado por Spir ao explicar o funcionamento da fisiologia. Segundo Spir⁵⁵, por meio da fisiologia compreendemos “que toda

⁵¹ SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 198.

⁵² MA/HH 3.

⁵³ SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 207.

⁵⁴ Cf. SPIR, *Pensée et Réalité: Essai d'une réforme de la philosophie critique*, p. 1-15.

⁵⁵ SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 115-116.

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, ele 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.⁵⁶

A conclusão que um fisiologista chegaria desse processo seria, portanto, que somente teríamos acesso às nossas “próprias impressões visuais”,⁵⁷ ou como se lê algumas páginas à frente, “isto que nós conhecemos como corpo não é outra coisa que nossas próprias sensações”, o seu caráter relacional, exemplo capital para o aprofundamento do argumento no livro 2. Isso seria o caso porque a fisiologia nos mostra, segundo Spir,⁵⁸ 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 produzir e possibilitar interpretações específicas dos estímulos nervosos, o fisiologista em sua explicação das coisas não pode concluir outra coisa a não ser que “nossas sensações são realmente separadas das coisas exteriores, que elas lhes são totalmente diferentes e são com ela inteiramente incomensuráveis”.⁵⁹ 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 dos sentidos.

É por não serem metafísicas, por estarem ancoradas no engano, que as ciências precisam de um fundamento metafísico — tarefa da própria filosofia, segundo Spir na terceira edição de DW. A tarefa da filosofia se configura como a tentativa de responder como “os objetos podem possuir perfeita certeza?”, ou seja, 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 as ciências em bases sólidas. É nesse cenário de engano natural que Spir denomina a tarefa de sua filosofia como crítica, que pretende descobrir a lei interna para conhecer os objetos como realmente são.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 116-117.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 118-119.

⁵⁹ *Ibidem*.

4. Erro e incondicionado

A tarefa crítica da filosofia pode ser formulada, como sugere a terceira edição de DW, em duas proposições, como expressa Spir⁶⁰ na introdução de DW. A primeira delas é a de que temos uma norma a que os objetos não se adéquam; essa norma que não pode ser extraída dos objetos e das coisas na experiência, uma vez que na natureza não há “objetos idênticos” ou semelhantes.⁶¹ A segunda proposição 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 princípio genuinamente *a priori*. Nesse sentido, seria absurdo tentar derivar do condicionado, isto é, da experiência, o princípio incondicionado, pois, na trilha de Kant, Spir afirma que a natureza é apenas fenômeno. Examinada a posição de Spir, D’Iorio 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.⁶²

Por esta razão, segundo D’Iorio,⁶³ 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 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”.⁶⁴

A tensão entre o pensamento e a experiência que se apresenta aqui, também foi salientada por Small. À luz do problema do esquematismo na primeira crítica de Kant, e da tensão identificada por Spir a partir do conceito de tempo, objetivamente real, Small pondera:

Para Spir, o pensamento existe em uma tensão inescapável com o mundo da experiência; a cognição da experiência é contraditória porque tenta impor a imagem de uma unidade necessária ao fluxo temporal das sensações. Pensamos sobre o mundo apenas na medida em que aplicamos a imagem da unidade, mas, ao fazê-lo, concebemos um mundo que contradiz a particularidade e o fluxo do tempo. A ideia do mundo empírico contém, em si mesma, essa contradição entre particularidade e unidade, entre tempo

⁶⁰ Cf. SPIR, *Pensée et Réalité: Essai d’une Réforme de la Philosophie Critique*, p. 7.

⁶¹ Cf. SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 198-199 e livro 2, capítulo 5.

⁶² Cf. D’IORIO, Paolo. La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir, in *Nietzsche- Studien*, Berlin, v. 22, n.1, 2010, p. 257-294, aqui p. 271; cf. SMALL, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, p. 61.

⁶³ Cf. D’IORIO, La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir, p. 272.

⁶⁴ SPIR, *Pensée et Réalité: Essai d’une Réforme de la Philosophie Critique*, p. 128; Cf. SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 196-197.

e intemporalidade. Grande parte de *Denken und Wirklichkeit* é dedicada a explicitar essa contradição à medida que ela se manifesta em várias áreas do conhecimento empírico, e muito do que Nietzsche afirma sobre a falsidade de nossos juízos — sua incompatibilidade com a mudança e o devir — apresenta fortes paralelos com o pensamento de Spir.⁶⁵

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 DW 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 igual a si mesma”.⁶⁶ Enquanto incondicionado e genuinamente *a priori*, o princípio é absoluto. É interessante observar aqui que Spir equipara o termo absoluto com os termos essência e coisa em si. Ele afirma que o absoluto é: “o que existe por si” e possui independência de ser,⁶⁷ ou ainda, na edição de 1898, “essência independente de todas as coisas estrangeiras”,⁶⁸ 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”.⁶⁹

Por isso mesmo, os objetos da experiência, como ademais mostra a fisiologia, não podem estar de acordo com o princípio, pois na experiência não há nada que se mantenha por si, portanto, ela é sempre condicionada. Assim, incondicionado torna-se sinônimo de substância, algo ausente na experiência: “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”.⁷⁰ É por ser incondicionado e não advindo da experiência, que o princípio de identidade será capaz de superar o engano científico e colocar-se aquém da falsidade do saber.

Assim, como salientado por D'Iorio, depreende-se alguns pontos já observados por Nietzsche desde 1873 em relação às teses de Spir. Há em Spir certa herança de Parmênides, esboçada na identidade lógica fundamental “A = A”. O princípio da identidade garante a possibilidade de se conhecer o aspecto absoluto das coisas, o em si, como apresentamos anteriormente. O real é acessível ao pensamento. A experiência mostra-se como erro e como engano a partir da dimensão representacional. A experiência é contraditória.⁷¹ Assim, o princípio de identidade é uma norma interna da verdade, ou seja, um conteúdo inteligível é fonte de verdade: uma reedição do pensamento parmenídico.

⁶⁵ SMALL, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, p. 48.

⁶⁶ SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 163.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁸ SPIR, *Pensée et Réalité: Essai d'une Réforme de la Philosophie Critique*, p. 121.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ SPIR, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, p. 154.

⁷¹ Cf. SMALL, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, p. 64.

Porém, diante do heraclitismo de MA/HH salientado por D'Iorio, Heller, Glatzeder e Mayer, esse posicionamento de Spir não será o critério do erro esquematizado em MA. O inteligível não será o critério de “corretude” em MA/HH, mas sim a natureza, perscrutada pela ciência. Assim, parece-nos que Nietzsche prolonga em MA/HH uma tese desenvolvida desde PHG/FTG, e que será reeditada em GD/CI, de que os sentidos não enganam, mas sim nossas construções epistêmicas.

Nietzsche pondera no aforismo 11 que por meio da linguagem o homem foi capaz de estabelecer um mundo próprio de matriz conceitual. Da construção desse mundo erigiu a crença metafísica de que se acessava verdades eternas e exprimia-se o supremo saber. Todavia, “somente agora”, isto é, no atual estágio da história do pensamento, com pensadores como Spir, o homem tornou-se desconfiado a ponto de identificar os erros enraizados na crença no poder linguístico. Depois de ponderar isso, Nietzsche argumenta: “— 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”⁷². Com isso, sugere-se que de fato “há coisas assim no mundo”. Porém, salienta Nietzsche, o “mesmo se dá com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza”. Salta aos olhos nesse aforismo a concepção correspondencialista do erro e sua formulação ontológica em relação aos conceitos e sua correlação com a natureza.

Nossas estruturas lógico-linguísticas não têm correspondência no mundo real. Aqui, surge a dúvida sobre o que deveríamos entender pela expressão “mundo real” (*die wirkliche Welt*), por exemplo, se seria uma coisa em si. A segunda formulação sobre a linguagem matemática, porém, relaciona mundo real à natureza. Os conceitos matemáticos em sua perfeição, tal como uma demonstração matemática, não possuem correlatos na natureza. Ou seja, eles não *existem* (formulação ontológica) na natureza, mas apenas em nossa perspectiva representacional.

No aforismo 19, essa tese é novamente reforçada. Nietzsche argumenta:

— 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.⁷³

⁷² MA/HH 11.

⁷³ *Ibid.*

Em outro momento,⁷⁴ defendemos que o erro era fruto da não adequação com um mundo considerado em si, que se infere como existindo. Tal tese partiu significativamente da aproximação entre a argumentação nietzschiana e os argumentos de Spir: o incondicionado princípio de identidade é que fornece a norma da verdade, isto é, a possibilidade de um acesso ao em si e ao absoluto; a representação é incapaz de realizar a norma da verdade, na medida em que sempre carrega um elemento heterogêneo em si e determina a dimensão enganosa da experiência, plural por excelência. Todavia, a não correspondência entre coisa em si e a representação só foi defendida por Nietzsche em WL/VM. Em MA/HH, segundo Clark, o assunto é outro.⁷⁵

Clark, na matéria, atribui pelo menos duas posições a Nietzsche, a primeira, tendo como foco o opúsculo WL/VM e a segunda, justamente, MA/HH. Em WL/VM, embora Nietzsche tenda ao agnosticismo epistemológico, isto é, a posição de que somos incapazes de conhecer o em si, ele “aceita o realismo metafísico”⁷⁶ de que coisas em si existem,⁷⁷ sendo que nosso conhecimento é errado porque não corresponde às coisas em si. MA/HH também 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.⁷⁸ 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”.⁷⁹ De toda forma, a possibilidade de um mundo em si não é varrida de MA/HH, pois como pondera Clark, “[a] afirmação de MA, de que pode haver um mundo metafísico, portanto, conduz 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”.⁸⁰ De toda forma, parece-nos que em MA/HH Nietzsche está mais jogando com a “formulação hipotética”,⁸¹ que será consubstanciada em JGB/ABM, de supor que (*Vorausgesetzt*) existam coisas em si, do que aderindo à posição de que há coisas em si.

Reforça nosso argumento a mudança no estatuto do conceito de coisa em si, observável em alguns aforismos de MA/HH. No aforismo 9, Nietzsche

⁷⁴ NEVES, Arthur. *Nietzsche com e contra Kant: uma investigação sobre os conceitos de natureza, representação e erro em Humano, demasiado humano*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia. Goiânia, 2021.

⁷⁵ CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York: Cambridge Press, 1990, p. 95-103.

⁷⁶ CLARK, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, p. 86.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 86-87.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 97. Cf. p. 98.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁸¹ TONGEREN, Paul. *A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral*. Curitiba: Champagnat, 2012, p. 159.

salienta que “poderia existir” (*es könnte geben*) um mundo metafísico, mas que o conhecimento de suas propriedades seria “indiferente” (*gleichgültig*), pois a concretização de tal mundo implicaria na extirpação da própria perspectiva representacional humana, o que seria impossível. Constituir-se-ia como o irrisório ato de arrancar os olhos para melhor ver. Sobre isso, Vecchia⁸² pondera que “a busca pelo “real”, compreendido na tradição filosófica como o domínio metafísico das essências é justamente o que se abandona quando se tem em mira as ‘pequenas verdades despretensiosas’”. Portanto, Nietzsche adotaria uma postura de “cética indiferença” (*Gleichgültigkeit*) na matéria.⁸³

No aforismo 16, Nietzsche reforça a tese de Spir da incomunicabilidade entre o mundo metafísico e o mundo fenomênico, de modo que a coisa em si não aparece no fenômeno, o que sugere, como já fizeram Hegel e Schulze, a negação do próprio conceito de coisa em si. No aforismo 21, Nietzsche propõe tomar o ponto de vista cético, a saber, supor que não existe um mundo metafísico para refletir sobre um outro modelo de descrição da realidade. A posição cética é interessante, segundo o aforismo, pois não há qualquer prova científica para a existência de um mundo de coisas em si. Assim, o importante é observar que o conceito de coisa em si não emerge em MA/HH nos mesmos moldes de WL/VM, como salienta Clark. Todavia, a ciência é um meio importante para a descrição da experiência, mas nem por isso está isenta de erros. Quanto ao fato da ciência ser um meio importante, Vecchia nos relembra o aforismo 17 de MA/HH, no qual o seu caráter biográfico faz ver a “evolução (de teor positivista) do homem jovem para o mais velho”.⁸⁴ Para Vecchia, a ciência é capital por oferecer um método “que examine e descreva quem somos” sem afundar-se na especulação,⁸⁵ ou como sugere MA/HH 16: a ciência é capaz de captar a pluralidade e o movimento, contrariamente aos “organismos inferiores” que transmitiram “a crença de que há coisas iguais”.

Quanto ao aspecto errôneo da ciência, o aforismo 16 de MA/HH é um aporte teórico importante. Ali, Nietzsche defende a tese de que a ciência só pode libertar-nos parcialmente do mundo como representação, dada a sua incapacidade de “romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento”.⁸⁶ Contrário à posição de intérpretes como Abbey e à esteira de Vattimo e Gaukroger, Vecchia reflete que a ciência não está imune a erros⁸⁷ e é incapaz de fornecer um conhecimento realmente objetivo, em sentido metafísico, acerca das coisas.

⁸² 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, p. 159.

⁸³ *Ibid.*, p. 160.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁸⁶ MA/HH 16.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 165-166.

A existência de um mundo metafísico, segundo o aforismo 9, foi alimentada por erros e fantasias, pelos maus métodos de raciocínio então disponíveis. Como salientamos anteriormente, Nietzsche submete as explicações metafísicas à dimensão representacional. Isso é fundamental para se entender os erros imbricados na metafísica, pois a busca pelo em si é sugerida por um modelo representacional construído pela humanidade sob péssimas influências epistêmicas.

Mas, então, por que a natureza como critério? O que significa natureza? Há pelo menos duas respostas em MA/HH. A primeira delas é a natureza como representação.⁸⁸ Nesse ponto, a natureza é pensada de acordo com as categorias do pensamento, estruturada espaço-temporalmente. Como sugere o aforismo 19, essa concepção de natureza é aquela aviltada por Kant na primeira crítica e nos prolegômenos, como fica sugerido na (incomum) citação direta do texto de Kant. Outra concepção de natureza está atrelada a uma concepção dinâmica de realidade que começa a ser desenhada em MA/HH,⁸⁹ ou seja, a natureza como algo intangível. Não se trata ainda da concepção de vontade de poder,⁹⁰ mas de um esforço de identificar as teses heraclitianas sob um ponto de vista científico.

Nesse ponto, é interessante a tese de Hill em relação aos conceitos de espaço e tempo em Nietzsche, tal como aparecem no aforismo 19 de MA/HH.⁹¹ O intérprete sugere que Nietzsche possui um duplo aspecto em relação ao conceito de espaço. Em seu primeiro aspecto, o espaço deveria ser entendido em termos euclidianos — o espaço tal como se apresenta aos olhos e é estruturado pelo intelecto humano. Em seu segundo aspecto, Nietzsche defenderia a existência de um espaço que se apresenta em perfeito acordo com nossas melhores teorias científicas, por exemplo, tal como sugerido pelo dinamismo de Boscovich, indiretamente mencionado em MA/HH 19. Segundo Hill, o mesmo argumento valeria para o conceito de tempo.

A interpretação de Hill contribui com nossa caracterização de uma dupla concepção de natureza em MA/HH. A primeira delas é a natureza do ponto de vista representacional, como erro (MA/HH 19), “colorida” por nosso intelecto humano.⁹² Há, porém, uma segunda concepção de natureza, não categorizável, como sugere o aforismo 11, em que não há linhas ou leis lógicas. O positivismo de MA/HH sugere que a ciência é relevante em relação a esse segundo sentido de natureza por captar o devir, posição não amadurecida do ponto de vista metafísico.

⁸⁸ Cf. MA/HH 19.

⁸⁹ Cf. SMALL, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, p. 59-60.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 192-248.

⁹¹ Cf. HILL, Kevin. *Nietzsche's Critiques: the Kantian Foundations of His Thought*. New York: Oxford, 2003.

⁹² MA/HH 16.

A centralidade da natureza como critério, em seu modelo dinâmico, já foi salientada por inúmeros intérpretes. Kirchhoff,⁹³ por exemplo, após concluir que Nietzsche não desenvolve uma teoria sistemática do conhecimento, pondera que, de toda forma, haveria uma epistemologia em seu pensamento, expressa na seguinte formulação: aquilo que nós supomos conhecer é apenas ficção antropomórfica pela qual tomaríamos por “mensurável” (*messbar*) e “cognoscível” (*denkbar*) as coisas. O intérprete chega mesmo a frisar (*ibidem*), que é por meio desses processos de ficção que a natureza (em seu sentido representacional) pode tornar-se objeto de estudo da ciência: “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 (*unerkenntbares*) e intangível (*unfaßbares*). É primeiramente assim que a natureza se torna objeto da ciência”.⁹⁴ É nesse contexto que o intérprete⁹⁵ recupera passagens em que Nietzsche afirma a necessidade do erro à vida e a indicação de que nossos órgãos estão configurados para o erro (p. ex., FW/GC 110, 112). Erro porque construímos um “mundo ficcional” de base, isto é, o mundo da representação. O mundo da representação ou mundo alternativo e imaginário (*imaginare Gegenwelt*) é justaposto à “verdade sobre o fluxo das coisas”, pois estaria estruturado a partir da “crença na perseverança, na duração”.

Avançando no estado da arte, uma outra posição com relação ao correspondencialismo em MA/HH advém da interpretação de que o erro decorre da falsificação do devir, defendida por Matthew Meyer. Nesses termos, por “mundo real”,⁹⁶ deveríamos entender justamente o devir, característico da filosofia heraclitiana. A posição de Matthew Meyer defende uma ontologia dinâmica, dialogando bastante com a concepção de devir e mudança incessante. Sob a perspectiva do intérprete, 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.⁹⁷ Para Meyer,⁹⁸ 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 uma materialista idealista, isto é, um combatente do

⁹³ KIRCHHOFF, Jochen. Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in *Nietzsche-Studien*, Berlin, vol. 6, n.1, 1973, p. 16-17

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁶ MA/HH 11.

⁹⁷ Cf. MEYER, *Reading Nietzsche Through the Ancients*, p. 116, 118, 122.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 120-129.

realismo ingênuo no materialismo concernente ao conceito de força e matéria. Nietzsche, pelo contrário, seria um realista com relação ao conceito de força. Assim, esse conceito seria justamente a sua via para pensar que a ciência confirma as teses de Heráclito.⁹⁹

Além de Meyer, outra posição referente ao erro e ao conceito de devir está presente em Willian Mattioli, cujos conceitos centrais são os de tempo e força. Ele conclui:

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.¹⁰⁰

A tese de Spir, portanto, de que o erro decorre da incompatibilidade da representação com o seu objeto, ou nos termos dos livros segundo e terceiro, da incompatibilidade entre o princípio de identidade e a experiência, teria sido assimilada por Nietzsche. De fato, há uma incongruência entre a experiência e nossas categorias estruturantes da realidade. O mundo como representação é em certa medida errado, pois as estruturas que lhe coordenam, mesmo as metafísicas, não estão de acordo com a natureza em seu sentido heraclitiano. Porém, Nietzsche não considera o aspecto metafísico envolvido no conceito de incondicionado. Ele, na verdade, o submete à gênese das capacidades cognitivas. São organismos muito simples e primitivos que captam a realidade como idêntica, o que equivale a dizer, imóvel e una. A causalidade, capaz de entender o dinamismo da realidade, é um construto representacional muito mais tardio, segundo MA/HH 18.

São inúmeros os aforismos que exemplificam o erro a partir da incompatibilidade entre as explicações representacionais e a natureza. Focando-nos aqui apenas no primeiro capítulo nos deparamos já com o aforismo 2. O modelo explicativo racional, estruturado logicamente — o mundo conceitual (MA/HH 11); o mundo da representação (MA/HH 19) — parte da premissa básica de que o homem é uma verdade eterna, fixa e constante, e disso se busca descrever a realidade. Porém, como o aforismo 2 defende, o homem e sua faculdade de conhecer vieram a ser. Há, portanto, uma incompatibilidade entre o modelo descritivo estruturado da perspectiva do ser e a natureza (um redemoinho de mudanças), tomada como devir e processo. Por isso, o erro de nossa perspectiva representacional.

O aforismo 5 reforça nossa tese de que as proposições metafísicas são pensadas do ponto de vista da representação, por isso mesmo, podem

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 125.

¹⁰⁰ MATTIOLI, Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação, p. 266.

ser alvos de investigação de uma “fisiologia e história da evolução dos organismos e dos conceitos”.¹⁰¹ A metafísica teria surgido a partir da má interpretação de um fenômeno meramente natural, o sonho. O mundo representacional da metafísica sugere um acesso a outro plano do real, mas suas proposições pressupõem um “*duplo sentido*”¹⁰² nas coisas, que não tem correspondência com os processos básicos que o alimentaram. Do ponto de vista cognitivo, estruturado logicamente, acreditamos em “*unidades*”, como se lê no aforismo 14 de MA. Porém, o erro de base aqui implica na não correspondência dessa aparente unidade com processos naturais complexos e plurais que são *simplicificados*. Vale destacar, todavia, que Nietzsche não nega que tenhamos esses conceitos e que estruturamos a realidade a partir deles. O que há, na realidade, é um questionamento sobre o estatuto desses conceitos, como diferencia Small:

Assim, a rejeição de Nietzsche de um mundo real do “ser” em favor de um mundo contingente de “devir” é menos uma afirmação sobre como o mundo é e mais uma afirmação sobre nossa relação cognitiva com o mundo. Isso implica questionar nossa capacidade de fazer juízos objetivamente válidos sobre o mundo, apesar da tendência de Nietzsche de expressar o ponto de forma que sugira que é, em si, um juízo objetivamente válido que o mundo está em constante devir. [...] A negação de Nietzsche de “fatos eternos” ou “verdades absolutas” [MA 2] pode sugerir que sua principal ideia seja algo relativamente trivial: que nada no mundo é permanente, como se ele pudesse fazer juízos objetivamente válidos sobre a mudança. Mas seu ponto real é que as razões pelas quais chegamos aos nossos juízos não são permanentes. Como são meramente contingentes, nossos juízos perdem sua validade objetiva e, conseqüentemente, sua capacidade de serem verdadeiros.¹⁰³

A par dos bônus críticos do kantismo, que lhe chega também através de pensadores como Spir, Nietzsche toma partido no debate sobre nossa capacidade de julgar, de julgar errado.

Conclusão

Se o mundo como representação é errado e o modo como interagimos com a natureza pressupõe um segundo modelo de natureza não equivalente à primeira noção, qual o valor do erro para o conhecimento? É possível escapar dele? Como já lemos no aforismo 16, nem mesmo a ciência pode nos libertar do mundo como representação, embora em MA/HH espera-se que ela possa “iluminar a história da gênese desse mundo”. De acordo

¹⁰¹ MA/HH 10.

¹⁰² MA/HH 8.

¹⁰³ SMALL, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, p. 51-52.

com MA/HH 16, o intelecto humano fez aparecer suas concepções erradas em relação à natureza. O mundo fenomênico (a experiência, MA/HH 16), assim, foi tecido por “erros intelectuais e por nós herdado” (*ibidem*), por exemplo, a crença de que “existem coisas iguais” (MA/HH 19), algo que (MA/HH 18) teria surgido num período rudimentar da história da espécie humana, alimentando a tese que o mundo seja “uno e imóvel” ou mesmo “incondicionado, desconexo”. Essa tese spiriana é repensada em MA/HH, pois de acordo com a história do pensamento, ela também emergiu, não como o ápice da razão, mas de crenças rudimentares em “organismos inferiores” (MA/HH 18). Assim, o mundo como representação é “resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução dos seres orgânicos”, mas dos quais não podemos nos furtar, pois como assevera o aforismo 16: “o *valor* de nossa humanidade nele reside”. Em MA/HH 29, a tese do valor fundamental do errôneo mundo da representação é retomada: “não é o mundo como coisa em si, mas como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade”.

Isso parece indicar que o erro em MA/HH não é algo circunstancial e contingente, mas uma condição inevitável no modelo epistêmico ali desenhado. Nietzsche, pelo que apresentamos até aqui, enxerga que “a crença nas coisas está ligada ao nosso ser desde tempos imemoriais” (MA/HH 19), como sugere Kant em seus escritos epistemológicos. Isto é, de fato percebemos a realidade como estruturada logicamente, e os objetos como idênticos a si mesmos, como na possibilidade de se descrever a natureza matematicamente. Essas leis intelectuais de fato valem no mundo dos homens. Porém, essa realidade é “natureza = mundo como representação, isto é, como erro” (*ibidem*), dado que esse mundo estruturado a partir do ser não corresponde aos imperativos da verdade heraclitiana. O erro é, portanto, inevitável e necessário¹⁰⁴. Podemos escapar dos erros da metafísica, mas não de nosso modo enganoso de interagir com o redemoinho do devir. Essa é eminentemente uma situação trágica, como constata o aforismo 34 de MA/HH, pois nesse caso, como “é possível permanecer conscientemente na inverdade?”, afinal, ao nosso mundo como representação ligam-se erros e “toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade” (MA/HH 34). A estrutura epistêmica apresentada em MA não é outra coisa que uma “filosofia da destruição como conclusão teórica”? Essa é justamente uma interpretação que MA/HH busca evitar. Na realidade, a constatação de nossa condição epistêmica possibilita um novo modo de pensar a libertação do espírito.

¹⁰⁴ Há, entretanto, leituras não literais do erro, como a interpretação de Béatrice Han-Pile (Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche, in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, n. 1, 2011, p. 163-220) e Joshua Andresen (Truth and Illusion beyond falsification: re-reading on truth and lie in the extra-moral sense, in *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 39, n.1, 2010, p. 257-281).

Em MA/HH já se experimenta uma tentativa de traduzir o homem à natureza (JGB/ABM 230). A constatação de nossa condição enganosa — pois nossa condição humana é quem estabelece o seu próprio “*malin génie*” — nos convida a pensar “tal como na natureza” a partir da perspectiva do devir. O *revival* do debate de dois mil anos entre Heráclito e Parmênides, na segunda metade do séc. XIX, sugere que Nietzsche pretende reavaliar a inferioridade da experiência em relação ao mundo estruturado logicamente, quer reavaliar a hierarquia entre uma gnosiologia inferior e superior, para usar os termos de Baumgarten, que Kant tanto admirava. Não se trata de uma simples inversão, mas de uma subversão, pois: “A vida é a condição do conhecimento. Errar é a condição da vida e, no sentido mais profundo, de errar. O conhecimento do erro não o elimina! Não há nada de amargo nele! É preciso amar e alimentar o erro, ele é a mãe do conhecimento”.¹⁰⁵

Referências

- ANDRESEN, Joshua. Truth and Illusion beyond falsification: re-reading on truth and lie in the extra-moral sense, in *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 39, n.1, 2010, p. 257-281.
- 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.
- D’IORIO, Paolo. La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir, in *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 22, n. 1, 2010, p. 257-294.
- D’IORIO, Paolo. Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir (Tradução de Eduardo Nasser), in *Cadernos Nietzsche*, v 42, n.2, 2021.
- GLATZEDER, Britta. Motive und Hintergründe von Nietzsche Metaphysikkritik, in *Nietzsche-Studien*, vol. 10, n. 1, 2003, p. 115-128.
- HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche (Tradução de André Luís Mota Itaparica), in *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.
- HILL, Kevin. *Nietzsche’s Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*. New York: Oxford, 2003.
- KIRCHHOFF, Jochen. Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche, in *Nietzsche-Studien*, Berlin, vol. 6, n. 1, 1973, p. 16-44.
- MEYER, Matthew. *Reading Nietzsche Through the Ancients*. Berlin: De Gruyter, 2014.

¹⁰⁵ KSA 9, 504; 11[162].

MATTIOLI, Willian. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação, in *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 29, 2011, p. 221-270.

NEVES, Arthur. *Nietzsche com e contra Kant: uma investigação sobre os conceitos de natureza, representação e erro em Humano, demasiado humano*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia. Goiânia, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas (Filosofia na época trágica dos gregos)*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Hrsg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

SCHLECHTA, Karl e ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart: Frommann, 1962.

SMALL, Michael. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Chicago: University of Illinois Press, 2002.

SPIR, Afrikan. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. 2.ed. Leipzig: Findel, 1877.

SPIR, Afrikan. *Pensée et Réalité: Essai d'une Réforme de la Philosophie Critique*. Tradução de Auguste Penjon. 3.ed. Paris: Faculté de Lille, 1896.

TONGEREN, Paul. *A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral*. Tradução de Jorge Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.