

ONTOLOGIA E CIÊNCIA NA CRÍTICA DE NIETZSCHE À METAFÍSICA EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO**

*William Mattioli***

<http://orcid.org/0000-0003-2894-548X>

william.mattioli@gmail.com

RESUMO *Neste artigo, discuto o que considero serem os pressupostos ontológicos da crítica de Nietzsche à metafísica no primeiro livro de Humano, demasiado humano e a natureza da relação estabelecida por ele entre filosofia e ciência. Busco definir sua posição como um realismo científico moderado, que considera que as ciências caminham progressivamente em direção a uma concepção puramente dinâmica do real.*

Palavras-chave *Nietzsche, Ontologia, Devir, Ciência, Metafísica.*

ABSTRACT *In this paper I discuss what I consider to be the ontological assumptions of Nietzsche's critique of metaphysics in the first book of Human, all too human and the nature of the relation he establishes between philosophy and science. I try to define his position as a moderate scientific realism, as he claims that science progressively moves towards a purely dynamic conception of reality.*

Keywords *Nietzsche, Ontology, Becoming, Science, Metaphysics.*

* Artigo submetido em 07/02/2019. Aprovado em 21/05/2019.

** Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

I

Ao retomar, em 1888, ou seja, dez anos depois de sua publicação, os primeiros aforismos de *Humano, demasiado humano*, reelaborando parcialmente os textos e trazendo à luz alguns aspectos que antes estavam apenas anunciados nas entrelinhas, Nietzsche caracteriza aquilo que, já no aforismo 1, ele havia chamado de “filosofia histórica” (HH 1), como a “verdadeira filosofia do devir”, uma “filosofia antimetafísica” por excelência, que não crê absolutamente em um “em si” (KSA 14, p. 119). No quadro geral de *Humano*, esse primeiro aforismo, ao lado do segundo, possui um caráter programático, na medida em que anuncia os elementos principais que perfazem a agenda filosófica endossada por Nietzsche então. O núcleo desta agenda consiste no combate à metafísica tendo em vista suas duas motivações básicas: a motivação teórica e a motivação prática, e suas duas principais vertentes históricas: a doutrina das categorias e a doutrina dos dois mundos.¹ A filosofia histórica é concebida ali como o “mais novo dos métodos filosóficos” e pensada em continuidade com a investigação empírica das ciências naturais.

Mas o que justifica essa escolha metodológica? Inserido no contexto dos debates e da polêmica em torno da questão do método que dominaram boa parte da atmosfera intelectual alemã na segunda metade do século XIX, o primeiro aforismo de *Humano* anuncia uma tomada de posição por parte de Nietzsche contra a tese de uma especificidade metodológica da filosofia, defendida principalmente pelos expoentes da corrente ortodoxa do neokantismo.² A recusa de Nietzsche se direciona sobretudo à proposição de um método transcendental e *a priori* de investigação para a descoberta das categorias constitutivas de nossa experiência e para a justificação de seu uso e de sua validade universal e objetiva; mas ela inclui ainda toda concepção do homem e da subjetividade humana que pretenda identificar em nossas estruturas cognitivas e motivacionais qualquer elemento supostamente universal e a-histórico. Isso faz com que o escopo de sua crítica compreenda também aquelas teses que, apesar de não reivindicarem um caráter *a priori* e se apresentarem como manifestamente empíricas, supõem um conhecimento universal e essencial do homem, como é o

1 Sobre isso, cf. Lopes (2008, capítulo II, seção 3) e Glatzeder (2000, capítulo II).

2 Para uma análise do contexto dos debates em torno da crise de legitimidade que assolou a filosofia na segunda metade do século XIX na Alemanha, e que foi responsável pela ascensão do neokantismo em suas duas principais vertentes, cf. Köhnke, 1986; Beiser 2014a (em especial capítulo 1; uma tradução brasileira deste livro, por Gabriel Ferreira, foi recentemente lançada com o título: *Depois de Hegel. A filosofia alemã de 1840 a 1900*) e Beiser (2014b). Para uma discussão da inserção de Nietzsche neste debate, cf. Lopes (2011), Mattioli (2013) e Medrado (2015).

caso da doutrina schopenhaueriana da vontade, tanto em sua versão psicológica e antropológica quanto em sua versão propriamente metafísica.

Essa tomada de posição por parte de Nietzsche é certamente um reflexo da influência de Lange, já vastamente debatida na literatura secundária,³ e seus dois alvos mais diretos parecem ser Schopenhauer e Spir. Ao denunciar, no aforismo 2, o “defeito hereditário dos filósofos”, sua crença numa estrutura fixa, universal e a-histórica de nossa subjetividade – seja ela referida a uma dimensão instintiva, pulsional e afetiva, como o faz Schopenhauer,⁴ seja ela referida à dimensão das condições lógico-formais do conhecimento, como é o caso especialmente de Kant e Spir⁵ –, ele acusa os filósofos transcendentais de serem incapazes de reconhecer “que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (HH 2). Inserido na história, o homem está inexoravelmente imerso no fluxo dos acontecimentos, e nada nele escapa às suas vicissitudes: “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH 2).

Mas se Nietzsche se inspira no naturalismo metodológico de Lange contra o transcendentalismo ortodoxo (cf. Lopes, 2008, p. 59ss), é preciso notar, em contrapartida, que a “virtude da modéstia” reivindicada por ele, e que certamente se encontra no horizonte da opção langeana pela sobriedade

- 3 Cf. em especial Stack (1983) e Lopes (2008). Nietzsche, contudo, é mais radical do que Lange, na medida em que este último parece crer ainda na possibilidade de estabelecermos a existência de condições formais do conhecimento que satisfaçam as exigências de necessidade e universalidade.
- 4 “O filósofo [...] 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” (HH 2). O texto preparatório a este aforismo menciona explicitamente o autor de *O mundo como vontade e representação* como exemplo emblemático daqueles que partem dos instintos do homem atual e “extraem daí conclusões sobre a essência do mundo (como Schopenhauer)” (KSA 14, p. 121). Nietzsche se refere aqui, obviamente, ao famoso argumento schopenhaueriano da analogia, em que a vontade experimentada intimamente no corpo próprio serve de chave para a decifração da essência da totalidade do mundo fenomênico (cf. Schopenhauer, MVR I, §§18-19).
- 5 “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 mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição” (HH 2). O ataque aqui é direcionado à filosofia transcendental em geral, que inclui também Schopenhauer, na medida em que sua teoria da experiência se baseia na tese de que tempo, espaço e causalidade são condições *a priori* de constituição do mundo como representação. Contudo, Schopenhauer recusa a doutrina kantiana das categorias, funde, em certa medida, o entendimento e a sensibilidade, elege o corpo como elemento primeiro de enraizamento do sujeito cognitivo e ponto de partida para a atividade do entendimento responsável pela intuição do mundo empírico, e defende uma perspectiva fisiológica de análise das condições do conhecimento (ponto de vista objetivo) como complemento à análise transcendental (ponto de vista subjetivo), dando com isso um primeiro passo rumo ao movimento de naturalização do transcendental que dominou parte do debate do neokantismo na segunda metade do século. Diferentemente do que é proposto sugestivamente por Schopenhauer nesse contexto e assumido posteriormente como critério de correção do kantismo pelos autores vinculados ao projeto de naturalização, como Helmholtz e Lange, Spir se alinha a uma vertente ortodoxa do kantismo e parte para uma defesa intransigente da especificidade do método filosófico, resguardando, no âmbito de investigação das condições do conhecimento, um espaço lógico irredutível ao modelo explicativo das ciências empíricas, mantendo assim a tese de uma dimensão propriamente transcendental de nossa subjetividade. Para um tratamento mais detido deste ponto, cf. Mattioli (2013) e a literatura ali indicada.

do método empírico em oposição aos devaneios da razão especulativa, não parece ser seguida com todo o rigor no caso da posição nietzscheana. E isso porque, se estivermos corretos em afirmar que a opção de Lange é puramente metodológica, mantendo-se neutra do ponto de vista ontológico, abrindo mão de qualquer perspectiva realista e assumindo, portanto, uma posição estritamente fenomenista no campo das posições epistemológicas (cf. Lopes, 2008, p. 45ss), esse não parece ser o caso no que diz respeito à opção de Nietzsche pelo “mais novo dos métodos filosóficos” (HH 1). A meu ver, o que justifica a escolha pelo método empírico não é apenas sua sobriedade e economia, mas uma tomada de posição no campo da ontologia: a tomada de posição em favor da tese do devir universal. Como argumenta Lopes (2008, p. 276), “Nietzsche apresenta sua tese de que tudo veio a ser em um tom discreto, neutro e sóbrio, bem ao estilo de *Humano, demasiado Humano*. Esta sobriedade oculta, entretanto, uma aposta de elevado teor especulativo.”⁶ É com base nessa aposta que Nietzsche extrai as consequências teóricas que lhe permitem recusar os pressupostos das duas grandes vertentes da metafísica combatidas por ele nesse momento. A doutrina das categorias (enquanto teoria transcendental, no sentido forte do termo, acerca das condições *a priori* do conhecimento) é recusada com base na tese de que não há qualquer elemento de nossa subjetividade que escape à mudança; a doutrina dos dois mundos, por sua vez, é recusada (ou denunciada quanto à sua insustentabilidade teórica) com base na tese análoga de que não há (ou de que não estamos epistemicamente justificados a supor a existência de) qualquer “coisa em si” acima e para além das mudanças constatáveis empiricamente. Em sua formulação mais radical e incisiva, essa tese implica a recusa da própria categoria de “coisa”, como algo numericamente determinável e idêntico a si mesmo (HH 11, 19).

6 O argumento de Lopes, porém, é que Nietzsche é um herdeiro legítimo do programa de Lange, mesmo e principalmente no que tange à assunção de uma posição fenomenista: “A herança de Lange se mostra mais decisiva para as posições epistemológicas de Nietzsche: sua recondução tanto do materialismo como do kantismo ao mais estrito fenomenismo e sua alegação de que esta é uma conclusão epistemológica que se impõe ao filósofo tanto pela via da análise conceitual como pelos resultados da investigação empírica dos fatores fisiológicos que interferem na cognição” (Lopes, 2008, p. 54). A estratégia indicada por Lopes para desvincular a aposta ontológica de Nietzsche no devir de uma tomada de posição de princípio pelo realismo é conceber essa aposta como resultado de seu compromisso com o fenomenismo, e isso a partir de um paralelo com o pirronismo de Enesidemo, para quem o ceticismo seria uma via para o heraclitismo (Lopes, 2008, p. 224ss.). Minha interpretação (cf. Mattioli, 2011) acompanha algumas sugestões de Lopes acerca da influência decisiva de Spir para a concepção da teoria do devir de Nietzsche, na medida em que ele se inspira nas críticas de Spir à tese kantiana da idealidade transcendental do tempo (Lopes, 2008, p. 250ss) e a radicaliza, abandonando definitivamente essa tese e assumindo “o tempo como uma determinação do real” (Lopes, 2008, p. 276). A meu ver, contudo, esse movimento aproxima Nietzsche do realismo e o distancia de uma posição meramente fenomenista em epistemologia (sobre isso, cf. ainda Nasser, 2015).

Neste ponto, talvez pudéssemos nos colocar duas questões: em primeiro lugar, dado o vínculo tradicionalmente estabelecido e historicamente determinante entre ontologia (enquanto “doutrina do ser”) e metafísica, estaríamos corretos em interpretar os pressupostos da opção metodológica de Nietzsche nesse momento em termos de uma ontologia? E, se sim, deveríamos dizer que sua teoria do devir constitui uma metafísica? Em segundo lugar, se estivermos corretos em afirmar que a opção metodológica se dá em função de um pressuposto ontológico, o que justificaria, do ponto de vista do método, essa opção prévia pelo devir no campo da ontologia? Ou seja, se a tomada de posição ontológica é logicamente anterior à opção metodológica, como podemos avaliar a correção dessa posição no que diz respeito ao método empregado para se chegar a ela? Essa questão é de fundamental importância se levarmos em conta que uma das principais estratégias adotadas por Nietzsche, nesse momento, para destituir a metafísica de sua credibilidade epistêmica é a demonstração de que as crenças metafísicas se formaram a partir dos piores métodos cognitivos (HH 9). Apesar da importância crucial desse segundo ponto, me limitarei, neste artigo, a discutir apenas a primeira questão.⁷

II

Eduardo Nasser dedica a introdução de seu recente estudo monográfico sobre uma possível ontologia do vir-a-ser em Nietzsche a uma breve análise da literatura em torno do problema se estamos ou não autorizados a atribuir ao filósofo uma posição propriamente ontológica ou uma reflexão consistente sobre o ser (Nasser, 2015, p. 14ss.). Essa análise do *status quaestionis* funciona como preâmbulo para a defesa de sua tese principal: a de que podemos sim identificar uma ontologia em Nietzsche, que se desenvolve a partir da tese de que o tempo é um elemento constitutivo da realidade e que esta é, essencialmente e em sua totalidade, temporal. Concordo com a tese principal de Nasser,⁸ mas pretendo

7 Farei eventualmente algumas observações gerais acerca da segunda questão, mas, para não estender demais o presente texto, reservarei para outro artigo um tratamento mais detido da pergunta pela justificação da teoria do devir em *Humano* do ponto de vista metodológico (abordei esse problema, de forma ainda embrionária e sem o foco específico em *Humano*, em Mattioli, 2011). Heller (1972, p. 8ss.) e Nasser (2015, p. 23 e p. 92) chamam igualmente a atenção para a importância deste problema. Mas Heller não parece nos oferecer uma resposta satisfatória, limitando-se a indicar a proximidade entre o modo como Nietzsche concebe o devir e aquilo que seria a “intuição” pura e originária de Heráclito, tal como apresentada em *A filosofia na época trágica dos gregos*. Quanto à proposta de Nasser, minha leitura vai de encontro a alguns pontos fundamentais de sua interpretação. Como dito, porém, me debruçarei sobre essas questões em outro trabalho.

8 Defendo uma tese semelhante acerca do realismo temporal de Nietzsche em dois trabalhos anteriores (Mattioli, 2011; e Mattioli, 2013).

tentar responder à primeira pergunta colocada acima em diálogo com alguns intérpretes não citados por ele em sua introdução: Peter Heller (1972), John Richardson (1996), Rogério Lopes (2008) e Mathew Meyer (2014). Outro ponto que gostaria de destacar é a delimitação de meu objeto de análise: este estudo está circunscrito à relação entre a opção metodológica assumida por Nietzsche, em 1878, como estratégia de crítica à metafísica, e os pressupostos ontológicos dessa crítica. O trabalho de Nasser atravessa toda a obra do autor, mas *Humano, demasiado humano* em particular – a obra em que o filósofo traz a público pela primeira vez, de forma clara, os contornos de sua posição ontológica – recebe pouca atenção em seu estudo.⁹

O livro de Heller: *Von den ersten und letzten Dingen* (1972), dedicado inteiramente ao primeiro capítulo de *Humano*, é o primeiro longo e exaustivo estudo sobre esta obra comparativamente pouco comentada de Nietzsche. No capítulo em que analisa em detalhe as afirmações do primeiro aforismo acerca de como algo pode se originar a partir de seu oposto, Heller traz à tona aquilo que se convencionou chamar de o “heraclitismo” de Nietzsche e se pergunta se não estaríamos aqui diante de uma “metafísica do devir” (Heller, 1972, p. 19). A resposta a essa pergunta depende obviamente de uma resposta prévia à questão acerca do que entendemos por “metafísica”. Tendo em vista que a solução da “filosofia histórica” apresentada nesse aforismo para o problema da origem a partir dos opostos é claramente contraposta à solução da filosofia metafísica, o primeiro passo para responder àquela pergunta é compreender que essa filosofia do devir (esse heraclitismo) certamente não constitui uma metafísica

9 O recorte aqui proposto se justifica por duas razões. A primeira é de ordem puramente prática ou pragmática: o recorte torna possível um tratamento mais aprofundado e detalhado de um tema ou obra específica no espaço que nos permite um artigo. A segunda é metodológica: e aqui o recorte sugerido responde a um princípio da abordagem diacrônica da obra de Nietzsche, na medida em que reconhece a especificidade das teses sobre o devir elaboradas no contexto de *Humano* frente às teses sobre o devir elaboradas no contexto da obra madura. Isso não quer dizer que não haja uma continuidade e mesmo uma identidade, em aspectos importantes, entre essas teses, sobretudo se temos em vista que parte importante de *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, em especial do capítulo “A razão na filosofia”, parece ter sido escrita com base numa reformulação de trechos de *Humano*. Contudo, as teses sobre o devir presentes no *Crepúsculo dos ídolos* e na obra madura de um modo geral pertencem a um contexto diverso daquele da obra de 1878 e podem ser destacadas em sua especificidade a partir de vários pontos, dentre eles os seguintes: 1) a emergência do modelo da vontade de poder, que reconfigura os contornos da relação entre filosofia e ciência e reaproxima Nietzsche de um tipo de naturalismo especulativo ausente em 1878; 2) a diminuição progressiva do papel que o conceito de coisa em si ocupa em suas reflexões sobre o devir, o que vem acompanhado de uma complexificação da noção de fenômeno e de aparência e que repercute, por sua vez, um dos princípios da hipótese das vontades de poder; 3) a importância da leitura de autores como Ernst Mach e Richard Avenarius, feita somente na década de 80; 4) a retomada do tema do trágico e do dionisíaco, igualmente ausente em *Humano*, e que confere às reflexões sobre o devir da obra madura as marcas de um posicionamento ético e existencial, de uma afirmação quase religiosa da vida (em conexão com os pensamentos do amor fati e do eterno retorno), que vai de encontro à postura mais pessimista expressa por Nietzsche em *Humano* no que diz respeito ao potencial edificante da teoria do devir.

no sentido em que Nietzsche compreende a metafísica nesse contexto (a não ser que queiramos acusá-lo de uma inconsistência grosseira).

Mas o que Nietzsche entende por metafísica ali? Já o dissemos anteriormente, acompanhando a leitura de Lopes (2008): a doutrina transcendental das categorias e a doutrina dos dois mundos; ou, em outros termos: a metafísica crítica e a metafísica dogmática. O primeiro aforismo se confronta mais especificamente com a metafísica enquanto doutrina dos dois mundos. Ela figura ali como horizonte teórico fundacional para a determinação de uma hierarquia dos valores. Sua tese principal é que as coisas consideradas de mais alto valor não podem ter sua origem no mundo empírico, a partir das coisas mais desprezadas, de modo que seria preciso recorrer à tese de uma “origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’.” (HH 1) O dualismo dos mundos é concebido aqui como contraparte ontológica da crença na oposição dos valores. A filosofia histórica, por sua vez, partindo de um diálogo constante com as ciências naturais, pretende dissolver toda forma de dualismo em um contínuo que comporta apenas distinções de grau (Lopes, 2008, p. 273). Ao recusar a tese de que há oposições absolutas, compreendendo toda oposição como meramente relativa e gradativa, Nietzsche está em condições de afirmar de modo consistente a origem a partir dos opostos. O movimento de um polo ao outro da suposta oposição se dá num processo entendido em analogia com o processo químico da sublimação: o que temos é uma transformação análoga à transformação química de um substrato material bruto e sólido numa forma mais sutil, na qual o elemento básico se volatilizou, mas ainda se mantém e pode ser percebido pelo olhar atento. É a partir deste procedimento analítico que a filosofia histórica pretende desmascarar as pretensões fundacionistas da metafísica, ao universalizar a tese do devir e entender todo existente como produto de um processo que deve ser investigado empiricamente, isto é, com base nos métodos mais recentes das ciências da natureza.

A recusa do pressuposto metafísico de que há oposições absolutas, que resulta numa compreensão do real em termos de um *continuum* de gradações, faz da filosofia histórica proposta por Nietzsche uma versão moderna do heraclitismo em seus dois aspectos centrais, tal como apresentado em *A filosofia na época trágica dos gregos* (FTG §5): a tese da mudança ininterrupta e a tese da copresença dos opostos. Essas duas teses estão diretamente associadas às duas negações que Nietzsche atribui a Heráclito: a negação da dualidade dos mundos e a negação do ser. Ademais, a tese da mudança ininterrupta rejeita a noção de identidade diacrônica; a tese da copresença dos opostos, por sua vez, rejeita a noção de identidade sincrônica e implica igualmente uma recusa da formulação aristotélica do princípio de não contradição, cuja versão ontológica

é o que fundamenta a elaboração de seu conceito de substância no livro IV da *Metafísica*. É justamente a partir deste ponto que Meyer (2014) interpreta o aforismo 1 de *Humano* como proponente de uma “ontologia relacional” que retoma os traços mais fundamentais da doutrina do devir de Heráclito, razão pela qual ele considera, seguindo as sugestões de Heller (1972) e Glatzeder (2000), que o texto sobre os filósofos trágicos é um texto-chave para compreender o problema dos opostos. Este problema figura em HH 1 como o problema principal da história da filosofia ocidental, entendida em termos de uma tradição metafísica. Enquanto Anaximandro teria introduzido o problema dos opostos e da procedência do devir, instaurando um dualismo metafísico e reconduzindo a explicação a uma interpretação moral do mundo segundo as categorias de culpa e expiação (FTG §4) – uma leitura elaborada por Nietzsche claramente através das lentes do pessimismo de Schopenhauer –, Heráclito e Parmênides representariam duas alternativas distintas e mutuamente excludentes para solucionar o problema: o primeiro corresponderia àquilo que Nietzsche chamará de filosofia histórica, ao passo que o segundo representaria a proposta da filosofia metafísica (Meyer, 2014, p. 7; cf. ainda Glatzeder, 2000, p. 87ss).

De fundamental importância aqui é ainda a crítica de Nietzsche à tese, presente tanto em Aristóteles quanto em Parmênides, de que o exame da linguagem e da forma lógica da proposição seria capaz de nos fornecer os critérios para a descoberta das determinações universais do ser. Trata-se do princípio geral do suposto isomorfismo entre pensamento e ser (Meyer, 2014, p. 91), criticado por ele especificamente em sua versão parmenídica no texto sobre os filósofos trágicos (FTG §11, 12). Outro ponto importante é a semelhança entre o modo de apresentação da questão da gênese a partir dos opostos em HH 1 e a forma como esse problema é colocado por Aristóteles, na *Metafísica*, como possível justificativa para a defesa da tese da coexistência dos opostos entre os pré-socráticos (Meyer, 2014, p. 104). Para ele, os pré-socráticos recusavam o princípio de não contradição porque a única forma de compreender como algo pode se originar de seu oposto é assumindo que os opostos estão copresentes no objeto.¹⁰ O aforismo 1 de *Humano* responde a essa pergunta com base na tese de que uma coisa se origina a partir de seu “oposto” por um processo de “sublimação”. Mas a afirmação de um tal processo instaura imediatamente

10 Cf. Met. 1009A 22: “Para os que conceberam impasses, foi a partir das coisas sensíveis que proveio essa opinião, a de que as contraditórias e os contrários são o caso ao mesmo tempo, porque viam os contrários vindo a ser a partir de uma mesma coisa. Assim, se não é possível que venha a ser aquilo que não é, a coisa estaria previamente dada sendo indiferentemente ambos os contrários.”

o princípio de continuidade como princípio fundamental da teoria do devir, de modo que, ao se afirmar a origem de uma coisa a partir de seu oposto, ao mesmo tempo é negada a hipótese da oposição, enquanto oposição absoluta, e esta é reconhecida como um erro da razão.¹¹ No limite, podemos dizer que os opostos estão unidos em cada “coisa” ou fenômeno, e que o que muda é sempre o grau de domínio de um sobre o outro, assim como, nas palavras do Heráclito de Nietzsche: “em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um, ora outro adquire hegemonia”; em suma: “Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, a luta segue pela eternidade” (FTG §5).

Se partirmos, a princípio, do aforismo 1 e daquilo que ele recupera do texto de juventude sobre os filósofos trágicos, devemos dizer que, ao recusar a tese das oposições e o dualismo dos mundos, a teoria do devir endossada por Nietzsche aqui não constitui uma metafísica no sentido em que ele a compreende.¹² Para responder positivamente à pergunta colocada por Heller (se podemos compreender o heraclitismo de Nietzsche como uma “metafísica do devir”, cf. Heller, 1972, p. 9), teríamos então que adotar uma outra definição de metafísica. A sugestão de Heller é que compreendamos por metafísica não apenas a metafísica dos dois mundos ou do além-mundo, que postula um “em-si” absolutamente transcendente, mas qualquer afirmação acerca da “essência” do mundo (Heller, 1972, p. 19). Resistirei à tentação, à qual sucumbe o comentador, de vincular diretamente a teoria do devir de *Humano* à concepção das vontades de poder e do perspectivismo da obra madura. Não acredito que essa seja uma opção interpretativa promissora. Nada no modo como Nietzsche apresenta sua teoria do devir em *Humano* nos permite pensá-lo como uma dinâmica de forças cuja relação deve ser descrita em termos intencionais, isto é, a partir de um vocabulário mentalista, com base nas noções de perspectiva e interpretação. A estratégia de Nietzsche, nesse momento, está muito mais próxima de um reducionismo, fato reconhecido explicitamente por Heller (1972, p. 9s). O princípio metodológico de sua nova abordagem dos problemas filosóficos é a redução de todos os conceitos e representações e dos assim chamados sentimentos de valor superiores a processos que devem ser

11 Na reelaboração deste aforismo em 1888, Nietzsche reconduz explicitamente este erro às estruturas da linguagem (KSA 14, p. 119).

12 Sobre isso, cf. ainda Medrado (2015, p. 46s). Medrado recusa a identificação do devir nietzscheano com qualquer acepção tradicional de “coisa em si”, argumentando que “a noção de devir não se candidata a ocupar o posto de ‘mundo metafísico’”. Voltarei a essa questão ao final do trabalho.

descritos historicamente, psicologicamente, fisiologicamente, quimicamente; em suma, no quadro de uma grande física descritiva (Glatzeder, 2000, p. 36). Com essa redução, as coisas consideradas de mais alto valor devem poder ser descritas, do ponto de vista de sua gênese, como formas complexas e altamente desenvolvidas de certos fenômenos humanos resultantes de um processo de sublimação a partir dos materiais mais baixos e desprezados. Nesse sentido, a noção de química pode ser tomada também no sentido literal, como modelo descritivo das transformações da matéria: com ela, devemos poder mostrar como algo se origina a partir de seu oposto.¹³

Assim, o método reducionista desta química geral, enquanto teoria das transformações, parece estar vinculado a uma concepção acerca do real: trata-se de uma realidade que deve ser descrita, em todos os seus aspectos, como processual, como uma realidade em constante devir. É exatamente essa perspectiva que caracteriza a filosofia de Nietzsche como uma filosofia histórica, a verdadeira filosofia do devir, e a insere no quadro de uma grande “ciência filosófica” (HH 27). Nesse sentido, o reducionismo científico proposto por Nietzsche poderia ser lido como uma teoria acerca do caráter dinâmico-energético da essência das coisas. Enquanto tal, ele constituiria uma metafísica no segundo sentido apontado por Heller.

13 Tanto Heller (1972, p. 11) quanto Glatzeder (2000, p. 36) sugerem que essa ideia de uma “química” geral das representações e sentimentos humanos contém em si, mesmo que de modo implícito, uma crítica pontual à concepção schopenhaueriana da metafísica e à sua insistência de que o enigma do mundo jamais pode ser desvelado pelas ciências empíricas. Com efeito, as críticas de Schopenhauer à tentativa de explicação naturalista do mundo tomam a química como modelo exemplar das ciências naturais, e a qualificam como a ciência da “matéria morta e bruta, estofa primário fundamental” (Schopenhauer, MVR I, §7, p. 74). Àqueles que pretendem, por meio desse tipo de análise, fornecer uma explicação exaustiva do mundo, Schopenhauer concede o carinhoso nome de “senhores do crisol e a da retorta”, argumentando que a “atividade incomparavelmente assídua de diversos ramos da ciência da natureza, realizada em grande parte por pessoas que não aprenderam nada além dela, está ameaçada de levar a um materialismo estúpido, em que o mais imediatamente objetável não é a bestialidade moral dos resultados finais, mas a insensatez inacreditável dos primeiros princípios, que desmentem até mesmo a força vital, rebaixando a natureza orgânica a um jogo aleatório de forças químicas. Tais senhores do crisol e da retorta devem aprender que a mera química pode até capacitar o farmacêutico, mas jamais o filósofo” [...] “E a ênfase chegou ao grau de se supor com toda seriedade que a chave do mistério da essência e da existência deste admirável e misterioso mundo tenha sido encontrada nas deploráveis afinidades químicas! A ilusão dos alquimistas, que buscavam a pedra filosofal e apenas desejavam fazer ouro, era realmente uma ninharia perto da ilusão de nossos químicos fisiológicos” (VN, p. 24). Esse ataque virulento de Schopenhauer a qualquer forma de naturalismo filosófico é motivado pela sua insistência no papel da metafísica enquanto meio para desvendar o sentido moral da existência: “Que o mundo tenha apenas uma significação física, nenhuma significação moral, é o erro maior, mais funesto e mais fundamental, a verdadeira *perversidade* da reflexão e, no fundo, é o que personifica a crença no anticristo. Contudo, apesar de todas as religiões, que em sua totalidade afirmam o oposto e buscam fundamentá-lo à sua maneira mítica, aquele erro fundamental jamais perece completamente; antes, ele ergue novamente sua frente, de tempos em tempos, até que a indignação geral mais uma vez o obriga a se esconder” (PP, *Sobre a ética*, §10). Aos olhos de Schopenhauer, portanto, a filosofia histórica de Nietzsche seria certamente um instrumento teórico do “anticristo”, e não é por acaso que Schopenhauer é um dos principais alvos da crítica de Nietzsche à metafísica nesse momento.

Uma alternativa a essa leitura seria compreender o heraclitismo e seu apelo ao reducionismo como uma hipótese que nos fornece o modelo descritivo mais abrangente e econômico do mundo fenomênico, sem qualquer compromisso com uma posição realista (Heller, 1972, p. 19). Essa leitura aproximaria Nietzsche do fenomenismo de Lange e, caso esteja correta, refutaria a interpretação que propus, segundo a qual a opção metodológica deriva de uma tomada de posição ontológica. Lopes (2008) argumenta que, se tivermos em vista o percurso intelectual de Nietzsche, essa seria de fato a forma mais correta de interpretar a relação entre suas reflexões epistemológicas (que envolvem uma decisão metodológica em favor das ciências empíricas) e suas posições no campo da ontologia. A leitura de Lopes se baseia numa argumentação muito sofisticada, que parte de uma análise comparativa entre Nietzsche e o pirronismo antigo, em especial no que tange ao vínculo entre o ceticismo de Enesidemo e o heraclitismo (cf. Brochard, 2009, p. 278ss), paralelamente a uma análise genética dos textos de juventude sobre os filósofos pré-socráticos, buscando compreender o desenvolvimento de suas posições epistemológicas à luz de sua trajetória filosófica. Mesmo reconhecendo “a incontestável anterioridade lógica do devir nas reflexões epistemológicas de Nietzsche”, Lopes defende que isso “não deve nos cegar para o fato de que, do ponto de vista de seu percurso intelectual, a opção pelo devir deve ser vista como um resultado de sua conversão prévia ao ceticismo epistemológico de cunho fenomenista” (Lopes, 2008, p. 225).¹⁴

Este não é o lugar para uma discussão mais detida desta tese interpretativa.¹⁵ Vale destacar, contudo, que ela sugere uma leitura ontologicamente deflacionada do reducionismo proposto por Nietzsche aqui, num sentido muito próximo da segunda alternativa apresentada por Heller para a compreensão do heraclitismo nietzscheano. Tratar-se-ia, nesse caso, de uma estratégia argumentativa que “não pretende reduzir complexos afetivos a seus constituintes ontológicos elementares, sejam eles químicos ou físicos, mas simplesmente mostrar que a reivindicação metafísica de uma origem transcendente para determinados afetos ignora que eles resultaram de um processo de sublimação de um mesmo fenômeno demasiado humano” (Lopes, 2008, p. 274). Contra essa

14 Com isso, a posição de Nietzsche estaria em consonância com a afirmação atribuída por Sexto Empírico a Enesidemo, segundo a qual o ceticismo é uma via para o heraclitismo. Cf. Brochard (2009, p. 278s): “Com ainda mais precisão, ele [Sexto] diz que Enesidemo considerava o ceticismo um encaminhamento para a doutrina de Heráclito e que, habituando o espírito a ver que os contrários aparecem juntos nos fenômenos, ele o prepara para compreender que estão unidos na realidade.”

15 Buscarei discuti-la em mais detalhes no trabalho em que lidarei com a questão da justificação da teoria do devir do ponto de vista do método.

leitura deflacionista falam alguns fragmentos póstumos em que Nietzsche demonstra clara inclinação a uma tese reducionista mais robusta. O fragmento mais importante nesse contexto talvez seja o 23[9] de 1876, onde ele sugere a possibilidade de reduzir tudo aquilo que recai sob o conceito de “impulso” a “leis químicas e mecânicas”.¹⁶

Mas há também outros problemas aqui. Além de Nietzsche se valer ainda com bastante frequência das noções de “impulso” e “instinto”, ele nega, como veremos em mais detalhes na sequência, qualquer correspondência entre nossos conceitos de identidade (em especial os conceitos de “coisa”, “matéria”, “átomo” etc.) e a realidade, razão pela qual ele certamente não pode assumir uma realidade estruturada essencialmente segundo o modelo mecânico, ao qual tudo pudesse ser reduzido. Por si só, porém, esse último argumento não significa que ele não esteja disposto a assumir a possibilidade de uma redução de todo fenômeno a um conjunto relacional de forças segundo o modelo de uma física dinâmica, não comprometida com a ontologia de base do mecanicismo tradicional, marcadamente atomista e materialista.¹⁷ Mas não nos ocuparemos desse problema específico no momento.

Retornemos então à nossa questão principal acerca da possibilidade de caracterizarmos o heraclitismo de Nietzsche como uma posição metafísica, tendo em vista que se trataria de uma teoria acerca da essência das coisas, como afirma Heller. Essa interpretação é sugerida igualmente por Richardson (1996, p. 74), que compreende as teses nietzscheanas sobre o devir como uma ontologia ou metafísica, não se importando em fazer uma distinção entre esses dois conceitos. Segundo ele, apesar de a teoria do devir atacar claramente a ontologia tradicional, isto é, a forma como os filósofos tradicionalmente encararam a questão, dando prioridade à ideia de “ser”, ela ainda assim envolve um conjunto de teses sobre o ser ou a essência, sobre *aquilo que as coisas são*.

16 Uma outra versão deste fragmento vai na mesma direção, ao afirmar que “não há impulsos; uma bexiga cheia causa pressão e dor, e há aqui uma memória (*erinnert an sich*), mas um impulso urinário não existe” (KSA 14, p. 599).

17 Essa disposição comparece de modo mais claro nos póstumos da década de 80, em que Nietzsche fala do mecanicismo como um “princípio regulativo do método” (N 1885, 34[76]) e sugere uma proximidade entre sua filosofia e o “movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, de todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas a mecânicas), com a diferença, entretanto, que eu não acredito em ‘matéria’ e considero Boscovich [...] um dos grandes pontos de inflexão” (N 1884, 26[432]; sobre isso, cf. Glatzeder, 2000, p. 36). Voltarei a falar rapidamente da figura de Boscovich e de sua teoria das forças logo à frente. No mais, devo observar que esses fragmentos, por si sós, de modo algum atestam a assunção de uma posição reducionista por parte de Nietzsche na obra madura; e isso porque vários outros textos sugerem a complementação deste conceito fiscalista de força a partir da perspectiva de primeira pessoa, de uma *qualidade* intrínseca fundamental, de um “mundo interior”, que ele designa como “vontade de poder” (N 1885, 36[31]). Minha impressão é que, de um modo geral, *Humano* está muito mais próximo de uma posição reducionista do que os textos de maturidade.

A teoria do devir é uma teoria *sobre a realidade* e, enquanto tal, constitui uma ontologia ou uma metafísica não tradicional.

Isso não quer dizer que, de um ponto de vista sistemático, não possamos encarar a questão com base numa definição tradicional. A definição aristotélica é um bom ponto de partida e, mesmo que esse expediente argumentativo possa parecer anacrônico num primeiro momento, ele não é ilegítimo, uma vez que Aristóteles é uma das personagens que figuram nas primeiras reflexões de Nietzsche sobre os primórdios da metafísica e da ontologia entre os gregos. O recurso a Aristóteles é ainda, como vimos, um ponto importante da leitura que faz Meyer (2014) das posições de Nietzsche. Ora, se a metafísica é, segundo Aristóteles, a ciência do ente enquanto ente (ou do ser enquanto ser), e se compete a uma e à mesma ciência estudar a negação ou privação daquilo que constitui seu objeto, “porque, de ambos os modos, estuda-se uma só coisa, da qual é a negação ou a privação” (Met. 1004a 9), então uma teoria que nega o ser é ainda uma teoria “sobre o ser” e, enquanto tal, uma ontologia ou metafísica. Não é sem razão, portanto, que o estagirita se confronta com as teorias de Heráclito e dos heracliteanos em sua discussão sobre o princípio primeiro da ciência do ser em geral: o princípio de não contradição; e essa discussão é explicitamente referida por Nietzsche em sua própria apresentação de Heráclito em *A filosofia na era trágica dos gregos*: ante a formulação da tese da coexistência dos contrários, de que “tudo possui sempre o contrário em si”, “Aristóteles lhe imputa, diante do tribunal da razão, o mais alto delito, a saber, o de ter pecado contra o princípio de contradição” (FTG §5).¹⁸

III

Minha leitura acata essas sugestões, ainda que, para a caracterização da posição nietzscheana, eu prefira me valer apenas do termo “ontologia” e evitar o termo “metafísica”, uma vez que, como vimos, a noção de metafísica é um operador conceitual importante no texto de Nietzsche e indica diretamente o objeto de sua crítica, não seus pressupostos. Sob o conceito de metafísica, tal como o filósofo a entende, devemos compreender, em primeiro lugar, uma doutrina que afirma a existência de qualquer tipo de instância transcendente na qual nosso conceito mais geral de “substância” possa ser instanciado. Seguindo

18 Cf. Met. IV, 1005b 17: “É impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada. Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é – como alguns julgam que Heráclito afirmava.”

as indicações de Spir, ele tende a vincular a noção de substância às noções de ser, de identidade, incondicionado, coisa em si e essência (HH 1, 9, 10, 16, 18, 19), compreendendo-a como uma categoria subjetiva que serve de base para a organização e estruturação da experiência e que responde a demandas relativas à adaptação dos organismos ao meio, tendo assim uma função vital. Ela remonta, portanto, às fases mais arcaicas de nosso desenvolvimento enquanto seres orgânicos, cuja elucidação é tarefa daquele ramo da ciência filosófica denominado por ele de “história da gênese do pensamento” (HH 16, 18) ou “história da evolução dos organismos e dos conceitos” (HH 10).¹⁹

Por “metafísica”, ele entende ainda todas as concepções que pressupõem um acesso àquela dimensão transcendente pelas vias de algum tipo de intuição ou sentimento, em especial no campo das experiências morais, religiosas e estéticas (HH 4, 10, 37, 131). Seus alvos principais continuam sendo os filósofos transcendentais, em especial Schopenhauer e Spir.²⁰ Sua crítica se direciona às teses de cunho intuicionista que apostam em alguma forma de intuição ou sentimento supostamente capaz de nos colocar em contato com o absoluto ou a coisa em si. Entre as verdades científicas, diligentemente alcançadas segundo métodos rigorosos, e os pressentimentos da verdade aludidos na moral, na arte e na religião, há uma profunda diferença: estes últimos não possuem qualquer valor cognitivo, carecendo do mínimo de rigor metódico. A intuição não constitui qualquer forma de conhecimento num sentido epistemicamente

19 O programa geral de *Humano* contém, como um de seus pontos centrais, a intenção de transformar sistematicamente os supostos conceitos transcendentais da tradição do kantismo ortodoxo em condicionantes históricos ligados à evolução dos seres orgânicos em geral, da espécie humana em particular, e de suas formações e instituições sociais e culturais. No aforismo 18, Nietzsche procura reinterpretar o princípio de identidade, que em Spir assume a função de lei originária do sujeito cognoscente (no sentido transcendental forte), como uma função orgânica. A “lei universal do sujeito cognoscente” (HH 18) mencionada ali é uma alusão à teoria do *a priori* de Spir (cf. D’Iorio, 1993, p. 274; Sánchez, 2003, p. 24; Lopes, 2008, p. 295s.; Mattioli, 2013, p. 346). O sistema desenvolvido por Spir com base na filosofia transcendental kantiana busca reconduzir o *a priori* a um único elemento constitutivo: o princípio de identidade. Segundo ele, é deste princípio transcendental que derivam nossos conceitos de Ser e do Incondicionado, que, por sua vez, funcionam como discriminantes ontológicos responsáveis pela nossa capacidade de fixar e identificar objetos no mundo externo. Ao se apropriar da tese de que nossa relação com o mundo está incontornavelmente condicionada por certas categorias cognitivas, Nietzsche entende este princípio transcendental como uma herança atávica de estágios primitivos da evolução dos organismos, que continua a determinar inconscientemente nossos modos de percepção. Sobre a relação entre Nietzsche e Spir, cf. ainda Green (2002).

20 Enquanto Schopenhauer crê que o sentimento – seja o sentimento mais íntimo do móvel de nossas ações e movimentos corporais, seja os sentimentos de prazer e dor, seja ainda o sentimento de compaixão – é capaz de nos revelar nossa essência própria e, por extensão, a essência de todo fenômeno, Spir vê no sentimento “um órgão para a apreensão do incondicionado”, que, traduzido para o campo da religiosidade, nos forneceria “a intuição (*Ahnung*) de uma natureza superior das coisas e o sentimento interno de nosso parentesco com ela” (Spir, 1877 I, p. 224). Essa nostalgia religiosa presente no pensamento de Spir é referida e criticada por Nietzsche em pelo menos três aforismos de *Humano*: HH 10, 37 e 131 (cf. sobre isso D’Iorio, 1993, p. 275s.).

relevante: trata-se meramente da expressão de uma necessidade psicológica, que tem uma origem histórica e que pode ser eliminada.

Mas não é somente a metafísica que se funda na crença de uma correspondência entre nossa categoria de substância e uma dimensão objetiva ontologicamente autônoma. A metafísica é apenas a expressão mais clara e radical dessa crença: ao constatar a desarmonia entre nosso conceito de substância, por um lado, que pressupõe identidade incondicionada e permanência absoluta, e o caráter transitório e contraditório do mundo empírico, por outro, ela supõe, por inferência, a existência de uma dimensão para além do âmbito sensível na qual este conceito poderia ser instanciado. É isso que está por trás da afirmação de Nietzsche de que nossa imagem sensível do mundo é radicalmente “distinta da essência inferida do mundo” (HH 10).²¹ Esse argumento, que remonta aos primórdios da ontologia no pensamento de Parmênides (FTG §11), é retomado por Nietzsche igualmente de Spir.²²

Como dito, porém, a crença na existência de substâncias, ou seja, numa correspondência entre nossos conceitos e a realidade, não é exclusividade da filosofia metafísica. Além de ser natural ao realismo do senso comum, a própria ciência depende desta crença, sobretudo do ponto de vista de sua gênese e de seu desenvolvimento (HH 11). No caso da ciência, porém, talvez possamos dizer que se trata de uma noção metafisicamente deflacionada de substância, um tanto mais liberal e, portanto, capaz de acomodar um determinado grau

21 O fragmento 9[1] de 1875, no qual Nietzsche se confronta com o problema da relação entre otimismo e pessimismo a partir do livro *Der Werth des Lebens*, de Eugen Dühring, e elabora uma série de objeções às críticas de Dühring ao pessimismo, contém reflexões importantes no que tange à questão acerca daquilo que nos impele à dedução de uma essência metafísica do mundo radicalmente distinta do mundo empírico. A tese de Nietzsche, inspirada em Spir, é de que só somos capazes de formular juízos acerca do mundo empírico com base no princípio de identidade, ao qual corresponde o conceito de uma “realidade harmônica”, cuja instanciação é sistematicamente frustrada na vida com o mundo sensível, essencialmente desarmonioso. Nesse sentido, todo juízo, toda determinação valorativa, não seria senão uma “mensuração do mundo ‘efetivo’ (*wirklichen Welt*) com base num outro mundo, que se nos apresenta como **mais real**. Portanto: a distinção entre dois mundos, dos quais um é o pior, o menos real, em comparação com um outro **mais real** e melhor, em suma, *a tese do pessimismo*, é o fato por trás de toda avaliação; ele resulta da constituição do entendimento judicativo, que parte da identidade como o mundo que lhe é acessível” (N 1875, 9[1]). Sobre isso, cf. ainda Riccardi, 2009, p. 93ss.

22 O argumento pode ser resumido nos seguintes termos: se, por um lado, sem a necessidade subjetiva originária de postular objetos incondicionados e que permanecem os mesmos, nenhuma experiência do mundo seria possível, por outro lado nenhum dos objetos da experiência, na medida em que contém uma multiplicidade de qualidades e estão submetidos à mudança e ao perecimento, é capaz de satisfazer plenamente nosso conceito do incondicionado. Ora, segundo o conceito que temos do incondicionado, a essência última de cada objeto (e do mundo em geral) deveria ser uma identidade pura, algo da mesma natureza do Ser de Parmênides. Esse conceito exclui a contradição, a mudança, a multiplicidade, e tudo aquilo que não possa ser expresso por uma formulação tautológica do tipo $A = A$. Assim, o caráter qualitativa e quantitativamente múltiplo e transitório dos objetos que povoam nossa experiência atestaria uma desarmonia fundamental ante o conceito do incondicionado e nos remeteria necessariamente a um lado da realidade para além do âmbito sensível no qual este conceito poderia ser instanciado (sobre isso, cf. Mattioli, 2013, p. 333ss.).

de transitoriedade, ao menos no que diz respeito às suas qualidades e às suas relações com outras substâncias, compreendidas em termos de causalidade. Estamos falando de nosso conceito geral de “coisa”, que depende igualmente da ideia de unidade, identidade numérica, permanência no tempo e autonomia ontológica. A lógica por trás da elaboração das teorias científicas tem algum parentesco com a metafísica na medida em que supõe um mundo de coisas estáveis e idênticas. Essa é uma crença que está na base da própria linguagem, com a qual “o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor” (HH 11). A tese central de Nietzsche no aforismo 11 é a de que o desenvolvimento da ciência só foi possível a partir do estabelecimento da linguagem e de sua crença de base. Nesse sentido, em consonância com toda sua crítica tardia à linguagem, este aforismo 11 já apresenta a tese de uma concepção metafísica sendo contrabandeada para o interior de nossas visões de mundo através das estruturas da linguagem e de sua crença subjacente. A linguagem é um instrumento indispensável em nossa lida com o mundo e, ao fornecer o arcabouço estrutural para o desenvolvimento da ciência, ela torna possível tudo aquilo que chamamos hoje de conhecimento metódico e rigoroso. Contudo, em sua crença na linguagem, os homens “propagaram um erro monstruoso”; um erro que somente agora, após termos alcançado um grau elevado no desenvolvimento da ciência, pode ser reconhecido enquanto tal: a linguagem, assim como a lógica, a matemática e a ciência em geral, 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” (HH 11).²³

23 Para uma discussão mais detalhada deste aforismo 11, cf. Mills (2017) e Gori (2017). A intenção principal de Gori é, a partir desse texto, chamar a atenção para a crítica de Nietzsche ao realismo do senso comum e a sua proximidade com algumas teses centrais do pragmatismo, que questionam o conceito tradicional de verdade como correspondência. Contudo, gostaria de fazer duas rápidas observações sobre a leitura proposta por Gori: em primeiro lugar, apesar de definir o objeto da crítica de Nietzsche como o “realismo do senso comum”, ele caracteriza repetidamente a posição do filósofo como “antirrealista”, sem maiores qualificações. Isso dá a entender que Nietzsche seria um crítico não apenas do realismo do senso comum, mas de toda e qualquer forma de realismo. Como ficará claro logo à frente, minha leitura, ao contrário, aproxima Nietzsche de um realismo científico moderado. No texto de Gori, apesar de conceder que o discurso e a visão de mundo científicos são superiores com relação ao realismo ingênuo, uma vez que nos fornecem uma descrição do mundo mais acurada (Gori, 2017, p. 210), essa superioridade não é definida em termos de uma maior proximidade ou maior correspondência com o real. E, de fato, esse não poderia ser o caso, uma vez que a posição identificada por Gori tanto em Nietzsche quanto nos pragmatistas implica uma recusa da teoria da verdade como correspondência. É a esse segundo aspecto de sua leitura que minha segunda observação se direciona. A meu ver, no que diz respeito às suas posições epistemológicas, Nietzsche não recusa o quadro geral da teoria da verdade como correspondência, mesmo que em sua descrição sobre os processos de formação de crenças ele tenda a se aproximar de teses de cunho pragmatista. Ao afirmar, em HH 11, que a linguagem e a lógica se baseiam em pressupostos “que não têm *correspondência* no mundo real” (grifo meu), ele está partindo de uma aceitação prévia da teoria correspondencialista e negando que

O fato de que o conhecimento possibilitado pela linguagem tenha alcançado um patamar no qual ele é capaz de refletir sobre si mesmo e questionar seus próprios fundamentos comprova o caráter produtivo do erro na evolução da razão em geral e de nossas teorias sobre o mundo em particular. O erro tornou possível a ciência, ao fornecer o impulso para o desenvolvimento das formas da racionalidade científica, da lógica e da matemática. Ou seja, mesmo que Nietzsche reconheça o caráter falsificador da linguagem, na medida em que ela pressupõe igualdade, identidade e permanência, e mesmo que ele critique a ingenuidade daqueles homens de ciência que creem em suas verdades como verdades eternas, ele tem plena consciência de que, sem esses erros, a ciência não seria possível e, sem ciência, tampouco seria possível o conhecimento que temos hoje não só acerca do mundo, como também de nossas formas de interação com o mundo. Após um longo período no qual dominou uma falsa crença em torno da natureza da relação entre linguagem e mundo, a própria linguagem, agora na forma das mais recentes teorias científicas, torna possível uma autorreflexão e o reconhecimento dos próprios limites. Assim, “atribui-se às ciências o papel de depuração [daqueles] erros que atuam na fundação dos processos cognitivos” (Medrado, 2011, p. 298)

Uma das constatações mais importantes por trás da confiança moderada depositada por Nietzsche na capacidade descritiva e explicativa da ciência é a de que ela tende cada vez mais à elaboração de uma concepção inteiramente dinâmica da realidade. Apesar de não ser capaz de se livrar totalmente das grandezas falsas das quais dependem seus cálculos, já que a própria lógica e a própria matemática se baseiam em pressupostos que, de acordo com a teoria do dever, não têm correspondência no mundo real, o espírito científico é impulsionado essencialmente pela vontade de avançar cada vez mais, de forma metódica e rigorosa, em direção ao horizonte da verdade. Esse avanço ocorre sobretudo por meio da sucessão de teorias que se substituem umas às outras pelo critério da falsificação em função de novas evidências. Como argumenta Medrado, a ciência, mesmo sendo ainda uma interpretação do mundo, é “uma interpretação capaz de avançar em objetividade porque atua criticamente em relação às categorias que utiliza e porque colide um grande número de experiências” (Medrado, 2015, p. 47). O aforismo 19 é paradigmático no tocante a esse ponto. Ali, Nietzsche argumenta que o atomismo, num processo de desenvolvimento e reelaboração constante de seus próprios pressupostos,

acaba por suprimir a si mesmo ao contestar sua tese mais fundamental: a existência do átomo como unidade última e indivisível da matéria:

Em todas as constatações científicas, calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas, sendo tais grandezas no mínimo *constantes*, [...] 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 movimento tudo o que tem natureza de coisa (de matéria) (HH 19).²⁴

Nietzsche se refere aqui, em especial, à teoria de Roger Boscovich, que, segundo carta de 20 de março de 1882 ao amigo Köselitz, “pensou a teoria atomística até o fim”,²⁵ estabelecendo um modelo físico no qual o átomo é convertido em ponto inextenso e compreendido como centro dinâmico de forças.²⁶ Ora, se as mais recentes descobertas científicas sugerem que aquilo que era considerado o fundamento da matéria deve ser visto como algo inextenso,

- 24 Não se pode ignorar aqui a influência decisiva de Lange no modo como Nietzsche entende os elementos condicionantes de todo conhecimento científico. Uma passagem da *História do materialismo* me parece fundamental nesse contexto: “O resto incompreendido ou incompreensível de nossa análise é sempre a matéria (*Stoff*), não importa o quanto avancemos. Aquilo que compreendemos da essência de um corpo, nós denominamos propriedades da matéria, e reconduzimos essas propriedades à ‘força’. Disso resulta que a matéria é, em todos os casos, aquilo que não mais podemos ou queremos dissolver em forças. Nossa ‘tendência à personificação’, ou, se quisermos utilizar os termos de Kant, o que dá no mesmo, a *categoria da substância*, nos obriga sempre a apreender um desses conceitos como *sujeito*, o outro como *predicado*. Na medida em que dissolvemos gradualmente a coisa, sempre permanece para nós um resto indissolúvel, a matéria, o verdadeiro representante da coisa. A ela atribuímos então as propriedades descobertas. Assim, a grande verdade ‘nenhuma matéria sem força, nenhuma força sem matéria’ se revela como mero resultado do princípio ‘nenhum sujeito sem predicado, nenhum predicado sem sujeito’, ‘nenhuma substância sem acidente, nenhum acidente sem substância’; em outras palavras, não podemos ver a não ser de acordo com o que nosso olho permite; não podemos falar a não ser de acordo com o tamanho do nosso bico; não podemos compreender a não ser sob as condições impostas pelos conceitos fundamentais de nosso entendimento” (Lange, 1866, p. 373s.)
- 25 Em carta de final de agosto de 1883, Nietzsche relata a Köselitz que ele mesmo havia sido conduzido à teoria das forças de Boscovich pelos seus próprios estudos em teoria atômica no período de juventude. Evidência disso é o complexo fragmento 26[12] de 1873, onde encontramos sua famosa *Zeitatomlehre* (teoria dos átomos de tempo). Essa teoria corresponde basicamente ao seu primeiro esboço filosófico-científico de uma concepção puramente dinâmica da realidade, em que ele ensaia uma ontologia que abdica não somente do conceito de matéria, mas também da noção de extensão e, portanto, de espaço. Para uma discussão da influência de Boscovich sobre Nietzsche, cf. por exemplo Schlechta e Anders (1962, pp. 127-153), Whitlock (1996; 1997), Itaparica (2003) e Nasser (2015).
- 26 Está claro que a física representa um ramo privilegiado das ciências empíricas no que diz respeito à elaboração e confirmação da teoria do devir. Mas ela não é a única a assumir um papel relevante nesse contexto, como foi indicado acima, ao tratarmos da recondução realizada por Nietzsche do transcendental à dimensão biológica e sociolinguística. Além da física, a química (HH 1), a fisiologia e a biologia evolutiva de matriz darwinista (HH 2, 16, 18, 41, 43, 247), assim como a antropologia e a etnografia, em conjunto com a psicologia (HH 5, 12, 13, 26, 36-39, 41, 45, 94, 98, 111, 147, 223, 224, 246, 272, 274, 614), todas compreendidas sob aquilo que Nietzsche chama de “história”, pertencem igualmente ao conjunto de saberes que lhe fornecem o arcabouço teórico para a formulação de suas teses sobre o devir universal e, conseqüentemente, sobre o caráter histórico e mutável de nossas estruturas e padrões cognitivos e comportamentais.

isto é, imaterial, chegamos assim a uma compreensão preciosa acerca da validade e dos limites de nossos conceitos científicos, mas ao mesmo tempo, e em certo sentido, a um tipo de ‘conhecimento negativo’ sobre o mundo: não há nada no mundo que corresponda à suposta imutabilidade do átomo.²⁷ Nesse sentido, as mais recentes ciências empíricas apontam para uma confirmação do heraclitismo e da teoria do devir, cuja principal tese é sintetizada na fórmula: “não há nada igual”, “não existe nenhuma ‘coisa’” (HH 19).²⁸

Estamos, portanto, diante da seguinte tese: o progresso científico se dá sobretudo a partir do reconhecimento dos erros das teorias e de sua substituição, o que aumenta gradativamente o grau de verossimilhança ou de probabilidade das hipóteses científicas mediante a comparação de vários fenômenos e de vários modelos de interpretação dos fenômenos; em suma, de vários “erros”. Assim, na medida em que estabelecemos esse tipo de comparação e confrontamos nossas teorias com a multiplicidade dos fenômenos, com novas descobertas e com as hipóteses de teorias concorrentes, avançamos nos “graus” de aparência. Como afirma Lopes, Nietzsche assume a possibilidade de uma hierarquização, do ponto de vista epistemológico, de nossos enunciados sobre a realidade; eles podem conter um maior ou menor grau de probabilidade de erro. As teorias científicas, “na medida em que se aproximam idealmente de uma concepção puramente dinâmica do real, falsificam menos a realidade do que as proposições do senso comum e da metafísica substancialista” (Lopes, 2008, p. 204). Contudo, uma vez que a “intuição do devir” não pode ser adequadamente traduzida nos termos da linguagem conceitual, sempre permanecerá um resíduo do imperscrutável.

Como sugerido acima, isso faz com que parte considerável das verdades alcançadas cientificamente sejam de natureza meramente negativa. Um fragmento do ano de 1880 ilustra muito bem essa ideia:

27 Interessante ressaltar, nesse contexto, que o conceito de átomo é, aos olhos de Nietzsche, um herdeiro direto do eleatismo, fruto de uma versão pluralista do conceito parmenidico de “ser” (cf. FTG §14; GC 109; CI, *A razão...* 5, *Os quatro...* 3).

28 Ao que tudo indica, nesse momento, a recusa do atomismo e a conseqüente adoção de uma descrição dinâmica do real são conclusões às quais se chega no campo propriamente teórico, não encontrando embasamento direto na experiência sensível do mundo. Pelo contrário, como veremos nos fragmentos 23[26] e 23[150], citados logo a seguir, Nietzsche parece defender que o condicionamento instintivo da experiência sensível por antiquíssimos erros de inferência e segundo o esquema da substância faz com que ela contradiga sistematicamente as conclusões teóricas, de modo que chegamos a um modelo adequado de descrição da realidade apenas de modo indireto. Isso supõe uma primazia metodológica da teoria sobre a experiência direta do mundo exterior, o que de modo algum exclui a possibilidade de um retorno qualificado à experiência sensível, devidamente informado pela teoria, capaz de submetê-la a um “refinamento” gradual, em especial mediante o uso de instrumentos de observação cada vez mais acurados, encaminhando-a em direção às mesmas conclusões e inserindo-a assim, de modo mais consistente, no contexto de justificação epistêmica. Sobre a possibilidade de se pensar, em Nietzsche, um refinamento dos sentidos em formas de vida cada vez mais evoluídas, cf. Nasser (2015, pp. 122-134).

O erro é a base do conhecimento, a aparência. Apenas pela *comparação de diversas aparências* surge a verossimilhança, graus de aparência, portanto. – Do mesmo modo, a linguagem é supostamente uma base de verdades em que se confia: o ser humano e o animal constroem primeiro um novo mundo de erros e aprimoram esses erros cada vez mais, de modo que incontáveis paradoxos são descobertos e, assim, a quantidade de erros é reduzida [...]. Somente há “verdade” nas coisas que o ser humano *inventa*, por exemplo, o número. Ele coloca ali alguma coisa e depois a reencontra – esta é a forma da verdade humana. Ademais, a maioria das verdades são, efetivamente, apenas verdades **negativas**: “isso e aquilo *não é* aquilo outro” (mesmo que na maioria das vezes elas sejam expressas positivamente). Esta é a fonte de *todo progresso* do conhecimento. (N 1880, 6[441])

Nessa dimensão da prática científica, na qual se torna claro o caráter produtivo do erro, as verdades alcançadas com método rigoroso serão sempre verdades relativas, e elas devem ser sempre avaliadas sob o pano de fundo da teoria geral da falsificação: nossos conceitos, uma vez que categorizam o mundo incontornavelmente segundo um esquema substancialista, falsificam sistematicamente a realidade do devir. Trata-se de uma teoria filosófica acerca da falsidade geral de nossas crenças quando confrontadas com o horizonte em última instância inapreensível do devir. Neste caso, o horizonte delineado pela tese do devir funciona ainda como motivador teórico fundamental da reserva falibilista que deve acompanhar todas as nossas investigações. Isso não quer dizer, porém, que esta tese tenha meramente o estatuto de formulação hiperbólica do falibilismo, sem qualquer pretensão ontológica.²⁹ Como tenho sugerido, ela tem uma pretensão ontológica e tem, ao mesmo tempo, uma função pragmática do ponto de vista da psicologia da prática científica, pois assume um papel análogo àquele do Deus enganador de Descartes: o de impedir que o investigador conceda assentimento total a um determinado conjunto de hipóteses, mantendo-o assim na investigação. Desse modo, a pesquisa da verdade se mostra, no fim das contas, como um trabalho infinito (HH 637).³⁰

29 Essa é a interpretação defendida, por exemplo, por Han-Pile (2011, p. 212). Discuto um pouco mais detidamente a leitura de Han-Pile em Mattioli (2011).

30 Essas reflexões sugerem a presença, em *Humano*, de uma particular teoria sobre a história e o desenvolvimento da ciência (agradeço às observações do parecerista anônimo que sublinharam esse aspecto). Infelizmente, este não é o lugar para um tratamento mais profundo do tema, já que ele toca nosso problema de certa forma tangencialmente e uma discussão mais detida exigiria um outro artigo. As seguintes observações, contudo, podem servir de indicação para possíveis desdobramentos da questão. É verdade que Nietzsche considera que o desenvolvimento científico pode ser avaliado em função de sua utilidade, seja em termos de sua capacidade de promover um melhoramento geral das condições de vida dos seres humanos como um todo, seja em termos de seu potencial transformador com relação a nossos critérios e modelos de avaliação e julgamento moral, tanto dos outros quanto de nós mesmos. No que diz respeito ao primeiro aspecto, encontramos, nesta obra, diversas afirmações sobre a possibilidade de um progresso social, econômico e cultural sobre as bases do conhecimento científico, mediante o qual os homens poderiam “criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a

Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras” (HH 24). Isso se daria no interior de uma cultura pós-metafísica em que teríamos, “como critério científico para objetivos ecumênicos, *um conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido” (HH 25). Com efeito, está entre as possibilidades da ciência a diminuição da dor ao mínimo possível e o prolongamento o máximo possível da vida humana (HH 128). Além disso, o conhecimento trazido pelo progresso científico pode servir ainda para redefinir nossos padrões tradicionalmente condenatórios, punitivistas e vingativos de avaliação e julgamento moral, o que tem um valor ao mesmo tempo civilizacional e terapêutico. Ao restituir o homem à natureza, revelando assim a necessidade natural de todas suas ações e recusando os pressupostos descritivos da psicologia moral que sustentam nossas práticas de atribuição de culpa e responsabilidade (HH 18, 39, 43, 102, 105-107, 133), a ciência torna possível a superação de uma cultura moral que suscita “o ódio, o desejo de vingança, a perfídia, toda a deterioração da fantasia” (HH 99), com base numa “ética falsa” que, em seguida, é mais uma vez sustentada “pela religião e [a] barafunda mitológica” (HH 37); no mesmo sentido, a ciência permite superar a condenação moral da existência, mediando assim a transição de uma humanidade *moral* a uma humanidade *sábia* (HH 107). Apesar disso, porém, a eventual utilidade civilizacional e terapêutica da ciência não deve ser vista como sua *meta*. Em si mesma, “a ciência não tem consideração pelos fins últimos” (HH 38), e se ela pode trazer vantagens à humanidade, isso só ocorre de modo ocasional e sem que ela o tenha querido em princípio. Por conseguinte, Nietzsche concebe a tarefa da ciência em termos primariamente epistêmicos, de modo que o progresso científico deve se orientar, antes de mais nada, pela busca da verdade, independentemente de suas consequências benéficas ou danosas (HH 6-8, 36-38). O que distingue o espírito científico é seu cultivo de um conjunto de virtudes epistêmicas, que afastam o homem de ciência da figura do homem metafísico e de convicções. Nietzsche contrapõe a passionalidade do homem de convicções à sobriedade, à “cautelosa abstenção” e ao “sábio comedimento” como virtudes do homem científico (HH 631). Se a filosofia, em especial a filosofia metafísica, tem por fim atribuir um sentido à existência, “dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível” (HH 6), com o que o homem encontra um consolo e se torna apto a conduzir uma vida “feliz”, a ciência busca o “conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte”; e o resultado desse conhecimento é com frequência desolador, inconveniente e produtor de sofrimento: o desvendamento da essência do mundo “nos causaria a todos a mais incômoda desilusão” (HH 29). Não é por acaso que Nietzsche afirma no famoso aforismo 109, citando Byron: “sofrimento é conhecimento”; e este é um destino para todos aqueles que trazem na cabeça ou no coração “o rigoroso método da verdade”. No grau de desenvolvimento científico e humano em que nos encontramos, não podemos mais dar meia-volta e acolher respostas e soluções metafísicas “sem manchar irremediavelmente nossa *consciência intelectual* e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros. Essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e educador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciencial” (HH 109). Portanto, temos já em *Humano* uma tematização parcial deste que se tornará um tema-chave na obra madura: a veracidade, integridade ou consciência intelectual como *valor*, que delimita um campo normativo no interior do qual o conhecimento deve se orientar pelo *ethos* científico, isto é, pela busca metódica da verdade. (Não podemos deixar de notar, porém, que já nos escritos do jovem Nietzsche comparece o problema do impulso à verdade, seja no contexto do *Nascimento da tragédia*, em suas reflexões sobre a figura tipificada de Sócrates e a tendência socrática, com sua hipertrofia dos impulsos cognitivos, seja em seu ensaio proto-genealógico, em *Verdade e mentira*, em torno da questão de como foi possível o surgimento de um puro interesse na verdade, de um sentimento moral com relação à verdade.) Trata-se aqui daquilo que Nietzsche, no aforismo 107 de *Humano*, chama de “rebento mais elevado” da moral: “o sentido para a verdade e justiça no conhecimento” (HH 107; no fragmento 20[18] de 1876, o conhecimento aparece como o objetivo final na última das etapas da educação moral para a formação do espírito livre). Dentro desse contexto, a elaboração, estabelecimento e possível abandono de modelos científicos deve se dar, então, a partir do compromisso com os valores epistêmicos ligados à integridade intelectual. Ou seja, os membros desta cultura científica pós-metafísica e pós-moral devem estar engajados numa ética do saber que só aceita acomodar aquelas crenças formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis. Adirer a essa ética significa recusar qualquer crença que não corresponda aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. Como argumenta Lopes (2013, p. 210), Nietzsche defende que nossa adesão às intuições morais fundamentais que constituem o sistema da moralidade tradicional é uma violação do compromisso com aqueles valores da integridade intelectual, um compromisso que, para ele, parece ser mais fundamental que o compromisso com as intuições morais ou com qualquer outro tipo de valor cultural, social ou político. O espírito livre que incorpora essa tarefa do conhecimento possui, “em seu modo de viver e pensar, um heroísmo refinado” (HH 291). No aforismo 292, que talvez seja um dos mais belos textos de Nietzsche de exortação à vida contemplativa, ele sugere que a busca do conhecimento pode enfim conferir à vida um sentido e um valor particulares: o valor de instrumento e meio para o crescimento no interior da marcha da cultura. E dessa busca por conhecimento pode-se ainda extrair uma felicidade muito peculiar; pois, para o espírito livre que assumiu de corpo e alma a vida contemplativa, “não há mel mais doce que o do conhecimento” (HH 292).

Se o que dissemos até aqui estiver correto, podemos dizer que a posição de Nietzsche se aproxima de um realismo científico moderado, uma vez que a ciência, a despeito de possuir um caráter em grande medida instrumental, é ainda capaz de nos fornecer um vislumbre, mesmo que parcial e limitado, no interior da estrutura última do real, no caráter absoluto do devir. Apesar de não ser capaz de “romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais” (HH 16) de percepção e pensamento, a ciência pode se aproximar da verdade mediante a construção progressiva de modelos cada vez mais dinâmicos de explicação e descrição do mundo e confrontando constantemente os paradoxos internos de suas teorias. Ela pode, então, “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” (HH 16). É com a ciência, portanto, e não com a religião, a arte e a moral, que o homem chega mais perto “da real essência do mundo e de seu conhecimento” (HH 29).

Dois importantes fragmentos póstumos do período tornam essa tese ainda mais clara e lançam uma boa luz sobre nossa interpretação dessas passagens, uma vez que sintetizam de forma bastante didática um conjunto de teses apresentadas de modo esparso em vários aforismos citados acima (HH 2, 11, 16, 18, 19, 29). O primeiro deles é o fragmento 23[26] de 1876, no qual Nietzsche escreve o seguinte:

Em grau cada vez maior, quanto mais desenvolvido é o ser humano, mais ele percebe o movimento, a impermanência, o processo. Para o ser humano menos desenvolvido, a maioria das coisas parece ser fixa, não apenas opiniões, costumes, mas também fronteiras, terra e mar, montanhas, etc. É apenas de modo lento e gradual que o olho dispõe-se à percepção do movimento. Foi preciso imensos espaços de tempo para apreender o permanente, o aparentemente estável; essa foi sua primeira tarefa, já as plantas talvez a tenham aprendido. Por isso, a crença em “coisas” se tornou no ser humano tão inabalavelmente firme, assim como a crença na matéria. Mas não há coisas, tudo flui – assim julga a inteligência, mas o instinto contradiz a todo momento. (N 1876, 23[26])

Deparamo-nos aqui com uma versão da tese apresentada no aforismo 18 acerca da origem e do caráter cognitivamente incontornável do princípio de identidade como lei orgânica de determinação da experiência, que nos liga aos períodos mais arcaicos de desenvolvimento dos organismos – mas dessa vez contraposta claramente à tese do vir-a-ser universal. Devido ao caráter categórico desta “lei do pensamento”, a crença em coisas e na materialidade do mundo se tornou instintiva e se contrapõe sistematicamente à inteligência cada vez mais consistente que nos é fornecida pela ciência acerca do caráter do

mundo enquanto devir.³¹ Retomemos um trecho do aforismo 18: “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)” (HH 18). Ou seja, é somente no interior de uma visão de mundo construída com base nos mais recentes resultados de nossas melhores teorias científicas que poderemos nos distanciar parcial e gradativamente daqueles erros herdados e incorporados.

Voltemo-nos agora ao segundo fragmento póstumo mencionado acima. Trata-se do fragmento 23[150] do mesmo caderno de notas, no qual Nietzsche desmascara as ilusões por trás da reivindicação de que a arte possa dizer alguma coisa sobre a essência do mundo:

ela [a arte] não captura a essência das coisas, pois ela está totalmente atrelada ao olho e ao ouvido. Somente o entendimento dedutivo nos conduz à essência. Ele nos ensina, por exemplo, que a matéria mesma é um preconceito antiquíssimo encarnado em nós, de onde se conclui que o olho vê superfícies especulares e que o órgão tátil humano é muito obtuso: onde se percebe pontos antagônicos, constrói-se involuntariamente *planos* contínuos antagônicos (que contudo só existem na nossa representação), sob a ilusão habitual do olho especular, que, no fundo, também não passa de um órgão tátil grosseiro. Uma esfera de correntes elétricas, que se invertem em determinados pontos, seria sentida e percebida como algo material, como uma coisa fixa: e o átomo químico é uma tal figura, circunscrita a partir dos pontos limítrofes de diversos movimentos. Estamos habituados a separar o movido e o movimento; mas, com isso, nos encontramos sob influência de antiquíssimos erros de inferência: a coisa movida é inventada, fantasiada, pois nossos órgãos não são suficientemente sutis para perceber o movimento geral, e simulam algo persistente: quando, no fundo, não há “coisa”, não há nada permanente. (N 1876, 23[150])

Como dito, o mérito destes fragmentos póstumos consiste em sintetizar, de uma maneira bastante elucidativa, uma série de reflexões e teses elaboradas muitas vezes implicitamente e de modo esparso e espalhado em vários aforismos do primeiro capítulo de *Humano*. Aquilo que é referido no primeiro fragmento como a “intelecção” que “julga” (*so urtheilt die Einsicht*) é apresentado no segundo fragmento como o “entendimento dedutivo” (*der schließende Verstand*), e não é outra coisa que “a experiência cultivada pela mais alta

31 É importante ressaltar uma certa ambiguidade nesta passagem, na medida em que, primeiramente, ela parece atribuir a capacidade de apreensão do devir a um refinamento da percepção (*wahmehmen*) em seres humanos mais desenvolvidos. Em seguida, contudo, a possibilidade de apreensão do devir é destacada da percepção sensível, em função de seu condicionamento instintivo segundo o esquema da substância, e atribuída ao que Nietzsche chama de “intelecção” (*Einsicht*), que, em meu entender, se refere à compreensão ou conhecimento teórico possibilitado pela ciência. A ambiguidade pode ser desfeita se interpretarmos o uso do verbo *wahmehmen* no início do texto de modo não literal, isto é, não se referindo exatamente ou exclusivamente à apreensão sensível, mas simplesmente à capacidade de apreender ou conhecer algo, o que representa um dos sentidos possíveis do verbo alemão *wahmehmen*.

ciência” (HH 18). A teoria das forças de Boscovich continua sendo o melhor exemplo do que Nietzsche tem em mente aqui.

IV

Ao afirmar que ao mundo como representação, construído sobre a base de uma série de erros fixados na história evolutiva da espécie (HH 16, 18) como um mundo de coisas estáveis e semanticamente referenciáveis (HH 11, 19), se opõe um mundo caótico de um devir permanente e inapreensível, Nietzsche não estaria se aproximando de uma metafísica dos dois mundos muito semelhante àquela criticada por ele? Julian Young (1992, p. 60s.) sugere essa leitura,³² identificando na “metafísica do devir” de *Humano* a mesma forma

32 O problema é apontado igualmente por Han-Pile (2011, p. 210), que busca solucioná-lo, como indicado anteriormente, por meio de uma estratégia deflacionista do ponto de vista dos compromissos ontológicos da tese do devir, em que essa tese é interpretada de modo não literal e metafórico. Nessa interpretação, a tese do devir teria por função nos conduzir a uma reflexão constante sobre nosso próprio mecanismo cognitivo e sua determinação incontornável no modo como apreendemos o mundo, estando sempre por trás de todas as nossas suposições acerca do mundo empírico: “tanto a percepção quanto os objetos percebidos são estruturados por algumas características transcendentais naturalizadas, sem as quais nenhuma representação é possível. Apontando os limites da representação humana, [a tese do devir] permite que suas condições estruturais emerjam para a reflexão” (Han-Pile, 2011, p. 212). O espírito que domina a solução proposta por Han-Pile é o mesmo que está por trás do modo como Green (2002) apresenta o problema e busca solucioná-lo. Para ele, a teoria do erro elaborada por Nietzsche sobre o horizonte da tese do devir se mostraria inconsistente caso dependesse de um conhecimento acerca da realidade última do mundo. Estaríamos aqui diante de um duplo problema: o problema da justificação e o problema da autorreferência. Precisaríamos saber e, portanto, ter crenças verdadeiras acerca do mundo e de nós mesmos, para sequer começar a argumentar sobre nossa inaptidão cognitiva. Segundo Green (2002, p. 20), isso por si só já colocaria em xeque a suposta universalidade da teoria do erro e a envolveria numa série de paradoxos. Essa é uma das razões que conduzem o comentarista à afirmação de que as formulações de Nietzsche sobre o devir se referem não ao mundo em si mesmo, mas à nossa relação cognitiva com o mundo (Green, 2002, p. 51s.). Levada às últimas consequências, essa tese culmina numa interpretação não cognitivista da epistemologia nietzscheana, segundo a qual não há, em última instância, nada a que possamos chamar “cognição” e, portanto, nada que falsificaria um suposto mundo real (Green, 2002, p. 70s. e p. 95ss.). Green elabora essa interpretação de maneira muito sofisticada, a partir de um confronto entre Nietzsche e as reflexões epistemológicas de Spir. Infelizmente, este não é o lugar para uma discussão mais detida de sua interpretação (discuto um pouco sua leitura em Mattioli, 2017, p. 93s. e p. 97ss., nota 10, e tenho em vista avançar essa discussão no trabalho em que pretendo lidar com o problema da justificação da tese do devir). Gostaria apenas de ressaltar que, a partir de tudo o que foi dito até agora, fica claro que minha leitura se opõe à de Green nesse aspecto. Como resposta a alguns de seus questionamentos, eu diria, em primeiro lugar, que, em praticamente todas as passagens em que fala do devir, Nietzsche considera o mundo da experiência como um mundo de objetos ideais estáveis, de modo que esse mundo fenomenológico de qualidades múltiplas inerentes a objetos externos idealmente fixos jamais se conforma com a ideia de caos que o filósofo quer que concebamos quando se refere a um “devir absoluto” que não pode ser apreendido. A proposta de Green, elaborada a partir da epistemologia de Spir, se funda na tese de que o mundo empírico é contraditório, pois consiste numa união sempre instável e antinômica entre ser e devir, incondicionado e condicionado. Spir seria assim a figura fundamental da teoria do erro de Nietzsche, pois a contradição apontada por ele como caráter ineliminável do mundo empírico resultaria em sua falsidade geral. Discordo dessa leitura, mas reservarei para outro momento a apresentação de minhas razões. Em segundo lugar, tal como a compreendo, a teoria do erro de Nietzsche é ontologicamente motivada e, portanto, tem por base ao menos um conhecimento acerca do mundo: que este é, essencialmente, um vir-a-ser constante. Esse conhecimento parece ser justificado por um argumento que recusa a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo (cf. Mattioli, 2011; Nasser,

de dualismo presente na relação entre o Uno-primordial e os entes individuados do mundo fenomênico, elaborada no *Nascimento da tragédia* com base na metafísica de Schopenhauer. A diferença estaria apenas no fato de que, na obra de juventude, sob a insígnia de uma visão romântica do mundo, o acesso àquela dimensão metafísica nos seria concedido pela arte, em especial na figura do gênio, ao passo que em *Humano* é a ciência que assume esse papel. De fato, o aforismo 29 acima citado dá margem para uma leitura nesse sentido. Acredita-se vulgarmente, diz-nos Nietzsche, que quanto mais o homem se afasta dos animais e se aproxima da genialidade artística, “tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas *pensa* fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes” (HH 29. Cf. ainda HH 164 e N 1876, 23[173]). A “real essência do mundo”, à qual a ciência nos dá algum acesso, parece ser identificada aqui àquela mesma dimensão que os metafísicos e os entusiastas da teoria romântica do gênio acreditam ver desvendada na arte e na religião. O trecho que se segue, contudo, relativiza bastante essa suposta identificação: “O erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão” (HH 29).

O que esse trecho do aforismo nos informa é que a metafísica não apenas estabelece um dualismo dos mundos, como supõe que o mundo metafísico ou suprassensível deve fornecer o critério para a avaliação do mundo da vida, respondendo diretamente a nossas demandas normativas. Lopes apresenta essa ideia nos seguintes termos:

O que confere importância à suposição de um mundo metafísico são justamente os erros, as ilusões, em resumo, o trabalho da imaginação, que projeta no mundo metafísico a riqueza de significados contida no mundo da representação e com isso pretende que o destino do mundo da representação está essencialmente ligado ao que se passa no mundo supra-sensível. (Lopes, 2008, p. 302)

A resposta de Nietzsche a essa forma deturpada de raciocínio é que “não é o mundo da coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado” (HH 29). Diante disso, é preciso compreender que, se a ciência nos fornece um conhecimento capaz de romper parcialmente os erros e hábitos de percepção e pensamento herdados, possibilitando um curto sobrevoos para além das formas sensíveis que limitam nossa percepção

do mundo como representação, o que ela nos abre com isso não é a imagem de um “outro mundo”, como sugere a leitura dualista de Young. Muito mais acertada me parece a interpretação de Meyer (2014, p. 49), segundo a qual as teorias científicas que nos revelam o mundo do devir não produzem um *segundo mundo*, como no caso do mundo metafísico, mas sim uma *segunda descrição* do *mesmo mundo* que se revela aos nossos sentidos; uma descrição mais profunda, contudo, e que vai de encontro a todas as pressuposições metafísicas tradicionais que projetam nesse mundo algum sentido moral ou autoridade normativa:

Na natureza não há *som*, ela é muda; não há cores. Também não há formas, pois esta é o resultado de um reflexo da superfície no olho, mas em si não existe nem cima nem baixo, nem dentro nem fora. Se pudéssemos ver de outro modo, não em função do reflexo, não falaríamos de formas, mas talvez vissemos no interior, de modo que o olhar penetrasse gradualmente a coisa. A natureza, tão logo lhe retiremos o sujeito, é algo muito indiferente, desinteressante, não é um fundamento originário misterioso, não é um enigma do mundo revelado; através da ciência, somos capazes de ir de muitas formas além da apreensão dos sentidos, por exemplo, compreender o som como um movimento vibratório; quanto mais desumanizamos a natureza, mais vazia e sem sentido ela se torna para nós. (N 1877, 23[150])³³

Esse trecho do fragmento 23[150], já citado anteriormente, lança uma boa luz sobre a interpretação do aforismo 29 e, ao lado dele, do importante e polêmico aforismo 9. Tendo isso em vista, o passo seguinte na interpretação proposta aqui seria uma discussão detida deste último aforismo, no qual Nietzsche propõe qual seria a posição mais racional a ser assumida ante a possibilidade de um mundo metafísico e, em um *crecendendum* argumentativo em torno da relação entre interesse teórico (epistêmico) e interesse prático (ético ou moral) pelas questões metafísicas – em especial pelo problema da coisa em si –, termina por recusar que a ideia de mundo metafísico seja capaz de continuar exercendo a força normativa que se lhe havia atribuído, como guia para nossas práticas no mundo da vida, em função do lugar ocupado por ela historicamente no seio de nossa cultura moral. Contudo, para não estender este artigo além dos limites propostos, reservarei essa discussão para um trabalho futuro, que se dedicará exclusivamente a este texto.

33 O tom anti-schopenhaueriano deste texto é evidente. Que a natureza, em sua constituição íntima, para além da representação, não se revela como um fundamento originário misterioso ou como um enigma a ser desvelado, é uma afirmação voltada claramente contra a formulação schopenhaueriana da tarefa da metafísica enquanto decifração do enigma do mundo (sobre isso, cf. em especial o capítulo 17 do segundo tomo do *Mundo*: “Sobre a necessidade metafísica do ser humano”). Essa crítica é visível também no aforismo 8 de HH.

Referências

- ARISTÓTELES. “Metafísica.” Trad. Lucas Angioni (Livros IV e VI). In: *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, Nr. 14, 2007.
- BEISER, F. “After Hegel: German philosophy, 1840-1900”. Princeton: Princeton University Press, 2014a.
- _____. “The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880”. Oxford: Oxford University Press, 2014b.
- BROCHARD, V. “Os cétricos gregos”. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- D’IORIO, P. “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”. In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993.
- GLATZEDER, B. “Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik”. Berlin: Verlagsgesellschaft, 2000.
- GORI, P. “On Nietzsche’s Criticism towards Common Sense Realism in *Human, All Too Human I*, 11”. *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, Vol. IX, Nr. 2, 2017.
- GREEN, M. S. “Nietzsche and the Transcendental Tradition”. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- HAN-PILE, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 163-220. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo5.pdf> (Acessado em 11 de novembro de 2018).
- HELLER, P. “Von den ersten und letzten Dingen”. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche. Berlin/New York: de Gruyter, 1972.
- ITAPARICA, A. L. M. “Nietzsche e Boscovich: dinamismo e vontade de potência”. In: *Encontros Nietzsche*. Ed. V. D. Azeredo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- KÖHNKE, K. C. “Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus”. *Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- LANGE, F. “Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart”. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.
- LOPES, R. “Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche”. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008. [Online] Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7JJLV/tesedefinitiva.pdf?sequence=1> (Acessado em 08 de novembro de 2018).
- _____. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 309-352. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo9.pdf> (Acessado em 06 de dezembro de 2018).
- _____. “Há espaço para uma concepção não-moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento”. *Cadernos Nietzsche*, 23, 2013, pp. 89-134. [Online] Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cniet/n33/a05n33.pdf> (Acessado em 13 de maio de 2019)

MATTIOLI, W. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 221-270. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo6.pdf> (Acessado em 20 de junho de 2019)

_____. O dever e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*, 128, 2013, pp. 321-348. [Online] Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v54n128/04.pdf> (Acessado em 20 de junho de 2019)

_____. The Thought of Becoming and the Place of Philosophy: Some Aspects of Nietzsche's Reception and Criticism of Transcendental Idealism via Afrikan Spir. In: Brusotii, M.; Siemens, H. (ed.) *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy. Volume I. Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*. London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney: Bloomsbury, 2017.

MEDRADO, A. "Ciência como continuação da arte em *Humano, demasiado humano*". *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 203-308. [Online] Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo8.pdf> (Acessado em 12 de dezembro de 2018).

_____. "Humano e o dever histórico da filosofia". *Poiesis: Revista de Filosofia*, Vol. 12, Nr. 2, 2015, pp. 30-56. [Online] Disponível em: <http://www.periodicos.unimontes.br/poiesis/article/download/377/250> (Acessado em 12 de dezembro de 2018).

MEYER, M. "Reading Nietzsche through the Ancients. An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction". Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

MILLS, P. "La « Sprachkritik » comme « Kulturkritik » : une lecture du § 11 de *Humain, trop humain I*". In: *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Ed. C. Denat, P. Wotling. Reims: Épure, 2017.

NASSER, E. "Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser". São Paulo: Loyola, 2015.

NIETZSCHE, F. "Sämtliche Werke". Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. "Humano, demasiado humano." Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. "Crepúsculo dos ídolos". Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. "A filosofia na era trágica dos gregos". Trad. Fernando R. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

RICCARDI, M. "Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche". Basel: Schwabe, 2009.

RICHARDSON, J. "Nietzsche's System". New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

SÁNCHEZ, S. "Lógica, verdad y creencia. Algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir". Córdoba: Editorial Científica Universitaria de Córdoba, 2003.

SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. "Friedrich Nietzsche: von den verborgenem Anfängen seines Philosophierens". Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SCHOPENHAUER, A. “O mundo como vontade e como representação” (MVR). Tomos I e II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005/2015.

_____. “Sobre a vontade na natureza” (VN). Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. “Parerga und Paralipomena” (PP). In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: *Schopenhauer im Kontext*).

SPIR, A. “Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie”. Leipzig: J. G. Findel, 1873. (2. Edição: 1877).

STACK, G. “Lange and Nietzsche”. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

WHITLOCK, G. “Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story”. *Nietzsche-Studien*, 25, pp. 200-220, 1996.

_____. “Examining Nietzsche’s ‘Time Atom Theory’ Fragment from 1873”. *Nietzsche-Studien*, 26, pp. 350-60, 1997.

YOUNG, J. “Nietzsche’s Philosophy of Art”. Cambridge/New York/Sydney: Cambridge University Press, 1992.

