



PPGFIL

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FRANCISCO DE PAULA SANTANA DE JESUS

**CIÊNCIA, CONHECIMENTO E NATURALISMO NA FILOSOFIA DE
NIETZSCHE**

BELÉM

2024

FRANCISCO DE PAULA SANTANA DE JESUS

**CIÊNCIA, CONHECIMENTO E NATURALISMO NA FILOSOFIA DE
NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Pará, como requisito
parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Teoria do Conhecimento,
Epistemologia e Filosofia da Linguagem.
Orientador: Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros

BELÉM

2024

FRANCISCO DE PAULA SANTANA DE JESUS

**CIÊNCIA, CONHECIMENTO E NATURALISMO NA FILOSOFIA DE
NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (Presidente – Orientador)

Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof. Dr. Eduardo Nasser (Examinador Externo)

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Prof. Dr. Henry Martin Burnett Junior (Examinador Interno)

Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP / Universidade Federal do Pará – UFPA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Examinador Suplente)

Universidade Federal do Pará - UFPA

À Vicente de Paula Marques de Jesus (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPESPA pelo apoio à presente pesquisa, bem como ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará.

Agradeço igualmente ao professor doutor Roberto Barros pela orientação cuidadosa e paciente, sem a qual este trabalho não poderia ser realizado.

Sou igualmente grato aos membros da banca avaliadora, prof. Dr. Henry Burnet Jr e prof. Dr. Eduardo Nasser, por aceitarem ler e comentar cuidadosamente meu trabalho.

Agradeço aos colegas de turma, sobretudo ao caro Vitor Lucas Cordovil pela espontânea acolhida e amizade.

Agradeço à minha família pela confiança e incentivo; à Henrique por estar ao meu lado; aos meus amigos, em especial a Daniel e Ana Carla, pela compreensão.

E, finalmente, agradeço à todos os demais que contribuíram para que eu pudesse concluir este trabalho.

*Die Erkenntniß wird, bei höherer Art von Wesen, auch neue Formen haben, welche jetzt
noch nicht nöthig sind.*¹

F. Nietzsche (FP 26 [236] Sommer-Herbst 1884)

*Bookshelves are full with works that have been proven wrong
Things that once were heresies have turned to be the rules.
One solution, for our delusions
It is so hard to see beyond the small things that we believe.
The well of thoughts is never dry, and we are so thirsty.
Science, everlasting science. A magical alliance of reason and result.*²
Septicflesh, em **Science**

For I know the secrets and lies behind all truths,

¹ O conhecimento há de ter, entre entes de espécie mais elevada, também novas formas, às quais hoje ainda não são necessárias.

² As prateleiras estão cheias com obras que se provou estarem erradas
Coisas que outrora foram heresias, tornaram-se as regras.

Uma solução, para os nossos delírios

É tão difícil de ver para além das pequenas coisas que acreditamos.

O poço dos pensamentos nunca está seco, e estamos tão sedentos.

Ciência, ciência eterna. Uma aliança mágica da razão e do resultado.

*Knowledge is power and the power is mine.*³
Dimmu Borgir, em *The insight and the catharsis*

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo investigar, discutir e interpretar a questão do conhecimento na filosofia de Nietzsche. Para tanto, partimos do pressuposto que o filósofo tematiza o conhecimento e a ciência a partir de uma perspectiva naturalista ao destacar seus elementos meta-epistemológicos (como as influências biológicas, ou os compromissos sub-reptícios com valores morais). Nesse sentido, o recurso às ciências naturais serve ao filósofo como subsídio para uma investigação não metafísica a respeito das maneiras humanas de cognição. Importante, então, ressaltar os paralelos existentes entre a interpretação nietzschiana e os estudos de autores com os quais Nietzsche entrou em contato, como Mach, Boscovich e Ribot. O que demanda o estudo de fontes como recurso metodológico para determinarmos o sentido da noção de conhecimento na filosofia de Nietzsche. Assim, nossa pesquisa procura 1) esboçar uma história da noção de conhecimento a partir de *O nascimento da tragédia*; para, em seguida, 2) apresentar as perspectivas naturalistas do conhecimento; e, por fim, 3) interpretarmos como teriam se formado os principais modelos científico-filosóficos (o socrático e o sofístico) a partir da psicologia filosófica nietzschiana. Por fim, oferecemos um discurso sobre a noção de espaço implicada na hipótese nietzschiana da vontade de poder.

Palavras-chave: Nietzsche. Conhecimento. Perspectivismo. Naturalismo. Meta-epistemologia.

³ Pois eu conheço os segredos e mentiras por trás de todas as verdades, Conhecimento é poder e o poder é meu.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate, discuss and interpret the issue of knowledge in Nietzsche's philosophy. To do so, we assume that the philosopher thematizes knowledge and science from a naturalist perspective, by highlighting their meta-epistemological elements (such as biological influences, or surreptitious commitments to moral values). In this sense, resorting to the natural sciences serves the philosopher as a subsidy for a non-metaphysical investigation of human modes of cognition. It is important, then, to emphasize the parallels between the Nietzschean interpretation and the studies of authors with whom Nietzsche came into contact, such as Mach, Boscovich and Ribot. This demands the study of sources as a methodological resource to determine the meaning of the notion of knowledge in Nietzsche's philosophy. Thus, our research seeks to 1) outline a history of the notion of knowledge from *The Birth of Tragedy*; to, then, 2) to present the naturalists perspectives of the knowledge; and, finally, 3) interpret how the main scientific-philosophical models (the Socratic and the sophistic) were formed based on Nietzschean philosophical psychology. Finally, we offer a discourse on the notion of space implied in the Nietzschean hypothesis of the will to power.

Keywords: Nietzsche. Knowledge. Perspectivism. Naturalism. Meta-epistemology.

Lista de abreviaturas e obras

Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

Textos editados pelo próprio Nietzsche:

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

MAI/HHI – Menschliches Allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))

M/A – Morgenröte (Aurora)

FW/GC – Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)

Za/ZA – Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)

JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse (Para além do bem e do mal)

GM/GM – Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)

WA/CW – Der Fall Wagner (O caso Wagner)

GD/CI – Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)

Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC – Der Antichrist (O anticristo)

EH/EH – Ecce homo

Siglas dos escritos inéditos inacabados:

WL/VM – Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1 – Notas para uma breve história da noção de conhecimento na filosofia de Nietzsche.....	19
1.1 Entre a sabedoria trágica e o conhecimento teórico.	19
1.2 As ciências como instrumentos da cultura.	22
1.3 Rumo à genealogia das formas de conhecimento.....	29
Capítulo 2 – A perspectividade do conhecimento na atitude naturalista de Nietzsche.....	31
2.1 A fisiologia como modelo.....	36
a) A consideração físico-fisiológica de Mach.	38
b) A físico-psicologia de Nietzsche	42
2.2. A influência da dinâmica de Boscovich.....	47
2.3. Vontade de poder como acontecer e a perspectividade da natureza.	51
2.4. O que podemos conhecer.....	57
Capítulo 3 – Nietzsche e a psicologia das formas de conhecimento.....	64
3.1. A psicologia e a questão do tipo.	66
a) A psicologia de Ribot.....	67
b) Os tipos psicológicos.....	74
3.2. O problema Sócrates.....	78
3.3. Um contraponto sofístico.	84
Considerações finais	92
Apêndice	96
Espaço e força na filosofia de Nietzsche.....	96
Referências:	109
Referências primárias:	109
Referências secundárias:	110

Introdução

Nietzsche como filósofo do conhecimento, isto é, como um pensador preocupado com as questões concernentes à origem, possibilidade e ao estatuto do conhecimento, parece algo no mínimo estranho aos ouvidos de muitos ainda hoje. Em grande medida isso é devido a alcunha de “irracionalista” atribuída ao filósofo por conta de sua postura crítica, combativa e, por vezes, irreverente frente aos ideais de conhecimento e ciência legados pela tradição filosófico-científica ocidental.

Não por acaso, alguns autores, apesar de reconhecerem o valor de Nietzsche enquanto filósofo e crítico da cultura, se opõem com veemência às suas considerações de caráter epistemológico. Este é o caso de Frederick Copleston, por exemplo. Na concepção do clérigo historiador da filosofia, “a filosofia não foi um jogo para Nietzsche, mas uma luta ardorosa e apaixonada, motivada pela resolução de fechar os olhos à verdade” (COPLESTON, 1979, p. 291). É claro, Copleston está comprometido com um ideal de verdade — e, por conseguinte, de conhecimento — que deita raízes na prédica cristã. Desse modo, as pretensões teóricas assumidas por Copleston seriam, desde a base, conflitantes com o projeto filosófico nietzschiano. Isto explicaria o porquê do autor se opor às considerações de Nietzsche a respeito do conhecimento e da verdade.

Nossa menção à crítica de Copleston vem no sentido de apontar para um aspecto comum entre aqueles autores que desconsideram o conteúdo epistemológico da filosofia nietzschiana⁴: no geral, esses autores negligenciam que o que Nietzsche pretende não é

⁴ Lembremos das posições de Lukács e Habermas, por exemplo. Em *O discurso filosófico da modernidade* (2000), Habermas identifica no pensamento nietzschiano um ponto de inflexão no qual a modernidade se voltaria contra si ao resgatar seu substrato pré-moderno. Sua posteridade se encontraria em duas tendências correntes na filosofia ao longo do século XX, a saber: haveria filósofos, como Foucault e Bataille que seguiriam o Nietzsche “cientista” e cético, e aqueles, como Heidegger e Derrida, que seguiriam o Nietzsche filósofo “crítico da metafísica” (HABERMAS, 2000, p. 141). O curioso é que Habermas nega à Nietzsche o título de filósofo, pois, em sua concepção, o autor do *Zaratustra*, com sua “teoria da vontade de poder não pode satisfazer a exigência de objetividade científica e, ao mesmo tempo, cumprir o programa de uma crítica total da razão e, portanto, auto-referencial, que afeta também a verdade dos enunciados científicos” (Idem, 2000, p. 151). Lukács, por outro lado, tirou conclusões ainda mais drásticas em *A destruição da razão*. Segundo a interpretação do filósofo marxista, a crítica de Nietzsche à verdade não somente teria contribuído para o descrédito da ciência, mas igualmente teria dado margem à formação de ideologias políticas totalitárias ao longo do século passado. De acordo com Lukács, Nietzsche teria sido responsável por “colocar os problemas culturais, éticos e outros do imperialismo de uma forma tão geral que ele podia permanecer sempre o principal filósofo da burguesia reacionária, quaisquer que fossem as variações da situação e as táticas reacionárias adotadas para as enfrentar” (LUKÁCS, 1981, p. 315). Ora, essas visões embotadas pelo preconceito escolar, não poderiam estar mais equivocadas e distantes do pensamento nietzschiano — Habermas por não compreender que Nietzsche intenta, positivamente, chamar atenção para uma prática científica mais consciente de suas limitações (o que inclui reconhecer a existência de fatores não epistêmicos no fazer científico), e Lukács, por ignorar que a visão agonística proposta por Nietzsche,

abolir a verdade, tampouco invalidar o conhecimento científico, mas salientar — como veremos adiante — que a verdade seria uma medida de valor; não algo objetivamente dado, mas construído tendo grande significância para muitos âmbitos da existência humana. O interesse de Nietzsche é, portanto, a questão do valor da verdade, ou antes, “da vontade de verdade”, pois o filósofo questiona: “quem, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira ‘à verdade?’” (JGB/BM, §1) (grifos nossos).

Assim, conquanto encontramos aqueles intérpretes que não reconhecem o teor epistemológico da crítica nietzschiana, ainda em meados do século passado nos deparamos com a monografia de Alwin Mittasch (1950), na qual o autor chama atenção para as muitas leituras científicas realizadas por Nietzsche e como elas ecoam em suas obras. Apesar de não apresentar ou discutir exaustivamente o tema, entendemos que o trabalho de Mittasch abriu caminho para investigações que buscam trazer à tona o grau de interesse, bem como a profundidade das leituras científicas de Nietzsche e o impacto destas em seus escritos.

Nesse sentido, já no final dos anos de 1990, a coletânea organizada em dois volumes por Babette Babich (1999) pode ser considerada um indicador de como, sobretudo no horizonte da filosofia analítica, Nietzsche passou a ser avaliado positivamente como um filósofo do conhecimento em suas muitas relações com a própria história da filosofia.

Babette Babich, por sinal, tendo em vista que a crítica de Nietzsche teria um espírito que, em certo sentido, poderia ser considerado (neo) kantiano, porém elevado às últimas consequências, afirma que “Nietzsche desloca o foco da questão criticamente científica, como a restrição constitutiva da intuição, para a própria ciência e, portanto, para o ideal da crítica” (BABICH, 1999, p. 1). Para Nietzsche, o conhecimento não é um fato, não é algo dado por si mesmo. Daí a insistência do filósofo em questionar “como é possível o fato do conhecimento? O conhecimento é um fato? O que é conhecimento? Se não sabemos o que é conhecimento, não podemos responder à questão de saber se existe conhecimento” (FP 1886, 7 [4]). O que importa ao filósofo é precisamente expor a proveniência dos valores epistêmicos, isto é, trazer à tona os processos que tornaram

com sua hipótese da vontade de poder, não apenas rejeita afirmações peremptórias no âmbito gnosiológico, mas igualmente se opõe à propostas políticas que objetivem a supressão da diversidade e, portanto, da tensão constante, no interior de uma dada sociedade.

possível o surgimento e fixação do conhecimento tal como o entendemos. Dito de outro modo, Nietzsche estaria propondo uma avaliação radical da gênese do conhecimento.

Recentemente, autores como Peter Bornedal (2010) partem das influências científicas de Nietzsche com o objetivo de “justapor Nietzsche e as ciências neuro-cognitivas modernas” (BORNEDAL, 2010, p. 11). Este também é o caso de Brian Leiter (2019) em sua interpretação da psicologia filosófica nietzschiana⁵. Com isso, seria possível avaliar o grau de alcance das considerações do filósofo e, até certo ponto, manter certos aspectos de seu pensamento relevantes para avaliarmos nossas pretensões científicas e, mais fundamentalmente, os interesses velados por detrás delas.

Essas leituras têm valor não apenas por resgatar uma faceta do pensamento nietzschiano que foi desconsiderada por visões enviesadas acerca do modo de proceder da filosofia, mas também, e não menos importante, por buscarem demonstrar o quanto o “filósofo da suspeita” procura oferecer uma interpretação mais integrada entre diferentes campos do saber e distintas áreas da filosofia. Além disso, demonstram o quanto Nietzsche, em suas considerações sobre o conhecimento, se mantém conectado ao nosso tempo.

Em termos de pesquisa-Nietzsche, no Brasil, pensamos que o trabalho de Roberto Machado (2017), sem enfatizar tanto o viés naturalista da interpretação analítica, tenta dar conta dessa complexidade presente no pensamento de Nietzsche ao demonstrar como a questão da verdade — e consequentemente do conhecimento — tem implicações de ordem estética e moral para o filósofo, perpassando toda sua obra. Por outro lado, Luciana Zaterka (1998) retoma a relação entre Nietzsche e Spinoza e como esta foi relevante para que o primeiro pudesse inscrever os atos cognitivos na dimensão afetiva humana. Nos últimos anos, Eduardo Nasser (2015) tem discutido, a partir da pesquisa das fontes científicas, como a questão do vir-a-ser adquire um viés epistemológico e ontológico na filosofia de Nietzsche. Por outro lado, André Itaparica (2019) defende que Nietzsche

⁵ Em *Moral psychology with Nietzsche*, Leiter parece partir do pressuposto que Nietzsche teria reconhecido nas ciências empíricas particulares — em especial a psicologia — oferecem resultados consistentes e suficientes para servirem como base da investigação filosófica. Entretanto, Leiter também sustenta que essa aproximação de Nietzsche com as ciências seria a única via pela qual o filósofo teria proposto discussões com teor epistemológico válido e, no limite, com caráter propriamente filosófico. De nossa parte, contudo, não estamos totalmente convencidos quanto a isso — uma vez que, para Nietzsche, seria um erro crasso equiparar filosofia e ciência, devendo a primeira estar informada quanto a última sem a necessidade de uma dependência total.

mobiliza distintas tendências epistêmicas, louvando seus méritos e apontando seus limites, como uma forma não dogmática de fazer filosofia.

No que diz respeito aos dois últimos — Nasser (2015) e Itaparica (2019) —, ambos chamam atenção para a possibilidade de pensar a proposta filosófica de Nietzsche como uma modalidade de filosofia do processo, pois “com suas hipóteses de mundo construídas sobre o solo da dinâmica, antecipou princípios substanciais das ciências naturais contemporâneas cujo horizonte é assumidamente *heraclítico*” (NASSER, 2015, p. 246) (grifo do autor)⁶. Dessa compreensão da realidade partiriam então as considerações do filósofo sobre os modos humanos de conhecer — como, por exemplo, a impossibilidade de estabelecer uma distinção estanque entre sujeito e objeto (devido à negação de Nietzsche quanto a um substrato fixo, quer seja este concebido como *hypokeimenon*, ou matéria de um lado, ou como eu puro, do outro), ou a restrição de nosso alcance cognitivo.

De nossa parte, nesta dissertação, temos como objetivo apresentar e discutir a questão do conhecimento na filosofia de Nietzsche, defendendo que há nesta uma tendência naturalista resultante de uma postura que pode ser considerada meta-epistemológica⁷. A propósito, James Maffie (1993) em *Realism, relativism, and naturalized meta-epistemology*, já havia chamado atenção para a possibilidade de inscrever Nietzsche nesse viés interpretativo, lembrando que para Nietzsche — e outros autores, como Quine e Dewey, por exemplo —, “nossas práticas e instituições epistêmicas surgem e operam dentro da conjunção de condições biológicas, culturais e ambientais contingentes” (MAFFIE, 1993, p. 1). A aproximação do filósofo com as ciências naturais seria então uma forma segura de naturalizar, isto é, desmitificar, nossa compreensão acerca do que significa conhecer.

⁶ Faz-se necessário destacar que Nasser, de forma mais cautelosa, reconhece que tal possibilidade é apenas parcial, uma vez que os compromissos teóricos assumidos por Nietzsche a partir de sua hipótese do eterno retorno “a filosofia de Nietzsche [...] porta uma espécie de anomalia; ela carrega consigo um anacronismo que a transporta, ironicamente, para tempos em que o eleatismo gozava de prestígio” (NASSER, 2015, p. 248).

⁷ Aqui adotamos a definição dada por Carter e Sosa (2022), na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, para quais meta-epistemologia “dá um passo atrás em relação a debates substantivos particulares em epistemologia, a fim de investigar as suposições e os compromissos assumidos por aqueles que se engajam nesses debates” (CARTER; SOSA, 2022). O termo e parte substancial dos debates que se dão em torno dele são, certamente, posteriores ao período em que Nietzsche tecia suas críticas ao edifício filosófico-científico ocidental. Contudo, entendemos que há em sua obra uma tendência meta-epistemológica enquanto o filósofo se preocupa em, por exemplo, deslindar o comprometimento com certos valores morais em determinadas formas de produzir conhecimento, demonstrando com isso que não há saber que não se ancore numa forma de vida específica — numa perspectiva, para sermos mais precisos.

Assim, entendemos que o tema do conhecimento — das questões relativas à sua proveniência e seus limites —, bem como das ciências e seus fundamentos e métodos, são temas recorrentes na obra de Nietzsche desde os seus primeiros escritos, constituindo assim “um traço essencial marcante de sua filosofia” (NICODEMO, 2014, p. 218)⁸. De modo que sua crítica é, como pretendemos demonstrar, bem mais um convite ao experimentalismo contra formas limitadas e limitantes da racionalidade, que uma pura defesa de um irracionalismo.

Por outro lado, estamos suficientemente conscientes que, conquanto as preocupações epistemológicas do filósofo se aprofundam com o decorrer dos anos, com leituras nas mais variadas áreas do conhecimento — desde a física até a psicologia, como teremos oportunidade para discutir mais adiante —, Nietzsche não tem a intenção de fazer uma teoria do conhecimento, nem tampouco pretende ser um filósofo da ciência. Uma vez que a “filosofia reduzida a ‘teoria do conhecimento’”, como denuncia em *Além do bem e do mal*, seria “na realidade apenas um tímido epouquismo e doutrina da abstenção” (JGB/BM, §204). Isto significa dizer que, a partir de Nietzsche, “por questionar criticamente seus próprios instintos e justificação, a filosofia não para ou termina, mas torna-se autorreflexiva” (HEIT, 2015, p. 241). Para o filósofo seria imperioso abandonar como infrutíferas as pretensões fundacionistas em relação ao conhecimento. Importava então propor uma forma de investigação que pudesse se colocar criticamente diante dos modos de produzir conhecimento.

Ou seja, a crítica nietzschiana tem o objetivo de tornar explícito o que subjaz ao fazer científico e seus resultados, de modo que o conhecimento — e a verdade — deixa de ter um valor em si mesmo, sendo, agora, avaliado segundo um critério externo, uma vez que uma crítica interna à ciência redundaria inócua. Ao filósofo cabe “auscultar ídolos” (GD/CI, Prólogo). Daí a necessidade de colocar o conhecimento em relação à moral, por exemplo, e se perguntar se os valores epistêmicos não teriam sua origem na

⁸ A tentativa de estabelecer uma periodização precisa na qual seria possível identificar, com alguma clareza, a diferenciação temática e metodológica que, no caso de alguns autores parece oferecer ganhos reais quanto a compreensão de seu pensamento, assemelha-se um tanto difícil quando Nietzsche é o filósofo em questão. A bem da verdade, há temas que se sobressaem no pensamento nietzschiano ao longo de sua carreira, marcando momentos específicos besta, e alguns intérpretes, como Eugen Fink (1998), em *A filosofia de Nietzsche*, tentaram demonstrá-lo de forma sistemática. Essa abordagem que num primeiro momento aparenta trazer vantagens logo esbarra com, por exemplo, dificuldades como a perda de nuances na argumentação do filósofo que estabelecem pontes de um período à outro. Por essa razão, num primeiro momento de nossa investigação, tentaremos mostrar como a questão do conhecimento se mantém constante para Nietzsche, conquanto hajam claras mudanças em seu pensamento ao longo dos anos.

mesma fonte dos juízos de valor moral, a saber: a vida pulsional do ser humano, por que para Nietzsche “o instinto sempre *acredita* que tem verdade” (FP 1883, 7 [62]) (grifo nosso). Assim seria possível falar em “fatos epistêmicos” na reflexão nietzschiana, conquanto não se perca de vista que o filósofo nega “que a obtenção desses fatos seja independente das crenças de qualquer pessoa, práticas linguísticas, esquemas conceituais e assim por diante” (CARTER; SOSA, 2022).

Ao situar a questão do conhecimento no âmbito mais amplo das formas de vida e das condições as quais estas são submetidas, Nietzsche empreende “uma análise histórico-filosófica dos valores [...] capaz de atingir as bases morais do projeto epistemológico” (MACHADO, 2017, p. 11). Num sentido mais amplo, o que Nietzsche tem em vista é desvelar o comprometimento da civilização moderna com um ideal sobremaneira restritivo porque oriundo de uma forma de vida específica: o modelo avaliativo judaico-cristão de sujeito. Contra a estagnação de um saber que busca fundamentar a si mesmo ao se desvincular das potências vitais, Nietzsche defende ser premente encarar a questão do conhecimento em sua radicalidade, uma vez que “o problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente” (JGB/BM, §1). Apenas assim seria possível estabelecer não apenas outros modos de compreensão da racionalidade, mas sobretudo um projeto civilizatório diametralmente oposto ao estabelecido.

A partir dessas considerações, buscamos responder à seguinte questão: como Nietzsche, em sua aproximação com as ciências naturais de seu tempo, aborda a questão do conhecimento? Como perspectivismo e naturalismo se inscrevem na aproximação de Nietzsche com as ciências? Quais seriam as atitudes epistêmicas recorrentes ao longo da história da filosofia de acordo com Nietzsche?

Para tanto, buscaremos reinscrever o filósofo em sua época, tentando resgatar — ainda que não em sua completude — os diálogos que o filósofo estabeleceu com as ciências naturais e a posição assumida perante seus interlocutores. Nossa investigação será pautada, portanto, no estudo de fontes. Com isso, escolhemos seguir o que é indicado por Scarlett Marton (2018) no que se refere ao estudo da filosofia nietzschiana. Para essa intérprete, tal procedimento permite “ultrapassar abordagens que se apresentam como parcelares e, por conseguinte, sempre parciais” (MARTON, 2018, p. 13). Com isso, teríamos uma noção muito mais acurada do processo pelo qual o filósofo formulou e empregou seus conceitos. Uma tal abordagem é defendida igualmente por Domenico Losurdo, para o qual “examinar as relações que acontecem entre um pensador tão

‘inatural’ como Nietzsche e a cultura do próprio tempo” (LOSURDO, 2016, p. 83) permitiria não apenas termos uma dimensão do alcance e escopo dos conceitos nietzschianos, mas fundamentalmente saber em que medida eles ainda nos podem ser de alguma valia, hoje.

Esta dissertação está organizada em três capítulos que, apesar de compartilharem o mesmo viés temático, guardam relativa independência entre si. No primeiro — relativamente menor que os seguintes — tentamos esboçar em linhas gerais algumas das maneiras como Nietzsche aborda a questão do conhecimento e suas relações com as ciências ao longo de sua carreira enquanto filósofo. Nessas páginas iniciais, privilegamos propositalmente os escritos de juventude do filósofo — uma vez que nos dois capítulos seguintes serão as obras de maturidade a ter maior enfoque. Com isso, nosso intuito é chamar atenção para a forma multifacetada como o tema aparece na filosofia nietzschiana, bem como apontar elementos que, em nosso entender, se mantêm contínuos — apesar das evidentes alterações que Nietzsche realiza em seu pensamento.

Por outro lado, no segundo capítulo procuramos apontar para a perspectividade do conhecimento na filosofia nietzschiana a partir do que consideramos uma atitude naturalista. Para tanto, buscamos salientar uma possível relação entre Nietzsche e Mach a partir das investigações de ambos no campo da fisiologia como estratégia anti-metafísica. Além disso, abordamos também a interpretação de Nietzsche sobre a física de Boscovich como instrumento para pensar num modelo de causalidade menos determinista. Ambas as estratégias concorrem para compreendermos como Nietzsche reinscreve o aparato cognitivo-linguístico humano em suas relações com o mundo ao nosso redor.

Finalmente, em nosso terceiro capítulo, buscaremos ressaltar a relação de Nietzsche com a psicologia empírica do francês Théodule Ribot. Na medida do possível, tentamos assumir certo experimentalismo utilizando as noções de hereditariedade psicológica (de Ribot) e de tipo (de Nietzsche) para interpretarmos quais seriam as condições de possibilidade para determinadas tendências epistêmicas ao longo da história da filosofia — mormente a oposição entre a posição socrático-platônica, associando Sócrates ao sacerdote ascético, e a sofística ao interpretarmos a matemática de Georg Cantor em termos protagóricos.

Como uma espécie de acréscimo e resultado de discussões realizadas ao longo de nosso estudo, oferecemos um brevíssimo apêndice no qual tentamos, também de forma experimental e, portanto, sem quaisquer pretensões de dar a palavra final sobre o tema, apresentar a possibilidade de pensarmos numa epistemologia/ontologia do espaço na filosofia nietzschiana. Para tanto, seguimos as linhas já esboçadas em nosso trabalho e buscamos inserir essa discussão no contexto mais amplo das discussões científicas e filosóficas oitocentistas sobre a questão do espaço.

Capítulo 1 – Notas para uma breve história da noção de conhecimento na filosofia de Nietzsche.

Poderíamos traçar brevemente o percurso no qual Nietzsche desenvolve sua crítica ao conhecimento (e às ciências). Nesse processo no qual o filósofo tece suas considerações acerca de temas tão caros à tradição filosófica ocidental, como verdade e certeza, para citar apenas alguns, é possível perceber tanto rupturas quanto continuidades. O que se segue é uma forma sintética de nossa interpretação sobre como isto ocorre ao longo da produção filosófica de Nietzsche. Nosso objetivo é demonstrar que, independentemente das mudanças em seu enfoque, é possível percebermos um elemento permanece constante em sua filosofia: a relação entre conhecimento e mundo da vida, entre atividade científica e potências vitais, em suma, a compreensão do conhecimento como uma interpretação mediata por valores que extrapolam a ordem puramente epistêmica.

1.1 Entre a sabedoria trágica e o conhecimento teórico.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche estava comprometido com um projeto de reforma da cultura. É por essa razão que Domenico Losurdo (2016) afirma que a primeira publicação filosófica de Nietzsche pode ser considerada “um texto em cujo centro está a *Kulturkritik*, uma tradição de pensamento profundamente enraizada na Alemanha e que com Nietzsche alcança uma radicalização extrema” (LOSURDO, 2016, p. 20). Isto chama a atenção para um aspecto que não é de somenos importância: Nietzsche não rompe com a tradição — ao contrário, o filósofo a leva até às últimas consequências para expor suas contradições e, não menos importante, demonstrar a

necessidade de uma mudança de direção. Naquele momento, adepto de uma visão romântica e perpassado por influências gregas pré-filosóficas, Nietzsche buscava se afastar dos ideais modernos de objetividade, clareza e distinção no conhecimento, em prol de um programa de reforma cultural calcada em uma interpretação da experiência estética proporcionada pela música trágica e seu potencial catártico. Para o filósofo, a postura do homem ocidental moderno (cujo pensamento seria herdeiro de uma longa tradição filosófico-científica que teria se iniciado com o pensamento socrático-platônico, com sua vida cada vez mais pautada por uma racionalidade impessoal e técnica) seria um

vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas — esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito (GT/NT, §23).

A pretensão socrático-platônica em descortinar racionalmente os mistérios da natureza teria culminado num modo de produzir conhecimento que seria incapaz de reconhecer seus limites e, mais fundamentalmente, seria despossuído da força plástica necessária para justificar a si mesmo. Ao pretender desvencilhar-se do pensamento mítico, o homem ocidental teria criado para si a ilusão de tudo apreender pela inteligência. Em outras palavras, teria criado o *mito* do conhecimento puro e desinteressado. O sujeito cognoscente, essa grande “invenção” moderna, seria desvinculado do mundo da vida, enredado numa dimensão de pura abstração⁹. A tradição filosófica moderna teria cultuado um intelecto hipertrofiado, em detrimento das demais capacidades cognitivas, tais como a imaginação e, com isso, teria inviabilizado o desenvolvimento das potencialidades plasmadoras da cultura e afirmadoras da vida pujante.

A partir de Sócrates, a teorização teria se estabelecido. Para Sócrates — e, por conseguinte, no interior da tradição que ele inaugurou —, a vida deveria ser orientada por “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo,

⁹ A crítica de Nietzsche se volta contra a pretensão moderna em construir “uma visão de mundo harmonicista” (LOSURDO, 2016, p. 22). É bem verdade que, já na Antiguidade, noções como “verdadeiro eu” buscavam circunscrever o âmbito da ação moral e da produção do conhecimento verdadeiro. Contudo, a modernidade teria apresentado um modelo de sujeito monolítico, monádico, cujo alcance de suas faculdades uma vez determinado, poderia espelhar a natureza das coisas, isto é, oferecer um conhecimento apodítico sobre o que existe. Para tanto, todo conteúdo idiossincrático, histórico, vital, deveria ser subtraído de um tal sujeito.

mas inclusive de corrigi-lo” (GT/NT, §15). Desde então, tal modo de encarar a efetividade teria ganhado cada vez mais espaço junto ao homem ocidental em detrimento das forças, pulsionais e afetivas, todavia transformadoras da cultura. Contra isso, Nietzsche teria proposto então uma atitude que remetia à formas anteriores ao socratismo e que “consiste na transformação de forças psicológicas internas em aparências esteticamente fortes, investidas de valor do eu e de seu mundo, imagens que reanimam as forças subjacentes que as geram” (GARDNER, 2019, p. 306). Nesse sentido, o jovem Nietzsche compreendia ser necessário confrontar o conhecimento puramente teórico, e seu ascetismo sub-reptício, com a sabedoria de Sileno para reconstituir o homem segundo o ideal trágico e, por conseguinte, reformar a cultura de seu tempo.

É claro, isto não significa dizer que Nietzsche defenda a possibilidade de uma substituição total e irrestrita da “verdade empírica” pelo “estado estético”. Contudo, faz-se necessário notar que, apesar dessa posição em relação ao que em seu entender seria uma tendência cientificista dos pensadores modernos, Nietzsche igualmente reconhece que “na descoberta destas teias de aranha” (FP 5 [33] setembro de 1870 – janeiro de 1871) tecidas com os meios oferecidos pelas ciências “o *ἄνθρωπος θεωρητικός* [homem teórico], e com ele a vontade de existir, também celebra suas orgias: sabe que a curiosidade não terá fim e considera o impulso científico como um dos mais poderosos *μηχαναί* [mecanismos] à existência” (FP 5 [33] setembro de 1870 – janeiro de 1871). Ou seja, ao seu modo, as ciências também são formas de manifestação vital, ainda que às custas de um embotamento das capacidades responsáveis por figurar um mundo povoado com entidades vitais, com significado imanente que não se deixam apreender pelas malhas da lógica e que, portanto, não constituem a matéria do conhecimento objetivo.

Haveria, então, já no próprio conhecimento — essa crença pautada nos princípios lógicos de identidade, não contradição e terceiro excluído — a presença de um impulso tendendo para a forma, uma tentativa quase mecânica, inconsciente, de a tudo justificar dentro de uma ordem. A esse impulso poderíamos chamar de apolíneo, uma vez que para o filósofo este designaria um modo de sentir/pensar, igualmente, “imperativo e prescritivo” (GT/NT, §4)¹⁰ — isto é, estabelece uma forma, pretensamente invariável, que enquadra a sensibilidade e a cognição. Assim, a lógica mesma, com suas leis que se

¹⁰ De acordo com Nickolas Pappas (2014, p. 44), o impulso apolíneo apresentado por Nietzsche traz consigo uma “sensualidade e impulso disciplinados” que permitiriam trazer à tona a bela aparência das formas e limites bem definidos. Por outro lado, o autor também lembra que em muitos casos, a imagem do apolíneo de Nietzsche parece ser um tanto restritiva, ainda que o filósofo contasse com alguma evidência textual que lhe permitisse isto.

pretendem transcendentas ao sujeito cognoscente, teria também algo que foge à esfera do meramente epistêmico. Para o jovem Nietzsche, na medida em que reconhecemos a validade do conhecimento lógico, devemos ter em mente que o mesmo estaria submetido ao impulso apolíneo, porque “o objetivo do lógico é reconhecer o ‘centro ilógico’ do mundo, assim como a moralidade é um tipo de lógica. Assim, por meio desse conhecimento, o belo torna-se necessário” (FP 1870 6 [7]).

Além disso, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche já remetia ao domínio da fisiologia ao sustentar que apolíneo e dionisíaco consistem em impulsos (*Triebe*), o que demonstra que o filósofo não estava alheio às ciências naturais¹¹. Ainda nesse livro, Nietzsche sugere uma íntima relação entre nossa vida instintiva, a atividade onírica e a cultura. Para o jovem Nietzsche, “o nosso ser mais íntimo, o fundo comum a todos nós, colhe no sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (GT/NT, §1). E isto estaria expresso de modo mais significativo na maneira que os gregos encontraram para produzir arte. Ora, não é casual que Nietzsche tenha recorrido aos sonhos em sua investigação acerca da origem da tragédia grega. Sabemos que em sua época os estudos em psicologia se encontravam em pleno desenvolvimento uma vez emancipado da filosofia metafísica. Nietzsche, como veremos mais adiante em nosso estudo, estava informado sobretudo no que diz respeito à psicologia francesa. O estudo dos sonhos, diz-nos Georges Vigarello, ainda no início do século XIX, se apresentou como um possível caminho para “aclarar os funcionamentos mentais, discernir melhor suas possíveis fontes corporais” (VIGARELLO, 2016, p. 174).

1.2 As ciências como instrumentos da cultura.

Ainda na década de 1870, todavia, Nietzsche não tardou em perceber que seu projeto de reforma cultural a partir de uma metafísica do artista seria inexequível. Isto se deve não apenas ao seu gradual afastamento do círculo wagneriano e da filosofia de Schopenhauer, mas sobretudo por compreender que o retorno de uma “cultura trágica”

¹¹ É digno de nota que nesse ponto Nietzsche não apenas se aproxima da fisiologia, mas igualmente do que viria a ser mais tarde a psicanálise freudiana. Paul-Laurent Assoun assevera que, para ambos — Nietzsche e Freud —, *Trieb*, mas igualmente *Instinkt*, cumprem “um papel discursivo e funcional”, ou dito de outro modo, “o estatuto desses conceitos reside no fato de eles designarem mais uma função dentro do discurso e um objetivo conceitual que uma unidade semântica que se possa circunscrever de imediato” (ASSOUN, 1991, p. 93-94). Mais recentemente, estudos em neuroestética tem referenciado Nietzsche como um dos primeiros representantes da tradição filosófica ocidental a se ocupar seriamente da relação entre a organização nervosa e pulsional humana e os juízos estéticos (HOLT, 2013). Com o uso da tecnologia atual, os especialistas em neuroestética apontam com robustas evidências empíricas aquilo que Nietzsche havia afirmado partindo de uma base biológica bastante primária.

não encontraria solo para florescer e vingar numa civilização já profundamente marcada pelas ciências.

Nesse sentido, devemos ter em mente que o século XIX foi caracterizado pelo aparecimento e consolidação de muitas das ciências atuais. Tamanho foi o impacto de tal desenvolvimento que seu reverberar se fez sentir no interior da própria filosofia. As respostas no contexto da filosofia (universitária) variaram desde uma tentativa de classificação e demarcação do estatuto das ciências — tal como pretendiam os neokantianos —, bem como uma busca dos filósofos em estabelecer qual seria o método próprio à filosofia e, portanto, capaz de distingui-la das ciências em definitivo. De acordo com Philippe Huneman, ao longo do século XIX,

Tornou-se cada vez mais possível empreender um discurso científico sem tomar partido em questões filosóficas, tais como problemas metafísicos ou epistemológicos. [...] A investigação empírica focalizada, as descobertas acumuladas e a resolução de enigmas foram substituídas por argumentos conceptuais sobre ontologias, poderes causais, e assim por diante. No entanto, tal visão não parece suficiente porque as mudanças que aí estão em jogo também afetaram o significado do que é a filosofia (HUNEMAN, 2012, p. 202).

Se a filosofia, diante dos incontestes resultados das ciências naturais, não poderia mais se apresentar como detentora de um discurso absoluto acerca da realidade, se não poderia mais haver uma *philosophia perennis*, caberia aos filósofos, então, a árdua tarefa de justificar a própria filosofia.

Nietzsche, após a ruptura com o wagnerianismo, realizou, então, uma transição, na qual buscou o *motto* de suas críticas já não mais na arte, mas nas ciências. Agora, o filósofo combateria a modernidade — seus ideais de progresso e conhecimento verdadeiramente veraz porque metodicamente orientado — com as armas produzidas por ela. Isto significa dizer que, para Nietzsche, as ciências eram meios e não o fim da reflexão filosófica. Nesse sentido, o filósofo se posiciona duramente contra certas tendências presentes na filosofia universitária alemã do Oitocentos, pois, diz Nietzsche, “transformar a filosofia puramente em ciência (como Trendelenburg) significa jogar a toalha” (FP 29 [199] Verão-outono de 1873).

A menção a Adolf Trendelenburg não é meramente casual. Para o referido autor, diante da impossibilidade de fornecer um programa fundacionista para as ciências, a filosofia deveria, ela mesma, se converter em uma. Assim, “o filósofo deve tornar-se

então, recomenda Trendelenburg, *um cientista de segunda ordem*, um lógico cuja preocupação especial são ‘os métodos das ciências especiais’ (BEISER, 2017, p. 34) (grifos nossos). Isto permitiria a continuidade da filosofia junto às disciplinas acadêmicas e ofereceria uma saída para a crise na qual a filosofia se encontrava então, em meados do século XIX. A crítica de Nietzsche, nesse sentido, se dirige ao aspecto instrumentalizante que reduz a filosofia a condição de mera observadora e, desse modo, incapaz de produzir ela mesma qualquer conhecimento significativo sobre a realidade. Ao contrário do programa oferecido por filósofos como Trendelenburg, Nietzsche defendia que a filosofia deveria ser um elo a mais na cadeia da constituição de sentido: “o conhecimento em si não tem outro objetivo” (FP 1877 23 [160]).

Significativo nessa transição, na qual Nietzsche lança mão de resultados científicos sem, contudo, se limitar aos mesmos, é o ensaio teórico não publicado *Sobre verdade e mentira*, de 1873. Nele, embora ainda encontremos um certo comprometimento com Schopenhauer, ou mesmo oposições, tais como “homem intuitivo” *versus* “homem racional” — que poderiam remeter à oposição entre dionisíaco e apolíneo de sua obra inaugural —, o ponto fulcral da reorientação de Nietzsche nessa obra não publicada, certamente, são suas referências científicas. Para demonstrar a capacidade humana em perceber e estabelecer padrões, o filósofo apresenta o exemplo das “figuras de Chladini” e o experimento no qual, ao dispor areia numa chapa metálica e provocar sons com um instrumento qualquer, as vibrações sonoras emitidas sobre o metal permitiriam a um surdo perceber as variações do som a partir as figuras formadas pela areia.

Importante, para o filósofo, seria compreender que todo este processo a partir do qual alguém poderia inferir a existência das ondas sonoras sem que fosse preciso captá-las através de seu canal auricular não corresponde de forma alguma a conhecer as coisas mesmas. Assim, para Nietzsche, “acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais” (WL/VM, I). Já nesse escrito, o filósofo apresenta *in nuce* o que viria a ser sua atitude perspectivista, uma vez que a “verdade requer percepção a qual demanda estrutura e ainda essas estruturas são antropomorfismos e, logo, falsificações” (WHITLOCK, 2000, p. 35).

Nietzsche compreendia, então, que nossa relação com a realidade jamais poderia se dar diretamente: nossos sentidos e o intelecto seriam responsáveis por moldar uma imagem do real passível de ser manipulada e, portanto, estritamente relacionada à existência humana no mundo, daí Nietzsche salientar desde esse período o caráter

antropomórfico e metafórico da linguagem — uma postura que, como veremos, se acentua ainda mais em seus escritos tardios. Os conceitos não nos dizem nada sobre o mundo: ao contrário, eles nos dizem o que projetamos no mundo: “[...] pois, entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação estética” (WL/VM, II). Ou seja, na concepção de Nietzsche, “não existe uma relação privilegiada entre linguagem e realidade nem qualquer estrutura privilegiada para nossas ideias, pois todas as estruturas devem ser tomadas como secundárias e figurativas” (HINMAN, 1982, p. 199).

Em um longo fragmento póstumo, ainda do ano de 1873, Nietzsche sintetiza em sete pontos quais seriam as condições que levariam o ser humano a preferir a verdade. Primeiro, diz Nietzsche, há uma exigência de ordem social: dizer a verdade seria o “fundamento de todos os contratos e pré-requisito para a existência da raça humana” (FP 1873, 29 [8]). A correspondência entre significante, significado e coisa dependeria de uma convenção cuja finalidade seria a manutenção e coesão do grupo. Desse modo, para o filósofo, a verdade estaria no mesmo nível da crença — as crenças epistêmicas teriam, por conseguinte, igualmente um caráter pragmático. Assim posto, crer na verdade equivaleria ao sentimento de possuir algo que permitiria ao sujeito veraz se distinguir, pois “o pathos, o senso de dever emana dessa crença, não da alegada verdade” (FP 1873, 29 [8]). Ora, ao assimilar verdade e crença Nietzsche estaria se aproximando de um procedimento bastante caro ao pensamento de David Hume¹².

Na sequência, Nietzsche considera que tendo chegado à compreensão da verdade como crença — primeiro imposta pela estrutura cognitiva, depois como elemento aglutinador do social — chegaríamos à “limitação ao humano, com a suposição cética de que todos podemos estar enganados” (FP 1873, 29 [8]). Contudo, o filósofo entende que mesmo o ceticismo em relação à verdade traria consigo um elemento da crença: “a crença

¹² Ora, P. J. E. Kail lembra que ambos, Hume e Nietzsche, “oferecem ‘psicologias do entendimento’ e ‘genealogias’ de conceitos que têm origem na experiência” (KAIL, 2009, p. 6). Isto, evidentemente, não equivale dizer que existiria uma relação direta entre Nietzsche e Hume, mas que ambos os pensadores tentam direcionar a investigação sobre o humano e o que lhe é relacionado para o campo da natureza finita, livrando a investigação filosófica das correntes do dogmatismo. Esse procedimento se daria, portanto, na medida em que ambos sustentam tal posição apontando as origens de noções caras à filosofia, como “o eu, a substância e certas concepções de causalidade” (KAIL, 2009, p. 13). Nesse último quesito é importante salientar que Nietzsche (assim como Hume) não propõe uma negação irrestrita da causalidade: ao contrário, o que o filósofo intenta é precisamente chamar atenção para as limitações dessa noção e, sobretudo, da necessidade de pensarmos em modelos alternativos. Portanto, a crítica nietzschiana não finda numa mera denúncia das origens naturais das formas de cognição, mas vai além ao aventar caminhos menos restritivos em relação ao conhecimento.

na lógica”, de modo que “o mais extremo é abandonar a lógica, o *credo quia absurdum est*, duvidar da razão e negá-la” (FP 1873, 29 [8]). Todavia, uma solução tão radical seria inexequível para os seres humanos dadas as exigências eudaimonistas da vida em comum e da necessidade intrínseca ao homem em atribuir sentido à existência. O ceticismo acabaria por devorar a si mesmo, como uma serpente que morde a própria cauda e “se volta contra as verdades proibidas” (FP 1873, 29 [8]), ou seja, termina por abandonar a busca por uma verdade verdadeiramente veraz que seria subjacente a todas as construções humanas, demasiado humanas acerca do que significa conhecer.

Como consequência, restaria aos homens do conhecimento reconhecer seu fracasso uma vez que “todo processo natural é no fundo inexplicável para nós” (FP 1873, 29 [8]). Nietzsche, porém, não nega a possibilidade da ciência: o filósofo a considera importante como meio de composição e manipulação da natureza. As ciências particulares poderiam então “determinar o respectivo cenário em que o drama ocorre” (FP 1873, 29 [8]), ou seja, ao inquirir a natureza e estabelecer critérios e métodos as ciências poderiam produzir verdades contextualizadas que poderiam, inclusive, ser contrárias às crenças mais intuitivas e compartilhadas socialmente — a prova da rotação do globo terrestre, por exemplo, é oposta à evidência mais imediata dos sentidos. Essas verdades, por terem um caráter contextual, seriam sempre parciais e passíveis tanto de refutação quanto de ampliação contínua¹³.

Assim, quando o cientista fala em “leis da natureza”, não faz nada além de estabelecer princípios com os quais se torna possível oferecer interpretações sobre processos naturais com algum grau de objetividade. No fim, diz Nietzsche, não há “nada além de relações entre si e com as pessoas” (FP 1873, 29 [8]). O que demonstra que as ciências, com auxílio, da técnica, apenas compõem e decompõem os elementos a sua disposição para atender necessidades práticas da existência humana. Nietzsche então veria as ciências de um ponto de vista protagórico, pois, no que diz respeito a produção de conhecimento, reconhece “o *homem como medida acabada e dura das coisas*” (FP 1873, 29 [8]) (grifos nossos). Para o cientista seria preciso, de forma artificial, conceber o homem como excluído do processo. Isto é, como um mero espelho que posto diante de uma imagem seria capaz apenas de refleti-la sem nada acrescentar ou omitir.

¹³ Acreditamos que este elemento do pensamento nietzschiano coloca o filósofo em relação à Thomas Kuhn, por exemplo, uma vez que para este as ciências particulares teriam justamente, como principal virtude, sua incompletude.

Dessa perspectiva, o homem do conhecimento não teria quaisquer interesses ou influências sobre o que significa conhecer e o que seria a verdade — tudo já estaria dado, restando apenas o uso adequando de um método igualmente imparcial para que o conhecimento veraz viesse à tona. Contudo, continua o filósofo, “assim que pensamos nele como fluido e flutuante, o rigor das leis da natureza cessa” (FP 1873, 29 [8]). Sendo parte interessada, uma vez que o conhecimento influi diretamente nas formas de sociabilidade, o homem deveria reconhecer que “as leis da sensação”, isto é, os padrões formados por nosso sistema nervoso, são “o núcleo das leis da natureza” (FP 1873, 29 [8])¹⁴. O caráter qualitativo atribuído à sucessão dos eventos seria mais uma exigência imposta pelos limites de nossa cognição. Do mesmo modo a crença na causalidade, ou seja, a “mecânica dos movimentos”; o que implica, por seu turno, na “crença no mundo exterior” que se assenta na distinção entre sujeito e objeto como categorias fixas (FP 1873 29 [8]).

Em *Humano, demasiado humano*, um livro que, notadamente, representa um aprofundamento da relação entre Nietzsche e as ciências, o filósofo salienta a importância de compreendermos as velhas questões filosóficas não mais *sub species aeterni*, mas em termos de processos que são, ao mesmo tempo, naturais e socialmente condicionados. Desse modo, se “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. — Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (MA/HH, §2)¹⁵. Deveríamos, portanto, reconhecer que “não é o conhecimento que pertence à essência das coisas, mas o erro. A crença no incondicional deve derivar da essência do *esse*, da condicionalidade geral!” (FP 1881 11 [321]). As ciências, preocupadas com o caráter condicionado de seus objetos, teriam certa vantagem em relação à filosofia dogmática nesse sentido.

¹⁴ A crença na suposta existência desses princípios invariáveis seria derivada de um processo orgânico, como Nietzsche põe em *Humano, demasiado humano*, uma vez que “na base de toda crença está a sensação” (MA/HH, §18). Essa seria a raiz tanto da metafísica quanto das ciências — conquanto as últimas necessitem, ainda que para fins pragmáticos, da tácita aceitação de determinados pressupostos (como a solidez dos corpos ou da invariabilidade do movimento de um objeto qualquer no espaço).

¹⁵ É importante notar, também, que a *modéstia* não se dirige apenas ao modo de se posicionar diante da realidade para estudá-la, mas igualmente se estende à forma da escrita. Nesse sentido, o filósofo gradualmente compreende que sua escrita “não pode ter fôlego longo nem ser rapsódica, elegiaca, suntuosa” (SAFRANSKI, 2017, p. 141), tal como em *O nascimento da tragédia*, ou nas *Extemporâneas*, textos que seguem um encadeamento lógico e temático que lhes confere maior unidade — inclusive no que diz respeito ao estilo; sua filosofia deve, a partir de então, se apresentar em forma de aforismos que passariam a ser uma constante de *Humano, demasiado humano* em diante — tendo-se *Assim falou Zaratustra* e *Genealogia da moral* como exceções.

Conquanto Nietzsche veja nas ciências da natureza a possibilidade de uma reorientação em sua própria atividade filosófica, o filósofo está suficientemente atento à forte tendência dogmatizante e, portanto, a uma certa continuidade sub-reptícia da velha pretensão metafísica de um saber universal e absoluto, daí a negação dos “fatos eternos” enquanto elementos invariáveis e que se prestariam a observação objetiva — uma pretensão positivista da qual o filósofo busca se afastar. Por outro lado, isto chama a atenção para o caráter perspectivista da atitude nietzschiana com todas as suas consequências epistemológicas, como veremos mais adiante (DELLINGER, 2012). Nesse sentido, “Nietzsche intenta indicar que a ciência pensada rigorosamente não possui parâmetros restritivos e que o estabelecimento destes com vistas à determinação de seus interesses e metas não pode ser visto como procedimento científico, mas como moral” (BARROS, 2008, p. 68).

É por essa razão que, em *Aurora*, o filósofo coloca a própria objetividade dos juízos lógicos — essa linguagem-instrumento das ciências — como subsidiária da moral e, portanto, produto da história: “a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno moral...” (M/A, Prólogo, §4). Nietzsche entende que seria preciso, então, buscar por um novo parâmetro não determinista, porque não mais comprometido com nenhum ideal de universalidade ou correspondência com fatos, para a constituição do conhecimento e, em última instância, do próprio ser do homem moderno. Nietzsche sustenta então que “seria preciso primeiro derrubar todos os julgamentos de valor por meio de um ceticismo radical de valor para ter um caminho livre” (FP 1880 3 [54]). Nesse contexto, devemos entender o “ceticismo radical” não como uma postura epistemológica definitiva a qual o filósofo teria aderido, mas, sobretudo, como um procedimento propedêutico. Desse modo, as ciências — mobilizadas sob uma perspectiva amoral — seriam capazes de oferecer os instrumentos teóricos necessários para a superação das formas de reflexão contaminadas por juízos de valor moral.

Compreendendo a função desempenhada pelas ciências e seus resultados para a cultura, bem como a dimensão afetiva subjacente ao próprio fazer científico, Nietzsche procura ressaltar a perspectividade do conhecimento e seus limites. Portanto, é possível dizer que “o pensamento filosófico de Nietzsche torna-se autorreflexão da ciência, não apenas como reflexão sobre o método, mas também como reflexão sobre a relação entre saber e mundo da vida” (SAFRANSKI, 2017, p. 186-187). Para além de interpretações cujo valor e utilidade se mostrem em seus resultados práticos, fundamentalmente, o

exercício metódico e rigoroso das ciências deve fomentar as capacidades individuais daquele que se ocupa com a produção do conhecimento, pois Nietzsche compreende que “com a ajuda da ciência, todo ser humano pode deixar progredir sua originalidade” (FP 2 [24] primavera de 1880). Nietzsche defende então que a prática científica serviria como um estimulante da própria cultura, por que “a ciência traz o conhecimento dos meios de preservação para novos indivíduos” (FP 1881 11 [290]). Isto é, a ciência seria o solo a partir do qual seriam possíveis novas formas de se colocar diante da existência.

1.3 Rumo à genealogia das formas de conhecimento.

Para Nietzsche, trata-se então de uma proposta alternativa no que diz respeito ao modo de pensar as ciências, pois o filósofo concebe que há um certo comprometimento moral destas, uma vez que passariam a se arrogar como detentoras de uma verdade determinável. Nietzsche compreende que a partir de um determinado momento da história do Ocidente, “paz, segurança e lógica estão intimamente ligadas” (MACHADO, 2017, p. 57). Assim, a ciência teria sido posta a serviço dos impulsos provenientes da fraqueza e, por isso, se prestaria a minorar o sofrimento humano. Com isso, diz o filósofo, ao passo que a ciência serviria para “diminuir e abater a suscetibilidade humana à dor”, infaustamente, a mesma acabaria por “abater e diminuir também a capacidade para a alegria” (FW/GC, §12). Daí resultaria a defesa do conhecimento como produto de um processo impessoal, esvaziado de interesse, sendo o sujeito do conhecimento uma *res cogitans*, um “eu puro”, nada mais. Assim, Nietzsche compreende que a ciência seria subsidiária de uma interpretação moral do mundo na medida em que defende “a ilusão de que ela pode corrigir a existência” (FP 7 [7] 1883).

Nietzsche reconhece no ideal de progresso científico da modernidade a sobrevivência do otimismo socrático-platônico e, conseqüentemente, a tentativa de impor ao mundo uma interpretação moral. Porém, na visão do filósofo, a ciência também “poderia se revelar ainda como *a grande causadora de dor!* — E então talvez se revelasse igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria!” (FW/GC, §12) (grifos do autor). Nesse ponto, poderíamos, então, nos perguntar pelo caminho apontado por Nietzsche para reavaliarmos a ciência, e por conseguinte o conhecimento. Se, no *Zarathustra*, o filósofo afirma que “*ao lado da má consciência cresceu até agora toda ciência! Destroçai, ó homens do conhecimento, destroçai as velhas tábuas!*” (Za/ZA, “De velhas e novas tábuas”, §7), caberia então

àquele que se ocupa da produção de conhecimento — quer seja este cientista ou filósofo — compor com o devir.

Para Helmut Heit (2015), essa postura assumida por Nietzsche tanto o aproximava quanto o distanciava das ciências, uma vez que, ao admitir alguns resultados apresentados pelas ciências naturais como ponto de partida para a investigação filosófica, Nietzsche se colocaria ao lado daqueles que buscavam se afastar da metafísica, o que faria dele um naturalista, mas, ao mesmo tempo, se negava a se prender a concepções estanques ou mesmo formular uma epistemologia, o que seria negar o seu perspectivismo. Isto se dá precisamente porque “as perspectivas naturalistas de Nietzsche são apenas interpretações. Ele as explora experimentalmente nas suas práticas filosóficas e nos convida a aceitá-las enquanto interpretações convincentes” (HEIT, 2015, p. 248-49). O desdobramento dessa posição assumida por Nietzsche se apresenta em seu último período produtivo na forma de um naturalismo em cujo cerne estaria a hipótese da *vontade de poder* como desenvolvimento de sua problematização acerca da moral.

Enquanto expressão de toda a vida, a vontade de poder é a força inconsciente que impele todas as atividades humanas, inclusive a produção de conhecimento. Assim, nossos discursos do conhecimento sobre o mundo são elaborações voltadas para atender a necessidade de exercer poder sobre o mundo, pois “sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver — que renunciar a juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida” (JGB/BM, §4).

Não há conhecimento ou ciência que sejam neutros. Desde sempre a atividade cognitiva humana está comprometida em aumentar o grau de ação do próprio homem que, para tanto, cria um mundo regido por leis e objetos estáveis suscetíveis ao seu escrutínio e manipulação. “Pensar”, como dizem os epistemólogos, não ocorre de forma alguma: isso é uma ficção inteiramente arbitrária, conseguida retirando-se um elemento do processo e subtraindo-se todos os outros, *uma retificação artificial para fins de compreensão...*” (FP 11 [113] Março de 1888) (grifos nossos).

Contra o dogmatismo que estaria subjacente às tendências filosóficas legadas pela tradição moderna, e mesmo em certas correntes científicas, com a hipótese da vontade de poder, Nietzsche procura um critério que lhe permita interpretar a realidade, seja ela natural ou cultural, de um modo relacional, livre de finalismos e da oposição entre essência e aparência.

As consequências dessa hipótese causariam um abalo na noção de conhecimento e abririam novos caminhos para a investigação filosófica. No mundo relacional das múltiplas vontades de poder apresentado por Nietzsche, não há lugar para o sujeito detentor da racionalidade monolítica erigida pelos modernos, nem mesmo objetos independentes daquele que os percebe e cujo intelecto apenas abstrairia elementos de caráter formal e invariável. O mundo como vontade de poder comporta, isto sim, perspectivas que condicionam o tipo de objetos no interior de seu enquadramento. Assim, a formulação dessa hipótese possibilita duplamente um refinamento do perspectivismo que já se apresentava desde seus primeiros escritos e, por outro lado, de seu método genealógico que era apresentado em seu período intermediário como um “filosofar histórico”.

Feitas essas considerações preliminares — nas quais esperamos ter demonstrado como Nietzsche lida com a questão do conhecimento ao longo de sua carreira como filósofo —, nos dois capítulos que se seguem nosso objetivo será, precisamente:

- a) Demonstrar como Nietzsche chama atenção para a perspectividade do conhecimento ao descortinar o caráter condicionado — uma palavra que tomamos como sinônimo de natural e histórico — do modo humano de conhecer;
- b) Esboçar quais seriam os principais vieses cognitivos humanos possíveis e de que maneira eles se apresentariam a partir de figuras-chave da história da filosofia.

Capítulo 2 – A perspectividade do conhecimento na atitude naturalista de Nietzsche.

A filosofia de Nietzsche, sobretudo em seu período tardio, apresenta uma miríade de questões de caráter epistemológico e ontológico — não raras vezes relacionadas a

questões prático-normativas — que demandam considerações mais apuradas por aqueles que pretendem debruçar-se sobre os escritos deste filósofo da suspeita. Em certa medida, isto se deve à postura agonística assumida pelo filósofo em relação à tradição científico-filosófica ocidental e a sua defesa sub-reptícia de princípios cuja origem seria moral.

Nesse sentido, Nietzsche procura inscrever suas críticas num programa com um certo viés naturalizante que lhe permitiria, ao mesmo tempo, tanto superar as posições herdadas pela tradição quanto oferecer uma compreensão mais em conformidade com o caráter mutável da realidade. Ora, sabemos que o naturalismo filosófico de Nietzsche não é um projeto isolado no contexto mais amplo da filosofia alemã da segunda metade do Oitocentos (BEISER, 2017). Sob uma luz mais apurada, podemos evidenciar que a autoproclamada extemporaneidade do filósofo, em certa medida, parece-nos mais um recurso discursivo para tentar destacar-se e fazer valer o que exclama veementemente no *Ecce homo*: “Ouçam-me! Pois eu sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!” (EH/EH, Prólogo, §1). Como Wolfgang Müller-Lauter (1993, p. 10) salienta, “o vínculo de Nietzsche com sua época é muito mais considerável do que parecem admitir as estilizações que mais tarde fez de si mesmo” — “mentira” como uma forma de cuidado de si, portanto.

Certamente, isto não significa dizer que Nietzsche tenha proposto um cientificismo reducionista, pois como o próprio Nietzsche afirma, em *Além do bem e do mal*, “uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar — é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena. Como poderia uma tal filosofia — *dominar?*” (JGB/BM, §204).

Embora o filósofo tenha recorrido às ciências naturais, há evidentes distinções entre sua posição e os objetivos das ciências de seu tempo. Robert Nola (1999) aponta que, embora Nietzsche tenha feito uso de noções científicas provenientes, sobretudo, da física e da biologia, existem flagrantes incongruências entre a lógica e os resultados dessas áreas e a hipótese da vontade de poder proposta pelo filósofo em seu último período produtivo. Contudo, pensamos que Nola se equivoca ao dizer que, para Nietzsche, “falar da ‘conformidade da natureza com leis’ é um antropomorfismo baseado em nossa própria conformidade com as leis que promulgamos” (NOLA, 1999, p. 95).

Ora, como veremos adiante, o fato para o qual Nietzsche chama a atenção, com sua crítica à noção de causalidade (da qual deriva a crença em leis da natureza), é o caráter condicionado da linguagem que utilizamos. Nesse sentido, mesmo que as ciências tenham suas crenças baseadas em critérios cuja referencialidade permita um alto grau de certeza

em seus resultados, dentro de um contexto preestabelecido, para Nietzsche, o que a natureza possivelmente é em si mesma permaneceria radicalmente distinta de nossos discursos sobre ela e é justamente isso que está no cerne de seu perspectivismo de base naturalista.

O objetivo de Nietzsche não consiste em fundar uma doutrina científica, mas se servir das ciências experimentalmente, justamente para evitar os fundacionismos típicos da filosofia moderna. Como Richard Schacht (2011, p. 39) afirma, Nietzsche “está determinado a levar em conta a investigação científica e o que pode ser aprendido e entendido através delas” como plataformas para investigação filosófica.

Embora Nietzsche não tenha se proposto a elaborar uma epistemologia, entendemos que sua perspectiva meta-epistemológica parte de uma atitude naturalizante em filosofia pode ser considerada, em sentido lato, um “naturalismo metodológico”, tal como Brian Leiter (2005) defende. Isto ocorre porque, uma vez que o filósofo “rejeita o compromisso exclusivo com métodos filosóficos em epistemologia, e defende que devemos incluir métodos e descobertas empíricas de várias partes da ciência, incluindo biologia, psicologia cognitiva e muitas outras disciplinas” (KAPPEL, 2011, p. 845), ele se aproxima de tendências atuais que denunciam o caráter inócuo de uma mera análise conceitual do que é conhecimento e que buscam descrever, com uma certa orientação empírica, quais seriam os processos responsáveis por formar o conhecimento. Contudo, é salutar ter em mente que Nietzsche não acaba por subsumir a filosofia aos resultados das ciências particulares.

Quanto a isso, um de seus fragmentos póstumos atesta o papel que Nietzsche atribuía à figura do filósofo. Para Nietzsche, é necessário ver “o filósofo como legislador, como experimentador de novas possibilidades, os seus meios” (FP 35 [45] Maio-Julho de 1885). As ciências são um meio, não um fim. Portanto, a tarefa do filósofo consiste em saber se valer daquilo que elas têm a oferecer, para extrair conclusões de caráter mais elevado e capazes de oferecer um sentido à existência. É isto o que Alwin Mittasch (1950) havia sugerido, ainda em meados do século passado, ao apontar as relações entre Nietzsche e as ciências naturais. Mittasch (1950) afirma que, embora não haja uma sistematicidade no modo como Nietzsche aborda as ciências particulares, seu propósito seria justamente “obter um ponto fixo a partir do qual se possa fazer uma elucidação da natureza e do significado da vida humana” (MITTASCH, 1950, p. 93-94 [7-8]). Desse modo, para Nietzsche, era necessário compreender e praticar “não uma filosofia como dogma, porém como um regulamento provisório da pesquisa” (FP 26 [432] Verão-outono

de 1884). O objetivo da postura naturalista assumida por Nietzsche é, fundamentalmente, ao se apropriar de determinados elementos oferecidos pelas ciências, reestabelecer o “sentido da terra”:

Eu vos imploro, irmãos, permaneceis fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. [...]

Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente às entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! (Za/ZA, Prólogo, §3).

Fundamental, nesse sentido, é a hipótese da vontade de poder — calcada na “moral do método”, que é científica, e em um experimento causal do pensamento —, proposta por Nietzsche e, não menos importante, o perspectivismo pressuposto por ela. Ou seja, Nietzsche pretende apresentar uma concepção de mundo radicalmente oposta àquelas legadas pela tradição — uma vez que não é redutível a quaisquer princípios últimos — e, a partir dela, derivar as questões epistemológicas. Para André Itaparica (2019, p. 128), é precisamente com a noção de vontade de poder que o filósofo “chegará a um conceito que abrange tanto o orgânico quanto o inorgânico”. O que existem são distintos graus nos quais o real ocorre, se efetiva, de modo que há um *continuum* de hierarquias que são entretecidas e desfeitas incessantemente. É isto que leva Nietzsche, na *Gaia ciência*, a afirmar que “o caráter geral do mundo, no entanto, é o caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (FW/GC, §109).

Longe de estar assentado num substrato estável do qual os fenômenos seriam apenas a superfície, ou mesmo de ser a projeção daquilo que as categorias do entendimento humano produzem e articulam, para Nietzsche, o mundo é um conjunto de relações das quais é subtraída toda e qualquer teleologia ou permanência absoluta. Não havendo mais a possibilidade de falar da realidade como algo objetivamente dado, tampouco se mantém a possibilidade de falar em conhecimento, ou em última instância, em verdade, como existente independentemente da forma de vida que o produz — não mais um apreender ou explicar, mas unicamente um interpretar, pois, como Eduardo Nasser (2015, p. 156) alerta, para Nietzsche, “um discurso de conhecimento não tem como ser uma *cópia* do real; porém, ainda assim, pode conter algum tipo de *saber* do real”. A equivocidade seria inerente ao mundo enquanto vir-a-ser, enquanto uma

totalidade de atos, ou eventos, da vontade de poder, mas disso não se conclui a impossibilidade de conhecer algo através do estabelecimento de normas que visam dar uma diretriz ou um ordenamento no qual haja sentido para a existência. Então, faz-se necessário compreendermos como, precisamente, tal caráter perspectivo se apresenta e o que resulta dele, sobretudo no que diz respeito ao que podemos conhecer.

Nesse sentido, o objetivo do presente capítulo é apresentar e discutir o perspectivismo nietzschiano como condição necessária para compreensão de seu projeto naturalista em relação ao conhecimento. O perspectivismo é uma constante nos escritos de Nietzsche, desde a juventude — embora o termo só venha a ocorrer, e de maneira muito esparsa, nos escritos de maturidade. Como Jakob Dellinger (2012) demonstra, nesse período, o uso do termo *perspectivismo* (e dos correlatos *perspectiva*, *perspectividade* e *perspectivístico*) recebe um tratamento distinto daquele empregado em textos anteriores, nos quais o filósofo os utiliza como metáforas, ou seguindo o emprego corrente na língua alemã da época. Nesse sentido, nos textos do Nietzsche tardio, perspectivismo seria “antes de ver ou não ver, aceitar ou rejeitar, o que traz à mente os temas de interpretação e simplificação, fatores chave do significado terminológico” (DELLINGER, 2012, p. 132). Por outro lado, o perspectivismo pode ser considerado uma espécie de “herança” da tradição filosófica alemã com a qual Nietzsche está em relação direta, desde Leibniz, passando por Kant até Schopenhauer. Tiago Mota (2010) aponta para a amplitude das pesquisas acerca do perspectivismo cujo escopo extrapola o contexto da filosofia nietzschiana, bem como os estudos a ela dedicados. Nesse sentido, Mota afirma que “a genealogia do termo certamente antecede a Nietzsche. Segundo F. Kaulbach, seu uso foi introduzido em filosofia por Leibniz, no interior do modelo monadológico. Kant também o teria utilizado em sua filosofia transcendental” (MOTA, 2010, p. 215).

Contudo, em Nietzsche, o perspectivismo se radicaliza de modo que não se encontra mais a possibilidade de um recurso a um critério que não seja a própria perspectividade, o que Nietzsche faz com o recurso às ciências. Para os fins propostos neste capítulo, consideraremos as influências da fisiologia, a partir da qual o filósofo tenta demonstrar como opera o modo intuitivo de o ser humano interpretar as experiências e, em seguida, a aproximação de Nietzsche com a física — notadamente a dinâmica de Boscovich, como forma de apresentar uma interpretação que supere os padrões naturais de pensamento. Com isso, tentamos apresentar o modo como Nietzsche se apropria das ciências em vista de seu próprio projeto filosófico, a partir da hipótese da vontade de

poder e do perspectivismo com suas consequências epistêmicas, ou seja, *como e o que* efetivamente podemos conhecer.

Desse modo, caberia ao filósofo investigar o modo específico de funcionamento dos órgãos do conhecimento humano. Para tanto, Nietzsche recorre aos estudos em fisiologia. Como Nietzsche se apropria dos elementos oferecidos pelos estudos fisiológicos de sua época para interpretar as condições que possibilitam o conhecimento é o que veremos em seguida. Afinal, por que a fisiologia se apresenta como um modelo para investigação filosófica nietzschiana?

2.1 A fisiologia como modelo.

A ocorrência de referências à fisiologia é sobremaneira acentuada nos escritos de maturidade de Nietzsche¹⁶. Em suas obras derradeiras, escritas sobretudo com o intuito de polemizar com a produção artístico-cultural europeia de então, Nietzsche chega mesmo a tornar explícito seu objetivo em “mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é expressão de *degenerescência fisiológica*” (WA/CW, §7) (grifos nossos). Assim o faz em *O caso Wagner*, tentando lançar as bases para uma espécie de “fisiologia da arte”; e n’*O anticristo*, quando o filósofo pretende demonstrar “as duas *realidades fisiológicas*, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção” (AC/AC, §30), mas agora, buscando classificar os tipos fisiopsicológicos do cristianismo — embora ainda no mesmo horizonte de discussão acerca da *décadence*.

Contudo, ao lançar mão de uma argumentação que remete ao caráter fisiológico do ser humano, Nietzsche não é destoante do discurso geral de sua época. O século XIX, especialmente em suas últimas décadas, evidenciou uma ampla difusão de uma linguagem que remetia ao campo da fisiologia e ao estudo das doenças nervosas. Os estudos em anatomia e fisiologia comparadas proviam uma base fecunda e suficientemente sólida para investigar a “interioridade” humana, não mais por via da mera introspecção, ao modo das meditações cartesianas, por exemplo. Agora, remetia-se à organização sensorial e sua “sincronização” necessária e complexa: a de um vasto universo subterrâneo harmonizando as mobilidades fora de toda intervenção consciente, ajustamento pré-psicológico de uma dinâmica coincidente” (VIGARELLO, 2016, p. 246). Respiração, digestão, circulação, excreção e mesmo muito da interocepção já não mais remetiam a um sujeito consciente e soberano: tudo dependia de uma coordenação autônoma cuja

¹⁶ É necessário reconhecer que a perspectiva fisiológica já se fazia presente desde os seus primeiros escritos, como vimos brevemente no capítulo anterior.

finalidade era a manutenção do organismo vivo. Assim, ele afirma o seguinte: “Isso que comumente é atribuído ao *espírito me parece constituir a essência do orgânico*: e nas supremas funções do espírito eu encontro apenas uma espécie sublime de função orgânica (assimilação seleção secreção etc.)” (FP 25 [356] Primavera de 1884) (grifos do autor). Mesmo entre os físicos, tal como Ernst Mach, havia a tentativa de compreender até que ponto determinados fenômenos — fossem eles acústicos ou óticos¹⁷, por exemplo — são resultado da organização fisiológica humana. Por essa razão, Gregory Moore (2002, p. 115) afirma que “este discurso provê um veículo ideal para a polêmica ‘medicinal’ de Nietzsche” — que se pretendia médico da cultura e, por isso, precisaria de subsídios para empreender seu diagnóstico.

Entretanto, essa polêmica de Nietzsche se estendia não apenas aos campos da moral e da arte, mas também ao campo gnosiológico. Desse modo, a fisiologia seria uma espécie de ponto de partida para aquilo que Nietzsche chama de “sensualismo” (JGB/BM, §15), ou seja, como uma forma de interpretar o funcionamento dos órgãos dos sentidos, a partir do conceito de vontade de poder. Ao instituir um tal “princípio heurístico”, Nietzsche estaria então tentando se apropriar da fisiologia não como uma forma de fundamentação — o que demonstra, portanto, que o filósofo não transpõe acriticamente os conceitos da fisiologia para sua prática filosófica. Por outro lado, Nietzsche também estaria chamando a atenção para a perspectividade da exterocepção e interocepção humanas. Nesse sentido,

o sensualismo oferece ganhos teóricos mais contundentes que o materialismo, uma vez que desvela não um mundo de coisas, substâncias e átomos — o mundo dos materialistas e mecanicistas que vivem à sombra da metafísica —, mas o mundo heraclítico do vir-a-ser (NASSER, 2015, p. 99-100).

Com auxílio da fisiologia, Nietzsche alerta para a organização específica de nosso sistema nervoso e a forma como a consciência — e, por conseguinte, os processos cognitivos — é dependente deste. Em *A Gaia ciência*, o filósofo admite isto expressamente, ao afirmar que “agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento” (FW/GC, §354). Mas quais teriam sido as fontes das quais Nietzsche extraiu o que necessitava para elaborar sua própria interpretação dos processos fisiológicos humanos? Aqui, gostaríamos de ressaltar uma relação pouco estudada: a influência de Ernst Mach. Com isso, evidentemente, não pretendemos realizar

¹⁷ Significativo nesse sentido é o livro *Optisch-akustische Versuche: die spectrale und stroboskopische untersuchung tönender körper*, de 1873.

uma exposição exaustiva que compreenda todas as dimensões possíveis dessa relação. Nosso objetivo é tentar mostrar as estratégias às quais Nietzsche recorre para trazer à tona os comprometimentos implícitos ao modo humano de conhecer. Nesse sentido, primeiro apresentaremos algumas das considerações de Ernst Mach acerca do aparato cognitivo humano, mormente a partir do texto *Conhecimento e Erro*, e, em seguida, mostraremos a forma como Nietzsche se apropria delas e propõe sua própria interpretação.

a) A consideração físico-fisiológica de Mach.

Nietzsche parece seguir de perto algumas das teses de Ernst Mach. Eduardo Nasser (2015) indica que, pelo menos, duas obras de Mach foram lidas por Nietzsche. Proximidade essa que desde o início do século passado foi apontada por Kleinpeter (2011) e, mais recente por Gori (2021). É digno de nota que, além do contato de Nietzsche com a teoria sensualista de Mach, o filósofo chegou mesmo a enviar-lhe uma cópia da *Genealogia da moral*, como atesta uma carta enviada para seu editor, Constantin Georg Naumann, em 8 de novembro de 1887. Na missiva, o filósofo afirma ser necessário que “se chame atenção para o fato de que esta polêmica está diretamente relacionada a ‘Além do bem e do mal’, a fim de complementá-la e esclarecê-la” (KGWB/BVN-1887,946). É significativo que Nietzsche tenha se preocupado em querer não apenas que Mach entrasse em contato com seu pensamento, mas também outros nomes de relevo para as ciências e a filosofia de sua época, como Wundt, Helmholtz, Du Bois-Reymond e Vogt, também citados na carta. Ao desejar que essas figuras da intelectualidade oitocentista “as considerassem” (as suas obras), Nietzsche desejava não apenas ser reconhecido como filósofo, mas sobretudo se inserir na discussão científica de seu tempo como proponente de elementos que contribuíssem para a clarificação das formas de conhecimento humano. Vejamos de perto, então, alguns elementos da teoria sensualista machiana que guardam certa relação com o pensamento filosófico nietzschiano.

Ferrenho adversário da investigação metafísica, Mach defendia que o pensamento, mesmo em suas formas mais refinadas como as ciências, tem uma origem natural, pois “surge do senso comum (*popular thought*)” (MACH, p. 1). Nesse sentido, os padrões intuitivos de classificação e interpretação são compartilhados pela espécie servindo para sua conservação no processo evolutivo, de modo que o pensamento científico-filosófico, embora num grau mais elevado, “completa a série contínua do desenvolvimento biológico que começa com as simples primeiras manifestações da vida” (MACH, 1976, p. 1). Ou seja, também em Mach o conhecimento científico-filosófico se inscreve numa dimensão

vital. É por essa razão que Mach afirma que “Galileu também quer apenas representar para si mesmo a trajetória como um todo, dada a velocidade e direção inicial de uma pedra projetada” (MACH, 1976, p. 2), assim como um caçador-coletor do período paleolítico deveria observar os padrões de comportamento de suas presas ou saber distinguir o que era comestível ou venenoso. A diferença entre o senso comum e as ciências estaria não nos meios, mas na forma como o aparelho sensório-conceitual é mobilizado para plasmar as imagens de pensamento com as quais nos orientamos no mundo e nos assenhoramos dele. Tal concepção de aproxima em muito com o perspectivismo de Nietzsche e seu caráter pragmático. Tanto para Mach quanto para Nietzsche, o conhecimento é o produto de uma atividade com fins determinados e cuja aplicação amplia o campo de ação humana sobre o mundo. É o que atesta Babette Babich (2003, p. 153), ao afirmar que, para ambos — Nietzsche e Mach — a importância das leis científicas repousa em “seu valor para a previsão”.

Entretanto, o aspecto do pensamento de Mach que parece ter exercido alguma influência sobre a filosofia de Nietzsche parece ter sido sua defesa das sensações como formadoras dos pressupostos intuitivos de concepção da realidade. Desse modo, o físico defende que “não há motivo para discutir mais a oposição entre o físico e o mental” (MACH, 1976, p. 22). Uma vez que a mera introspecção redundaria infrutífera e, ao mesmo tempo, um certo tipo de materialismo seria igualmente incapaz de explicar acuradamente as experiências subjetivas, reduzir o mundo às sensações, com o auxílio dos estudos acerca da organização fisiológica humana, contribuiria para a superação dos dualismos, pois “como os corpos são vistos como relativamente constantes na mudança de sensação, também o ego é apenas relativamente constante” (BECHER, 1905, p. 546). Vale lembrar que esta é uma das razões que levam alguns intérpretes a defender que o pensamento de Mach pode ser considerado um tipo de monismo neutro, pois, para o autor não haveria distinção entre físico e mental (BANKS, 2004; PRESTON, 2021)¹⁸.

Uma vez compreendida essa unidade que se dá em níveis, ou graus, as “interrogações sobre o sujeito das representações tornam-se vazias de sentido, dado que os pares sujeito e objeto são desfeitos, restando somente sensações” (NASSER, 2015, p. 111). Assim, o conhecimento, na medida em que contém algum grau de verossimilhança com o mundo, tem origem nas sensações que temos dele. Por isso, Mach defende que “as percepções sensoriais são de fato os verdadeiros motores originais, enquanto os conceitos

¹⁸ É válido ainda lembrar que tal posição “oferece uma perspectiva unificada a partir da qual a investigação científica pode ser realizada” (STUBENBERG; WISHON, 2023).

dependem deles com frequência somente através da mediação de outros conceitos” (MACH, 1976, p. 105). Portanto, a capacidade humana em organizar o mundo em categorias seria posterior, como um acréscimo. O pensamento abstrato deve ser entendido enquanto subsidiário e, até certo ponto, falseador, das impressões dos sentidos.

As sensações enquanto elementos construtores da realidade seriam elas mesmas os modelos com os quais o conhecimento — incluindo mormente o metafísico — se desenvolve. A técnica se presta a intensificação ou, em certos casos, a retificação das sensações. Nesse sentido, as ciências seriam contra-intuitivas, em grande medida. É por essa razão que, para Mach, “assim que as ferramentas são utilizadas, cada dispositivo de observação pode [...] ser considerado como uma extensão artificial dos sentidos, e cada máquina como uma extensão artificial dos órgãos de movimento” (MACH, 1976, p. 105-106).

Em grande medida, essa teria sido a tarefa das ciências e, em especial, da física. Embora extremamente refinados, nossos sentidos ainda oferecem certas limitações. Devido a isso, ao tomar as sensações como modelo para o desenvolvimento técnico, tornou-se possível toda uma gama de experiências que não se dão de imediato, uma vez que alguns “dispositivos ópticos podem tornar as ondas sonoras visíveis e as ondas de luz audíveis”, e podemos, igualmente, “testemunhar os vários métodos vibroscópicos, a visibilidade das ondas de ar pelos métodos Schneider e assim por diante” (MACH, 1976, p. 106). Tudo isso corroboraria para tomar as sensações de uma maneira distinta daquela defendida por tendências materialistas na ciência: não como meros efeitos resultantes de estímulos externos sobre nossos centros nervosos, mas como o único acesso que temos à realidade — quanto mais refinadas as sensações, mais elaborados são os conhecimentos possíveis de obtenção.

O cientista, então, nos convida a considerar diferentes objetos e o modo característico como eles se dão, através das sensações. Se, por exemplo, comparássemos “uma laranja, um pedaço de sal, platina e ar”, diz Mach, então seríamos levados a dizer que “o primeiro desses corpos reage sem operações artificiais em todos os sentidos, o segundo carece de cheiro, o terceiro, sabor”. A razão disso se deve ao caráter prático que o conhecimento tem para os seres humanos, tal como apontamos acima. Nesse sentido, nosso “aparato físico” seria mais suscetível às sensações que se mostrassem úteis para nossos fins vitais. Mas e quanto ao último “objeto”, o ar? Ora, o “ar que não podemos nem ver, na melhor das hipóteses, o sentimos tão quente ou frio e quando está se movendo fortemente impressiona o sentido do tato como vento”, só pode nos causar sensações na

experiência imediata enquanto processo físico. Por isso que “os corpos não são mais do que feixes de reações conectadas”, reações que repousam nas relações entre as propriedades sensoriais dos objetos e nosso próprio aparato físico, não importando se as sensações se dão na experiência imediata ou por meios artificiais — com o uso de instrumentos num laboratório, por exemplo —, pois “o fator constante é sempre a reação”. Na concepção machiana, esse seria “o conceito criticamente purificado de substância que deve substituir o vulgar em contextos científicos” (MACH, 1976, p. 107). Isto permitiria aos físicos abandonarem conceitos vulgares de matéria, enquanto substrato estável e independente do sujeito perceptor, mas também livraria os filósofos da tentação de recorrer a noções como coisa-enquanto-tal.

Por outro lado, Mach também faz notar o modo como nossos órgãos dos sentidos moldam nossa percepção do espaço-tempo, ou intuição. Mach defende que a intuição é “mais antiga e mais fortemente fundamentada que o pensamento conceitual” (MACH, 1976, p. 109), pois não depende de quaisquer meios reflexivos e, portanto, se presta a ação de forma mais imediata que a inteligência, sendo, por outro lado, a fonte em que esta se origina e da qual se alimenta. Para Mach, operando conjuntamente, as sensações “nos permitem, por exemplo, reconhecer de relance toda a disposição dos corpos ou seus relativos movimentos” (MACH, 1976, p. 108).

Diferentemente do que propõe a concepção newtoniana, a consideração físico-fisiológica de Mach já notava uma certa relatividade do espaço, uma vez que este dependeria da forma como a organização sensorial humana o engendra. Nesse sentido, ordenando sequencialmente os objetos, a intuição não apenas constrói para nós uma noção de espaço, mas também condiciona nossa compreensão do tempo. De acordo com Mach, isso ocorre porque “o contraste entre extensão e contração temporal é análogo à ampliação e redução espacial” (MACH, 1976, p. 110)¹⁹.

Com isso, nosso conhecimento do mundo é resultado de um intrincado processo de simplificações. Nesse ponto, o sensualismo machiano guardaria íntima relação com outra noção do autor, a saber: o princípio de economia do pensamento. Grosso modo,

¹⁹ É mister ressaltar que esta é apenas uma das acepções dadas ao conceito de espaço no pensamento de Mach, a saber: o espaço fisiológico. Mach reconhecia igualmente a existência de outras duas formas de espaço, geométrico e o métrico. Quanto a isso, Filipe Pamplona lembra que “a ênfase do trabalho de Mach foi demonstrar que as noções de espaço possuem uma origem empírica, em parte nas sensações (primárias e secundárias) do nosso organismo fisiológico e principalmente nas experiências físicas de medida” (PAMPLONA, 2023, p. 205). Isto é, são três formas distintas, porém inter-relacionadas, de interpretar as relações das partes da extensão, não três tipos distintos de espaço — todas, contudo, dependentes de diferentes modalidades da cognição humana em algum grau.

Mach defende que para nosso aparato cognitivo opera no sentido de realizar o mínimo gasto energético possível. É na *Ciência da mecânica* que Mach defende mais claramente que “qualquer estoque de conhecimento digno do nome é inalcançável, exceto pela maior economia mental” (MACH, 1919, p. 490), uma vez que as capacidades cognitivas humanas teriam limites deveras estreitos — mais uma vez, este também parece ser outro aspecto do pensamento de Mach que possui afinidade com a físiopsicologia de Nietzsche, como veremos mais adiante²⁰.

A ciência, apesar de seu valor para a existência humana, seria igualmente pautada pela necessidade — inerente a constituição físiopsicológica do ser humano — de abstrair, reduzir e criar esquemas facilitadores do pensamento. Pois, “é o objetivo da ciência substituir, ou *salvar*, experiências pela reprodução ou antecipação de fatos em pensamento” (MACH, 1919, p. 481) (grifo do autor). As observações astronômicas, por exemplo, embora possíveis mediante o uso de construções matemáticas, seriam muito melhor formuladas e compreendidas na medida em que se deixam igualmente representar de modo intuitivo. Pensemos na trajetória dos corpos celestes ao redor do sol num dado período temporal. As representações do sistema solar, criadas a partir do modelo copernicano, costumam apresentar o sol como um corpo estático, quando efetivamente um modelo que mais aproximaria da realidade deveria apresentá-lo girando em torno do centro de massa da galáxia com os planetas orbitando num movimento espiral. Ainda assim, conquanto seja possível representar esse trajeto imageticamente, o astrônomo pode construir toda uma nova série de hipóteses e experimentos.

b) A físiopsicologia de Nietzsche

Nietzsche não apenas segue de perto algumas das propostas defendidas por Mach — como a subordinação do conhecimento a fins práticos, mas, sobretudo, as amplia, integrando-as em sua hipótese da vontade de poder (NASSER, 2015, p. 112). Além disso, Nietzsche também parece integrar à sua hipótese o princípio da conservação de energia defendido por Mach. Vimos mais acima que Nietzsche procura interpretar todos os âmbitos da realidade com sua hipótese da vontade de poder de modo que tudo passa a ser compreendido com um jogo de forças que se sobrepõem, formando agregados hierarquizados que conspiram por mais poder. Nesse sentido, a disposição de nossos

²⁰ Banks (2004) sustenta que “A doutrina da economia de Mach, embora soe como o mais puro positivismo, estava assim enraizada em seu realismo sobre eventos particulares e sua crença de que a verdade sobre a natureza tinha que explicar sua singularidade a qualquer momento, assim como sua tendência a frustrar a repetição exata” (p. 41). Isto é inseparável de seu sensualismo, sendo mesmo um elemento necessário deste.

centros nervosos deveria ser entendida como também atendendo a critérios hierárquicos: “o sistema nervoso e o cérebro são um sistema condutor e um aparelho de centralização de inúmeros espíritos individuais de diversificada hierarquia” (FP 26 [36] Verão-outono de 1884). Espíritos aqui devem ser entendidos como sucedâneos volatizados das vivências orgânicas produzidas a partir das sensações. Desse modo, as reações nervosas não deveriam simplesmente ser consideradas processos meramente passivos, mas ser tomadas, a partir de suas próprias relações, enquanto produtoras das interpretações acerca da realidade. Vejamos então como isso ocorre.

Quais seriam os princípios que regulam e controlam o funcionamento dos organismos? Ora, em um de seus fragmentos póstumos, Nietzsche se questiona se “podemos assumir uma luta pelo poder sem uma sensação de prazer e desprazer, ou seja, sem uma sensação de poder crescente e decrescente” (FP 14 [84] Primavera de 1888). Para o filósofo, o par conceitual prazer-desprazer já é ele mesmo anterior às sensações, sendo resultantes dos processos característicos à evolução da vida. Desse modo, “o prazer e o desprazer são primeiro resultados de apreciações, então as origens de apreciação não estão nas sensações” (FP 25 [426] Primavera de 1884). No fundo de todas as funções da vida, seja ela simples ou complexa, está o mesmo impulso de acúmulo de força: “O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder do homem. O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza” (AC/AC, §2). Portanto, é necessário reconhecer que as condições para tais apreciações já estão dadas desde o início da vida: “Antes das sensações de agrado e desagradado há no todo sensações de força e de fraqueza” (25 [378] Primavera de 1884).

Um protozoário, como uma ameba, consiste numa forma de vida cujos meios de mobilidade e interação com o mundo externo são sobremaneira limitados por não possuir sistema nervoso, por exemplo. Ainda assim, este ser é capaz de avaliar as condições de seu ambiente e agir sobre o mesmo, unicamente baseado em tais medidas de valor mais elementares e fundantes do reino orgânico, pois “a vida como a forma de ser mais conhecido por nós é especificamente uma vontade de acumulação de poder” (FP 14 [82] Primavera de 1888). O surgimento da vida orgânica teria demandado, portanto, um maior grau de coordenação entre as diferentes forças em conjunto no interior de um mesmo corpo vivo, de modo que “na relação entre os órgãos, todas as virtudes devem ser praticadas — obediência, diligência, ajuda, vigilância”. A vida, tal como se apresenta, é caracterizada por essa “auto-regulação” — hoje, diríamos que a vida tem como condição a homeostase (FP 25 [426] Primavera de 1884).

Os estímulos nervosos que produzem a percepção são condicionados à estrutura relacional básica do organismo, mas igualmente por aquilo que é oferecido pelo próprio mundo. As sensações seriam justamente a região na qual não há distinção entre o corpo que experimenta e o exterior que é experimentado. Desse modo, sensações como dor e prazer, por exemplo, não possuem diferença de natureza, mas apenas de grau. Para Nietzsche, “não se sofre propriamente com a causa da dor”, como um corte ou uma pancada por exemplo, “mas com o imenso desequilíbrio decorrente daquele choque” (FP 14 [173]). Ou seja, nossos sentidos intermedeiam a relação entre o mundo externo e nossa soma orgânica, o corpo, e seus movimentos internos, assim como o limite entre dor e prazer é dependente dos estímulos fixados em nossa filogênese. Se, por um acaso, seccionássemos um feixe de fibras nervosas qualquer e o cortássemos, então toda uma cadeia de relações seria interrompida e uma parte desse mundo perspectivístico deixaria de existir para nós — não porque ele depende inteiramente de nós, mas porque teríamos suprimido uma das condições necessárias para seu próprio ser-aparência. Mais do que isso, dor e prazer — ou frio e calor, por exemplo — são qualidades que resultam da interpretação de nossos órgãos dos sentidos. Assim, Robin Small salienta que

Nietzsche às vezes caracteriza as qualidades como efeitos que as coisas têm sobre nós: uma afirmação familiar feita pelas teorias do conhecimento empiristas. Isto significa dizer que as mesmas coisas podem ter diferentes qualidades para diferentes perceptores, de acordo com suas constituições. Além disso, alguns seres estão conscientes de aspectos do mundo que outros não conseguem perceber (SMALL, 1999, p. 80).

Porém, se assim os nervos o fazem, é com o contributo do intelecto conceituador. Nesse ponto, Paul Slama (2019) salienta que Nietzsche seria continuador de um “kantismo biológico” uma vez que, assim como Kant, reconhece o caráter semântico-gramatical do intelecto. E embora seja possível falar numa certa tendência biologizante no criticismo kantiano, Nietzsche se afastaria dele precisamente na medida em que o filósofo de Königsberg defende a existência de um sujeito incondicionado, ponto arquimediano — algo que Nietzsche nega veementemente.

A aparência dos objetos externos não consiste nem em um dado objetivo e independente de nós e tampouco numa mera projeção subjetiva: ela é o resultado de um processo de assimilação e interpretação posto em prática por nossos sentidos a serviço da soma orgânica. Percebemos o que pode contribuir ou prejudicar o acúmulo de força, poder, vida e, por outro lado, ignoramos o que não se enquadra nesse esquema. Desse modo, para nós, “verde, vermelho, duro, macio, claro, escuro significam algo em relação

às suas condições de vida (isto é, o processo orgânico)” (FP 27 [63] Verão-outono de 1884). Para os seres vivos, o conhecimento, fundamentalmente, “é a crença: ‘isso e isso é assim’. Portanto, o julgamento contém a admissão de ter encontrado um caso idêntico: pressupõe, portanto, a comparação, com ajuda da memória” (FP 40 [15] Agosto-setembro de 1885).

Nesse ponto, embora numa chave eminentemente biológica, Nietzsche parece retomar uma concepção empirista de viés humeano, para o qual há “princípios associativos” que mediam nossas experiências. Na medida em que o corpo consiste numa hierarquia de forças que buscam se expandir, os padrões criados para tal realizam simplificações arbitrárias, associando experiências novas às já assimiladas e solidificadas pelo organismo. Para Nietzsche, “todas as formas e formas originalmente significam algo em termos de prazer e dor do ser vivo (— significam perigo, desgosto, conforto, segurança, amizade, paz)” (FP 27 [63] Verão-outono de 1884). Um tal comprometimento subjacente às formas de apreensão e avaliação da realidade é necessariamente inconsciente.

Ora, se interpretamos o mundo a partir de padrões formados por nossa constituição nervosa, é devido a propensão da vida em conservar a energia produzida/acumulada. Nietzsche parece não apenas se apropriar de elementos do sensualismo machiano, mas igualmente de suas considerações tanto sobre o princípio de conservação de energia quanto o princípio de economia de pensamento. Assim, nos diz o filósofo, se “vontade de poder’ é expressa na interpretação, na maneira como o poder é usado – a transformação da energia em vida e a vida na mais alta potência, portanto, aparece como o objetivo” (FP 10 [138] 1887). Enquanto pensamos com base nesses padrões que dão formas ao que conhecemos, estaríamos de acordo com esse princípio básico da realidade como um todo²¹. Se, por exemplo, energia térmica pode ser revertida em energia cinética (e vice versa), por analogia, as forças vitais empregadas nos processos cognitivos, por sua vez poderiam se converter em força para a ação.

²¹ De acordo com Mach, “as mudanças físicas mais variadas, térmicas, elétricas, químicas, etc., podem ser provocadas por trabalhos mecânicos”, a energia seria então o resultado desse trabalho de alteração no estado da matéria. Assim, “quando tais alterações são revertidas, elas produzem de novo o trabalho exatamente na quantidade necessária para a produção da parte invertida” (MACH, 1894, p. 16). Dito de outro modo, não há perdas nos processos de mudança dos estados da matéria. Isto nada mais é, como Luca Gazzardi ressalta, que uma variante do princípio de causalidade (GUZZARDI, 2014). Como veremos mais adiante, em suas leituras científicas, Nietzsche busca por modelos causais alternativos em relação àquele estabelecido na mecânica clássica. É claro, Nietzsche rejeita a interpretação de que tudo se reduz à matéria. Contudo, parece-nos que é o aspecto formal do princípio que importa para o filósofo.

Mas, se as sensações constroem um mundo de objetos para nós, elas igualmente ordenam o horizonte onde os eventos se dão, bem como a sua duração. Nietzsche, assim como Mach, também defende que a compreensão do espaço-tempo é diretamente relacionada à nossa organização sensorial. Para o filósofo, “em si não há espaço nem tempo: as ‘mudanças’ são apenas aparências (ou processos dos sentidos para nós)” (FP 36 [25] junho-julho de 1885). Desse modo, a necessidade de estabelecer regularidades, ou seja, de adequar os dados exteriores aos processos interiores do organismo cria a sensação de continuidade entre as coisas e, desse modo, nos oferece uma certa imagem do espaço no qual os objetos dos sentidos estão dispostos.

Além disso, é igualmente a partir dessa justaposição entre coisas num dado registro espacial que se origina a noção de sucessão temporal: “Quando abro os olhos o mundo sensível está lá, aparentemente imediatamente: mas, entretanto, aconteceu algo tremendo: uma variedade de eventos: – primeiro, segundo, terceiro” (FP 40 [49] Agosto-setembro de 1885). Nossos órgãos dos sentidos dispõem as coisas linearmente, como pontos ao longo de uma reta, de modo que somos levados a pensar a sucessão dos eventos e, por conseguinte, a passagem do tempo, de modo causal e necessário²².

No entanto, para Nietzsche, isto não passa de uma construção arbitrária proveniente do modo particular como nossos sentidos operam, pois “as aparências não podem ser ‘causas!’” (FP 36 [25] junho-julho de 1885). Espaço e tempo são, portanto, simplificações de origem fisiológica e, desse modo, não guardam relação direta com a efetividade. “O que chamamos de ‘causa’ e ‘efeito’ omite a luta e conseqüentemente não corresponde ao que está acontecendo” (FP 1 [92] Outono de 1885-Primavera de 1886). Considerar tais formas de pensar como *a priori*, independentemente de qualquer relação com nossa estrutura nervosa, seria um flagrante equívoco do qual, como vemos, Nietzsche buscava se afastar. Nesse sentido, para o filósofo, seria preciso deixar “os fisiologistas falarem” (FP 40 [49] Agosto-setembro de 1885).

Portanto, para o filósofo, é “essencial partir do corpo e usá-lo como guia”, saber diagnosticar as tendências com as quais podemos estabelecer instâncias interpretativas mais condizentes com a realidade e, ao mesmo tempo, se afastar daquelas que, sendo expressões da fraqueza, criariam um reino de abstrações.

²² É importante ressaltar que nossa leitura não se pretende definitiva quanto a concepção nietzschiana acerca do tempo. Como Eduardo Nasser (2015) busca demonstrar, há a possibilidade de encontrar nos escritos de Nietzsche um realismo temporal.

Uma vez que todos os processos mentais conscientes seriam apenas eventos de superfície, como consequência mais radical, Nietzsche concebe o conhecimento como uma produção parcial, condicionada, mediada por padrões involuntários e inconscientes, porque “uma coisa pode ser acreditada, por mais fortemente que não haja critério de verdade nela”, contanto que corresponda à hierarquia das forças somáticas e concorra para sua expansão (FP 40 [15] Agosto-setembro de 1885).

Com isso, Nietzsche desfere um golpe mortal na tese platônica — defendida no diálogo *Teeteto*, para a qual o conhecimento seria crença verdadeira justificada. Se não há mais verdade como algo dado, o que seria a verdade então? Para Nietzsche, deveríamos compreendê-la “talvez como um tipo de crença que se tornou uma condição de vida”, o que não significa dizer que não há mais nenhum critério, pelo contrário, “então, é claro, a força seria um critério. Por exemplo, em relação à causalidade” (FP 40 [15] Agosto-setembro de 1885).

2.2. influência da dinâmica de Boscovich.

Como dissemos acima, para Nietzsche, a natureza é vontade de poder, ou seja, uma complexa trama de relações entre forças com diferentes grandezas. Do mesmo modo, dissemos que é justamente nessa concepção que se assenta o perspectivismo nietzschiano. Essas seriam as condições estabelecidas por Nietzsche para interpretar a atividade gnosiológica humana. Mas como Nietzsche chega a uma tal conclusão?

Ora, conhecida é a passagem em *Além do bem e do mal*, na qual o filósofo alude à figura do físico croata — erroneamente chamado de polonês — Roger Boscovich e sua concepção dinâmica da força: “Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra: o átomo” (JGB/BM, §12). Contudo, e como Pietro Gori (2007) salienta, as menções ao nome de Boscovich na obra publicada de Nietzsche são escassas, e mesmo em seus fragmentos póstumos ainda são poucas as referências diretas ao físico jesuíta. Isto torna necessário saber reconhecer as passagens nas quais, indiretamente, o filósofo se reporta à Boscovich e sua concepção dinâmica de mundo (GORI, 2007).

Em suas notas póstumas, Nietzsche chega mesmo a incluí-lo em seu percurso formativo enquanto filósofo ou, sem suas palavras, em sua “genealogia”: “se reflito sobre minha genealogia filosófica, então me sinto afinado com o movimento antiteleológico, [...] todavia com a diferenciação de que eu não acredito em ‘matéria’ e considero

Boscovich um dos grandes pontos de mudança” (FP 26 [432] verão-outono de 1884). De acordo com Nietzsche, a física dinâmica de Boscovich teria aberto caminho para a superação de preconceitos científicos oriundos da estrutura psicológica, notadamente a noção de átomo como elemento último e indivisível da matéria e, por conseguinte, a superação da própria noção de extensão. Assim, a influência de Boscovich sobre sua filosofia consistia num “ganho interpretativo, tendo em vista a formulação de novos pressupostos interpretativos da efetividade imanente” (BARROS, 2018, p. 73).

Para Nietzsche, a crença na existência dos átomos estaria diretamente ligada ao fato de que, enquanto espécie, precisamos

entender o mundo, necessitamos de poder calculá-lo; para poder calculá-lo, necessitamos de ter causas constantes; por não encontrarmos tais causas constantes na realidade, nos inventamos algumas — os átomos. Essa é a origem da atomística (FP 7 [56]).

Ao entrar em contato com a obra de Boscovich, Nietzsche teria encontrado subsídios para apresentar uma nova interpretação da natureza. Como Greg Whitlock (1999) demonstra, ao examinar a correspondência entre Nietzsche e Heinrich Köselitz (Peter Gast), o contato de Nietzsche com os escritos de Boscovich teria se dado ainda no início da década de 1880. Para o então entusiasmado Nietzsche, o jesuíta Boscovich teria concluído “a destruição da metafísica da substância. Com seu vitorioso conceito de força, a substância não teria mais sua *raison d’être*” (WHITLOCK, 1999, p. 192). Dito de outro modo, o que Boscovich empreendeu foi um modo de produzir conhecimento acerca da realidade que não mais se pautava por formas de pensamento altamente intuitivas — como pressupor um fundo de unidade ao qual seria possível se remeter, ao investigar a natureza. Contra o materialismo científico e seu mecanicismo que postula a necessidade estrita de uma causalidade fundada na ação recíproca entre os corpos, Boscovich teria reduzido a constituição da matéria a puras relações energéticas: não mais átomos, mas centros de forças — ou “pontos de matéria”.

De acordo com Luca Guzzardi (2020), Boscovich faz essa redução a partir de uma certa interpretação que visava a conciliar a doutrina leibniziana com a mecânica newtoniana. Boscovich teria compreendido que, na medida em que falamos em forças, podemos fazê-lo considerando-as não como causas, ou entidades físicas, mas simplesmente como “instrumentos matemáticos”, ou determinações da matéria. O estado estacionário de um ponto determinado ou a aproximação/repulsão de dois pontos num mesmo quadro agora podem ser reduzidos a puras relações matematicamente mensuráveis. Ou seja, enquanto determinações, as forças “são compatíveis em termos de

direções tendo intensidade, independentemente de suas causas” (GUZZARDI, 2020, p. 46). Tanto a inércia quanto o movimento dos corpos num dado registro seriam forças, na medida em que consistem em estados ou ações determinadas, em relações que, dependendo da referência e da maneira que são analisadas, revelam múltiplas facetas. Essa matematização é considerada por Guzzardi (2020) uma espécie de agnosticismo, pois, ao voltar-se para os fenômenos, propositalmente, ignora se há neles a ação de algo que não possa ser mensurado. As razões para isto devem-se à tentativa de oferecer uma teoria menos determinista em relação aos aspectos da efetividade, pois está imbuída de um certo perspectivismo. Nietzsche está atento a esse aspecto quando, em um fragmento póstumo, afirma:

Os físicos matemáticos não conseguem usar os montinhos de átomos para a sua ciência: por isso eles se constroem um mundo de pontos de energia, com o qual se pode calcular. Exatamente assim fizeram, grosso modo, os seres humanos e todas as criaturas organizada: ou seja, ajeitaram, reformularam, reinventaram o mundo a seu modo por tanto tempo até que pudessem usá-lo, até ser possível “contar” com ele (FP 40 [37] Agosto-setembro de 1885).

Para o filósofo, embora mais refinada do que a interpretação mecanicista, predominaria ainda na física dinâmica uma inexorável tendência, própria ao aparato gnosiológico humano, em matematizar — ou seja, ordenar quantitativamente — os eventos. Ainda assim, a física dinâmica de Boscovich teria a vantagem de não ter mais a necessidade de recorrer a causas primeiras. Em última instância, o que está em jogo é a possibilidade não de explicar o que é (o que pressuporia o comprometimento com uma ontologia estabilista), mas de interpretar com maior acuracidade como são produzidos os corpos e o movimento. Ainda que Nietzsche, como atesta a passagem citada acima, estivesse ciente do formalismo presente na teoria de Boscovich (ITAPARICA, 2019), era incontestável que esse maior grau de abstração não implica numa perda de objetividade.

Pensamos nesse sentido que seria válido considerarmos mais atentamente então aquilo que o próprio Boscovich (1922) afirma. Para o físico croata, os centros de forças, cuja intensidade poderia ser mensurada, dar-se-iam numa espécie de arco dinâmico constitutivo da realidade, de modo que essa epistemologia da força — para usar a expressão de Guzzardi (2020) — pressupõe uma ontologia relacional, portanto. Em sua *Teoria da filosofia natural*, Boscovich afirma que

qualquer ponto de matéria está ligado a todos os outros por maior que seja a distância entre eles, de tal forma que de acordo com

uma mudança na posição, por menor que seja, de qualquer um deles, os fatores que determinam os movimentos de todo o resto são alterados; e a menos que aconteça de todos se cancelarem (e isso é infinitamente improvável), algum movimento, devido à mudança de posição em questão, ocorrerá em cada um deles (BOSCOVICH, 1922, p. 35).

O que chamamos de átomo e, por conseguinte, matéria, nada mais é do que a tensão resultante do movimento de atração e repulsão dos centros de força. Tais centros de força não teriam quaisquer extensão e, portanto, não seriam divisíveis. As relações entre esses pontos simples dariam origem aos agregados que formariam a realidade. Com isso, na relação parte-todo, a totalidade não se resume a uma mera soma das partes, uma vez que estas não consistem em pontos fixos — uma posição se altera na medida em que qualquer outra parte também se mova. Para Boscovich, é preciso reconhecer que “esta é uma imediata e necessária dedução da constituição das forças, que são repulsivas a distâncias muito pequenas e aumentam indefinidamente” (BOSCOVICH, 1922, p. 83). Com isso, “Boscovich ilumina as complexidades dos pontos de força que dinamicamente cessam e recriam relacionamentos dentro de diferentes interações que não se dissipam em vigor, mas nas relações” (TONES; MANDALIOS, 2015, p. 316). De certo modo, essa questão mereológica reaparece na hipótese da vontade de poder, de Nietzsche (NOLA, 1999).

Ora, desse conjunto dinâmico de relações se segue que não apenas as forças constitutivas da realidade são finitas, mas também o espaço que é engendrado pelas relações entre as forças. Assim, Keith A. Pearson (2000, p. 14) afirma que, uma tal “concepção da matéria — simplicidade, indivisibilidade e não extensão — é que ela afasta as ideias de uma passagem de um vácuo contínuo para uma matéria contínua através de qualquer mudança súbita ou saltos na natureza”, tal como aconteceria na concepção corpuscular da matéria. Se chegamos a conceber o espaço como uma relação entre corpúsculos massivos e o vazio, não é tanto pela sua existência enquanto tal — pois já vimos que a realidade é resultante de um entrecimento dos centros de força —, mas por aquilo que Boscovich (1922, p. 83) chama de “prejuízos dos sentidos e do intelecto”.

Nesse sentido, para Boscovich (1922), se somos levados a compreender que “a realidade material a nível microscópico é descontínua, uma vez que cada elemento que o compõe é separado de qualquer outro devido à força que atua entre eles” (GORI, 2007, p. 120), isto se dá unicamente devido à organização de nosso aparato sensorial. Ao abandonar a física atomística, Boscovich (1922) estaria procurando superar essa limitação

própria à nossa constituição. Boscovich (1922) estaria então lutando contra uma tendência altamente intuitiva e, justamente por isso, facilmente tida como verdadeira pelo senso comum. Assim, o cientista croata lembra que

se uma propriedade é relativa em relação aos nossos sentidos, então, a partir de um resultado obtido para as massas maiores não podemos inferir que o mesmo deve ser obtido nas suas partículas menores; por exemplo, que é a mesma coisa ser sensível, como é ser colorido, o que é verdade no caso de massas grandes, mas não no caso de partículas pequenas; uma vez que uma distinção deste tipo, acidental em relação à matéria, não é acidental no que diz respeito ao termo sensível ou colorido (BOSCOVICH, 1922, p. 59).

Ao valer-se desse exemplo, Boscovich ressalta o modo como nossa percepção é construída: o que tomamos como um atributo de uma coisa determinada resulta da relação entre os centros de forças que a constituem e aqueles que dão forma aos nossos órgãos dos sentidos. Ora, também essa característica da teoria boscovichiana é relevante para o pensamento de Nietzsche, pois a realidade passa a comportar um duplo aspecto: um humano e outro independente de nossa percepção. Como isto é assumido e reformulado por Nietzsche é o que veremos em seguida.

2.3. Vontade de poder como acontecer e a perspectiva da natureza.

O conceito de vontade de poder, para Nietzsche, é acima de tudo relacional. Como dissemos anteriormente, essa noção traz consigo a defesa de um mundo finito e composto por múltiplas relações hierárquicas entre forças. Para tanto, vimos também que Nietzsche se apropria da concepção dinâmica oferecida pela física de Boscovich (1922). Porém, o filósofo compreende que era necessário dar um salto além, a fim de complementar a visão de mundo presente na física boscovichiana — este salto se dá com a noção de vontade de poder. Isto porque o mundo dos físicos é essencialmente quantitativo: tudo se resume a grandezas e extensões. Nietzsche entende, então, que uma tal concepção deixa de lado um importante aspecto de nossa relação com o mundo: o aspecto qualitativo. Desse modo, diz o filósofo: “o vitorioso conceito de ‘energia’, com o qual nossos físicos recriaram Deus e o mundo, necessita ainda de uma complementação: é necessário aditar-lhe um mundo interior, ao qual eu chamo de 'vontade de poder’” (FP 36 [31] junho-julho de 1885).

Se, na concepção dinâmica de Boscovich (1922), a noção de força serviria, dentre outras coisas, para manter incólume uma dimensão transcendente — uma vez que tentar explicar a existência do Ser Divino, como causa causante, tal como os dogmáticos o fizeram, recairia em resultados sumariamente inconsistentes, para Nietzsche, a força,

enquanto constante energética, poderia também ser interpretada como vontade de poder, se se prestava à supressão de toda transcendência e, com ela, de tudo o que duplicava o mundo, desde Platão.

No aforismo §36, de *Além do bem e do mal*, o filósofo convida a pensar o seguinte: “Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto a realidade de nossos impulsos — pois pensar é apenas uma relação de impulsos entre si” (JGB/BM, §36). O procedimento é, pois, hipotético, uma vez que é necessário *supor*, isto é, não há uma defesa peremptória de que essa ideia traduza fielmente a realidade.

De início, o filósofo busca subordinar o pensamento ao complexo reino dos afetos. Com isso, Nietzsche oferece uma imagem das formas mais básicas de expressão da vontade de poder no ser humano, mas igualmente salienta o caráter perspectivista da existência. Mais adiante, o filósofo questiona: “não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)?” (JGB/BM, §36). A estratégia de Nietzsche seria, então, distanciar-se das tendências demasiado estanques e que fariam sua argumentação recair em velhas dicotomias da filosofia, mas que, ao mesmo tempo, pudesse oferecer uma interpretação da realidade suficientemente verossímil e não redutora.

Assim, para manter o rigor do método sem dogmatismo, seria preciso “não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (— até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só” (JGB/BM, §36). Em última instância, o que está em jogo não é provar a verdade da hipótese da vontade de poder, mas testá-la até seu limite, enquanto princípio de inteligibilidade da efetividade, para dela extrair as conclusões mais radicais que se for capaz de alcançar.

Para Nietzsche, é de fundamental importância “arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade — e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade” (JGB/BM, §36). A vontade de poder permitiria, então, pensar não mais segundo os preconceitos gramaticais de sujeito e objeto — dos quais se seguem igualmente as noções de causa e efeito. Tudo é reduzido a ações, sem a necessidade de pensar em agentes. Por fim, caberia então pensar “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ — seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais” (JGB/BM, §36).

Com a vontade de poder, Nietzsche, então, pretende apresentar o modo como a natureza se dá. Nas palavras de Eduardo Nasser (2015, p. 202), “a vontade de potência é, acima de tudo, uma forma de conferir primazia ao *tornar-se*; tudo querendo ser mais forte significa, negativamente, que não há lugar para a permanência”.

Para James Porter (2000, p. 59), o que Nietzsche apresenta com esse conceito é “uma alegoria virtual” ou “uma dramatização do abstrato”, ou seja, para Nietzsche, apesar de seu caráter inevitavelmente antropomórfico, o conceito de vontade possibilita uma compreensão do acontecer da natureza subtraída de qualquer finalismo e fixidez. Esse “mundo interior”, ao qual Nietzsche se refere como vontade de poder, seria condizente com a capacidade humana de se relacionar com a realidade à sua volta. Não significa dizer que, com isso, Nietzsche estaria defendendo uma forma de idealismo. Ao contrário, é condizente unicamente porque não dispomos de outra forma para compreender o mundo. Como Gregory Moore (2006) salienta, isto se deve a uma concepção defendida por Nietzsche, desde os seus primeiros escritos, de que toda linguagem é figurativa, metafórica²³, mesmo a empregada pelas ciências, por mais objetivas que estas pretendam ser.

Mas como Nietzsche compreende um tal modo de acontecer das relações constitutivas dos fenômenos da natureza? Ora, se a realidade aparece em níveis, em graus distintos, tudo dependeria, então, dos tipos de relações que dão forma à aparência das coisas. Com isso, Nietzsche pretende superar vetustas dicotomias da história da filosofia, tais como essência e aparência, coisa-enquanto-tal e fenômeno: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (GD/CI, IV, §6).

Dito de outro modo, o que Nietzsche tenta superar é a oposição entre realismo e idealismo, essas tendências filosóficas que, no fundo, teriam a mesma raiz intuitiva. De acordo com Itaparica (2019, p. 142-143), para tanto, a estratégia de Nietzsche consistiria em recorrer a uma *petitio principii*, pois “sua concepção do mundo, segundo a qual o mundo é fruto de uma pluralidade de interpretações imanentes ao mundo, é uma interpretação. Fica-se sem critério de aferição, pois tudo redundando no perspectivismo, na

²³ Recentemente, Lakoff e Johnson (2003), no âmbito da linguística cognitiva, têm defendido uma tese semelhante. Para os autores, a experiência humana é necessariamente estruturada por construções metafóricas que viabilizam toda sorte de interpretações/interações com o mundo natural e social. Nesse sentido, mente/linguagem — compreendidas como inseparáveis, ao nível da experiência consciente — dependem da mediação desse mecanismo cuja proveniência se encontra na evolução do organismo e sua necessidade de engajar-se com o ambiente ao seu redor. Nietzsche, embora num outro registro e com as limitações da ciência de seu tempo, parece adiantar uma tese corrente presente na ciência cognitiva.

interpretação”. Esse movimento circular é deliberadamente pensado por Nietzsche. Como Dellinger (2012, p. 152) sustenta, é justamente a circularidade que provê “uma explicação para o porquê nós somos incapazes de determinar o alcance do caráter perspectivo do nosso ser”.

Se tudo se resume a relações de energia, de vontades de poder, então o aparecer das coisas é o seu próprio ser, não sendo mais possível recorrer à uma instância à parte para determinar o que possui realidade ou não. Isto é de fundamental importância para compreensão do perspectivismo de Nietzsche, uma vez que, para o filósofo, é a perspectiva que constitui o objeto tal como ele pode ser dado ao seu tipo de relação. Nas palavras de Nietzsche, “o perspectivismo é apenas uma forma complexa de especificidade” (FP 14 [186] Primavera de 1888). Portanto, como Robert Welshon (1999, p. 40) salienta, os “quantas de forças cooperam para formar sociedades ou alianças de poder mais estruturadas, cada uma das quais está preocupada em expandir seu poder”. À medida que os centros de poder se formam, novas perspectivas se dão. Contudo, antes disso cada centro de poder já é, ele mesmo, uma perspectiva. Também isso seria o fator distintivo entre o reino orgânico e o inorgânico, de acordo com o filósofo. Trata-se de uma distinção, não separação, uma vez que a realidade seria um *continuum*. Assim, para Nietzsche “a conexão do orgânico e do inorgânico precisa residir na força de repulsão exercida por um átomo de energia” (FP 36 [22] junho-julho de 1885). Cada vontade de poder é uma interpretação da realidade que, ao se relacionar com outras vontades de poder, cujas valências seriam correlatas, cria mais interpretações.

Nesse sentido, cada relação entre as forças pode ser vista segundo uma outra perspectiva que, por conseguinte, condiciona uma classe específica de objetos. Novamente Welshon (1999) sustenta que, desse modo, “existe um corte inicial no número total de objetos que podem ser conhecidos”, o que não significa dizer que não possa existir “um mundo de objetos perspectivistas além de nosso conhecimento” (WELSHON, 1999, p. 45). A realidade, para Nietzsche, é, ao mesmo tempo, aquilo que podemos captar, manipular e alterar, mas também tudo o que nos escapa, pois não condizente com o tipo de relação, ou perspectiva, na qual nos encontramos. Ora, isto não é o mesmo que recair na velha dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente. O que Nietzsche pretende com isso é apontar que a perspectiva “é a condição básica de toda vida” (JGB/BM, Prólogo). Mais do que isso: para Nietzsche, dadas as condições específicas para a formação de uma perspectiva estaria vetado conhecer quaisquer objetos fora dela, porque

“não podemos enxergar além de nossa esquina” (FW/GC, §374). Cada perspectiva, portanto, teria um grau distinto de verificabilidade.

Tomemos o caso das cores: na medida em que a organização do tecido ótico humano se diferencia da dos pássaros, por exemplo, existem cores que efetivamente não são captadas por nós e, nesse sentido, não existem *para nós* enquanto objeto de conhecimento e só podem assim sê-lo através do uso de certos instrumentos que visam a superar essa limitação estrutural de nossa visão, mas são perfeitamente percebidas por uma ampla variedade de aves e, não menos importante, desempenham funções relevantes para a existência destas, como na busca/conquista de parceiros para a reprodução.

Sendo, pois, a realidade relacional, só temos acesso àquilo que é característico de nosso nível de relações. O conceito de vontade de poder parece, então, atender aos propósitos de Nietzsche, pois não converte o mundo num puro objeto mental nem tampouco o essencializa ou o duplica, pois, como o filósofo coloca no *Zarathustra*, “somente onde há vida, há também vontade; mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência” (Za/ZA, II, Da superação de si). É por essa razão que Nietzsche afirma numa nota póstuma que “no animal é possível derivar da vontade de poder todos os seus instintos: assim também todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte” (FP 36 [31] junho-julho de 1885). Essa mesma questão reaparece em outra passagem de *Além do bem e do mal*, quando o filósofo, se colocando criticamente em relação à fisiologia, entende que a autoconservação é uma consequência, não um fim:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força — a própria vida é vontade de poder —: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. — Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* — um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconsequência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios (JGB/BM, §13).

Aqui, Nietzsche não apenas busca eliminar princípios — como o finalismo — cujo uso tornaria mais complexa a interpretação do fenômeno orgânico, mas também salienta que o animal humano estaria propenso a pensar as relações da natureza apenas a partir de sua própria perspectiva.

A capacidade de manter-se unido, projetar-se em seu ambiente e agir segundo propósitos que visam um *optimum* de força seria a face orgânica da vontade de poder.

Pensemos num microrganismo como uma bactéria, por exemplo: a partir do tipo de reações químicas ao seu redor, ela é capaz de identificar a quantidade de nutrientes e de outros indivíduos (sejam estes de sua espécie, ou não), o que lhe abre uma gama de possibilidades de ação. Com isso, Peter Bornedal (2010) afirma que “se um ‘ponto’ pode ser visto – no universo biológico – como um organismo, o organismo exerce uma pressão sobre o ambiente, e é combatida com uma pressão do ambiente” (BORNEDAL, 2010, p. 118). Assim, a relação da bactéria com seu ambiente se configura também como uma hierarquia mantida pela oposição entre as forças em questão. Com o ser humano, por conseguinte, não seria diferente. Inversamente ao que concebiam os filósofos modernos — como Descartes ou Leibniz, por exemplo —, para Nietzsche, o corpo não é uma grandeza física nem tampouco se organiza como uma “máquina orgânica” que funcionaria tal como um relógio. Ao contrário, para Nietzsche, o corpo humano também não passa de um “complexo de sistemas lutando em prol do crescimento da sensação de poder” (FP 14 [174]).

A unificação corpórea é o resultado de um conjunto de relações de poder, de hierarquias que se dão desde o nível intracelular até às interações dos diferentes órgãos entre si e com o meio ambiente. Evidentemente, isto não significa dizer que o próprio corpo, enquanto agregado de vontades, seja uma totalidade ensimesmada, um produto final. Antes, o corpo é um constante processo de interpretação cuja finalidade é sempre o acúmulo de força — disto resulta sua unificação: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Za/ZA, I, “Dos desprezadores do corpo”). Com Nietzsche, a pergunta spinozana acerca do que pode um corpo encontra sua radicalização²⁴.

Contudo, e este é um ponto fulcral na argumentação de Nietzsche, nem todas as hierarquias concorrem para a saúde do agregado de forças que é o corpo. Se pudéssemos apresentar um exemplo capaz de ilustrar o que o filósofo quer dizer, a diferença no grau de absorção entre oxigênio e monóxido de carbono pelos pulmões parece-nos interessante. Embora o oxigênio seja necessário para os processos metabólicos a nível intracelular, o monóxido de carbono — gás nocivo ao ser humano — possui uma capacidade de interagir com a hemoglobina muito maior. Ora, não por acaso, Nietzsche

²⁴ De acordo com Luciana Zaterka, na filosofia nietzschiana “o conflito que era intrínseco à relação entre os corpos passa a ser intrínseco a um mesmo corpo” (1998, p. 41). Se o corpo, para Spinoza, busca perseverar na existência, com Nietzsche o corpo passa a ser um todo dinâmico, de modo que a conservação se torna uma consequência do acréscimo de força do todo constituinte orgânico.

também busca, na química, nas ligações entre os elementos, uma imagem que aproxime a compreensão do que quer dizer quando fala em vontade de poder. Nesse sentido, diz o filósofo:

evito falar em ‘leis’ químicas: isso tem um sub-reptício sabor moral. Trata-se muito mais de uma constatação absoluta de relações de poder: o mais forte se torna senhor do mais fraco, na medida em que este não consegue impor seu grau de autonomia —, aí não há piedade, não há indulgência, muito menos ainda respeito diante de ‘leis’! (FP 36 [18] junho-julho de 1885).

Assim, voltando ao nosso exemplo, o monóxido de carbono (*CO*) consegue se impor e ser absorvido pela hemoglobina com maior facilidade do que o oxigênio (*O*), pois este possui apenas duas ligações covalentes enquanto o primeiro possui três. Se pusermos em termos do vocabulário nietzschiano, então o quanta de força do *CO* é superior ao quanta de força do *O*. Existem, portanto, aquelas interpretações que, dada a sua estrutura relacional básica, se firmam com maior grau de estabilidade e, por outro lado, aquelas que não o conseguem. Nesse sentido, apesar de sua alta capacidade de interação, ou seja, de sua facilidade em se integrar a hierarquia da soma orgânica, o monóxido de carbono, se absorvido em grandes quantidades, leva ao falecimento: ou seja, desorganiza e anula as relações de forças próprias ao ente humano, pois “é, afinal, o ser específico que determina o envelhecimento, a reação, conforme o caso...” (FP 14 [186] Primavera de 1888). Também o conhecimento é condicionado diretamente pela perspectiva do “ser” compreendido enquanto agregado de forças.

O modelo oferecido pela fisiologia permitiu que Nietzsche se opusesse ao ideal de conhecimento e verdade defendido pela tradição, expondo que nossas crenças epistêmicas estão comprometidas com imperativos de caráter vital. Por outro lado, a física contribuiu para a construção de uma noção de realidade na qual não se faz necessário o recurso à noção de causalidade e que permite eliminar a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento. À guisa de conclusão desse capítulo, veremos a seguir o que podemos conhecer.

2.4. O que podemos conhecer.

Vimos que, para Nietzsche, nossa organização fisio-psicológica estabelece as condições nas quais experimentamos o mundo que nos cerca. Contudo, o filósofo também reconhece que a sensibilidade — embora fundamental — é apenas uma parte de nossos

processos cognitivos. Assentada na organização nervosa, nossa sensibilidade seria uma forma de pensamento intuitivo, pré-conceitual. É a consciência-linguagem, enquanto o mais recente de todos os órgãos do conhecimento, que completa o quadro e viabiliza a elaboração de pensamentos e juízos com o uso dos conceitos. Mas como precisamente isto tornou-se possível?

Num importante aforismo da *Gaia ciência*, Nietzsche apresenta alguns elementos que contribuem para entendermos de que modo a consciência — e, por conseguinte, a linguagem — se desenvolveu enquanto órgão do conhecimento humano. Certamente, a consciência se apresenta como um órgão sobremaneira peculiar no conjunto do organismo, devido ao seu caráter superficial e eminentemente subordinado. Desse modo, para Nietzsche, “a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*” (FW/GC, §354).

Animal “doente”, o ser humano, em seus primórdios, teria se separado de um mundo violento e hostil. Desprovido de presas ou garras afiadas, sem carapaça ou camuflagem natural, o homem viu-se obrigado a um estilo de vida gregário. Esses teriam sido os fatores que levaram à hipertrofia do intelecto humano. Com isso, fez-se necessário o desenvolvimento de um comportamento compartilhado capaz de não apenas permitir a compreensão mútua, mas, sobretudo, de homogeneizar as vivências, o turbulento mundo interior das sensações com todo o peristaltismo de seus movimentos, tão particular a cada pessoa, pois “o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe”, e “esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (FW/GC, §354).

Ora, a consciência tornada consciência-de-si através do uso compartilhado dos signos linguísticos possibilitou não apenas o estreitamento dos laços sociais, mas, principalmente, o surgimento da noção de responsabilidade, do dever corresponder às normas e valores — leia-se interpretações — do grupo. Por isso, diz Nietzsche, “é preciso considerar o ‘conhecer em si e enquanto tal’ como tão contraditório quanto causa ‘primeira’ e como ‘coisa em si’”, pois o conhecimento cumpre uma função primordialmente vital, daí a compreensão do “*aparelho de conhecimento* como aparelho de diminuição: como aparelho de redução em todos os sentidos. Como meio do aparelho digestivo” (FP 25 [377] Primavera de 1884).

As condições para a criação de padrões interpretativos dos organismos em sua singularidade, como vimos acima, já estão dadas como condição do que é orgânico. A

linguagem, por outro lado, seria a condição para a interpretação compartilhada “para classificar e compreender camadas únicas, ou uma combinação particular, em natureza prolífica, a fim de vê-la e trazê-la ao conhecimento, linguagem é agora indispensável” (BORNEDAL, 2010, p. 125). O conhecimento daí decorrente não é capaz de garantir nenhum tipo de acesso a um suposto reino de essências inteligíveis incólumes ao turbilhão do vir-a-ser fenomênico, porém, é forçoso reconhecermos que, ao mesmo tempo, é através dele que algum grau de certeza — uma certeza válida apenas no contexto das relações humanas, demasiado humanas — se torna possível. Desse modo, para Nietzsche “este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizando” (FW/GC, §354). Os condicionantes biológicos não seriam os únicos responsáveis pela inclinação humana ao conhecimento, o que pressupõe a ação de mecanismos de ordem cultural.

O uso socialmente compartilhado dos conceitos, que, por sua vez, possibilita as interpretações que usamos para enquadrar o mundo, demanda uma constituição “anímica” específica. Em linhas gerais, para Nietzsche, conhecer é uma atividade que demanda a seleção de certas capacidades em detrimento de outras. Desse modo, a moralidade desempenha um papel fundamental na medida em que exerce a coerção de certos impulsos e a intensificação de outros. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche lembra que isto foi possível devido à “moralidade do costume e da camisa de força social” que exerceriam uma coerção sobre os impulsos e modelariam as formas de interpretação, de modo que apenas após submeter-se a tais imposições que aplainam o horizonte das vivências intragrupo é que “o ser humano foi realmente tornado confiável” (GM/GM, II, §2) — ou seja, consciente de si e seus atos, no limite de uma dada normatividade.

Em outras palavras, o sujeito do conhecimento é resultado de um longo trabalho de seleção da espécie a partir da adequação dos sujeitos às normas impostas pelo grupo ao qual pertencem. Uma vez tornado “confiável” — porque comprometido com o “gênio da espécie” —, autoconsciente, nosso intelecto animal não poderia operar de outro modo se não como um

aparelho de abstração e simplificação — não voltado para o conhecimento, mas para dominar as coisas: ‘fins’ e ‘meios’ estão tão distantes do ente quanto os ‘conceitos’. Com ‘fins’ e ‘meios’ domina-se o processo (— a gente inventa um processo que seja tangível!), mas, com conceitos, dominam-se as coisas que constituem o processo” (FP 26 [61] verão-outono de 1884).

Enquanto “convenção de signos” (GD/CI, III, §3), a lógica, com seu caráter causal, intuitivo, teria surgido justamente enquanto resultado desse processo de simplificações. Quando se trata desse mundo do continuamente tornar-se, a lógica se apresenta como essa “tendência predominante de tratar o que semelhante como igual” — como cores diferentes que passamos a identificar como diferentes matrizes de *uma* cor, azul, digamos —; porém, essa certamente é “uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual” (FW/GC, §111). A lógica da linguagem teria aberto o caminho para o surgimento das categorias que utilizamos para manipular aquilo que se dá nas experiências do mundo ao nosso redor. “O mundo parece lógico para nós porque nós o logisamos primeiro” (FP 9 [144] Outono de 1887). Digamos mais uma vez: intuitivamente, nós organizamos o mundo que percebemos para nossos sentidos, contudo a vida em comum exigiu que esses padrões se tornassem os mais ordinários possíveis, permitindo, assim, a comunicação e a organização dos indivíduos socialmente relacionados. É por isso que, para Nietzsche, “justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro” (GD/CI, III, §5).

Ao organizar o fluxo incessante em categorias, o pensamento lógico do ser humano criou uma imagem de mundo condizente com nossas necessidades de estabilidade e segurança. Fundamental nesse sentido teria sido a categoria de substância, desde que “o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido” (FW/GC, §111). Ao crermos na existência de substâncias enquanto elementos estáveis, pudemos, então, criar distinções, tais como sujeito e objeto, mas também causa e efeito. Para Nietzsche, “essa dualidade não existe provavelmente jamais — na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes” (FW/GC, §112). O homem, esse animal de rebanho, ao fazer uso das categorias lógicas da linguagem, “*projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas — apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*” (GD/CI, III, §5)²⁵. Quando, erroneamente, tomamos as categorias da razão como efetivamente dadas, acabamos por esquecer suas origens biológicas e pragmáticas. Essa seria a origem da metafísica enquanto tentativa de explicação da realidade; contudo — e esse é o ponto

²⁵ “Sujeito’, ‘objeto’, ‘predicado’ — essas separações foram *fabricadas* e, agora, são jogadas em cima de todos os fatos que aparecem. A falsa observação básica é que eu creio que sou aquele que faz algo, aquele que sofre algo, aquele que ‘tem’ algo, aquele que ‘tem’ uma propriedade. Esse ‘fazer’ ‘sofrer’ ‘ter’” (FP 36 [26] Junho-julho de 1885).

fulcral da crítica nietzschiana —, apesar de sua força de convencimento, esse modo de consideração em nada nos informa sobre o real. Nesse sentido,

a questão está aberta: os axiomas lógicos são adequados ao real, ou são padrões e meios para criar o conceito de “realidade” para nós em primeiro lugar?... Para poder afirmar o primeiro, seria preciso, como disse, já conhecer os seres; o que absolutamente não é o caso. A frase, portanto, não contém nenhum critério de verdade, mas um imperativo sobre o que deve contar como verdadeiro (FP 9 [97] outono de 1887).

A lógica aristotélica, por exemplo, estaria assentada na crença dessa adequação entre o discurso e a realidade. No entanto, diferentemente do que defendem os metafísicos, nosso pensamento, tomado por Nietzsche não mais como uma substância inteligível, mas como parte de nosso corpo e subordinado às suas funções, não é desde sempre estruturado gramatical, geométrica e aritmeticamente — ele veio a ser assim moldado a partir da evolução da espécie.

Se os conceitos, como vimos mais acima, atendem às nossas necessidades de comunicação intragrupo, os números cumprem igualmente uma função, ao mesmo tempo, biológica e social. Nietzsche defende que “o número é o nosso grande meio de tornar o mundo manipulável para nós. Compreendemos tanto quanto conseguimos contar, ou seja, tanto quanto uma constante deixa perceber” (FP 34 [58] abril-julho de 1885). Enquanto os conceitos igualam o desigual, correlacionam, mediante imposições arbitrárias, estados de consciência às coisas externas, os números viabilizam o controle de uma imensa gama de casos, mediante o cálculo: “Na matemática não há um *compreender*, mas apenas uma *constatação* de necessidades: de relações que não mudam, de leis *no ser*” (FP 25 [314] Primavera de 1884).

Entenda-se, por exemplo, a criação de um calendário baseado nas fases da lua, no qual é necessário contar o número de noites em que ocorre cada fase deste satélite natural e, a partir disso, se estabelece um padrão através do qual se possibilita a realização de toda sorte de atividades. Nesse sentido, a criação da matemática estaria relacionada à necessidade de ordenação e controle do mundo em que vivemos. Assim, essa disciplina estaria “*contra* o indivíduo”, o qual, ao voltar-se para as coisas, vê propriedades, predicados, “onde quer que algo tenha de ser pensado somente em termos matemáticos, a qualidade deixa de ser contada” (FP 40 [37] Agosto-setembro de 1885). Ou seja, em grande medida, a matemática consiste num meio de superação do pensamento intuitivo,

causal²⁶. Num modo de interpretação, pautado por princípios matemáticos, não há lugar para pensar em finalidades, propósitos, por isso “a matemática é possível sob condições em que a metafísica nunca é possível” (FP 7 [4] Final de 1886-Primavera de 1887).

Aqui, de acordo com Eric Steinhart (1999), Nietzsche assume uma posição muito próxima daquela presente no formalismo do matemático alemão David Hilbert. Para Hilbert (STEINHART, 1999, p. 22), a formação das operações aritméticas está baseada em sequências, ou séries, de “traços formados de um traço inicial pela adição de um outro traço” e assim por diante, de modo que se torna possível a “*construção* de um caso idêntico recorrente” (grifo nosso). Uma tal aproximação parece-nos pertinente, na medida em que o próprio Nietzsche, em um fragmento póstumo, também afirma que

assim como a matemática e a mecânica há muito são consideradas ciências de absoluta validade, e só agora a suspeita se atreve a desvendar que elas não são nada mais e nada menos do que lógica aplicada na suposição definitiva e improvável de que existem ‘casos idênticos (FP 40 [27] Agosto-setembro de 1885).

Ou seja, por um lado o filósofo afirma que a matemática, ao postular a existência de grandezas quantificáveis, não tem relação necessária com a efetividade, sendo produto de uma interpretação humana. Por outro lado, reconhece que o conhecimento fornecido pela matemática é válido, na medida em que é contra-intuitivo e, portanto, capaz de superar as limitações próprias à constituição sensorial humana. Vejamos, então, brevemente como se dá o processo no qual as noções matemáticas mais elementares são construídas, na concepção de Hilbert.

Em seu *Fundamentos da geometria*, ao tratar da teoria da proporção, Hilbert (1950) apresenta os teoremas pelos quais podemos conhecer as propriedades dos números naturais. Para o matemático alemão, “a partir do número a e do número b , obtém-se por ‘adição’ um número definido c , que expressamos por escrito: $a + b = c$ ou $c = a + b$ ” (HILBERT, 1950, p. 23). Por outro lado, continua Hilbert, “se a, b são dois números distintos, um deles, digamos a , é sempre maior ($>$) do que o outro. Diz-se que o outro número é o menor dos dois. Nós expressamos essa relação por escrito $a > b$ e $b < a$ ” (HILBERT, 1950, p. 24). Ou seja, nós estabelecemos uma certa ordem no conjunto das

²⁶ Mittasch lembra que por volta de 1880, Nietzsche se ocupou com a leitura das obras de Cantor, Riemann e Schmitz-Dumont. Tal interessante de Nietzsche pela matemática, afirma Mittasch, é devido “ao seu valor epistemológico e seu significado como ajuda à pesquisa científica” (MITTASCH, 1950, p. 104 [18]). Note-se que, por exemplo, Riemann contribuiu para elaboração de um modelo matemático não-euclidiano e suas propostas refletiram no trabalho de Hilbert. Além disso, parece-nos que a adoção, ainda que parcial, de um formalismo matemático, está em conformidade com o que Nietzsche defendia acerca do conhecimento: uma criação humana com caráter simbólico dentro de um contexto determinado.

coisas que somos capazes de perceber e, com isso, damos uma forma humana ao mundo. Assim, se fazemos um traço qualquer na areia, ou usamos um graveto, por exemplo, pressupondo que o mesmo possa representar uma entidade concreta qualquer (como uma ovelha, ou uma espiga de milho), podemos produzir uma série na qual objetos diversos são reduzidos aos números (ou traços, nesse caso) e, a partir disso, estabelecer classificações como igual ou diferente ($=/\neq$), maior ou menor ($>/<$).

Para Nietzsche, é por essa razão que “por toda parte está presente a aparência de que há multiplicidades contáveis, até mesmo no pensamento” (FP 40 [38] Agosto-setembro de 1885). Com isso, nós seccionamos o contínuo dos eventos exteriores, convertendo-o numa infinidade de entidades que se adequam aos imperativos de identificação e classificação desse nosso intelecto, mas que também possibilitam estabelecermos uma ampla gama de conexões.

É por essa razão que Nietzsche afirma que, mesmo as ciências, com todos os seus esforços para apresentar uma imagem da realidade que se distanciaria das visões ingênuas ou teológicas, seriam elas também produtos da perspectiva humana, nada mais: “O conhecimento não é ‘imaculado’: não se realiza libertando-se dos afetos, dos desejos, das paixões, das emoções, da vontade” (MACHADO, 2017, p. 137).

Frequentemente, tomamos a verdade pelo seu “caráter negativo”, isto é, “como eliminação de um erro, de uma ilusão”, como se a objetividade do conhecimento não fosse relativa e sim absoluta. Porém, Nietzsche diz “que o afloramento da ilusão era uma exigência da vida” (FP 25 [166] Primavera de 1884). Por isso, mesmo o mundo dos físicos “não é de modo algum diferente na natureza da concepção subjetiva do mundo: ele é construído apenas com os sentidos que foram imaginados mais além, mas por todos os meios com nossos sentidos...” (FP 14 [186] Primavera de 1888). A objetividade do mundo apreendido pelas fórmulas e cálculos, organizado por leis que regem todo o acontecer, não é algo independente do aparato cognitivo humano.

Ao contrário, os instrumentos que usamos para conhecer o mundo são resultantes da evolução de nossos órgãos do conhecimento. Desse modo, podemos dizer que a vontade de poder age na produção do conhecimento não só no sentido de inventar e estabelecer padrões intuitivos — tais como a crença na causalidade, ou mesmo em átomos enquanto substratos últimos da matéria, mas também age ao elaborar interpretações que extrapolam a evidência dos sentidos e ampliam nosso conhecimento sobre a realidade (como o que se faz ao afirmar os movimentos e rotação de translação da Terra, ou a própria esfericidade da mesma, uma vez a experiência imediata nos leva a crer que o

planeta seria plano). Ao sustentar que “todo o conhecimento humano é experiência ou matemática” (FP 7 [4] Final de 1886-Primavera de 1887), Nietzsche chama atenção para o inevitável distanciamento entre o conhecimento e a realidade que, no entanto, não seria impeditivo para a construção de formas de vida pautadas tanto na intuição, quanto na abstração aritmética. Em ambos os casos, embora com resultados que apresentam graus de objetividade distintos, o fundamental é que o conhecimento permanece um instrumento com o qual o ser humano constrói para si mesmo uma imagem da realidade capaz de satisfazer suas necessidades de estabilidade e controle sobre o ambiente. Daí Nietzsche defender

o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim *constatar* nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem (FW/GC, §246).

Capítulo 3 – Nietzsche e a psicologia das formas de conhecimento.

No capítulo anterior, buscamos apresentar as estratégias às quais Nietzsche recorre para a) desmascarar os padrões fisiopsicológicos subjacentes as operações cognitivas humanas; e, por outro lado, b) apresentar a possibilidade de um modelo de conhecimento alternativo, agora, não mais pautado na necessidade estrita de estar imbuído de uma verdade entendida como substância, mas compreendido como uma forma de interpretação que, em algum grau, guarda relações com a realidade e seu carácter mutável. Para tanto, o perspectivismo, a partir do que entendemos ser uma consideração de viés naturalizante, mostrou-se fundamental: o conhecimento, para Nietzsche, é

inseparável dos processos vitais tanto em sua dimensão biológica, orgânica, quanto em seu caráter valorativo e, portanto, estético e moral. Isto é, o conhecimento é indissociável da forma de vida que o produz, — e, caso a hipótese nietzschiana esteja correta — um impulso da vontade de poder própria ao ser humano. Assim, o cotejo de Nietzsche com as ciências visa extrapolar a crítica kantiana e expor os comprometimentos morais dissimulados na produção de conhecimento, mas igualmente indicar o *pathos* estético-criativo do fazer científico e, por conseguinte, do próprio conhecimento.

Poderíamos, então, perguntar pelo estatuto das ciências na filosofia de Nietzsche. Ou, de forma mais precisa, como o filósofo mobiliza as ciências em vistas de seu projeto de crítica ao modelo tradicional de conhecimento. Ora, já estamos informados o bastante que, para Nietzsche, “toda cognição, incluindo a cognição científica, é ligada e limitada de muitas maneiras” (MITTASCH, 1950, p. 132 [46]). Isto é, a ciência é condicionada à perspectiva daquele que a produz e, nesse sentido, está eivada de interesse e juízos de valor²⁷. Afirmar o contrário disso seria, de acordo com Nietzsche, se enredar na “última armadilha colocada pela moral” (JGB/BM, §64). A moral, como Nietzsche coloca em muitos momentos, teria sido a Circe dos homens do conhecimento.

Desse modo, na medida em que buscamos avaliar a atividade científica e seus resultados — o conhecimento —, faz-se necessário estabelecer uma espécie daquilo que Nietzsche chama de “medida de mensuração do espírito científico” (FP 25 [372] 1884), para sermos capazes de dizer o que a ciência é propriamente; ou, o que dá no mesmo, para evidenciamos para quais fins a atividade científica concorre — se ela é uma forma de afirmação incondicional da vida, ou um meio de escamotear o aspecto invariavelmente trágico da existência.

Nesse sentido, no presente capítulo nosso objetivo consiste em apresentar, a partir do pensamento nietzschiano, uma interpretação natural de como a formação dos tipos

²⁷ Recentemente, Kevin Elliott (2022), em *Values in science*, chama atenção para a forma como a prática científica é axiologicamente mediata e como isto incide diretamente nos resultados obtidos. Segundo Elliott, entre os filósofos da ciência há uma tendência em estabelecer uma distinção entre “valores epistêmicos” e “não epistêmicos”, uma vez que os primeiros estariam comprometidos com questões acerca daquilo que seria verdadeiro ou útil acerca do mundo. Contudo, para o filósofo, questões que vão desde a influência de demandas sociais, políticas e morais frequentemente estão envolvidas na produção de conhecimento científico. Desse modo, nos diz, os “fatores não epistêmicos podem moldar as formas como os valores epistêmicos são aplicados e interpretados” (ELLIOTT, 2022, p. 6). Não seria equivocado de nossa parte, portanto, afirmar que a crítica de Nietzsche visa justamente apontar para a forma como fatores não epistêmicos influenciam a produção de conhecimento, uma vez que Leiter (2019, p. 109-110), aponta que para Nietzsche “não há diferença metafísica de tipo entre valores morais e epistêmicos — ambos são artifícios de atitudes comuns entre criaturas como nós”.

científicos ideais se torna possível. Entendemos que isto se dá por duas vias distintas, porém não excludentes, a saber: pela relação do conhecimento com a moral e, por outro lado, da ciência com a arte (entendida enquanto *techné*). Defendemos que, para Nietzsche, haveriam duas formações psicológicas diferentes. Em ambos os casos, o interesse é expor a perspectiva meta-epistemológica subjacente a produção de conhecimento a partir das interpretações nietzschianas sobre figuras significativas da história da filosofia. Assim, antes de nos debruçarmos sobre as perspectivas do conhecimento, faremos algumas breves considerações sobre a aproximação de Nietzsche com a psicologia a fim de lançarmos luzes sobre quais seriam as condições que permitem a formação das diferentes perspectivas que dão forma à ciência e as visões de mundo criadas por esta.

3.1. A psicologia e a questão do tipo.

Mittasch lembra que, na filosofia de Nietzsche, “a psicologia pertence essencialmente à ciência da natureza” (MITTASCH, 1950, p. 129 [43]). Isto é, uma vez que a psicologia teria se separado da investigação metafísica e se constituído como um ramo do saber autônomo, a interioridade humana passaria a ser considerada sob o prisma das funções orgânicas. O que equivale a dizer que a “alma” deixaria de ser vista como uma substância não extensa, eterna, partícipe de uma dimensão incólume aos reveses do vir-a-ser. Agora, alma designaria nada mais que uma função do corpo responsável pelos processos afetivo-cognitivos. Pois a “alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (Za/ZA, “Dos desprezadores do corpo”).

Esta seria, portanto, uma via segura para Nietzsche se afastar da metafísica reinscrevendo o ser humano no seio da natureza. Com isso, lembra Giacoia Júnior, Nietzsche pretendia “destruir essas pilastras metafísicas sobre as quais se assentava não somente a psicologia racional, como também as bases teóricas da psicologia em geral” (GIACOA JUNIOR, 2001, p. 22). No limite, Nietzsche tinha em vista solapar os vestígios provenientes da noção moderna de sujeito enquanto ponto fixo e, até certa medida, capaz de ser isolado do restante dos processos corpóreos. Mais recentemente, Brian Leiter (2019), em *Moral psychology with Nietzsche*, chega a dar ainda mais ênfase à aproximação de Nietzsche com a psicologia empírica, afirmando que esta seria o meio privilegiado pelo qual Nietzsche teria exercido seu naturalismo metodológico.

Ao se debruçar sobre os processos que condicionaram a espécie humana dando-lhe sua configuração psíquica própria, Nietzsche percebe que, no decorrer da história,

alguns padrões subjetivos foram privilegiados em detrimento de outros. Mais que isso: para o filósofo, a psicologia teria a vantagem de oferecer um modo de interpretação pautado por princípios extra morais. Em suas palavras, a psicologia assim praticada “consiste em se opor ao modo de expressão vergonhosamente moralizado que enlameia todo juízo moderno sobre o homem e as coisas” (GM/GM, III, §19). É por essa razão que Richard Schacht afirma que

Nietzsche identifica e discute muitos fenômenos dessa natureza, de diferentes tipos e sujeitos à contingência histórica, que costumam variar significativamente em relação aos seus e a outros precedentes e contemporâneos, variações de natureza tanto histórica quanto biológico-evolucionária e que demandam, além disso, um tipo de compreensão distinto daquele fornecido pela consideração de seu embasamento fisiológico (SCHACHT, 2011, p. 52).

Daí o papel que a história e a psicologia assumem na reflexão filosófica nietzschiana. Se a fisiologia fornecia ao filósofo uma base para a compreensão dos processos orgânicos — sobretudo no que diz respeito àqueles ligados ao aparato cognitivo humano —, com o recurso à dimensão da longa duração histórica e das formas de ser da subjetividade humana com a psicologia, Nietzsche teria condições para interpretar a genealogia dos tipos psicológicos característicos, ou recorrentes, e suas implicações quanto às posturas epistêmicas assumidas por estes. A psicologia, diz o filósofo, deveria se ocupar do estudo “da ‘regra’ em luta com a exceção” (JGB/BM, §218). Isto é, ao bom psicólogo caberia a tarefa de propor modelos interpretativos capazes de dar conta das diferentes constituições psicológicas numa dada sociedade, quais seriam as suas condições de desenvolvimento etc. Apenas assim a psicologia poderia ser então “o caminho para os problemas fundamentais” (JGB/BM, §23).

a) A psicologia de Ribot.

Para Nietzsche, a psicologia seria capaz de prover elementos a partir dos quais pudesse levantar hipóteses e extrair conclusões sem que com isso recaísse numa especulação apartada da imanência, estando ao mesmo tempo livre de referências a coisas em si. Nesse sentido, foram muitas das influências provindas da psicologia oitocentista com as quais Nietzsche entrou em contato: desde Wundt (reputado como iniciador da psicologia moderna) até Helmholtz, passando por Ree e Höffdings (MITTASCH, 1950, p. 129 [43]). Contudo, nesse tópico, abordaremos apenas a possibilidade da relação entre

o filósofo e a psicologia de Ribot. Em que medida o conceito de tipo proposto por Nietzsche se relaciona com os estudos do francês Théodule Ribot?

Ao levantarmos tal questão, pretendemos chamar atenção para uma das muitas relações possíveis entre a filosofia de Nietzsche e as leituras científicas que o filósofo realizou ao longo de sua vida. Com efeito, a psicologia experimental de Ribot apresentava uma visão dinâmica da vida psíquica do ser humano que era concorde com a concepção agonística e hierárquica dos afetos proposta por Nietzsche com sua hipótese da vontade de poder (FREZZATTI JUNIOR, 2013). A

As evidências textuais apontam que o possível contato entre Nietzsche e os estudos em psicologia experimental de Ribot — seja lá em qualquer grau que tenha se dado —, parece ter ocorrido ainda no final dos anos de 1870. Encontramos duas referências ao nome de Ribot nas cartas de Nietzsche, ambas datando de 1877. A primeira foi enviada em 4 de agosto para Malwida von Maysenbug (BVN 1877 [644]), a segunda, também de agosto, para Paul Rée (BVN 1877 [643]).

Nessas missivas, Nietzsche se refere às revistas científicas de grande circulação na Europa, sendo a editada por Ribot uma delas. Não há menção a uma obra específica do psicólogo francês ou mesmo às suas ideias, ainda assim é patente o quão influente Ribot se mostra no pensamento de Nietzsche dada a proximidade das teses dos dois autores, sobretudo se considerarmos que a partir de *Humano, demasiado humano*, cuja primeira edição seria publicada apenas um ano após as cartas aqui mencionadas, as considerações de caráter psicológico se tornam mais acentuadas nos escritos de Nietzsche.

Vejamos então, ainda que de forma sumariada, alguns elementos da psicologia de Ribot a fim de evidenciarmos quais de seus elementos guardam alguma afinidade com a interpretação dos tipos psicológicos na filosofia de Nietzsche. Para tanto, daremos especial destaque a duas obras de Ribot, a saber: *As doenças da personalidade* e *A hereditariedade psicológica*.

Em *As doenças da personalidade*, obra publicada em 1885, Ribot chama atenção para a necessidade de uma compreensão evolutiva do ser humano e suas capacidades cognitivas. O sujeito deixa de ter primazia na medida em que é concebido enquanto resultado da evolução do organismo e suas funções. Na concepção do psicólogo francês, “o indivíduo psíquico é apenas expressão do organismo: ínfimo, simples, incoerente ou

complexo e unificado como este último”, de modo que a personalidade é, em grande medida, apenas “uma consciência de colônia [que] se constitui pela cooperação de consciências locais” (RIBOT, 2020, p. 54 [4])²⁸.

Ou seja, a personalidade existe enquanto ponto canalizador do conjunto dos afetos que dão forma e movimento à vida interior do ser humano sendo, portanto, subordinada ao peristaltismo dos movimentos característicos aos nervos, músculos e vísceras. Desse modo, “a consciência é apenas um aperfeiçoamento, um produto da evolução entendida enquanto aumento de complexidade” (FREZZATTI JUNIOR, 2013, p. 274). Esse dinamismo apresentado por Ribot é de fundamental importância para a consideração de Nietzsche acerca do ser humano e seus tipos característicos ao longo da história.

A base dessa concepção de indivíduo é oferecida pela fisiologia uma vez que a psicologia, tal como defendida por Ribot, se torna uma “maneira de instalar o funcionamento corporal no objeto psicológico” (VIGARELLO, 2016, p. 502). Nessa perspectiva, a consciência do indivíduo é um fenômeno de proveniência orgânica e dependente do funcionamento corpóreo: “em todo acontecimento psíquico, o elemento fundamental e ativo é o processo nervoso” (RIBOT, 2020, p. 63 [14]). Nesse ponto, Ribot combinaria duas das principais vertentes de sua psicologia experimental, a saber: “as relações entre as mudanças orgânicas e mudanças mentais” e, por outro lado, “o estudo dos estados mentais anormais” (GUNN, 1924, p. 10)²⁹.

Ora, as considerações de Ribot a respeito dos processos psicológicos e sua base física se inscrevem num contexto de intensos debates científicos, na França, nos quais positivistas e ecléticos se chocavam acerca do estatuto da psicologia no conjunto das ciências. Nesse sentido, a psicologia de Ribot buscou como motivação as “ciências experimentais, mas não no positivismo, desenvolvendo-se uma psicologia com influência do associacionismo inglês” (FREZZATTI JUNIOR, 2018, p. 3). Assim, para livrar-se das malhas da consideração metafísica, Ribot é levado a afirmar que “é nos fenômenos elementares da vida que é necessário buscar os elementos da personalidade: são esses

²⁸ Num artigo, de 1879, intitulado *Os movimentos e sua importância psicológica*, Ribot já defendia que “a vida psíquica, como todos os fenômenos nervosos aos quais está ligada, forma um circuito que parte do mundo externo e a ele retorna” (RIBOT, 1879, p. 371) (grifos nossos); reafirmando a dependência das formas de cognição em relação à base física do corpo. Lembremos que Nietzsche também subordina o pensamento ao corpo e seus processos básicos. Com isso, evidentemente, não queremos dizer que haja uma influência direta de Ribot sobre Nietzsche; o intuito é justamente apontar para os paralelos existentes entre ambos os autores.

²⁹ Alexander Gunn aponta ainda que outro elemento importante no trabalho de Ribot parece ter sido o estudo das sensações, “como os dos psicólogos alemães Weber e Fechner” (GUNN, 1924, p. 10).

elementos que dão a ela sua marca própria, seu *caráter*” (RIBOT, 2020, p. 69 [22]) (grifo nosso)³⁰.

O corpo e, mais precisamente, todos os seus processos internos que se dão ao largo dos estados conscientes, se converte na fonte da objetividade quando se trata de investigar as causas que determinam os “elementos da personalidade”. É bem verdade que uma tal concepção vinha se desenvolvendo desde pelo menos o século XVIII, como Georges Vigarello (2016) atesta. A personalidade, também concebida como um sentido de pertencimento do próprio corpo, “constitui fundamentalmente seu ‘espaço interior’. Com ela, o corpo pode permanecer simples instância afetiva ou moral. Mas é exatamente como incontornável representação que o corpo contribui naquilo que constitui o ‘mim’” (VIGARELLO, 2016, p. 215).

A personalidade — isto é, a expressão comportamental do tipo —, seria, portanto, um epifenômeno que apontaria para algo mais fundamental e, até certo ponto, determinante quanto às tendências afetivas e cognitivas do sujeito. Nossos modos de avaliação moral e epistêmica seriam sintomas da complexa rede de relações entre os tecidos que compõem o corpo. Ribot, no entanto, procura ir além da do horizonte fisiológico; sua preocupação mais fundamental é com o psiquismo humano e suas formas de expressão.

Em *A hereditariedade psicológica*, Ribot procura relacionar o fisiológico e o psicológico numa perspectiva geracional. Para o psicólogo francês, “o homem pode ser considerado em seu organismo ou em seu dinamismo, nas funções que constituem sua vida física ou nas operações que constituem sua vida mental” (RIBOT, 1894, p. 3-4). Mas tal forma de esquematização é meramente artificial, servindo apenas para fins didáticos pois, diz-nos o autor, que é necessário levar em conta que a “transmissão hereditária das faculdades mentais, considerada em seus fenômenos, suas leis, suas consequências e suas causas”, ou seja, em tudo que diz respeito aos processos afetivo-cognitivos da espécie humana, “está tão intimamente ligada à hereditariedade fisiológica” (RIBOT, 1894, p. 4) que negligenciar uma das faces do problema seria perdê-lo por inteiro. Com isso, Ribot

³⁰ Ainda no início do século XX, Piaget menciona a tendência assumida por Ribot, reconhecendo sua importância e influência para a psicologia enquanto “ciência positiva e autônoma, distinta especialmente da filosofia geral” (PIAGET, 1926, p. 430-431) e apontando os desdobramentos de suas discussões no contexto da psicologia feita em países francófonos. Tais discussões teriam girado em torno da questão do paralelismo psicofísico, posição essa que, reconhece Piaget, “permite a colaboração de fisiólogos e psicólogos sem confusão em seus respectivos campos” (idem, p. 431).

se coloca criticamente em relação aos estudos feitos até então acerca da hereditariedade, porque, segundo ele, estes teriam dado ênfase exacerbada aos aspectos fisiológicos da questão ignorando, ou tratando com algo acessório, a hereditariedade psicológica. Ribot, portanto, pretende oferecer um contrapeso a tal desmedida³¹.

É necessário ainda lembrar que, apesar das limitações impostas pelo estado inicial das pesquisas, Ribot adianta uma série de questões que, atualmente, são estudadas pela psicologia evolucionista: a filogenia, os mecanismos e seleção natural³².

Ribot reconhece como pouco eficiente o método analítico que, grosso modo, consiste em “decompor a atividade intelectual em operações elementares (imaginação, julgamento etc)”, isto é tratar as operações mentais como se fossem propriedades atomísticas e completamente distintas. Porém, continua o psicólogo francês, tal maneira de proceder seria “colocar a questão de forma artificial, muitas vezes inaceitável” (RIBOT, 1894, p. 68). As dificuldades para sustentar a validade de tal método estariam em estabelecer uma relação causal razoável entre o interior e o exterior, os estados mentais — conscientes ou latentes — e o comportamento — típico ou atípico. Desse modo, Ribot estaria se afastando de pesquisas como aquelas feitas por Wundt, por exemplo, para o qual a introspecção e a análise dos estados mentais seriam o método mais adequado.

A proposta de Ribot, então, consiste no que chama de “método sintético”. Uma aposta experimental ousada, porém que se pretende mais objetiva dada a possibilidade de observação e comparação entre os casos clínicos tendo em vista generalizações posteriores. Nesse sentido, Ribot afirma que “qualquer modo de atividade intelectual, qualquer que seja, leva a um efeito, a um resultado, trivial ou elevado, vulgar ou incomum, *teórico ou prático*” (RIBOT, 1894, p. 68) (grifos nossos). Isto porque, uma vez conhecido o modo próprio de funcionamento do corpo humano, particularmente de seu sistema nervoso, não seria implausível inferir hipóteses acerca das formas características do pensamento a partir da observação metódica do comportamento uma vez que este seria

³¹ Jean-Christophe Coffin (1994) lembra que os estudos acerca da hereditariedade eram amplamente difundidos no âmbito da medicina francesa oitocentista. Subjacente a essa preocupação estava o interesse em compreender, de uma perspectiva biológica, o que determinava a dinâmica social. Coffin chega a citar Ribot como um dos expoentes desses estudos na psicologia, ao lado autores como Lucas.

³² Doug Jones (1999) defende que “cultura e variação cultural são possíveis apenas por conta de uma psicologia evoluída” (1999, p. 571). Isto é, as condições para o desenvolvimento da cultura já estariam, em algum nível, dadas em nosso código genético. As transformações culturais serviriam para selecionar de forma intencional os caracteres que surgem com a variação aleatória.

a expressão “tangível da atividade mental” (idem, p. 68). Mais que isso, Ribot infere que o estudo combinado da fisiologia e do comportamento poderiam “nos permitir descobrir se, de uma geração para outra, um modo de inteligência é transmitido” (ibidem, p. 68).

Como prova da hereditariedade psicológica, Ribot aponta para questões que, em filosofia eram tratadas como dados a priori, mas que, com o desenvolvimento das ciências naturais e da cada vez maior influência dos estudos acerca da evolução dos organismos vivos, passaram a ser compreendidos como resultados de um processo de seleção da espécie. Desse modo, diz-nos Ribot,

a atividade da inteligência, pelo menos no homem atual, supõe como condições necessárias certas noções de tempo, de espaço, de causa. Seja qual for o número e quaisquer nomes que sejam chamados, categorias, formas de pensamento, ideias inatas, pré-formações do cérebro, isso não importa (RIBOT, 1894, p. 40).

O importante seria compreender que, uma vez tornadas importantes para a prevalência do tipo, essas capacidades teriam se estabelecido até chegarem à sua configuração atual. De modo que, afirma o autor, esses caracteres da cognição humana seriam “legados invariavelmente”, de modo que a dúvida só pode incidir sobre caracteres individuais” (idem, p. 70). Conquanto as pesquisas em genética só viessem a se desenvolver ao longo do século XX, Ribot já reconhecia a necessidade de distinguir entre o que hoje denominamos como fatores filogenéticos e ontogenéticos, isto é, entre o que é próprio da espécie e o que é idiossincrático e distintivo do indivíduo e das influências que sofreu ao longo de sua formação enquanto sujeito.

Por outro lado, Ribot encontra certa dificuldade em ir além em suas afirmações dado ao caráter ainda sobremaneira inicial dos estudos acerca da hereditariedade. Tentando superar tais limitações, o autor reúne e categoriza uma série de exemplos no intuito de tornar evidente como as formas de inteligência são transmitidas³³. Assim, para Ribot há elementos constitutivos do caráter que são herdados de modo que isto ficaria evidente na atividade exercida pelo sujeito. O pendor para as atividades mecânicas, as artes, as ciências ou mesmo para a filosofia dependeria de certas condições orgânicas passadas de uma geração à outra. Nesse sentido, diz o autor, “a história da arte nos mostra que a imaginação criadora é transmitida por hereditariedade. É comum encontrar famílias de poetas, músicos e pintores” (RIBOT, 1894, p. 71).

³³ Lembremos que, mais tarde, Nietzsche também irá considerar distintamente como o psiquismo de cada tipo se apresenta.

Uma sensibilidade mais refinada, uma atividade mental com força plástica o suficiente para dar forma às intuições, para trazer à tona as imagens que são produzidas intuitivamente seria o traço mais comumente herdado por aqueles com pendor para as artes. Com isso, seria possível dizer com alguma certeza que “não se pode ser músico sem uma apurada sensibilidade do ouvido, nem pintor sem um dom inato para as cores e as formas, o que pressupõe uma certa conformação do órgão visual”, de modo que, nesses casos “a hereditariedade psicológica está aí mais intimamente ligada à hereditariedade fisiológica, e é isso que torna mais segura a sua transmissão” (RIBOT, 1894, p. 71). O mesmo, ressalta ainda o autor, não poderia ser dito em relação aos poetas, cujo talento dependeria de outras condições. Daí suas famílias serem “as mais raras” (ibidem, p. 71).

Se a hereditariedade seria um fator importante no que diz respeito aos tipos artísticos, o mesmo seria possível dizer com relação aos eruditos. Ribot defende que a inteligência, isto é, uma maior propensão ao pensamento abstrato, também seria um fator herdado. O autor chega a afirmar que “famílias científicas não são incomuns. Muitos estudiosos puxaram ao pai”, contudo, Ribot faz uma importante ressalva. Se por um lado “o clima de pesquisa em que viviam certamente não era estranho à sua vocação; mas a educação não faz o gênio, e ser capaz de fazer pesquisa científica requer mais do que essa transmissão externa que ela dá” (RIBOT, 1894, p. 81). Ribot parece sugerir que haveria, como condição prévia, um certo pendor para a inquirição que demandaria não somente percepção e imaginação mais aguçadas, mas sobretudo um desenvolvimento mais apurado das operações do entendimento. A psicologia do estudioso seria caracterizada por uma hipertrofia do intelecto que a tudo dispõe em esquemas, conceitos e medidas.

No entanto, Ribot sugere que, embora possível, a hereditariedade psicológica seria menos provável em filósofos, uma vez que estes raramente deixam descendência³⁴. Talvez nesse ponto, a argumentação de Ribot apresente certa fragilidade, pois o autor se limita a citar uma lista relativamente longa na qual figuram nomes importantes da história

³⁴ Não por acaso, na *Genealogia da moral*, Nietzsche aborda indiretamente essa questão: “Todo animal, portanto também *la bête philosophe*, busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está ‘acima de toda razão’, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* [...]. De tal maneira que o filósofo tem horror ao *casamento*, e a tudo o que a ele poderia conduzir — o casamento como obstáculo e fatalidade em seu caminho para o *optimum*. Qual grande filósofo foi casado? Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer não o foram; mais ainda, não podemos sequer *imaginá-los* casados. [...] e aquela exceção, Sócrates — o malicioso Sócrates parece ter-se casado por *ironice*, justamente para demonstrar essa tese” (GM/GM, III, §7) (grifos do autor).

da filosofia desde a antiguidade pressupondo que isto bastaria como evidência empírica para sustentar sua afirmação. Assim, a despeito de todas as diferenças entre os nomes arrolados, Ribot ressalta um elemento comum: a ausência de descendentes diretos. Não obstante, Ribot não é capaz de ultrapassar o nível dos indícios e da especulação.

b) Os tipos psicológicos.

O homem é, para Nietzsche, objeto e resultado de constantes mudanças exercidas sobre si mesmo, pois “a humanidade ainda é muito mais um meio do que um fim. *É uma questão do tipo*: a humanidade é apenas o material experimental, o enorme excesso do que deu errado, um campo de escombros...” (FP 14 [8] Primavera de 1888) (grifos nossos). A ousadia do animal humano consiste em projetar a si em diferentes formas de vida. Nesse sentido, Nietzsche se preocupa em criar uma tipologia capaz de plasmar quais seriam os padrões, ou tipos, humanos criados ao longo da história com suas especificidades fisiopsicológicas e suas tendências no plano gnosiológico. *Tipo*, elevado a categoria de conceito filosófico, cumpre tal função no pensamento nietzschiano.

Ora, na língua alemã, desde pelo menos o século XVIII, *typus* já consistia num “termo comum das modernas ciências naturais e humanas em desenvolvimento”, mas aparece igualmente como um “conceito estrutural” para a filosofia pois denota “uma forma básica distinta”³⁵ dentro de um registro classificatório. Assim, na medida em que o conceito traz consigo, como pressuposto, uma certa compreensão naturalista, e “à diferença dos conceitos imutáveis, o tipo pode transformar-se, tanto no sentido de seu fortalecimento, quanto no sentido de seu enfraquecimento” (MARTON, 2016, p. 395). Isto permite a Nietzsche se afastar, por exemplo, da noção de natureza humana como algo incondicionado. De modo que a formação do tipo depende da moral — de suas formas de avaliação e do horizonte normativo — que o estabelece. Isto se deve por que, para Nietzsche, “uma moral tem sido até agora, antes de tudo, a expressão de uma vontade conservadora de reproduzir a mesma espécie, com o mesmo imperativo: ‘Toda variação deve ser evitada; o desfrute da espécie por si só deve permanecer’ (FP 35 [20] Maio-Julho de 1885) — quer seja para o “cultivo” ou para o “adestramento”, como o filósofo coloca no *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI, VII, §2).

³⁵ Ver “Typus” no *Deutsches Wörterbuch*. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>. A propósito, parece-nos pertinente lembrar que o termo manteve certa relevância ainda no século XX, vide seu emprego por autores como Weber e sua importância para as ciências sociais. Nietzsche, supomos, lança mão desse expediente metodológico não com a intenção de reduzir as formações psíquicas a formas estanques, mas, ao contrário, para salientar traços que, de modo recorrente, se apresentam em distintas sociedades.

A modelagem moral de cada tipo humano pressupõe a seleção e intensificação de classes distintas de afetos que viabilizam diferentes “personalidades” e suas respectivas interpretações da realidade. Em uma nota presente em seus fragmentos póstumos, Nietzsche afirma que “há uma moralidade que coloca a virtude de tal forma que a pessoa não se torna um indivíduo, mas um tipo! Que finalmente coincide pela sensibilidade com um tipo venerado do povo. [...] por exemplo, ‘o padre’, ‘o herói’, etc” (FP 9 [12] maio-junho de 1883). Se cada um desses tipos interpreta as experiências de um modo, as formas de conhecimento podem igualmente diferir dependendo do tipo humano que as produz. A noção de tipo então permite a Nietzsche fazer uma *sociofisiologia do conhecimento*, na medida em que conjuga uma certa compreensão dos processos históricos de formação das sociedades e, por conseguinte, das culturas e, por outro lado, da seleção e evolução dos afetos predominantes em cada configuração humana.

A questão da hereditariedade nesse ponto parece igualmente importante na interpretação proposta por Nietzsche. Daí, por exemplo, o aparecimento de termos como “atavismo” (*Atavismus*) em algumas passagens. Algo que não parece ser meramente ocasional. No campo da moralidade, a propósito, o filósofo parece assumir que a pressão comunitária teria favorecido a seleção daqueles indivíduos mais propensos a comportamentos pró-sociais, esta seria então a origem do “atavismo na estimativa do não-egoística” (FP 16 [33], 1883). Assim, as estimativas axiológicas dominantes num determinado grupo seriam poderosos mecanismos de domesticação e seleção dos tipos e comportamentos desejáveis: “vejo no que um tempo percebe como mal o que contradiz seus ideais, ou seja, um atavismo do bem anterior” (FP 11 [101], 1881).

Também no que concerne ao âmbito cognitivo, Nietzsche igualmente dá a entender que dadas as condições ambientais do passado remoto do ser humano “a crença em causa e efeito se tornou para ele a crença fundamental, que ele aplica toda vez que algo acontece — ainda hoje instintivamente, como um atavismo da mais tenra origem” (FW/GC, §127). Se assim o é com a espécie humana em geral, com os filósofos, esses curiosos animais, não seria diferente: “pode-se falar de um atavismo por excelência em seu caso – colocaram seu selo nesta confusão quando ensinaram que os próprios sinais, ou seja, as ‘ideias’, eram os verdadeiramente existentes, imutáveis e universais” (FP 38 [14], 1885). É por essa razão que, na *Gaia ciência*, Nietzsche defende que

tendo exercitado o olhar para, num livro erudito, num tratado científico, reconhecer e flagrar a *idiosincrasia* do erudito —

cada um deles tem a sua —, quase sempre enxergamos, por trás dela, a ‘pré-história’ do erudito, sua família, em especial as ocupações desta (FW/GC, §348).

Também o conhecimento, seja o ordinário, o filosófico ou o científico, é condicionado pela interpretação produzida em cada tipo humano. É necessário, portanto, que consideremos mais atentamente o restante do aforismo supracitado³⁶.

Para Nietzsche, há aqueles pensadores que pertenceriam a um tipo com um impulso em estabelecer classificações. O conhecimento para esse tipo depende unicamente de um trabalho de agrupar em categorias fixas a variedade mutável dos fenômenos. Nietzsche afirma que esses pensadores seriam “filhos de notários e escreventes de toda espécie”. Essas “cabeças esquemáticas”, para o filósofo, apresentam uma inclinação intuitiva para “considerar um problema resolvido, ao tê-lo esquematizado” (FW/GC, §348). Aristóteles, por exemplo, poderia muito bem se enquadrar nesse tipo, haja vista que toda sua filosofia consiste num grande esforço de classificação.

Por outro lado, há também aqueles pensadores do tipo apologético. Nietzsche os distingue em dois subtipos: a) os que seriam filhos de advogados e b) os que seriam filhos de “clérigos e mestres protestantes”. Os primeiros querem “em primeiro lugar, que deem razão à sua causa, e em segundo, talvez, que ela tenha razão” . Ou seja, para este subtipo o conhecimento equivale a um convencimento que se produz através de uma retórica que, ao mesmo tempo, induz a uma interpretação específica e adequa os fatos a mesma. Ao segundo subtipo pertencem aqueles eruditos que “já tomam sua causa por provada, quando acabaram de expô-la com entusiasmo e vigor: pois estão arraigadamente habituados a que as pessoas *creiam* nele” (FW/GC, §348). Nesse caso, o conhecimento equivale a crença cuja justificação não estaria na verificação dos fatos, mas num certo registro moral. Aqui, poderíamos pensar em Kant, na medida em que sua filosofia se

³⁶ Nesse ponto entendemos que também seja possível apontar para um paralelo entre as considerações de Ribot acerca da hereditariedade psicológica e a interpretação nietzschiana sobre proveniência dos tipos psicológicos dos eruditos. Todavia, faz-se necessário uma ressalva: conquanto Ribot se coloca no horizonte puramente biológico, tecendo considerações que seriam, no século seguinte, ratificadas pelos estudos em genética; Nietzsche estaria num nível hipotético de discussão — se levarmos em conta sua noção de vontade de poder e a luta entre as forças componentes da realidade, a “hereditariedade psicológica”, para Nietzsche, a herança biológica do sujeito desempenha um papel importante, como Leiter e Knobe (2019) apontam. Por outro lado, diferente da ênfase dada pelos autores à transmissão genética, estamos mais propensos a crer que Nietzsche parece não excluir totalmente a pressão exercida pelas condições sociais. Isto permitiria ao filósofo estabelecer paralelos entre figuras em contextos muito distintos da história da filosofia.

esforça em resguardar o plano da moral do que é condicionado e, portanto, passível de contradição.

Por fim, há os pensadores do tipo impessoal. Estes, para Nietzsche, teriam origem judaica pois “atribuem grande peso à lógica, isto é, à obtenção do acordo mediante razões”. Uma vez que os judeus historicamente eram vistos com desconfiança e preconceito, na Europa, o tipo de pensador por eles produzido busca sua redenção no uso da racionalidade mediada pelos princípios lógicos de identidade e não contradição como fundamento do conhecimento verdadeiro, já que “nada é mais democrático do que a lógica: ela não dá atenção à pessoa e não faz distinção entre narizes curvos e retos”. Assim o fazem com a lógica porque “sabem que com ela terão de vencer, mesmo onde exista aversão de raça e de classe contra eles, onde não se acredite neles de bom grado” (FW/GC, §348). O que chama atenção em todos esses casos, embora Nietzsche não tenha deixado de forma explícita, é a importância da linguagem — quer seja para estabelecer categorias, para criar uma retórica embelezadora e convincente ou para homogeneizar as experiências pela força de coerção da lógica. Não por acaso, em seus fragmentos póstumos de seu último ano produtivo, Nietzsche associa diretamente Sócrates e Platão ao tipo judeu: “quando Sócrates e Platão tomaram o partido da virtude e da justiça, *eram judeus* ou não sei o que” (FP 14 [147] primavera de 1888)

Ainda na *Gaia ciência*, Nietzsche segue apontando as consequências no plano epistemológico da proveniência dos eruditos. Para o filósofo, o estado de saúde — portanto, as condições fisiológicas — de certos homens do conhecimento seria expressão, ou sintoma, um “estado de indigência” (FW/GC, §349). Neles predominariam então os afetos relacionados a auto conservação e, por isso, ao produzir conhecimento esse tipo buscaria elaborar princípios interpretativos da realidade que tendem a estabilidade e a negação da mudança. Ou seja, para Nietzsche, haveria a tentativa de fazer cessar o conflito e a contradição a partir da justaposição de uma imagem correspondente às necessidades de seu produtor. Este seria o modelo ideal do “sábio”, do tipo humano que se ocupa com a produção do conhecimento, cultivado pela tradição científico-filosófica no Ocidente.

Ora, em um fragmento póstumo Nietzsche volta a essa questão. Para o filósofo, “a configuração mais difícil e mais elevada do ser humano raramente há de dar certo: assim, a história da filosofia mostra uma abundância de aleijões, de acidentes infelizes, e um avanço extremamente lento” (FP 26 [75] Verão-outono de 1884). Sendo o corpo um

agregado hierárquico de afetos, algumas configurações, dado ao tipo das relações de que são formadas, resultam mais duradouras ou abundantes que outras. Disso resulta que, para Nietzsche, “as formas mais ricas e complexas — pois a expressão ‘tipo superior’ não designa nada mais — extinguem-se mais facilmente: só os tipos inferiores é que mantêm uma imortalidade aparente” (FP 14 [133]). Assim, a história da filosofia (e das ciências) no Ocidente, tal como apresentada tradicionalmente, seria essa “história horripilante”, na qual “os que deram meio-certo e os que deram totalmente errado desconhecem a grandeza e vencem-na por meio de ‘sucessos” (FP 26 [75] Verão-outono de 1884). Nietzsche se coloca então como um psicólogo ao auscultar nas posturas assumidas pelos homens do conhecimento quais seriam os afetos dominantes neles e, com isso, evidenciar os tipos humanos recorrentes na ciência.

3.2. O problema Sócrates.

Compreendidas as estratégias às quais Nietzsche recorre para estabelecer uma tipologia das configurações humanas sem ter, contudo, a pretensão de apresentá-las como modos estanques, podemos passar para as consequências que o filósofo extrai no que diz respeito às posturas assumidas ao produzir conhecimento. Sabemos que a antiguidade clássica sempre foi o modelo a partir do qual Nietzsche se nutriu. Em meio as esplêndidas figuras que compuseram o cenário cultural da Grécia Antiga, Nietzsche reconhece que, por toda a parte, se dava um “afundamento do indivíduo em *tipos*” (FP 8 [15] Verão de 1888) (grifo nosso). Porém, na concepção do filósofo, nem todos os tipos humanos desenvolvidos na antiguidade poderiam representar a vida em seu caráter pujante e contraditório.

Nesse sentido, são emblemáticas as considerações de Nietzsche a respeito de Sócrates em relação à sociedade ateniense – e à cultura grega de modo mais geral. Por um lado, Nietzsche, em seus escritos de juventude, chega a incluir Sócrates entre os sofistas: “Sócrates pertencia aos sofistas” (FP 1 [44] outono de 1869). Ou, até mesmo mais tarde, na *Gaia ciência*, onde o filósofo avalia positivamente Sócrates: “Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse — e não disse” (FW/GC, §340). Parece-nos que, tanto o uso do discurso dialético, sem que, todavia, fosse alcançada uma verdade definitiva, quanto a ousadia em se questionar acerca do que acredita conhecer, podem ter inspirado a admiração do filósofo alemão em seus primeiros escritos.

Essa posição, contudo, se altera significativamente em suas obras de maturidade, de modo que Sócrates passa a representar um retrocesso em relação às modelos filosóficos pré-platônicos. Em uma anotação da primavera de 1888, Nietzsche coloca Sócrates como o modelo do homem puramente teórico: um tipo fisiologicamente adoecido. “É fisiologicamente recalculado que é durante o declínio de uma raça forte que o tipo de homem científico amadurece dentro dela” (FP 14 [22] primavera de 1888). Sócrates seria o holótipo — o tipo ideal, o padrão com o qual é possível estabelecer comparações — do cientista clássico, comprometido com uma concepção de conhecimento de validade universal e necessária. Mas justamente por isso ele seria também o anti-filósofo por excelência por que “os verdadeiros filósofos dos gregos são os anteriores a Sócrates: algo muda com Sócrates” (FP 14 [100], 1888). O que mudou exatamente? Vejamos.

No *Crepúsculo dos ídolos*, ao tratar do “problema de Sócrates”, Nietzsche afirma que “os grandes sábios são *tipos da decadência*” (GD/CI, II, §2) (grifos nossos). Para o filósofo, a importância de tais figuras está justamente em seu caráter sintomático em relação à cultura (seu grau de vitalidade e potência criativa) na qual se situam. Assim, “o aparecimento dos filósofos gregos a partir de Sócrates é um sintoma de *décadence*; os instintos anti-helênicos aparecem no topo...” (FP 11 [375], 1887). A decadência (*Verfall*), da perspectiva fisiopsicológica assumida por Nietzsche, seria precisamente uma falência geral nas condições que mantêm a vida pujante. Contudo, enquanto vida, mesmo o tipo decadente busca se assenhorar do meio à sua volta, aumentar e exercer seu poder. Mesmo um tipo da decadência deve ser entendido como “parte interessada, até mesmo objeto de disputa” da vida (GD/CI, II, §2).

Nesse sentido, recorrer à figura de Sócrates era, para Nietzsche, uma estratégia que lhe permitiria reconstituir a origem dessa figura tão característica do ocidente: o homem teórico. Nietzsche procede então como um médico tentando estabelecer um diagnóstico. “Era Sócrates realmente grego? Com bastante frequência, a feiura é expressão de um desenvolvimento cruzado, *inibido* pelo cruzamento. Em outro caso aparece como evolução *descendente*” (GD/CI, II, §3). Como vimos acima, Nietzsche considera os “tipo inferiores” como resultantes de uma desorganização na hierarquia das forças que constituem seu organismo. Em última instância, isto significa dizer que Nietzsche compreende que a evolução não tem um sentido único: não segue um *télos* determinado. Ela age na medida em que dá corpo às mudanças condicionadas pelo próprio corpo em sua relação dinâmica com o meio — em seu sentido físico e social. O que

significa dizer que não há um determinismo biológico subjacente a proposta nietzschiana, mas o reconhecimento de uma diversidade de variáveis intercaladas e agindo simultaneamente.

Essa concepção teria muito menos a ver com a teoria de Darwin do que com sua interpretação no contexto da Alemanha de meados do século XIX. Pois “ao invés de enfatizar a relação do organismo com seu ambiente ou a influência da luta pela existência, Nietzsche localiza o motor primeiro da evolução em uma força criativa endógena” (MOORE, 2006, p. 27). Nesse sentido, estamos habilitados a compreender, tal como Ildenilson Meireles afirma, que

Os tipos, portanto, [...] não podem, nessas condições, ser reconhecidos como tipos fixos, o que abre espaço para o aspecto central da argumentação de Nietzsche acerca da superação da moral do ressentimento na medida em que ele considera possível, nos textos de 1888, uma nova moral sob o signo do cultivo de si (*Selbstzucht*), do exercício pleno das virtudes opostas à moral do ressentimento (MEIRELES, 2013, p. 93).

Desse ponto de vista, para Nietzsche, Sócrates representaria uma *regressão* no desenvolvimento do tipo ideal de homem grego ao submeter o conhecimento a um imperativo moral cuja origem estaria justamente em forças que já não seriam mais propulsoras da vida, nem plasmadoras da cultura. Nietzsche segue então em seu diagnóstico do tipo socrático.

Na concepção do filósofo, “não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a sua superfetação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é sua marca” (GD/CI, II, §4). Como vimos acima, quando, na *Gaia ciência*, Nietzsche se ocupa da proveniência dos eruditos, encontra no “tipo judeu” o apego à lógica e suas pretensões de impessoalidade e universalidade. Em Sócrates a “superfetação do lógico” seria precisamente esse elemento desagregador que, ao invés de elevar o tipo nobre da cultura grega, faria o processo reverso nivelando os gregos ao nível mais básico – pois, como já vimos, a lógica nada mais seria que uma forma intuitiva de organizar a linguagem. É por isso que Nietzsche afirma que com Sócrates “um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima” (GD/CI, II, §5). Sócrates, antes dos cristãos, teria promovido uma revolta escrava no âmbito do espírito grego; antes de Descartes, teria tentado difundir o “bom senso” no interior da cultura helênica. Em suma, teria operado para colocar o impulso para o conhecimento sob as curtas rédeas da dialética.

Para Nietzsche, o tipo teórico encarnado por Sócrates, representaria o “ressentimento plebeu”. Isto porque, não podendo lutar com as mesmas armas daqueles que, na escala social estavam acima, o decadente necessita desenvolver instrumentos mentais que o habilitem a fazer valer sua perspectiva. Ao usar a lógica, “o dialético *tira a potência* do intelecto do adversário” (GD/CI, II, §7). O conhecimento, para esse tipo, não seria expressão dos instintos da vida pujante, mas acima de tudo uma arma mobilizada para combater a mudança. Com o princípio de não contradição, por exemplo, seria permitido ao tipo socrático construir um mundo no qual, contidas as potências vitais, a estabilidade — essa necessidade imposta pela sua condição degenerada — estivesse assegurada. Nesse tipo, o vir-a-ser, as sensações e tudo que é próprio da imanência seria reduzido a um lugar de inferioridade ao mesmo tempo ontológica e epistêmica — relegados ao domínio da *doxa* e da *pístis*, isto é, da opinião e da crença.

Contudo, Sócrates, enquanto tipo, representaria algo mais. De acordo com Nietzsche, a influência do mestre de Platão sobre a juventude ateniense e, conseqüentemente, o predomínio do impulso à lógica sobre as formas de avaliação gregas estaria em duas razões: por um lado, Sócrates teria descoberto como subverter “o instinto agonal dos gregos”, nesse sentido ele teria sabido como canalizar os afetos de seus compatriotas o que fazia de si “um grande *erótico*” (GD/CI, II, §8). Por outro lado, o filósofo grego teria compreendido que “sua idiosincrasia já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim” (GD/CI, II, §9). Vejamos, então, mais cuidadosamente como isto teria ocorrido a fim de compreendermos o que Nietzsche pretende ao fazer tais afirmações. Nesse sentido, é válido ressaltar elementos relevantes do contexto no qual Sócrates estava inserido.

Ora, data do século V a. C., quando as grandes reformas sociais e políticas empreendidas em Atenas paulatinamente começaram a solapar os costumes herdados do período homérico. Sólon teria sido a grande figura a eliciar uma série de transformações que teriam impactado até mesmo a vida intelectual dos atenienses tendo como mote a noção de mediania. É isso o que Mario Vegetti reconhece ao afirmar que nesse processo “Sólon força assim os limites da tradição religiosa e moral, para colocar aí a novidade do *nomos* e da dimensão política que ele institui” (VEGETTI, 2014, p. 61). Estavam lançadas assim as bases para uma compreensão universalizante tanto das leis da pólis quanto das

virtudes éticas. Essa “eunomia³⁷”, escreve ainda Vegetti, “comporta nova figura de homem, o sábio/ sapiente (sophos)” (VEGETTI, 2014, p. 63)³⁸. No âmbito intelectual, Sócrates teria igualmente iniciado um movimento de “depuração” das formas de pensar. A dialética, antes uma prática cara aos sofistas por não estar comprometida com a existência do erro — tal como vemos na doutrina protagórica do *homo mensura* —, se converte então num instrumento para separar o conhecimento do que é bom, belo e justo (isto é, a verdade), do que seria o erro, o feio e injusto (a mentira).

Para Sócrates, deveríamos, antes de tudo, nos ocupar em buscar o autoconhecimento como condição para a obtenção da verdade. Segundo Platão, na *Apologia*, assim Sócrates teria se expressado aos seus concidadãos quando de seu julgamento: “por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, e não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor” (PLATÃO, 1957, p. 45). Sócrates, de acordo com Nietzsche, teria sido então responsável por reconduzir a atenção dos gregos para o interior.

O “verdadeiro eu”, a alma, deveria ser objeto de cuidado mediante uma forma de reflexão que evitasse o incômodo excuro dos processos corpóreos. Assim, como Platão coloca depois, no *Banquete*, Sócrates teria ensinado que o verdadeiro prazer estaria na contemplação do que é “o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais” (PLATÃO, 2016, p. 149). Necessário, portanto, seria conhecer a si mesmo como um meio privilegiado para a depuração da alma — o que possibilitaria a rememoração do conhecimento embotado pelas excrescências incômodas da condição corpórea e mortal. O ideal *gnothi seauton*³⁹

³⁷ Ou seja, “boa norma”, “lei excelente”.

³⁸ A reforma social encetada por Sólon chegou mesmo a estabelecer uma regulamentação do exercício dos prazeres determinando lugares específicos para cada conduta sexual (SALLES, 1987, p. 20). O que reafirma o intuito de trazer para o plano mais amplo das múltiplas práticas sociais a noção de justa medida, o meson.

³⁹ Jacques Brunschwig, a partir da leitura do *Alcebiades*, defende que há uma ambiguidade nesse ideal socrático-platônico: por um lado, ele estaria diretamente ligado à reflexão gnosiológica, pois buscar conhecer a si mesmo “significa provavelmente que o conhecimento de si tem essencialmente por objeto determinar *se* nós possuímos meios de conhecer outra coisa que nós mesmos, e *quais* são esses meios” (BRUNSCHWIG, 2009, p. 58) (grifos do autor). Porém, por outro lado, o preceito poderia igualmente ter “um significado estreitamente *político* e *agonístico*” (idem, p. 59) (grifos do autor). Ou seja, seria possível dizer que em ambos os casos a defesa socrática de tal ideal — tal como aqui o colocamos — estaria em conformidade com a “reforma” e recondução dos atenienses segundo uma nova base moral e epistemológica. Em outras palavras, conhecer a si mesmo seria condição para afastar-se de formas errôneas de conhecimento e, por conseguinte, estar habilitado a justa ação que, no limite, concorreria para a instauração de uma vida equilibrada em sua dimensão privada e pública.

levaria os helenos a reconhecer e conter sua própria degenerescência através de uma contínua *áskesis*.

Com Sócrates teria se iniciado o cultivo de um tipo humano para o qual o caráter dinâmico da realidade seria nocivo e, por isso, deveria ser combatido com as estocadas do silogismo. Deveríamos nos perguntar, então, se não seria o caso considerar Sócrates como um sacerdote ascético por excelência? Se sim, quais seriam os sintomas que o caracterizariam como um exemplar desse tipo? Mais que isso: quais as consequências epistemológicas da prevalência desse tipo?

Ora, já vimos que Nietzsche denuncia a condição fisiológica corrompida e débil de Sócrates. Vimos igualmente que, ciente de sua condição, Sócrates teria sido perspicaz o bastante para percebê-la como um estado geral latente em sua sociedade e se colocado como guia da mesma para evitar sua desagregação total. Nada mais próximo, portanto, daquilo que Nietzsche coloca em relação ao sacerdote ascético, uma vez que este “trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se deve refutar com a ação” (GM/GM, III, §11). Com sua suspeita em relação ao corpo e aos sentidos e sua busca por uma vida pautada na reflexão que nega o vir-a-ser em prol da estabilidade dos conceitos e ideias, Sócrates, assim como o sacerdote ascético, “impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência” (GM/GM, III, §11). Isto é, a negação completa da efetividade em seu caráter mutável, finito e contraditório. O tipo socrático negaria a realidade material em favor de um *tópos* de puro pensamento como uma espécie de refúgio.

Nesse sentido, compreendemos que seria adequado ver já em Sócrates a figura do sacerdote ascético a qual Nietzsche se refere na terceira dissertação de sua *Genealogia da moral*. Quem é o sacerdote ascético e por que Sócrates o encarna? Ciente de sua condição, Sócrates teria realizado uma inversão nos valores a fim de justificar o seu modo de ser; com sua “malvadez de raquítico” (GD/CI,) — este sintoma de uma desagregação na hierarquia afetiva, instintual —, Sócrates teria se colocado como o tipo ideal a ser cultivado para a vida na pólis. Assim o mestre de Platão teria feito, por que, diz Nietzsche, “o sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeiro febre e paixão” (GM/GM, III, §13). Arauto do conhecimento verdadeiro, porque investigado sem o incômodo concurso com o corpo, o tipo socrático teria no conhecimento um artifício para mascarar seu status doentio e pouco estável.

Mais que isso, enquanto encarnação do sacerdote ascético, Sócrates teria se proposto a tarefa de remediar os males que acometiam a pólis. Contudo, para tanto, fazia-se necessário expor a corrupção dos instintos que pululava silente entre seus concidadãos. Desse modo, assim como o sacerdote ascético, Sócrates “traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida*” (GM/GM, III, §15) (grifos do autor). Ao solapar as bases epistêmicas do discurso sofístico, Sócrates teria deixado a posteridade dependente de um ideal de conhecimento comprometido com a promessa de supressão do sofrimento através da negação do erro. A ciência, vista a partir dessa perspectiva, seria uma espécie de propedêutica para a vida feliz — sendo conhecimento e bem codependentes. Compreende-se então o porquê de Nietzsche dizer que a ciência moderna consiste na “forma mais recente e mais nobre” (GM/GM, III, §23) do ideal ascético, isto é, da crença na verdade como bastião na luta contra o caráter irremediavelmente cambiável da realidade.

3.3. Um contraponto sofístico.

Em seu embate contra o platonismo, Nietzsche mobilizou uma tradição de pensamento habitualmente considerada “menor” em relação àquilo que se entende por história da filosofia ocidental, a saber: a sofística. De acordo com Arnaud Sorosina, “Nietzsche não se interessa, pois, pelas doutrinas dos sofistas, mas percebe, através delas, um fenômeno *típico* do helenismo” (SOROSINA, 2015 p. 198) (grifo do autor). “O ‘sofista’ ainda é inteiramente helênico” (FP 11 [375], 1887). Para Nietzsche, o importante nos sofistas é o que eles representam enquanto tipo humano. O interesse do filósofo na sofística está precisamente em sua constituição fisiopsicológica. Pois “o sofista sempre permaneceu o *tipo de erudito*” (FP 7 [42], 1870). Nietzsche compreende que na sofística havia uma forma de moral do cultivo. Por isso que “é a pessoa sóbria a quem o discurso é dirigido: o interesse deve ser despertado” (FP 7 [42], 1870). Esse retorno aos sofistas se dá num contexto no qual Nietzsche estaria “em busca de um modelo filosófico muito específico, que evidencia uma certa atitude ‘condicional’ e ‘alegremente agonística’ em relação a outras pessoas em busca da verdade – o que chamaremos de ‘ethos agonístico’” (MANN; LUSTILA, 2011, p. 55).

É possível dizer que as referências textuais aos sofistas se encontram ao longo de muitos dos escritos do filósofo desde a juventude — quando seu interesse era eminentemente filológico —, até a maturidade, período no qual Nietzsche aborda

questões morais e epistemológicas com um viés naturalista e perspectivista mais acentuado. Ainda assim, parece-nos que a presença da sofística no pensamento nietzschiano, sobretudo no que diz respeito a sua noção de conhecimento, não tem sido suficientemente discutida. Os sofistas, diz Nietzsche, “fazem a transição para a ciência primeiro” (FP 39 [5], 1878). Para eles não havia a necessidade de justificar o mundo, importava antes desenvolver habilidades suficientes para compor com este.

Por isso pensadores como Protágoras e Górgias foram rejeitados pela tradição socrático-platônica: seu modo de proceder com a razão “era considerado o caminho para a imoralidade” (FP 9 [160], 1887). Isto é, se considerarmos a sofística sob a perspectiva agonística nietzschiana, podemos dizer que os sofistas não estavam comprometidos com a tarefa de corrigir o mundo; se limitavam a compor com o caráter mutável da realidade propondo construções discursivas que fomentavam a continuidade da tensão entre os opostos. Pois neste mundo do vir-a-ser não haveria lugar para “nenhum 'pecado', nenhum mal, nenhuma imperfeição” (FP 9 [160], 1887). Apenas a partir da interpretação platônica e, posteriormente, da crítica aristotélica, é que essas figuras passaram a representar “uma imitação, uns contraparte feroz do filósofo, porque o sofista escolhe o domínio do falso, a aparência, o fenômeno, opinião – em uma palavra, tudo que não é” (CASSIN, 1991, p. 13).

Gostaríamos, então, de abordar tal questão a partir da tipologia fisiopsicológica proposta por Nietzsche. Acreditamos que, de certo modo, Nietzsche, em seu período tardio, compreende os sofistas como uma espécie de contraponto ao pensamento socrático-platônico. Ou seja, para o filósofo, os sofistas seriam os verdadeiros “homens de ciência” — contrariamente a Sócrates e Platão que, por sua vez, na interpretação nietzschiana, seriam moralistas. Nesse sentido, nos questionamos: quais seriam os elementos da sofística, mobilizados por Nietzsche em seus escritos de maturidade, para construir a imagem de um tipo ideal de homem do conhecimento — isto é, do tipo que produz conhecimento sem o compromisso com tábuas de valoração moral e que entende a ciência mais como um exercício do que como um fim?

Ora, se na concepção de Nietzsche, “nunca é demais insistir que os grandes filósofos gregos representem e contagiem a decadência de toda a eficiência grega” (FP 14 [116] primavera de 1888). Justamente porque, a partir de Sócrates e Platão, teria se dado o predomínio da reflexão moral em prol do que Nietzsche considerava uma visão com pretensões de objetividade acerca dos valores. Ao contrário, os sofistas consistiam

precisamente em “realistas”⁴⁰ (FP 14 [147] primavera de 1888). A sofística, na interpretação nietzschiana, seria “esse inestimável movimento em meio ao embuste moral e ideal das escolas socráticas” (GD/CI, X, §2). Tanto por terem proposto uma abordagem na qual a moral não teria um caráter incondicional, quanto por conceberem a realidade de um ponto de vista no qual o devir teria primazia, com a experiência como fio condutor do pensar. Desse modo, para os sofistas, conhecer equivaleria a estabelecer normas válidas dentro de um contexto determinado, nada mais. Disto se segue a importância dada pela sofística à retórica como arte da produção de convencimento através da linguagem.

Não por acaso, Garcia-Roza (1990), em *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*, sustenta que a verdade, no âmbito da sofística, se convertia em “palavra-diálogo” porque estava subordinada a aceitação do grupo na qual era enunciada. Desse modo, diz o autor, “a palavra passa a ser o instrumento por excelência para a aquisição e o exercício da virtude (*areté*) política. Os sofistas apresentaram-se como profissionais do saber, mestres na técnica do discurso” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 57). Neste ponto, é necessário salientar que — ao contrário do que encontramos no platonismo, para o qual a virtude política seria adquirida mediante a reminiscência de verdades eternas após uma pedagogia anímica —, para os sofistas, virtude seria sinônimo de habilidade e, desse modo, algo singular e próprio a cada indivíduo. Também é válido lembrar que, para os sofistas, à medida em que a verdade é produto não linguagem, não seria possível falar na existência do erro ou da falsidade. Quanto a isso, Barbara Cassin (1991) afirma que na sofística há uma peculiar interpretação da ontologia parmenídica: “não pode haver diferença entre *alētheia* e *doxa*: se existem apenas dois meios, e se este do não-ser é impraticável, podemos deduzir que o meio pelo qual praticamos é, de fato, o do ser” (CASSIN, 1991, p. 18). Isto quer dizer que, no contexto da sofística, se a tese de Parmênides está correta e não existe o não-ser, então igualmente não há o erro (*pseudos*) e linguagem enuncia a verdade.

Nos detenhamos então brevemente no diálogo platônico intitulado *Protágoras*. Nosso retorno ao referido texto é justificado porque é nele que Platão se opõe a posição defendida pelo sofista Protágoras, para o qual a virtude seria passível de aprendizado. A sentença platônica é de condenação a tese protagórica. Ora, de acordo com Protágoras,

⁴⁰ Quanto a este “elogio” ao realismo a partir do resgate dos sofistas, é válido lembrar que na filosofia de Nietzsche tem “uma inserção não apenas teórica, como também prática” (ITAPARICA, 2019, p. 12); sendo o mesmo válido para a noção de idealismo. De modo que “um dos objetivos do conceito de vontade de potência é a resolução” (idem) desta oposição clássica na filosofia entre posições idealistas e realistas.

“ninguém se zanga com quem apresenta um defeito natural ou acidental, nem repreende, castiga ou procura corrigir o portador desse defeito, para que deixe de ser o que é, mas apenas se comiseram dele” (PLATÃO, 2002, p. 68). O corpo, objeto físico, está sujeito a alterações que podem escapar a vontade do sujeito. Assim, uma cegueira, por exemplo, embora pudesse ser adquirida, não passaria de uma alteração nos átomos componentes do olho. Por outro lado, no plano moral quanto no gnosiológico, o sujeito deveria ser instruído “na medida de suas forças” (PLATÃO, 2002, p. 73). Ou seja, o que está em jogo é o desenvolvimento de certas habilidades que capacitem o sujeito a tomar partido nas questões práticas da *pólis*. Se levarmos em conta o que dissemos acima, poderíamos dizer que Platão teria distorcido o sentido de virtude proposto por seu oponente. Protágoras estaria então falando de virtude enquanto prática, não enquanto uma qualidade resgatada por anamnese.

Por essa razão, Nietzsche afirma que os sofistas “apresentam a primeira verdade, que 'uma moralidade em si', um 'bem em si' não existe, que é uma fraude falar de 'verdade' neste campo” (FP 14 [116] primavera de 1888). Diferentemente de Platão, os sofistas não teriam derivado os valores epistêmicos dos valores morais. Ao contrário, foi justamente devido a impossibilidade de um conhecimento objetivo e universal que, igualmente, não se poderia falar em verdades últimas no âmbito da práxis social.

Enquanto tipo psicológico, os sofistas seriam o resultado de um longo desenvolvimento da própria cultura grega. De acordo com Nietzsche, os sofistas teriam “seus predecessores em Heráclito, em Demócrito, nos tipos científicos da filosofia antiga” (FP 14 [116] primavera de 1888). Do pensamento de Heráclito, os sofistas teriam herdado a defesa do vir-a-ser enquanto característico da efetividade — a mudança como condição fundamental da existência. Por outro lado, a sofística remeteria a Demócrito na medida em que chamava atenção para o caráter antropomórfico dos juízos de valor e, conseqüentemente, a negação de recursos à transcendência, por que esta seria o refúgio próprio aos “eremitas, fugitivos e emigrantes da realidade... todas as pessoas que negam para poder viver sozinhas” (FP 14 [147] primavera de 1888). Contra a doutrina platônica das formas e sua defesa da existência de um lugar inteligível — no fim, um consolo metafísico para as dores da existência finita e contraditória —, os sofistas, detentores de uma constituição físiopsicológica mais sadia, teriam proposto um ideal de conhecimento sem o comprometimento com verdades últimas, porém verossímil e efetivo porque em concordância com a ação humana.

Nesse sentido, a figura de Protágoras surge como emblemática da cultura intelectual sofisticada. Representante de um modo de pensar para o qual a produção de conhecimento não tem a ver com a intenção de verdades, mas com a criação de avaliações contextualmente defensáveis, Protágoras, ao sintetizar as doutrinas de Heráclito e Demócrito, seria então o precursor de uma tradição científica que Nietzsche identifica como característica do final do século XIX. É por isso que o filósofo defende “nossa maneira de pensar hoje é em alto grau heraclítica, democrática e protagórica...” (FP 14 [116] primavera de 1888).

Sob a perspectiva da passagem acima, poderíamos dizer, por exemplo, que a teoria dos conjuntos do matemático alemão Georg Cantor, desenvolvida ainda nos anos de 1870, poderia muito bem ser interpretada como ecoando algo dessa maneira de pensar “heraclítica, democrática e protagórica” dos sofistas na medida em que reconhece a possibilidade da não correspondência total entre dois conjuntos de números infinitos sem que com isso a matemática seja considerada ineficaz no que diz respeito a produzir algum conhecimento válido a respeito das relações existentes na natureza ⁴¹. Vejamos brevemente, portanto, como isto poderia ser.

Em seu *Contribuições para a fundação da teoria dos números transfinitos*, ao definir a noção de número cardinal (ou, simplesmente, “potência”), Cantor afirma que

por ‘agregado’ (*Menge*) devemos entender qualquer coleção em um todo (*Zusammenfassung su einem Ganzen*) M de objetos definidos e separados m de nossa intuição ou nosso pensamento. Esses objetos são chamados de ‘elementos’ de M (CANTOR, 1915, p. 85).

Isto é, enquanto instrumentos utilizados pelas ciências, os números — e nesse caso em particular, os conjuntos numéricos infinitos — teriam uma existência peculiar — não são objetos dados à percepção, não possuem quaisquer propriedades físicas, e tampouco seriam passíveis de alguma apreensão intelectual atual. Subjacente a isso está uma acalorada discussão entre os matemáticos entre duas posições contrárias, a saber: a defesa da infinitude atual contra a infinitude potencial⁴².

⁴¹ Quanto a isso ver o texto de Godfrey (1993), *Paradoxes and infinite numbers*. Vale lembrar que nossa menção a teoria de Cantor não é arbitrária. Mittasch menciona que “no outono de 1880, como informa sua irmã, ele “com viva aprovação” também mencionou RIEMANN, além de HELMHOLTZ e WUNDT. Além das ‘Contribuições Matemáticas’ de CANTOR” (MITTASCH, 1950, p. 103 [17]).

⁴² Citar verbete filosofia da matemática...

Cantor prossegue definindo como potência a capacidade de representação dos elementos de um dado conjunto, bem como demonstra a possibilidade de tornar equivalentes elementos de conjuntos distintos — o que Cantor define como “lei de coordenação”. O matemático também reconhece que “podemos modificar essa lei de várias maneiras” (CANTOR, 1915, p. 87) sem que com isso tenhamos alguma perda em objetividade. Como exemplo, Cantor chama atenção para disparidade na relação entre elementos de conjuntos distintos:

pois se, de acordo com a lei original, os elementos m° e n° não correspondem um ao outro, mas ao elemento m° de M corresponde o elemento n^1 de N , e ao elemento n° de N corresponde o elemento m^1 de M , adotamos a lei modificada de acordo com a qual m° corresponde a n° e m^1 a n^1 e, para os outros elementos, a lei original permanece inalterada. Por esse meio, o objetivo é alcançado. Todo agregado é equivalente a si mesmo: $M \sim M$ (CANTOR, 1915, p. 87).

O fundamental nisso tudo estaria em a) reconhecer que os números são objetos construídos e têm um caráter instrumental, bem como, b) à medida em que não têm aderência intrínseca na realidade, seu uso depende de leis que são igualmente construídas por aquele que deles se serve. Assim, mais uma vez, não estaríamos equivocados ao dizer que, em certa medida, haveria um gesto sofisticado na matemática contemporânea que Nietzsche poderia ter percebido de forma sobremaneira arguta. Voltemos à Protágoras, então.

Por outro lado, bem como Eduardo Nasser (2015) o mostra, Protágoras teria sido resgatado por Nietzsche devido a sua defesa das sensações como ponto de partida de todo conhecimento possível. Na doutrina de Protágoras as sensações seriam a garantia de que há uma base a partir da qual é possível constituir um discurso acerca da realidade passível de aceitação para além da persuasão subjetiva, uma vez que para este autor os sentidos seriam “um veículo de incontestável valor epistemológico quando eles confirmam a veracidade do realismo do vir-a-ser” (NASSER, 2015, p. 116). É por essa razão que Garcia-Roza (1990) sustenta que na defesa protagórica das sensações se encontra uma subjacente defesa do “senso comum”. Ou seja, a possibilidade de encontrar uma referência compartilhada por mais um sujeito.

Contudo, faz-se necessária uma ressalva. Diz-nos o autor que na medida em que Protágoras “afirmava que a cada coisa podiam corresponder dois juízos opostos, cada um expressando um ponto de vista, e ambos sendo igualmente verdadeiros, aceitava também

o fato de um juízo ser o dominante por refletir um ponto de vista comum” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 59). Ora, tal capacidade de estabelecer uma hierarquia entre os distintos discursos acerca da realidade se coadunaria com o intento nietzschiano em avaliar os diferentes graus de inteligibilidade entre as possíveis interpretações da efetividade. O tipo físiopsicológico dos sofistas, na figura de Protágoras, teria então mais afinidades com o intento de Nietzsche. Além disso, essa antilogia sofística seria igualmente uma maneira de tentar fazer o pensamento corresponder ao *agón*, à contraposição de forças da realidade e, conseqüentemente, da vida.

Nietzsche resgata igualmente a figura de Tucídides identificando-o como outro representante da cultura intelectual sofística, pois este encarnaria “o ideal do sofista de espírito livre” (FP 19 [72] 1876). Em *Aurora*, Nietzsche chega mesmo a declarar que em Tucídides “o homem-pensador, aquela cultura do conhecimento mais imparcial do mundo chega a um último florescimento glorioso” (M/A, §168). Na concepção de Nietzsche, a grandeza do trabalho de Tucídides estaria precisamente na ausência de lição moral em sua obra: Tucídides, ao construir uma narrativa sobre os fatos se preocuparia em destacar apenas os elementos que pudessem servir como modelo para interpretações posteriores. Isto é, haveria já em Tucídides a tentativa de estabelecer categorias científicas — certamente não estanques — para a elucidação dos eventos históricos. De forma similar a Protágoras, Tucídides teria rejeitado imiscuir moral e ciência. O fundamental em seu trabalho estaria no fato deste se ocupar daquilo que pudesse traduzir em fórmulas gerais “todas as características típicas do homem e dos eventos” (M/A, §168).

Assim, o autor da *História da guerra do Peloponeso* representaria, junto a outras personalidades de seu tempo — como Sófocles, Péricles, Hipócrates e Demócrito —, o que Nietzsche considera como a culminância do labor intelectual da cultura grega. Na concepção de Nietzsche, Tucídides seria “como a grande suma, a revelação última da forte, austera, dura facticidade que havia no instinto dos velhos helenos” (GD/CI, X, §2). No entanto, nos diz Nietzsche, Tucídides igualmente representaria o início do declínio desta cultura intelectual sofística, porque “infelizmente, a partir deste momento do batismo, de repente começamos a ficar pálidos e incompreensíveis” (M/A, §168). Ou seja, no confronto com o modelo socrático-platônico — e seus herdeiros intelectuais —, os sofistas teriam sido detratados e suplantados em favor de um projeto epistemológico calcado em uma interpretação moralizante e negadora da realidade do vir-a-ser.

De tudo o que expomos sobre o tipo característico dos sofistas até o momento, poderíamos dizer que o conhecimento para os sofistas seria, de certo modo, uma forma de “arte”, ou *poiesis*, uma vez que consistiria em uma interpretação criativa e altamente flexível a respeito de qualquer objeto de investigação. A linguagem — este meio privilegiado de transmissão e consolidação do saber —, por seu turno, seria o instrumento por excelência no processo de criação das imagens, ou metáforas, pelas quais o homem do conhecimento se orienta no mundo. Nesse sentido, enquanto se propuseram a produzir um discurso do conhecimento, os sofistas teriam seguido o impulso próprio ao seu tipo que consistia em “pegar formas de fora, não criá-las, mas transformá-las na mais bela aparência – isso é grego: imitar, não para uso, mas para engano artístico, dominando repetidamente a seriedade imposta, ordenando, embelezando, achatando” (MM II/ HH II, §221).

Nietzsche, ao resgatar tais figuras, estaria não apenas chamando atenção para os preconceitos que teriam conduzido a escrita da história da filosofia, mas, sobretudo, apontando para formas de produzir conhecimento válido, porque pautado na imanência, sem o recurso à qualquer teleologia ou justificação moral. Outrossim, estaria reafirmando o inegável impulso estético característico do pensamento humano. Em outras palavras, ao resgatar o discurso sofístico, Nietzsche estaria defendendo que o conhecimento seria algo mais que um mero meio de controle: exercitar-se no conhecimento favoreceria o cultivo de uma existência em concordância com o dinamismo do real.

Considerações finais

Ao longo das páginas acima, tentamos esboçar um quadro que, embora multifacetado nas imagens apresentadas, guarda sua unidade temática em torno do problema do conhecimento na filosofia de Nietzsche.

Partimos de um enquadramento histórico determinado — os escritos de juventude do filósofo — na tentativa de apontar a continuidade do problema a despeito das mudanças estratégicas e metodológicas assumidas por Nietzsche. Com isso, pudemos constatar que, embora a orientação Nietzsche em relação às formas humanas de cognição tenha se alterado ao longo das décadas, o filósofo manteve sua defesa do conhecimento enquanto atividade propriamente vital e, portanto, pautada em pulsões e valores. Desde a juventude, o filósofo concebe o conhecimento como uma forma de constituição de sentido para a vida, tendo não apenas uma dimensão estética — haja vista, como tentamos apontar, a existência do impulso apolíneo na lógica —, mas sendo igualmente como um poderoso elemento no desenvolvimento da cultura.

Por outro lado, em nosso segundo capítulo, através dos paralelos traçados entre Nietzsche e seus interlocutores — Boscovich e Mach, com maior ênfase para o último —, chamamos atenção para a íntima relação entre uma atitude naturalista e o

perspectivismo do filósofo quanto ao conhecimento. Vimos as condições a partir das quais a cognição humana repousa se encontram em sua estrutura fisiológica que por sua vez foi moldada para atender a imperativos evolutivos; de forma que o conhecimento perde qualquer pretensão de relação com uma verdade absoluta ou transcendente, embora seja possível enquanto discurso válido e útil acerca da relação da espécie humana com seu meio. Prova disso está nas operações matemáticas que, embora não correspondam a nenhuma essência das coisas, favoreceram o domínio do ser humano sobre uma ampla gama de processos.

Por fim, partindo da psicologia filosófica nietzschiana — e suas possíveis relações com a psicologia empírica de Ribot —, procuramos traçar como teriam se estabelecido o que consideramos ser os dois principais perfis psicológicos recorrentes ao longo da tradição filosófico-científica ocidental. Nesse sentido, as figuras de Sócrates, como representante de uma perspectiva moralizante quanto ao conhecimento e, por outro lado, os sofistas como Protágoras, e o historiador Tucídides — cuja imagem Nietzsche vincula à sofística —, enquanto expoentes de uma atitude pragmático-estetizante, foram trazidas à baila para ilustrar como elementos meta-epistemológicos são inseparáveis, todavia não determinantes, dos processos cognitivos.

A proposta de Nietzsche em relação ao conhecimento parece-nos, portanto, sobremaneira atual, pois chama atenção para a necessidade de evidenciar a dimensão meta-epistemológica da produção de conhecimento. Ademais, se reconhecemos os recentes avanços nas neurociências — suas descobertas quanto às origens das funções afetivo-cognitivas —, não restam dúvidas de que Nietzsche, tendo partido de um referencial biológico rudimentar, apontou para questões que, hoje, parecem ser objeto de relativo consenso.

Se passarmos, ainda que brevemente, em revista algumas pesquisas no âmbito das ciências cognitivas, as hipóteses nietzschianas parecem sobremaneira plausíveis. Em *A estranha ordem das coisas*, por exemplo, Antônio Damásio defende que a cultura — isto é, a produção humana no âmbito dos valores, das artes e ciências — tem raízes eminentemente biológicas. Damásio reconhece que tais produções variam devido a influência de interações sociais que igualmente dependem de contextos particulares; todavia, sua proposta repousa em defender que, a despeito dessas causas determinadas e variáveis, enquanto espécie, evoluímos segundo um princípio básico — porque presente em todas as formas de vida —: a homeostase, e esta teria “ por fim não apenas resistir,

mas prevalecer” (DAMASIO, 2018, p. 43). Se contrapor e superar aquilo que oferece resistência seria um impulso constitutivo da vida mesma, variando quanto as suas formas de realização de acordo com cada organismo. Da homeostase orgânica, diz Damásio, teria se desenvolvido então o que o autor chama de homeostase cultural — sendo o conhecimento um dos elementos preponderantes nesse processo. Damásio afirma que o conhecimento em seus níveis mais elementares teria surgido em consequência dessa tensão entre organismo e ambiente, porém “mentes complexas, conscientes, dotadas de sentimento inspiraram e guiaram a expansão da inteligência e da linguagem, gerando instrumentos de regulação homeostática dinâmica externos aos organismos” (idem).

As capacidades técnicas e científicas seriam possibilitadas pela evolução do sistema nervoso central humano e, por sua vez teriam influenciado na seleção das formas humanas de organização em concomitância com o intercurso de instâncias afetivo-axiológicas (BARRON; HALINA; KLEIN, 2023). Desse ponto de vista, tal reciprocidade entre a homeostase orgânica e a cultural como favores que impulsionam e modelam as formas de cognição, se enquadraria no que recentemente alguns pesquisadores têm chamado de transição maior (*major transition*); o surgimento e avanço do conhecimento “ocorre primordialmente como um meio de melhorar a eficiência das funções já existentes” (BARRON; HALINA; KLEIN, 2023, p. 6). Conhecer, portanto, não demanda nenhuma relação com um plano inteligível ou suprassensível; consiste numa das muitas maneiras pelas quais a vida encontrou para se estabelecer e expandir. Dentro da “grande figura da evolução cognitiva” (idem, p. 8), o conhecimento humano certamente não representa um avanço no sentido teleológico — é apenas mais uma entre as muitas perspectivas possíveis. Contudo, compreender como nosso modo de cognição foi possível abre caminhos para nos afastarmos de discursos falazes porque não condizentes com a imanência.

Feitas essas considerações e voltando nossa atenção para a proposta nietzschiana quanto ao conhecimento, poderíamos nos perguntar precisamente em quais pontos Nietzsche entra em contato com o discurso recente nas ciências.

De nossa parte, gostaríamos de apontar que a hipótese da vontade de poder se coaduna com o princípio da homeostase, tal como proposto por Damásio em sua dimensão orgânica e cultural. Evidentemente, com isso não pretendemos dizer que essa hipótese seja globalmente central para Nietzsche; ao contrário, entendemos que a mesma se apresenta como princípio interpretativo capaz de ser aplicado à investigações que

demandem uma compreensão dinâmica. Do ponto de vista da vontade de poder, conhecer, produzir ciência e objetos técnicos capazes de manipular e transformar a realidade se mostrou bom — para além do sentido moral do termo — porque no ato do conhecimento vem à tona “o sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada” (AC/AC, §2) (grifo do autor). Se para as neurociências a homeostase, inconscientemente, mede as condições da vida e a impele a produzir formas que auxiliem na adaptação ao ambiente; na filosofia de Nietzsche a vontade de poder cumpre função similar, ou até mais fundamental, pois se presta a interpretar níveis da realidade que estão para além do orgânico — como as relações entre partículas atômicas, por exemplo.

À guisa de conclusão, podemos dizer que em sua relação com as ciências naturais de seu tempo, Nietzsche pode legar para a posteridade um *modelo* de filosofia experimental capaz de oferecer considerações consistentes e flexíveis o bastante para interpretar a produção de conhecimento a partir de seus elementos meta-epistemológicos e, não menos importante, por outro lado, se colocar em diálogo com a contemporaneidade. Sua proposta, assim como muitas tendências em epistemologia atualmente, busca integrar diversas áreas do conhecimento visando naturalizar o conhecimento em termos de práticas, ideias e valores (HEINTZ, 2018). O que parece por em dúvida algumas interpretações clássicas que defendem haver uma doutrina nietzschiana em torno da vontade de poder, por exemplo⁴³. Nietzsche, parece-nos, oferece muito mais um programa de investigação de base naturalista — ainda que o filósofo mesmo não tenha sido um naturalista em sentido estrito.

Em sua atitude naturalista quanto ao conhecimento, Nietzsche teria se colocado a meio caminho entre autores como Mach e Kuhn, de um lado, por compreender que a ciência apresenta um desenvolvimento marcado por tensões entre diferentes interpretações e que se estabelece fixando modelos normativos que permitem a ampliação das experiências já adquiridas; por outro lado, o filósofo poderia ser posto em relação a sociólogos como Weber e Mannheim, porque considerou a influência do contexto sócio-

⁴³ Em *Nietzsche* (1991), Heidegger inscreve ao filósofo da suspeita entre os pensadores metafísicos uma vez que, segundo sua compreensão, a vontade de poder designaria o caráter básico de todos os seres e, ao mesmo tempo, a estrutura de sua doutrina do eterno retorno. Sob a ótica heideggeriana, portanto, Nietzsche não teria superado a dualidade metafísica da tradição permanecendo subsidiário da mesma. Ora, como buscamos apontar ao longo de nosso estudo, a vontade de poder parece desempenhar mais uma função reguladora e hipotética dentro de um discurso sobre o conhecimento que uma doutrina propriamente dita. Além do mais, a postura de Heidegger diante da crítica nietzschiana parece muito mais uma tentativa de salvaguardar seu próprio discurso diante dos resultados obtidos por Nietzsche, como Vattimo (2010) o mostra.

histórico sobre a produção de conhecimento, sobretudo no que diz respeito ao interesse e validação de certos temas. A crítica de Nietzsche seria, então, essa ponte que possibilitaria um diálogo entre a filosofia da ciência e a sociologia do conhecimento, com seu esforço para tratar a conexão entre a esfera do conhecimento e a vida.

Posto isso, as palavras do filósofo que usamos como nossa primeira epígrafe ganham contornos bem definidos. Mobilizar diferentes perspectivas fazendo-as girar em torno do dínamo chamado homem é a tarefa daquele que se ocupa em produzir conhecimento. Em a *Gaia ciência* o filósofo já havia dito: “como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com meu conhecimento, diante de toda a existência!” (FW/GC, §54). A proposta nietzschiana em interpretar os processos cognitivos humanos salientando suas relações com a moral ou com a história da evolução do sistema nervoso não tem a ver com uma tentativa em desacreditar a ciência, a filosofia ou qualquer forma humana de produzir um discurso racionalmente justificado. Ao contrário, para o filósofo conhecer seria uma atividade significativamente atrelada à vida e por isso altamente relevante, pois: “também eu, o ‘homem do conhecimento’, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência” (FW/GC, §54).

Apêndice

Espaço e força na filosofia de Nietzsche

Onde há espaço, há ser.

Nietzsche, **fragmento 4 [144] 1882-1883**

O que é o espaço? O espaço existe independentemente de nossa percepção, ou ele seria apenas uma forma de apreender as experiências? Se há um ser do espaço, quais seriam seus elementos constitutivos? No presente texto, pretendemos nos debruçar brevemente sobre essas questões a partir das reflexões de Nietzsche sobre o tema. Defendemos que, num primeiro momento, é possível dizer que Nietzsche se aproxima do tema no horizonte da fisiopsicologia. Porém, entendemos igualmente que sua hipótese da vontade de poder dá margem para interpretarmos o espaço do ponto de vista ontológico. Nas linhas a seguir, tentaremos contextualizar a discussão apresentando de forma sumariada alguns pontos que, em nossa interpretação, parecem guardar relações

importantes com as sucintas considerações de Nietzsche sobre o espaço. É necessário lembrar também que as menções do filósofo a respeito do tema se encontram mormente em seus fragmentos póstumos e sob a forma de anotações que dão lugar para mais de um viés interpretativo. Do mesmo modo faz-se necessário dizer que esses fragmentos abrangem um período que se estende desde o início da década de 1870 até meados da década de 1880, de modo que até certo ponto podem refletir estágios de maturação do pensamento do filósofo – embora este não seja nosso intuito especificamente neste texto.

Assim, antes de tentarmos responder à questão: qual o sentido do espaço para Nietzsche? Veremos como a discussão se apresenta no contexto a) da física moderna, depois b) a partir do kantismo e em seguida c) no campo da psicologia experimental para finalmente d) nos determos nas considerações nietzschianas acerca do espaço.

1. A experiência do espaço na física moderna

Na física clássica, sobretudo na mecânica newtoniana, o espaço consistia numa entidade absoluta: invariável e infinito em todas as direções. Ou seja, para a física newtoniana o espaço seria o referencial absoluto para medirmos o movimento dos corpos, sendo as sensações em relação ao espaço apenas equívocos produzidos por nossa percepção — e, enquanto substância, o espaço existiria até mesmo de forma independente da matéria (SKLAR, 1974, p. 161). Em seus *Princípios matemáticos da natureza*, Newton assim define o espaço: “o espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel” (NEWTON, 1983, p. 8), pois, independente das relações entre suas partes — o *lugar* para Newton corresponderia a uma parcela da totalidade do espaço —, o todo não sofreria alteração. Assim, diz-nos o cientista, “o relativo é certa medida ou dimensão móvel desse espaço, a qual nossos sentidos definem por sua situação relativamente aos corpos, e que a plebe emprega em vez do espaço imóvel” (idem, p. 8).

No fundo, tal concepção refletia uma certa relação da física newtoniana com visões que remontavam ao aristotelismo passando pelo escolásticos. Isto teria como implicação a negação da ação à distância, uma vez que para essa (tortuosa) linha na qual Newton se inscreve “havia algo próximo de um consenso de que uma substância pode agir apenas onde está localizada no espaço” (JANIAK, 2013, p. 399). Daí a necessidade da invariabilidade do ser do espaço.

Por outro lado, os físicos também reconheciam que a experiência do espaço era possível porque, de um modo geral, este era concebido como possuindo propriedades geométricas — comprimento, altura e largura — intrínsecas que poderiam ser compreendidas pelo sujeito cognoscente. Desse modo, “pensava-se que os axiomas de Euclides eram verdadeiros *a priori*” e que os cálculos a respeito de qualquer uma das dimensões do espaço teriam um caráter analítico (HOEFER; CALLENDER, 2002, p. 180). Contudo, essa posição começaria a ser contestada tendo em Boscovich um de seus opositores. Apesar de reconhecer a importância da obra de Newton, o matemático croata entendia a noção de espaço absoluto como demasiado vaga e ineficiente para explicar as relações entre os corpos. Daí sua tentativa em reduzir tudo às relações de força: se não seria possível falar em matéria como substrato último da realidade, tampouco seria possível falar em espaço absoluto (GUZZARDI, 2020). Assim, a partir do século XVIII,

o trabalho de Lobachevsky, Riemann e Gauss destruiu essa crença; eles demonstraram, primeiro, que geometrias de curvatura constante não-euclidianas consistentes eram possíveis, e mais tarde que mesmo o espaço curvo variável era possível. Também ficou aparente, portanto, que nossa experiência do mundo não poderia descartar essas novas geometrias, pelo menos no geral (HOEFER; CALLENDER, 2002, p. 180).

Ou seja, o desenvolvimento de modelos matemáticos/geométricos não intuitivos favoreceu uma compreensão do espaço relacional na qual os axiomas teriam um caráter convencional.

Ao longo do século XIX, surgiram pelo menos quatro grandes linhas de interpretação do problema do espaço, a saber: convencionalismo (como já mencionado acima), a axiomatização construtiva e, não menos importante, o transcendentalismo de origem kantiana. Helmholtz ofereceu a quarta como uma solução capaz de integrar as três demais superando suas limitações: a interpretação de campo. Esse viés considera que é possível compreender a espacialidade e suas propriedades, bem como os fenômenos espaciais — como o movimento dos corpos —, de uma maneira que “torna as estruturas geométricas iguais aos campos não geométricos como o campo eletromagnético” (DEWAR; LINNEMANN; READ, 2022, p. 2). Implícita a essa interpretação é a ideia que de o substrato último da realidade remeteria às diferentes concentrações energéticas — elétricas ou magnéticas. Essa concepção, como tentaremos mostrar mais adiante, tem relação significativa com as considerações de Nietzsche a respeito do tema.

2. O espaço na estética transcendental de Kant

Também Kant realizou uma mudança quanto a compreensão do que é o espaço. Enquanto os físicos de seu tempo discutiam se o espaço deveria ser visto de um ponto de vista relacional ou convencional, o filósofo tinha como preocupação as condições de possibilidade de percepção do espaço — como parte de um projeto mais amplo que abarcava o conhecimento humano em geral.

Em sua primeira *Crítica*, Kant expõe a faculdade da intuição como responsável por produzir as condições transcendentais para a compreensão humana do espaço e do tempo. No que concerne propriamente ao espaço, ao submeter a apreensão da realidade sensível externa à estrutura cognitiva do ser humano, o filósofo de Königsberg parte do princípio de que “o espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas” (KRV, A26/B42). Isto é, Kant defende que não há propriamente um ser do espaço, um substrato que permaneça independente do modo de apreensão humana da realidade.

O espaço seria pura e simplesmente “a *condição subjetiva* da sensibilidade, única que permite a intuição externa” (KRV, A26/B42) (grifos nossos). Dito de outro modo, para Kant o espaço não é uma coisa sobre a qual percebemos outras coisas — estejam elas estáticas ou em movimento; o espaço, bem como o tempo, é apenas a forma pura que resta após abstrairmos tudo o que se pode atribuir às aparições (*erscheinungen*) e/ou fenômenos (*phänomenen*) que caem sobre nossa sensibilidade⁴⁴. Esse idealismo do espaço, contudo, parece considerar o sujeito cognoscente como uma entidade que, a despeito de sua sensibilidade, seria portador de uma consciência pura e sempre idêntica a si mesma; sendo esta a condição necessária para apreender formalmente os objetos que lhe são dados. Do mesmo modo, ao subordinar a espacialidade à estrutura mental do sujeito, Kant pensa garantir a invariabilidade das leis geométricas uma vez que as mesmas corresponderiam a nossa experiência do mundo sensorial (SKLAR, 1974, p. 85).

A posição de Kant, no entanto, sofreria alterações relativamente significativas a partir do fenômeno do neokantismo. Isto porque, devido ao avanço dos estudos no campo das ciências naturais e da tentativa de conciliação do conhecimento filosófico com o científico sem que este dependesse de uma fundamentação daquele, muitos neokantianos,

⁴⁴ Tal noção é clarificada pelo filósofo em seu *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, obra posterior à primeira *Crítica*, quando este reitera que o espaço “não é um objeto da percepção e, no entanto, é um conceito racional necessário, portanto, nada mais do que uma simples ideia” (KANT, 2019, p. 144).

entre os quais se encontravam Helmholtz e Lange — este último com certa relevância sobre o pensamento de Nietzsche — “viam a filosofia transcendental em termos psicológicos, de modo que a investigação sobre o conhecimento deve determinar suas causas” (BEISER, 2017, p. 52). Daí a tentativa em circunscrever o legado do pensamento de Kant em termos biológicos e, mais especificamente, na evolução das estruturas psíquicas humanas. Em certa medida, afirma Paul Slama (2019), isto reverbera na filosofia de Nietzsche, mormente a partir do seu contato com a obra de Lange.

3. *O espaço fisio-psicológico*

Para além da discussão filosófica, tanto no campo da fisiologia quanto no domínio da psicologia empírica as investigações sobre a relação entre o sistema nervoso humano e as formas de cognição, entre as quais a compreensão do espaço fazia-se presente, mostravam-se frutíferas. Vejamos algumas das posições assumidas nessas áreas a respeito do espaço.

As considerações de Hermann Helmholtz parecem pertinentes quanto a isso. Numa conferência à Sociedade real de Londres, em 1864, na qual abordou aspectos relevantes a respeito da configuração anatômica e funcional do olho humano, Helmholtz menciona brevemente como a forma deste órgão nos dá o sentido do espaço. Para Helmholtz, devemos, em primeiro lugar, considerar que “a direção da linha visual é fixa”, isto é, é limitada pela própria configuração das órbitas e dos músculos cranianos aos quais os globos oculares estão ligados, o que limita os tipos de movimentos que podemos realizar com esse órgão, de modo que a movimentação de “nosso olho, na medida em que depende de nossa vontade, é completamente fixa e não pode ser alterada” (HELMHOLTZ, 1864, p. 187). As consequências disso para a forma que experimentamos o espaço são significativas, pois demanda uma maior coordenação com outras partes do corpo.

Por outro lado, Helmholtz também admite que, uma vez que possuímos dois olhos, cada uma deles “tem seu campo visual” (HELMHOLTZ, 1864, p. 195), o que significa dizer que o processo pelo qual os objetos são dados pela percepção enquanto unitários, e, por conseguinte, a constituição do espaço experimentado perpassa precisamente pela sobreposição “dos pontos de ambos os campos de visão” (Idem, p. 195). Assim, o espaço — suas dimensões, ou propriedades —, do ponto de vista fisiológico, seria resultante da necessidade de simplificação das experiências para fins puramente de manutenção da

espécie. Haveria uma espécie de ajuste inconsciente nos processos relacionados à atenção que contribuiria para o ajuste dos corpos e suas posições no espaço.

Nesse sentido, é válido darmos ênfase ao curto, porém significativo artigo do psicólogo francês Théodule Ribot, intitulado *A sensação do espaço* (1878). A posição de Ribot, evidentemente, é mais epistemológica que ontológica. Para o psicólogo, era importante levar em consideração a fisiologia do aparelho auditivo, bem como do sistema visual humano. Ribot assim o faz pautado nos experimentos do russo naturalizado suíço, Elias de Cyon, a quem referencia amplamente ao longo das cinco páginas de seu texto. Na análise anatômico-fisiológica comparada dos órgãos auditivo-visuais de muitos animais vertebrados, Ribot afirma que “não existe no sistema nervoso um órgão específico, destinado a coordenar os movimentos de nosso corpo” (RIBOT 1878, p. 656), isto é, o ser humano — assim como os demais vertebrados — não dispõe de uma faculdade que lhe permitiria enquadrar ordenadamente — como pontos num segmento de reta — os objetos externos e, com isso, saber como e por onde se locomover.

Ao contrário, diz-nos Ribot, a sensação do espaço é muito mais uma consequência que, apesar de secundária, se mostrou relevante do ponto de vista evolutivo. Uma vez que “para manter nosso equilíbrio, é fundamental ter uma noção exata da posição da nossa cabeça no espaço”, pois à medida que a movimentamos, mudamos de perspectiva tanto pelo enquadramento das imagens em nosso nervo óptico quanto pela atenção dada a determinados sons. Nada banal, portanto seria o funcionamento do aparelho auditivo, pois se, “as funções dos canais semicirculares consistem em nos comunicar, com ajuda das sensações inconscientes, a representação exata dessa posição”, Ribot conclui que, “cada canal tem uma relação determinada com uma dimensão do espaço” (RIBOT, 1878, p. 656). A questão para Ribot não consiste em saber se há ou não um espaço físico com propriedades geométricas intrínsecas, sua preocupação está justamente em determinar como experimentamos o nosso próprio ser em relação ao meio circundante e, não menos importante, como nos servimos disso para agir.

Com os estudos em fisiologia, Ribot conclui que a psicologia finalmente poderia se afastar e se contrapor às concepções idealistas e afirma que “a noção de espaço deixa de ser uma forma preexistente de nossa intuição” — tal como concebem Kant e alguns dos neokantianos — “para se tornar, como as noções de cor, som, etc., uma aquisição de nossa inteligência devido às sensações especiais de um órgão periférico” (RIBOT, 1878, p. 568), como um produto da ação dos nervos aferentes na sola dos pés, por exemplo. O

caráter tridimensional do espaço dependeria, portanto, da referência do próprio corpo e das sensações produzidas por este. Com isso, Ribot submete o caráter apodíctico da geometria aos processos inconscientes do corpo, de forma que “os axiomas geométricos, portanto, aparecem para nós como impostos pelos limites de nossos órgãos sensoriais” (idem, p. 568).

Por seu turno, Ernst Mach, em *Espaço e geometria do ponto de vista pesquisa física* (1943) procura oferecer uma das mais detalhadas investigações sobre como nossa constituição fisiopsicológica que condiciona nossa experiência e compreensão do espaço. O autor buscou diferenciar as formas de espaço em fisiológico, geométrico e métrico⁴⁵. No entanto, nessa seção trataremos apenas do espaço fisiológico que é subdividido em suas categorias, a saber: espaço visual e espaço tátil. Assim, em primeiro lugar diz-nos o autor, “os fatos relacionados a visão das formas [...] mostram que sentimentos inteiramente diferentes estão associados com ‘altura’ e ‘profundidade’, bem como ‘proximidade’ e ‘distância” (MACH, 1943, p. 5). Haveria então o que Mach chama de “simetria fisiológica”, por necessidades econômicas do organismo, responsável por organizar nossa compreensão do espaço em partes opostas, porém proporcionalmente correspondentes. Por outro lado, conquanto possamos perceber o movimento de outros corpos em relação ao nosso, Mach igualmente afirma que ordinariamente, “os objetos no espaço visual não podem se mover sem que sofram expansão ou contração”, de modo que isto tornaria nossa compreensão do espaço mais próxima do “espaço dos meta-geômetras que do espaço de Euclides” (MACH, 1943, p. 6).

4. Nietzsche: espaço enquanto metáfora fisiológica ou forma das relações de força?

Se há, nos escritos de Nietzsche, uma discussão sobre o espaço, esta se encontra como resultado de duas vias de investigação perseguidas pelos filósofo, quais sejam: a) a fisiopsicologia, a partir da qual seria possível discutir como o sistema nervoso molda a percepção do espaço e, por outro lado, b) através de uma discussão cosmológica, sendo

⁴⁵ Mach reconhece que há, em alguma medida, correlações entre os tipos de espaço. O espaço fisiológico corresponderia ao geométrico, por exemplo, na medida em que, para ambos, haveriam três dimensões. Além disso, continua Mach, “para cada ponto do espaço geométrico, A, B, C, D, corresponde um ponto do espaço fisiológico A', B', C', D'. Se C repousa entre B e D, então também C' repousará entre B' e D'” (MACH, 1943, p. 11). Contudo, Mach reconhece que essa continuidade é uma “ficção conveniente”, produzida pelo intelecto para fins pragmáticos como resultado da economia própria às funções orgânicas, de modo que não há necessariamente uma “continuidade atual”.

esta ponto de partida para inferirmos o que seria o modo de ser do espaço. O que se segue é, portanto, uma tentativa de esboçar esses vieses interpretativos.

a) *Por uma físiopsicologia do espaço.*

Nietzsche considera a físiopsicologia um caminho cuja consistência permitiria compreendermos as condições de possibilidade para o conhecimento. Afetos, volições e conceitos seriam todos, em diferentes níveis, resultados da complexa trama nervosa que compõe o corpo humano, tendo, em primeira instância, uma importante função quanto a preservação da espécie humana em suas relações com o meio. Nesse sentido, nossa compreensão do espaço também teria origem no funcionamento e relações dos órgãos dos sentidos.

Nietzsche defende que “tempo, espaço e causalidade são apenas metáforas epistemológicas com as quais interpretamos as coisas. Estímulo e atividade conectados” (FP 19 [210] 1872-73). Essas formas intuitivas seriam responsáveis por organizar em um nível mais básico nossa relação com a realidade. Uma vez que “a multiplicidade percebida já pressupõe tempo e espaço, um atrás do outro e um ao lado do outro [...]. Duas causalidades localizadas lado a lado” (FP 19 [210] 1872-73). A sucessão dos objetos dados à percepção produz, como pontos num segmento de reta, as relações causais de tempo e espaço. Nietzsche sugere então que tanto faz se afirmamos que a percepção espacial (*Raumemptindung*) deriva do tempo, ou vice-versa, pois ambos compartilham a mesma estrutura linear-causal eliciada pela cognição humana. Se admitimos o que é proposto por Nietzsche, poderíamos dizer que a crença newtoniana na impossibilidade de dois corpos ocuparem o mesmo lugar no espaço poderia, em grande medida, advir do modo como nos relacionamos com os objetos ao nosso redor tendo nosso corpo como ponto de perspectiva.

É válido lembrar que o escrito teórico *Sobre verdade e mentira* data justamente de 1873, e que as considerações de Nietzsche a respeito da linguagem partem do mesmo referencial fisiológico. Desse modo, não é por acaso que, ao considerar o espaço como forma da intuição, Nietzsche o faça levando em conta o caráter arbitrário e “subjetivo” de nossa relação com a realidade em sua mediação via linguagem. Se por um lado, “nossa mente é uma força superficial” de forma que “nosso pensamento é rubricar, nomear” — o que equivale a dizer que produzimos um mundo de objetos estáveis através dos conceitos —; por outro lado, “somente a aritmética e somente nas formas do espaço

(*Raumes*) o homem tem conhecimento absoluto, ou seja, o limite final de tudo que pode ser conhecido são quantidades” (FP 19 [66] 1873). Nessa passagem, Nietzsche sugere pontos deveras interessantes, quais sejam:

1) de nossa necessidade de estabilidade se desenvolveu a capacidade linguística, isto é, nossa tendência em suplantar as coisas por suas representações sensoriais compartilhadas intragrupo;

2) como consequência desse mundo de entidades fixas (os conceitos), responsáveis por igualar o desigual, teria se desenvolvido nossa tendência em considerar os eventos de forma causal e quantitativa.

Nesse ponto, Nietzsche parece seguir o esteticismo transcendental kantiano que, tal como vimos acima (seção 2), buscou estabelecer uma íntima relação entre o caráter axiomático da geometria e a percepção do espaço, sendo ambas condicionadas pela estrutura cognitiva humana. Todavia, ao contrário do que Kant parece defender, Nietzsche está longe de concluir que tal conhecimento seja apodítico — sua validade seria meramente convencional, ainda que de grande relevância para nós. Por outro lado, parece-nos que no campo da físiopsicologia a abordagem nietzschiana parece não trazer qualquer elemento substancialmente distinto das anteriores (seção 3). O filósofo estaria então reproduzindo parte de um discurso corrente em sua época, sem a filiação necessária a qualquer vertente desse ramo de investigação.

Ainda no início de 1880, época em que Nietzsche está envolvido com o segundo volume de *Humano, demasiado humano*, sua concepção acerca do aspecto ficcional do espaço se mantém. Nietzsche nos diz que “o espaço de três dimensões pertence à imaginação, tal como o movimento, a terceira dimensão ‘só se completa no tempo” (FP 6 [413] 1880). Se acaso considerássemos apenas essas referências textuais, seríamos inclinados a dizer que, para Nietzsche, o espaço seria unicamente uma forma subjetiva, desprovida de efetividade se buscada no exterior daquele que o percebe. No entanto, ainda nesse período, o filósofo aponta para uma possibilidade que extrapola a dimensão meramente físiopsicológica: Nietzsche parece sugerir a plausibilidade de pensarmos um ser do espaço a partir das relações entre as forças.

b) O ser do espaço.

A filosofia de Nietzsche guarda importantes relações com a física, o que se torna sobremaneira evidente em sua concepção cosmológica. O mundo, enquanto totalidade limitada de forças ⁴⁶ em relação, comportaria múltiplas perspectivas, mutuamente irreduzíveis, sendo a humana apenas uma delas. É por essa razão que, no que tange a noção de espaço, Nietzsche afirma que “não sabemos nada sobre o espaço (*Raumes*), que faz parte do fluxo eterno das coisas” (FP 1881, 11 [155]). Com isso, Nietzsche parece sugerir que 1) o que supomos saber sobre o espaço é algo ficcional — embora relevante em termos práticos —, e 2) há um espaço que não se limita às nossas interpretações sobre a espacialidade. Em outras palavras, as condições particulares de nossa cognição não esgotam a condicionalidade geral da efetividade — embora tenham, evidentemente, uma relação com esta.

É por isso que, se num primeiro momento, alguém fosse levado a pensar que sugerir um ser do espaço que não se limita àquele construído por nossa intuição poderia indicar a inserção da noção de coisa em si na filosofia de Nietzsche; um olhar mais atento nos mostra o contrário. Compreender o espaço a partir da dinâmica das forças seria reconduzir a “um estado mais simples” (FP 1882, 1 [27]), sem a necessidade de reproduzir objetos que, embora pensáveis, não teriam quaisquer correlatos condizentes com as exigências de mensuração e demonstração do rigor científico. Por isso, é preciso pensar o espaço em concordância com a finitude das forças, uma vez que “a suposição errada de um espaço infinito, no qual a força evapora, o último estado é improdutivo, morto” (FP 1882, 1 [27]). Pensar o espaço é pensar nas forças que constituem a realidade, porque “tudo é poder” (FP 1882, 1 [3]). Na concepção cosmológica nietzschiana não há lugar para a noção de espaço vazio, pois esta traz consigo, como pressuposto, a possibilidade da ação a distância e, por conseguinte a aceitação irrestrita da causalidade mecânica. Por outro lado, e não menos problemático, implicaria na ineficácia das relações entre os *quanta* de força.

Num fragmento do ano de 1883, período em que Nietzsche está envolvido com a redação de seu *Zarathustra* e, portanto, com a hipótese do eterno retorno, o filósofo ressalta três condições necessárias para superarmos as concepções dualistas no que diz respeito

⁴⁶ De acordo com Juliano Neves (2015), a partir do século XX, entre os físicos, o conceito de força não deixou de ser relevante para descrever a realidade. Isto, todavia, não invalidaria o uso do conceito quando empregado por Nietzsche. O autor propõe que o conceito seja pensado sob a luz da noção de “eras de dominação”. Ou seja, partindo de uma compreensão cíclica, haveriam noções que se adequariam a cada período de desenvolvimento do cosmo.

ao mundo e que têm implicações importantes para nossa compreensão do espaço. Assim, Nietzsche aponta de modo sumariado que: 1) “finito como o espaço: infinito como o tempo”, 2) “com a indestrutibilidade dá-se a eternidade e a ausência de começo” e, por fim, 3) “com a definitividade de um limite à multiplicidade de novas formas” (FP 1883, 21 [5]). Concatenados, o três pontos, respectivamente, sustentam que afirmar o espaço vazio/infinito redundaria na anulação das forças — como visto acima —, e que uma vez sendo impossível que as forças se anulem mutuamente, tampouco seria possível que a partir de suas relações outras forças surgissem, ocorrendo apenas mudanças na forma como as forças se relacionam e se configuram; o que implica dizer que também o tipo de configuração já está dado pelo caráter finito das forças.

Em outras palavras, o espaço enquanto forma da realidade não está dado de forma absoluta, como uma substância — como Newton pretendia —, mas como relativo as relações de força. O tempo seria a contraparte necessária a partir da qual as distintas configurações possíveis se atualizam e se desfazem dando lugar a outras. Nesse ponto, aproximação de Nietzsche com o trabalho de Boscovich parece-nos inevitável. Como vimos (seção 1), de acordo com Boscovich o espaço não apenas não pode ser uma substância estável, absoluta, como também não pode ser um puro vazio, implicando “com isso, [que] o movimento é impossível” (FP 1884, 26 [410]). Ora, na “visão dinâmica do mundo” o que há é força agindo sobre força. Em outras palavras, o movimento é resultante de um processo de atração/repulsão entre diferentes centros de forças.

Nas palavras do físico croata, em seu *Teoria da filosofia natural*, os movimentos — e por pressuposto, o espaço — “surgem de determinadas forças sem qualquer impulso direto”, de modo que não é possível falar em qualquer “mudança repentina na passagem das repulsões para atrações ou vice-versa; pois esta transição é feita através de cada quantidade intermediária” (BOSCOVICH, 1922, p. 21). O espaço se dilata, ou se contrai, na medida em que as forças se opõem gerando arcos nos quais os corpos organizados se formam e interagem, de modo que é impossível dissociar uma coisa da outra. Daí Nietzsche afirmar que “a ‘força’ e o ‘espaço’ são apenas duas expressões e formas diferentes de ver a mesma coisa” (FP 1884, 26 [431]).

Por outro lado, as relações de Nietzsche com a física moderna parecem não se limitar ao trabalho de Boscovich. Há, pelo menos, uma menção à Angelo Secchi, astrônomo italiano — e, assim como Boscovich, também padre e professor em Roma. Parafraseando Secchi, o filósofo nos diz: “o espaço não pode ser infinito, uma vez que

nenhuma coisa composta por corpos individuais pode ser infinita e porque um firmamento infinito povoado de inúmeras estrelas teria, tal como o sol, de parecer luminoso em toda a sua extensão” (FP 1884, 25 [518]). Ora, essa passagem é tanto curiosa quanto importante na medida em que chama atenção para a amplitude das leituras feitas por Nietzsche, bem como por interessar a nossa discussão. Obviamente, não temos como saber com exatidão quais dos trabalhos do prelado italiano Nietzsche teve contato, contudo podemos tentar algumas aproximações a partir do que o próprio Secchi nos diz.

Em *A unidade das forças físicas*, Secchi (1864) empreende uma laboriosa demonstração dos resultados obtidos pela física até então no tocante a compreensão da realidade. Outrossim, o físico procura demonstrar como as “forças” da natureza estão correlacionadas e “epilogam todos os fenômenos da matéria” e cujo “princípio operador em todas essas ações, de modo meramente mecânico”, se encontra o éter⁴⁷ por todo o universo (SECCHI, 1864, p. 2). Embora cada uma dessas forças se inscreva num âmbito circunscrito, sua ação é, todavia, coordenada com as demais. Desse modo, Secchi reconhece que, por exemplo, a radiação — como a luz visível — pode se converter em calor e este, por sua vez, pode se converter em energia motora. Num cosmo finito, todas as forças concorrem para dar forma ao que existe num equilíbrio variável. Desse modo, se “as radiações emanadas da estrela central do nosso sistema foram reconhecidas como um princípio de força disponibilizado ao homem através da ação que exercem sobre a matéria” (SECCHI, 1864, p. 125). Isto, contudo, seria impossível caso o vácuo fosse absoluto. Assim, a propagação dos fótons — as partículas de luz — nos dá mostras de como o espaço é determinado pelas relações entre matéria e energia.

É a partir desses resultados obtidos pela física que Nietzsche sustenta que o mundo composto por forças nos leva a “pensar o espaço como determinado e limitado” e, por conseguinte, “como eternamente repetitivo” (FP 1885, 34 [56]). Não há perdas ou ganhos quantitativos, apenas transições de um estado determinado à outro num incessante fluxo. Isto é, devemos compreender “a forma do mundo como causa de seu processo cíclico” (FP 1885, 43 [2])⁴⁸. Desse modo, parece-nos que admitir o eterno retorno implica não

⁴⁷ Embora hoje saibamos que não há propriamente algo como o éter, os físicos tendem a admitir a existência da chamada “matéria escura”.

⁴⁸ Lembremos que em seu *Zarathustra*, Nietzsche nos convida a pensar se “tudo aquilo que *pode* ocorrer, de todas as coisas, não tem de haver ocorrido, sido feito, transcrito alguma vez?” (Za/ZA, “Da visão e enigma”). Ou seja, não há propriamente mudanças na estrutura fundamental da realidade. Sendo o tempo eterno, periodicamente as forças mudariam de combinação sem que no geral houvessem de fato alterações

apenas assumir a existência do tempo, mas igualmente a superação das visões psicológicas sobre o espaço — uma vez que este, como vimos, é equivalente a relações entre forças. Ou, dito de outro modo, o espaço como dois processos: “o da dissolução e o da concentração como efeitos da vontade de poder” (FP 1885, 43 [2]).

À guisa de conclusão, podemos dizer que de tudo o que vimos, em suas breves, porém significativas, considerações sobre o espaço, Nietzsche intenta apontar para a necessidade de modelos científicos que nos permitam interpretar a realidade “com o mínimo possível”, de modo que, sob tal perspectiva, “a explicação mecanicista do mundo é apenas um ideal” (FP 1885, 34 [56]). Em outras palavras, um modelo científico não deve buscar traduzir a realidade última das coisas, mas, ao contrário, permitir que ampliemos nossas formas de interagir com o mundo. Por isso, “colocar tudo em fórmulas” (FP 1885, 34 [56]) é apenas um meio, não um fim. Se nos for permitido então dizer o que é o espaço para Nietzsche, a resposta poderia muito bem se limitar a relações de força — ou vontade de poder. Entende-se então o que Nietzsche quer dizer em *Além do bem e do mal*, quando afirma que: “enquanto você sentir as estrelas como ‘algo acima’, falta-lhe ainda o olhar do conhecimento” (JGB/BM, §71).

quanto ao que a realidade seria. Por outro lado, isto parece problemático se posto sob a ótica da segunda lei da termodinâmica, pois, seguindo o entendimento desta, não haveria a possibilidade de retorno uma vez que as coisas saíssem de um estado de simplicidade para uma maior complexidade (ou desorganização). Num tal estado, retornar a um ponto de equilíbrio só seria possível mediante a perda de um quantitativo energético determinado — o que, parece-nos, não é compatível com a noção de força proposta por Nietzsche.

Referências:

Referências primárias:

BOSCOVICH, Roger Joseph. **A theory of natural philosophy**. Chicago/Londres: Open Court Publishing Company, 1922.

CANTOR, Georg. **Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers**. New York: Dover Publications, 1915.

HELMHOLTZ, Hermann. **On the normal motions of the human eye in relation to binocular vision**. Proceedings of the Royal Society of London, Vol. 13 (1863 – 1864), p. 186-199.

HILBERT, David. **The foundations of geometry**. La Salle/Illinois: The open court publishing company, 1950.

MACH, Ernst. **Knowledge and error: Sketches on the Psychology of Enquiry**. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1976.

_____. **Space and geometry**

_____. **On the principle of the conservation of energy**. **The Monist**, October, 1894, Vol. 5, no. 1, pp. 22-54.

_____. **Optisch-akustische Versuche: die spectrale und stroboskopische untersuchung tönender körper**. Praga: JG Calve, 1873.

_____. **The science of mechanics: a critical and historical account of its development**. Chicago/London, The open court publishing, 1919.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. **Ecce homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Fragmentos do espólio**: primavera de 1884 a outono de 1885. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Fragmentos finais**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **O caso Wagner**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **O nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **Versão digital das Edições Críticas Alemãs das Obras Completas editadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari**. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke Briefe (eKGWB). Edição e organização: Paolo D'Iorio. Disponíveis em: <http://www.nietzschesource.org/>. Acesso em 07 set 2022.

RIBOT, Théodule. **As doenças da personalidade**. São Paulo: Edunesp, 2020.

_____. Le sens de l'espace. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, 1878, p. 655-659.

_____. Les mouvements et leur importance psychologique. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, T. 8 (JUILLET A DÉCEMBRE 1879), p. 371-386.

_____. **L'hérédité psychologique**. Paris: Ancienne librairie Germer Bailliere, 1894.

SECCHI, Angelo. **L'unità delle forze fisiche**. Roma: Tipografia Forense, 1864.

Referências secundárias:

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

BABICH, Babette E. "Continental Philosophy of Science: Mach, Duhem, and Bachelard." In: RICHARD, Kearney. **Routledge History of Philosophy: Volume VIII**. London: Routledge, 2003.

_____. "Truth, art, and life: Nietzsche, epistemology, philosophy of science". In: BABICH, Babette E (org.). **Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Sciences II**. Dordrecht/Boston: Kluwer, 1999.

BANKS E. C. The philosophical roots of Ernst Mach's economy of thought. **Synthese**, 139, p. 23–53, 2004.
2004.

- BARRON, Andrew B.; HALINA, Marta; KLEIN, Colin. Transitions in cognitive evolution. *Proc. Royal Society. B* 290: 20230671, 2023. Acessado em: <https://doi.org/10.1098/rspb.2023.0671>.
- BARROS, Roberto. Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(2), p. 61-77, 2008.
- _____. Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 1, p. 54-92, janeiro/abril, 2018.
- BEISER, Frederick C. **Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2017.
- BORNEDAL, Peter. **The surface and the abyss: Nietzsche as philosopher of mind and Knowledge**. Berlin/New York: Walter DeGruyter, 2010.
- BRUNSCHWIG, Jacques. **Estudos e exercícios de filosofia grega**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.
- CARTER, J. Adam; SOSA, Ernest. “**Metaepistemology**”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/metaepistemology/>>>. Acesso em 07 set 2022.
- CASSIN, Barbara. *The Muses and Philosophy: Elements for a History of the Pseudos*. In GREENSTINE, Abraham Jacob; JOHNSON, Ryan J. **Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- COFFIN, Jean-Christophe. L’héritité et la médecine mentale française au XIX siècle. *Ethnologie française*, t. 24, n. 1, 1994.
- COPELSTON, Frederick. **Nietzsche, filósofo da cultura**. 1978.
- DELLINGER, Jakob. Relendo a perspectividade: algumas notas sobre “o perspectivismo de Nietzsche”., *Cadernos Nietzsche*. 31, p. 127-155.
- ELLIOTT, Kevin. **Values in science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- GARDNER, Sebastian. “Nietzsche on the Arts and Sciences”. In: STERN, Tom. **The new Cambridge to Nietzsche**. Cambridge University Press, 2019.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- GODFREY, Raymond. Paradoxes and infinite numbers. *Philosophy*, Cambridge, vol. 68, no., 1993, p. 541-545.

GORI, Pietro. **La visione dinamica del mondo**: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich. Napoli: La Città del Sole, 2007.

_____. Ernst Mach and Friedrich Nietzsche: On the Prejudices of Scientists. In J. Preston (Ed.), **Interpreting Mach**: Critical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. **Deutsches Wörterbuch**. <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>.

GUNN, Alexander. Ribot and his contribution to psychology. Oxford: **The Monist**, January, 1924, Vol. 34, no. 1, p. 1-14.

GUZZARDI, Luca. Energy, Metaphysics, and Space: Ernst Mach's interpretation of energy conservation as the principle of causality. **Science and Education**, vol. 23, n. 6, 2014, p. 1269–1291.

_____. **Ruggiero Boscovich's Theory of Natural Philosophy**: points, distances, determinations. Birkhäuser, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEINTZ, Christophe. Updating Evolutionary Epistemology. In RUTTEN, Kris; BLANCKE, Stefaan; SOETAERT, Ronald. **Perspectives on Science and Culture**. Purdue University Press, 2018.

HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em Além do Bem e do Mal. **Dissertatio**, Volume Suplementar, p. dez. 2015.

HINMAN, Lawrence. Nietzsche, Metaphor, and Truth. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 43, no. 2, Dec., 1982, p. 179-199.

HOLT, James. Neuroaesthetics and Philosophy. *SAGE Open*, 3(3).

HUNEMAN, Philippe. Natural sciences. In: WOOD, Allen E.; HAN, Songsuk Susan. (orgs). **The Cambridge History of Philosophy in Nineteen Century (1790-1870)**. Cambridge: University press, 2012.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.

JONES, Doug. Evolutionary psychology. **Annual review of anthropology**, vol. 28, 1999.

KAIL, P. J. E. Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation. **Journal of Nietzsche Studies**, No. 37, 2009, p. 5-22.

- KANT, Immanuel. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza**. Lisboa: Edições 70, 2019.
- KAPPEL, Klemens. Naturalistic epistemology. *In*: BERNECKER, Sven; PRITCHARD, Duncan. **The Routledge Companion to Epistemology**. London/New York, 2011.
- KLEINPETER, Hans. La teoria della conoscenza di Mach e Nietzsche. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, vol. 7, 2011.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. University of Chicago Press, 2003.
- LEITER, Brian; KNOBE, Joshua. The case for nietzschean moral psychology. *In* LEITER, Brian. **Moral psychology with Nietzsche**. Oxford, Oxford University Press, 2019.
- _____. **Moral psychology with Nietzsche**. Oxford, Oxford University Press, 2019.
- _____. **Nietzsche on morality**. Routledge, 2005.
- LOSURDO, Domenico. **Nietzsche e a crítica da modernidade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- LUKÁCS, Gyorgy. **The destruction of reason**. 1981.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- MAFFIE, James. Realism, relativism, and naturalized meta-epistemology. **Metaphilosophy**, vol. 24, no 1/ 2, January/April 1993, p. 1-13.
- MANN, Joel E.; LUSTILA, Getty L. A model sophist: Nietzsche on Protagoras and Thucydides. **Journal of Nietzsche studies**, Issue 42, 2011.
- MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.
- _____. Nietzsche como nietzschiano. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 7-24, 2018.
- MEIRELES, Ildenilson. Análise nietzschiana das tipologias como estratégia metodológica em Bem e Mal e Genealogia da Moral. **Kalagatos – Revista de Filosofia**. Fortaleza, CE, v. 10, n. 20, p. 77-100, 2013.
- MITTASCH, Alwin. **Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit**. Heidelberg: Springer-Verlag, 1950.
- MOORE, Gregory. **Nietzsche, biology and metaphor**. Cambridge: Cambridge University press, 2002.

- MOTA, Tiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 27, p. 213-237, 2010.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. **Discurso**, São Paulo, v. 21, p. 7-29, 1993.
- NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Loyola, 2015.
- NICODEMO, Nicola. Conhecimento e vida como processo de transfiguração produtor de sentido: sobre razão poética, arte e perspectivismo em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 215-256, jul./dez. 2014.
- NOLA, Robert. Nietzsche's naturalism: science and belief. In: BABICH, Babette E (org.). **Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Sciences II**. Dordrecht/Boston: Kluwer, 1999.
- PAPPAS, Nickolas. Nietzsche's Apollo. **Journal of Nietzsche Studies**, Vol. 45, No. 1, 2014, p. 43-53.
- PAMPLONA, Filipe. Espaço físico e outros tipos de espaço: classificações de Mach, Carnap e Reichenbach. **Perspectivas**, vol. 8, n. 1, 2023, p. 197-245.
- PEARSON, Keith Ansell. New world of force: on Nietzsche's 1873 "Time atom theory" fragment and the matter of Boscovich's influence on Nietzsche. **Journal of Nietzsche Studies**, n. 20, p. 5-33, 2000.
- PIAGET, Jean. Psychology. **The Monist**, July, vol. 36, no. 3, p. 430-455, 1926.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Editora Atena, 1957.
- _____. **O banquete**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. **Protágoras**. Belém: EDUFPA, 2002.
- PORTER, James I. Untimely meditations: Nietzsche's Zeitatomistik in context. **Journal of Nietzsche Studies**, n. 20, p. 58-81, 2000.
- PRESTON, J. Phenomenalism, or neutral monism, in Mach's analysis of sensations? In: PRESTON, J. (ed.) **Interpreting Ernst Mach: Critical Essays**. Interpreting. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2021.
- SAFRANSKI, Rudiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração Editorial, 2017.
- SALLES, Catherine. **Nos submundos da antiguidade**. 1987.
- SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 29, p. 35-75, 2011.
- SIEMENS, Herman. Nietzsche e a sociofisiologia do eu. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 185-218, 2016.

- SLAMA, Paul. Le kantisme biologique de Nietzsche: L'héritage de Lange à propos de la perception. **Nietzsche Studien**, 48 (1), p. 220-243, 2019.
- SMALL, Robin. Boscovich contra Nietzsche. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 46, n. 3, p. 419-435, mar. 1986
- _____. We sensualists. *In*: BABICH, Babette E (org.). **Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Sciences II**. Dordrecht/Boston: Kluwer, 1999.
- SOROSINA, Arnaud. O estatuto dos sofistas em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 6, n. 2, p. 198-221, jul./dez. 2015.
- STEINHART, Eric. Nietzsche's philosophy of mathematics. **International studies in philosophy**, 31 (3), p. 19-27, 1999.
- STUBENBERG, Leopold; WISHON, Donovan. "Neutral Monism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/neutral-monism/>.
- TONES, Matthew; MANDALIOS, John. Nietzsche's actuality: Boscovich and the extremities of becoming. Pennsylvania, **Journal of Nietzsche studies**, vol. 46, no. 3, 2015.
- VEGETTI, Mario. **A ética dos antigos**. São Paulo: Paulus, 2014.
- VIGARELLO, Georges. **O sentimento de si: história da percepção do corpo**. Petrópolis, Vozes, 2016.
- _____. Ribot et le "sens du corps". **Revue philosophique**, n. 4, p. 501-508, 2016.
- WELSHON, Robert C. "Perspectivist ontology and de re knowledge". *In*: BABICH, Babette E (org.). **Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Sciences II**. Dordrecht/Boston: Kluwer, 1999.
- WHITLOCK, Greg. "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: a re-examination". *In*: BABICH, Babette E (org.). **Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Sciences II**. Dordrecht/Boston: Kluwer, 1999.
- WHITLOCK, Greg. Investigations in Time Atomism and Eternal Recurrence., **Journal of Nietzsche Studies**, n. 20, p. 34-57, 2000.
- ZATERKA, Luciana. **Nietzsche e a perspectiva dos afetos: uma visão fisiológica do conhecimento**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1998.

