

Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche*

Béatrice Han-Pile**

Resumo: As concepções de Nietzsche sobre o conhecimento foram interpretadas de pelo menos três maneiras incompatíveis – como transcendental, naturalista e protodesconstrucionista. Enquanto as duas primeiras compartilham um compromisso com a possibilidade de uma verdade objetiva, a terceira leitura nega isso, ao enfatizar as afirmações de Nietzsche sobre o caráter necessariamente falsificador do conhecimento humano (a chamada teoria do erro). Este artigo examina as maneiras pelas quais sua obra pode ser reconstruída como a procura de formas de superar a oposição estrita entre naturalismo e filosofia transcendental, mesmo levando inteiramente em consideração a teoria do erro (interpretada de forma não-literal, como uma advertência hiperbólica contra formas acríticas de realismo). Fazendo isso, o artigo esclarece a natureza dos compromissos ontológicos de Nietzsche, tanto na obra jovem quanto na madura, e mostra que sua relação com o idealismo transcendental é mais sutil do que admitem os intérpretes naturalistas, enquanto, por outro lado, explica a impossibilidade de conceber as condições de possibilidade de conhecimento como genuinamente *a priori*.

Palavras-chave: filosofia transcendental – naturalismo – ontologia – epistemologia

* Texto publicado em *Inquiry*, Routledge, n.52,v.2,2009, p.179-214. Os direitos foram cedidos aos *Cadernos Nietzsche* pela Taylor & Francis, a quem agradecemos a colaboração (NE). Tradução: André Luís Mota Itaparica.

** Professora da Universidade de Essex, Essex, Reino Unido. E-mail: beatrice@essex.ac.uk.

I.

No que segue, enfocarei as concepções de Nietzsche sobre o conhecimento, deixando de lado questões como, por exemplo, se seu entendimento da moralidade deve ser considerado naturalista ou não. Mesmo desta perspectiva restrita, o que é interessante em Nietzsche é que ele é um caso particularmente complicado: ele foi caracterizado como um filósofo da tradição transcendental (Green 11) e mais frequentemente como um naturalista e empirista (Leiter 16; Clark 4,5; Richardson 31; e de uma forma mais nuançada, Cox 6)¹. *Prima facie* (e talvez de forma preocupante), há justificativas para ambas as concepções, apesar de sua aparente incompatibilidade. Assim, Nietzsche afirmou que a experiência humana é necessariamente estruturada segundo “formas *a priori*” (NIETZSCHE 28, p. 87)². Ele defendeu uma forma de idealismo transcendental, fazendo igualmente a assunção ontológica de que há uma maneira pela qual as coisas são em si mesmas e a afirmação epistemológica de que tais coisas são um “misterioso X” (*idem*, p. 83), por definição fora do alcance do conhecimento humano. Ainda em um feito mais naturalista, ele sugeriu que a filosofia deveria ter as ciências como modelo de investigação e método, levando em consideração seus resultados. Apesar de suas discordâncias com Darwin sobre a questão da preservação da vida, ele defendeu uma concepção da natureza humana como determinada por princípios evolucionistas. Mais ainda, ele rejeitou tanto a ideia de um *Hinterwelt* quanto a

-
- 1 Ao contrário de Clark e Leiter, Cox leva em conta os recorrentes ataques de Nietzsche à ciência: assim, Nietzsche “revela uma teologia residual na afirmação do projeto científico moderno de descrever o mundo como ele é realmente” (COX 6, p.6). Cox argumenta que a ciência deve “superar a si mesma” em um discurso estético, e assim essa “autossuperação” é “mais rigorosamente naturalista” (provavelmente no sentido de que ela é mais inteiramente não-metafísica) do que o projeto científico – uma posição que presumivelmente nem Clark nem Leiter endossariam facilmente.
 - 2 Neste artigo, as referências às obras de Nietzsche seguirão em parte as edições utilizadas pela autora e, por esta razão, terão um trato por vezes convencional (NE).

distinção entre fenômeno/coisa em si, de uma forma que parece impedir o dualismo inerente ao idealismo transcendental. E como se endossar elementos centrais do naturalismo e da filosofia transcendental não fosse complicado o suficiente, Nietzsche também parece manter uma concepção que nega um aspecto central compartilhado por essas duas correntes: ele aparentemente rejeita a possibilidade de conhecimento objetivo (sua chamada teoria do erro). Isso levou alguns (em particular DERRIDA 9; DE MAN 8; e KOFMAN 15) a pensar que ele é um protodesconstrucionista, que tem como propósito destruir o ideal de conhecimento seguro que subjaz aos projetos naturalista e transcendental.

A principal maneira de pelo menos reduzir a confusão é ver as coisas cronologicamente. A esse respeito, a interpretação dominante (capitaneada por intérpretes pró-naturalistas como M. Clark e B. Leiter) é que o primeiro Nietzsche, sob influência de Kant e Schopenhauer, era um idealista transcendental, que ele logo renunciou aos equívocos da juventude e tornou-se um naturalista. Para colocar de forma simples, o Nietzsche de “Verdade e mentira” acreditava tanto na existência de coisas em si mesmas além do âmbito empírico quanto na sua incognoscibilidade. Do mesmo modo, seu compromisso anterior com o idealismo transcendental é visto como o principal fundamento de sua teoria do erro: já que a natureza empírica de todo conhecimento humano impede-o de capturar a essência das próprias coisas, ele é por definição errôneo. Contudo, a partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche teria começado a ter dúvidas sobre a existência das coisas em si, tendo por fim rejeitado essa noção e a teoria do erro que a sustentava. Isso teria pavimentado o caminho para uma epistemologia naturalística caracterizada por seu alegado entusiasmo com as ciências³, sua ênfase

3 Há muitas outras passagens, tanto na obra publicada quanto nos póstumos, que sugerem (contra Clark e Leiter) que a ciência não desfrutava, para Nietzsche, de nenhum privilégio epistêmico particular: Assim, “a ciência, no melhor dos casos, procura na

na continuidade entre filosofia e ciência e um compromisso “não-metafísico” com aquilo que Clark chama “realismo do senso comum”, isto é, a crença na existência de objetos empíricos independentes da mente (CLARK 4, p. 61. Cf. o Capítulo 2 em geral).

Para mim, o problema com essa reconstrução harmônica é que ela simplifica tanto a posição inicial de Nietzsche quanto o seu desenvolvimento filosófico⁴. A principal razão disso é que ela implicitamente repousa sobre duas suposições não asseguradas: primeiro, que o idealismo transcendental pode, de forma incontroversa, ser identificado com uma teoria dos dois mundos e com o compromisso ontológico forte para com a existência de coisas em si que ela acarreta; em segundo lugar, que ser um idealista transcendental nesse sentido forte é a única maneira de emitir afirmações transcendentais⁵. Contudo, como é bem conhecido, interpretações

maioria das vezes nos manter em um mundo simplificado, completamente artificial construído apropriadamente e apropriadamente falsificado (...) ela ama o erro porque, sendo viva, ama a vida (JGB/BM 25, KSA 5.42-3). Ou ainda: “os físicos acreditam em um ‘mundo verdadeiro’ em seu próprio estilo: uma sistematização firme de átomos em movimento necessário (...). Mas eles estão errados. O átomo que eles postulam é inferido de acordo com a lógica do perspectivismo da consciência” (Nachlass/FP 188, 14[186], KSA 13.373-4). Talvez a fórmula mais lapidar é a seguinte: “em última instância, o homem nada descobre nas coisas que não tenha colocado nelas; essa descoberta é chamada ciência” (Nachlass/FP 1855/1886, 2[174], KSA 12.153-4).

- 4 Outra dificuldade, notada por muitos comentadores (em particular Poellner, Cox e Green) é que essa reconstrução não é sustentada por provas textuais incontroversas, e deixa de lado todo o *Nachlass*. Dito isso, devo dizer que, em outros aspectos, nutro simpatia pela posição de Clark e Leiter, que sempre considerei esclarecedora. Em particular, concordo inteiramente com as críticas de Leiter às interpretações de Nietzsche que o veem como precursor do pós-modernismo, ao procurar negar a possibilidade de qualquer verdade e objetividade (Cf. LEITER 17).
- 5 Há outros problemas relacionados com a linha naturalista de argumentação. De particular relevância é o fato de que ela repousa em uma definição equivocada da filosofia transcendental, vista como “a busca por formas *a priori* de conhecimento que possam permitir o conhecimento da coisa em si” (CLARK 4, p. 68) – seguindo a mesma linha, outra passagem define “conhecimento metafísico ou *a priori* como o acesso não-empírico à realidade e uma base para rejeitar o testemunho dos sentidos” (*idem*, p.71). Contudo, a ambição de Kant não era rejeitar o testemunho dos sentidos, mas

deflacionárias como as de Bird (BIRD 3) ou Allison (ALLINSON 1) rejeitam uma teoria dos dois mundos em favor de uma leitura de dois aspectos que minimiza radicalmente os compromissos ontológicos do idealismo transcendental, a fim de enfatizar seu âmbito epistemológico, isto é, sua tentativa de assegurar a possibilidade de conhecimento empírico objetivo, ao identificar suas condições necessárias *a priori*. Interpretações tais como as de Strawson (STRAWSON 35) vão adiante nessa direção, ao argumentar que a melhor forma de aprimorar esse núcleo epistemológico é extirpar inteiramente compromissos ontológicos. Neste artigo, sugiro que,

mostrar que ele não pode, por si, ser contado para a possibilidade de conhecimento. Além disso, definir conhecimento transcendental dessa forma é quase retroceder a um entendimento pré-kantiano do *a priori*: para Descartes e Leibniz, de fato, possuir um conhecimento *a priori* é equivalente a possuir ideias inatas que nos fornecem informação adquirida não-empiricamente sobre questões metafísicas como a natureza da alma ou a existência de Deus. Mas, como bem se sabe, Kant estava tão disposto quanto Hume (embora por razões diferentes) a rejeitar a ideia de que poderíamos possuir conhecimento *a priori* de essências metafísicas. De forma geral, muitos dos intérpretes de Nietzsche de inclinação naturalista frequentemente não definem nem o que eles entendem por “filosofia transcendental” nem de que forma eles pensam que ela se opõe ao naturalismo. Como resultado, os critérios que eles utilizam para argumentar a favor do “naturalismo” de Nietzsche são frequentemente indecisivos, porque eles poderiam igualmente se aplicar a um filósofo transcendental e/ou repousam em uma concepção pouco sutil da filosofia transcendental. As razões para isso, penso eu, são parcialmente históricas e parcialmente dependentes do contexto dos estudos sobre Nietzsche. Assim, o surgimento do naturalismo (e de movimentos protonaturalistas como o materialismo no século XVIII e o positivismo no século XIX) direcionava-se mais contra a metafísica do que contra a filosofia transcendental. Há traços disso, por exemplo, na frequentemente citada definição de naturalismo de Quine como rejeição da “filosofia primeira”. Consequentemente, muitos dos argumentos apresentados em favor das leituras naturalísticas de Nietzsche se baseiam em sua rejeição da metafísica. Do mesmo modo, seu pendor antimetafísico é acentuado pela necessidade de se opor a interpretações – uma das primeiras e mais famosas é a de Heidegger – que enfatizam o ressurgimento de aspectos metafísicos no pensamento de Nietzsche. Contudo, como foi indicado acima, Kant também nutria desconfiança para com aquilo que ele chamou de metafísica “dogmática”. Por não levar isso em conta frequentemente, os leitores de Nietzsche inclinados ao naturalismo, enquanto têm pouco problema em mostrar que ele não quer ser um metafísico, malogram em argumentar convincentemente que ele não é um filósofo transcendental.

semelhantermente, Nietzsche tem uma concepção muito mais nuancada do idealismo transcendental do que lhe é atribuído por esses leitores pró-naturalistas, e que ele também estava preocupado em reservar-se de suas dimensões ontológicas e epistemológicas. Por meio de um reexame apurado de um texto central para a própria interpretação de Clark, qual seja, “Verdade e mentira”, defenderei que suas concepções iniciais sobre a existência de coisas em si são acompanhadas por uma análise separada da percepção que conclui que nossa experiência possui o que se assemelha a condições⁶ transcendentais, por meio das quais ela se estrutura necessariamente através de “formas *a priori*” (NIETZSCHE 28, p. 87), entre as quais tempo, espaço, sucessão e coexistência. Essas condições são identificadas independentemente de qualquer compromisso ontológico, por meio de um estudo protogenealógico da evolução da percepção humana. Dado esse ponto de vista duplo, não é mais possível concluir, como Leiter e Clark o fazem, que a revisão posterior de Nietzsche de suas antigas concepções sobre as coisas em si seja o mesmo que rejeitar o idealismo transcendental *simpliciter*, nem que isso resulte na eliminação de todos possíveis aspectos transcendentais em seu pensamento⁷. De fato, suas reflexões sobre seus compromissos ontológicos prévios são mais sutis do que se presume:

6 Com isso quero dizer, de forma mais geral possível, condições que a) são condições de possibilidade não-empíricas, não-causais; b) são modalmente necessárias e pressupõem uma concepção normativa de conhecimento, prescrevendo o que deve ser o caso (antes que simplesmente descrever o que é o caso) para que possamos conhecer algo; c) consequentemente, envolvem uma investida em direção à universalidade e são governadas por uma ambição claramente fundacionista (fundamental, e assim garantir, contra o ceticismo, a possibilidade de conhecimento objetivo). Discutirei a noção mais extensamente no artigo, em particular quando examinar a naturalização de Nietzsche do transcendental.

7 Clark 4, p. 61. “De fato, não há nada de transcendental nessa posição que atribuo a Nietzsche. Nada que atribuo a ele está em desacordo com a concepção de Rorty de que ‘a filosofia não terá o que oferecer senão o senso comum (suplementado pela biologia, história, etc.) sobre o conhecimento e a verdade’”.

como veremos, ele garante a passagem de uma posição forte para uma ultradeflacionária, que estabelece a necessidade de permanecer agnóstico em relação a compromissos ontológicos (antes de rejeitá-los, o que *per se* é uma outra forma de compromisso forte). Do mesmo modo, o itinerário filosófico de Nietzsche pode ser interpretado frutiferamente como um aprofundamento de seus antigos pensamentos sobre a natureza das condições de possibilidade da experiência, e assim como um desenvolvimento da herança epistemológica do idealismo transcendental.

Similarmente, a chamada teoria do erro não é explicada tão facilmente pelo abandono de Nietzsche de suas crenças antigas na existência das coisas em si. Como foi visto por Clark, ele remove um de seus fundamentos, ou seja, a demanda impossível de uma adequação metafísica entre o conhecimento humano e a essência das coisas consideradas em si mesmas. Contudo, “Verdade e mentira” oferece um segundo argumento independente para a teoria do erro: sem considerar qualquer compromisso ontológico, ele infere, por contraste entre nossa experiência perceptiva corrente e uma forma diferente, mais primordial, de experiência (relegada a um passado mítico), que a estruturação da primeira, por meio de elementos *a priori*, é ela mesma uma falsificação. Como veremos, essa afirmação anterior será desenvolvida pela reflexão posterior de Nietzsche sobre as condições perspectivas da vida em sua relação com o fluxo primordial de nossas impressões e o que ele chama “o mundo do vir-a-ser”. A não ser que uma interpretação alternativa seja proposta, que não repouse simplesmente sobre a rejeição de Nietzsche de seus antigos compromissos ontológicos fortes, a teoria do erro permanecerá, do mesmo modo, um sério obstáculo para todos os intérpretes (inclinados ao naturalismo e ao transcendentalismo) que procurem encontrar no pensamento de Nietzsche um fundamento para a possibilidade de conhecimento objetivo.

Uma vez inteiramente reconhecida a complexidade da relação entre compromissos ontológicos, aspectos transcendentais e elementos naturalistas na obra de Nietzsche, novas questões surgem,

as quais enfocarei na segunda parte deste artigo: é claro que a ideia central da análise de Nietzsche em “Verdade e mentira” é *tanto* assereir a existência de condições “transcendentais” *quanto* mostrar que elas têm uma gênese empírica, a qual, evidentemente, coloca seu estatuto transcendental em questão (por isso meu uso das aspas) e atesta a presença de fortes elementos naturalistas em seu pensamento (em particular por causa de sua insistência humana no papel desempenhado pela crença, pelo hábito e pelas práticas sociais na gênese de nossas formas *a priori*). Como devemos então reconstruir a chamada “naturalização” de Nietzsche do transcendental⁸ e quais são suas consequências para a ideia de condições transcendentais (em particular no que diz respeito a sua modalidade e objetivo)? Em segundo lugar, como se darão as dimensões ontológicas e epistemológicas do idealismo transcendental na obra madura de Nietzsche? Finalmente, e mais importante, é possível interpretar sua teoria do erro de uma maneira que não ameace radicalmente a possibilidade de ele ter concepções coerentes sobre o conhecimento (seja ele transcendental ou naturalista)?

Permitam-se mais uma consideração antes que eu me volte ao exame acurado dessas questões: deve estar claro, a partir do já dito, que o objetivo de meu artigo não é convencer que Nietzsche é um naturalista ou um filósofo transcendental. Não penso que se possa decidir sobre isso dessa forma, e muito menos identificar, como o fazem Clark e Leiter, uma evolução de uma primeira posição, de inclinação transcendental, para uma mais madura, naturalista. Por razões que aparecerão progressivamente, sequer penso que se *deva* decidir sobre isso dessa forma. A ideia aqui é antes examinar a interação de elementos naturalistas e transcendentais no pensamento

8 A expressão foi cunhada por Stack. Contudo, ele estava mais interessado em mostrar a extensão da influência da Lange no pensamento de Nietzsche; meu interesse não é tanto com a história das ideias, mas com as implicações teóricas de tal guinada para a filosofia transcendental e para o naturalismo.

de Nietzsche, com uma visada que identifica pontos de tensão e as formas como eles se revelam em sua obra. Como veremos, essas tensões incidem na maioria das vezes: a) na questão se a experiência é ativamente construída pela mente ou passivamente recebida pelos sentidos; b) no estatuto das formas e conceitos constitutivos (*a priori* ou não); c) no problema se tal concepção de experiência requer a existência de uma realidade independente da mente (e se assim o for, como a experiência se relaciona com essa última) e d) dependendo da resposta a essas três questões, o propósito e validade do conhecimento humano. No curso do exame dessas tensões, eu sugeri que talvez a hipótese hermenêutica mais promissora é ver a luta de Nietzsche com elas como uma tentativa de superar a oposição entre naturalismo e filosofia transcendental. É essa terceira via, com seus custos e benefícios, que pretendo explorar neste artigo.

II.

O que faz de “Verdade e mentira” particularmente interessante é o fato de que ele pode ser visto como a matriz na qual a maioria dos componentes das concepções de Nietzsche sobre o conhecimento já está presente. O texto é reconhecidamente complexo, tendo sido objeto de inúmeras interpretações⁹. Embora seja obviamente um ataque contra a possibilidade de uma verdade universal e de um conhecimento objetivo, o que é muito menos claro é a estratégia de Nietzsche. A principal razão para essa complicação é que “Verdade e mentira” imbrica constantemente duas linhas

9 Em particular De Man, Kofman e Clark. Enquanto De Man e Kofman leem “Verdade e mentira” como uma análise desconstrucionista da linguagem (como metafórica), Clark sustenta que principal objetivo do texto é fornecer uma crítica schopenhaueriana da representação como fundamentalmente inadequada para a coisa em si. Embora eu concorde com Clark que o texto deveria ser lido como engajado ao idealismo transcendental, não penso que essa seja sua única dimensão (Cf. corpo do texto).

principais de argumentação, que têm sua fonte em uma reflexão sobre o idealismo transcendental. De um lado, e mais obviamente, Nietzsche infere, da ausência de correspondência metafísica entre o conhecimento empírico e as coisas em si mesmas, que nosso conhecimento é “antropomórfico” e portanto inválido de um ponto de vista transcendental. Como veremos, *per se* essa não é uma posição particularmente boa. Contudo, há, por outro lado, um argumento mais sutil: Nietzsche não trata aqui somente daquilo que ele vê como uma falha do conhecimento humano em capturar adequadamente o em si, mas também da descrição das condições de possibilidade da experiência, de uma maneira que ele permanece agnóstico em relação a suas possíveis implicações ontológicas. Fazendo isso, ele primeiro apresenta uma concepção antirracionalista da percepção como “metafórica”: tal concepção pode ser interpretada *tanto* como antikantiana (ela rejeita a afirmação de que a experiência seja constituída por meio de juízos objetivos) *quanto* anti-empirista (ela nega que haja qualquer dado sensível bruto). Isso conduz, contudo, à ideia de que essa concepção descreveria a forma pela qual as coisas seriam experimentadas em um passado mítico e esquecido, não refletindo mais a forma com que *nós* percebemos. Para explicar as mudanças nas condições perceptuais, Nietzsche oferece uma descrição claramente humana das maneiras pelas quais a conceptualização fez-se necessária para o desenvolvimento de novas práticas sociais (a necessidade de veracidade) e hábitos. Esse procedimento protogenealógico, contudo, culmina, inesperadamente, em uma visão quase kantiana da experiência, como determinada agora por “formas *a priori*” (NIETZSCHE 28, p. 87). Antes de analisar as mudanças substanciais que o segundo procedimento traz para a ideia de condições transcendentais, tentarei substanciar e clarificar os sucessivos passos desse argumento, bastante vertiginoso, com uma concepção que trará seus elementos tanto transcendentais quanto naturalistas, em suas mútuas tensões.

Como foi visto por Clark, o ataque de “Verdade e mentira” à objetividade não repousa em uma análise da linguagem, mas da

percepção (assim, as metáforas que Nietzsche descreve são “perceptuais” (NIETZSCHE 28, p. 84) e, como veremos, pré-verbais e pré-linguísticas). O processo perceptual é detalhado da seguinte maneira: “um estímulo nervoso é transposto em uma imagem: primeira metáfora. A imagem, em contrapartida, é copiada em som: segunda metáfora” (*ibidem*)¹⁰. *Per se*, não há nada aqui que sugere o endossamento do idealismo transcendental. *Prima facie*, a descrição é feita no nível empírico e diz respeito à gênese de representações. Como isso está muito condensado, vale a pena observar em maior detalhe. Segundo Aristóteles (*Poética* 1457b), uma metáfora é “a aplicação de um termo estranho, transferido do gênero e aplicado à espécie, ou da espécie e aplicado ao gênero, ou de uma espécie a outra, ou a qualquer coisa por analogia”¹¹. Nenhuma regra ou condição é especificada para essa transferência (*meta-phorein*). No caso da transferência de espécie a gênero (ou vice-versa), há claramente uma relação de familiaridade entre os dois termos considerados, mas esse não é o caso quando a metáfora liga duas espécies “ou qualquer coisa”. Em virtude de sua natureza analógica, a metáfora indica uma similaridade entre dois termos considerados (embora falando estritamente uma analogia envolva quatro elementos, dizendo respeito à relação entre dois pares, e não aos próprios termos). Mas tal similaridade não se baseia em uma consideração objetiva da natureza dos objetos ligados: a conexão é subjetiva, e o juízo resultante, tomado literalmente, poderia ser falso. O propósito de tal conexão não é formar qualquer conhecimento dos objetos, mas estimular a imaginação, de sorte que ela elimine o fosso entre dois termos que, *per se*, têm pouco em comum, e engajar-se num

10 O processo é detalhado em termos quase similares em uma passagem posterior: “primeiro *imagens* – para explicar como imagens surgem no espírito. Então *palavras* aplicadas às imagens. Finalmente *conceitos*, possíveis somente onde há palavras – a coleção de muitas imagens em algo não visível mas audível (palavras)” (XI, 25[168]).

11 Tradução de Fyfe, H. (Aristotle. *Poetics*. Cambridge: Harvard University Press, 1973).

jogo livre de significações. Assim, o verso de Paul Eluard, “a Terra é azul como uma laranja” não descortina nenhum fato objetivo sobre a Terra e laranjas. Contudo, a metáfora traz à mente aspectos por meio dos quais elas poderiam ser pensadas como similares (tal como a redondeza, o caráter natural, a fertilidade, a superfície irregular, etc.); ela faz isso promovendo uma visão imaginativa, quase imediata, antes de fazer-nos refletir sobre a natureza dos objetos (Embora seja possível, como já comecei a fazer, articular posteriormente algumas das conexões estabelecidas).

Como isso se aplica à percepção? A ideia de Nietzsche parece ser que, assim como as metáforas envolvem a transferência de significado de um termo para um outro que não reflete suas características objetivas, como os procedimentos da imaginação, da mesma forma, no caso da percepção, não há conexão objetiva, necessária ou racional entre os estímulos nervosos, imagens e sons. Eles são todos diferentes em natureza, e a passagem de um para o outro é possível apenas pela capacidade subjetiva de nossa imaginação, vista como um poder artístico primordial sobre o qual não há, originalmente, restrições conceituais¹². Ela “não tem necessidade [de conceitos], esses paliativos da indigência” (NIETZSCHE 28, p. 90). Assim, somos “indivíduos artisticamente criativos” (*idem*, p. 86) e sons são “a solidificação de uma massa de imagens que fluem originalmente da faculdade primordial da imaginação como um líquido flamejante” (*idem*, p. 86). Seguindo as mesmas linhas, Nietzsche fala do “impulso para a formação de metáforas” como “o impulso humano fundamental” (*idem*, p. 88): somos animados por “um desejo ardente de recriação do mundo (...) de um tal modo que ele será (...) tão colorido, sedutor e eternamente novo como um mundo de sonhos” (*idem*, p. 89). Como isso depende somente das idiosincrasias do

¹² Posteriormente no texto, Nietzsche oferecerá uma protogenealogia das razões empíricas por que esse poder criativo primordial sofreu restrições, em particular pela necessidade de encontrar semelhanças.

indivíduo perceptual, cada “metáfora individual” é singular e “sem igual”. Isso também se aplica às “palavras” usadas para expressar as imagens: sua assimilação a meros sons e o fato de que eles são distintos de conceitos (e não dependem dos últimos para sua formação) sugerem que essa protolinguagem é extremamente rudimentar. Ela claramente não possui gramática, nem conectores lógicos, nem verbos, etc. Cada “palavra” provavelmente funciona, de forma onomatopeica, como um nome próprio, associado por transferência metafórica ulterior para uma imagem individual, depois que a última foi formada independentemente pela imaginação. Por não haver restrições conceituais na capacidade da imaginação, nem as imagens nem as palavras aglutinam-se em um mundo ordenado de representações, sendo “irregulares, isentas de resultado e coerência” (*ibidem*). Do mesmo modo, como não há estruturas comuns para sua formação, e como todas as metáforas perceptivas são privadas, não há um mundo intersubjetivamente compartilhado.

Embora problemática¹³, essa concepção é interessante na medida em que ela procura alvejar *tanto* aspectos transcendentais *quanto* empiristas da experiência. É um claro ataque ao entendimento kantiano da experiência como dependente de juízos que unem intuições em representações objetivas. Em um caso, a formação das imagens, tal como descrita aqui, não envolve nenhum conceito (como veremos, para Nietzsche o último surge da igualação de diferenças perceptuais preexistentes), o que exclui a possibilidade do juízo como a unificação de um múltiplo por meio de uma regra. Do mesmo modo, a ideia de que representações são metáforas perceptuais que, de qualquer modo, não têm necessidade alguma de tal possibilidade: o processo pode ser pensado como

13 Entre outras coisas, poder-se-ia argumentar que é difícil entender como “imagens” poderiam ser formadas sem nenhum insumo conceptual. Além disso, seria difícil distinguir entre duas imagens diferentes se não se dispusesse de conceitos tais como coexistência, sucessão, etc. Retornarei posteriormente a essas questões.

puramente associativo. Em um momento, Nietzsche afirma explicitamente que “a metonímia repousa na essência do juízo sintético” (NIETZSCHE 25, p. 152). Na mesma linha, sua insistência no papel exclusivo desempenhado pela imaginação na formação de representações pode ser entendido como um ataque indireto à noção de esquematismo. Na primeira *Crítica*, o papel da imaginação é restrito à eliminação do fosso existente entre sensibilidade e entendimento, para assegurar que nossa estrutura categorial possa aplicar-se a intuições¹⁴. Assim, a finalidade dos esquemas da imaginação (como intuições puras determinadas) é possibilitar a unificação das impressões sensíveis sob a regra dos conceitos puros do entendimento. Aqui, Nietzsche elimina tais limitações, ao retirar a necessidade de qualquer tipo de conceptualização¹⁵. Contudo, há também fortes elementos anti-empiristas nessas considerações. Em um caso, a maioria dos empiristas, embora negue que a experiência seja unida conceptualmente, ainda sustenta que ela possui regularidade. Assim, para Hume, nossas associações mentais não são livres: elas são reguladas, não por conceitos ou formas *a priori*, mas por princípios psicológicos tais como semelhança, contiguidade ou causalidade. Contudo, isso é rejeitado pela insistência de Nietzsche na “arbitrariedade” (Nietzsche 28, p. 82) da imaginação e na irregularidade e ausência de coerência de nossas metáforas perceptuais. Em segundo lugar, tanto a própria noção de metáfora quanto a ideia de que a atividade da imaginação seja “primordial” sugerem que não existe nada que possa ser considerado como o dado sensível bruto, passivamente impresso na mente. Ao contrário, para que

14 Cf. A136/B175: o esquematismo fornece as “condições sensíveis [os esquemas] unicamente sob as quais os conceitos do entendimento podem ser empregados”.

15 Pode-se ficar tentado a dizer que Nietzsche está mudando para uma perspectiva estética, de acordo com a qual a imaginação esquematiza sem conceitos. Contudo, mesmo a Terceira Crítica requer a existência de um *sensus communis*, e a postulação de que juízos reflexionantes podem ser universais, duas exigências que claramente não são endossadas aqui pela posição de Nietzsche a respeito das metáforas perceptuais.

algo seja considerado como um conteúdo perceptual é necessário que haja a atividade interpretativa da imaginação (o que explica por que a relação entre estímulo nervoso e imagem não seja meramente causal). A própria disjunção das esferas do estímulo nervoso e da imagem sugere que um estímulo nervoso puro não poderia nem registrar-se na mente nem tornar-se significativo para nós, a não ser que fosse interpretado pela imaginação. Como Nietzsche assevera, um estímulo tem de “*ser visto* como vermelho, um outro como azul” ou “*ouvido* como um som” (NIETZSCHE 28, p. 87, grifos meus). *Per se*, ele não é nem azul nem vermelho; ele não é nada para nós. O poder artístico da imaginação repousa assim em sua habilidade de transpor estímulos nervosos em imagens que são significativas para nós¹⁶.

Assim, a primeira maneira de compreender os breves comentários de Nietzsche sobre a natureza metafórica da percepção é concebê-los como uma descrição independente, que não repousa em assunções ontológicas: ela está baseada inteiramente na análise interna da gênese de representações, que nega a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* sem, contudo, endossar uma concepção empirista da experiência. Contudo, imediatamente (e de forma bastante desnorteadora) Nietzsche muda a discussão para uma outra, mais carregada metafisicamente: sua própria análise da percepção é tomada agora como uma metáfora que ilustra a relação inescrutável do conhecimento humano com aquilo que é visto como a essência das coisas. O foco altera-se imperceptivelmente da ideia

16 Como veremos, esse espírito anti-empirista permanece até o fim da obra de Nietzsche: assim, “tudo o que se torna consciente é totalmente arranjado, simplificado, esquematizado, interpretado” (Nachlass/FP 1887/1888, 11[113], KSA 13.53-4), ou ainda: “tudo o que entra na consciência como ‘unidade’ já é tremendamente complexo” (Nachlass/FP 1886/1887, 5[56], KSA 12.205). Contudo, deve-se notar que isso não condiz bem com o anticonceptualismo de Nietzsche no seu primeiro tratamento das metáforas perceptuais. No decorrer de “Verdade e mentira” e em sua obra madura, Nietzsche mantém que o juízo desempenha um papel inferior na experiência.

de que a gênese da experiência perceptual não assegura a possibilidade de conhecimento empírico objetivo para a afirmação de que, de qualquer modo, é impossível para nossas representações corresponder à natureza essencial das coisas. O argumento não é o de que objetividade é *a priori* impossível: é o de que, mesmo que ela fosse possível (e assim tivéssemos um conhecimento verdadeiro do mundo empírico), nossas representações ainda falhariam em descrever o mundo tal como ele é. Estaríamos em uma situação análoga à de um surdo contemplando as figuras de Chladni: ver as ondas produzidas pelos sons na areia não nos aproximaria do entendimento do que seja o som e nos deixaria perplexos¹⁷. Assim, “um pintor sem mãos que quisesse expressar em música a figura presente em sua mente, por meio da substituição das esferas, ainda revelaria mais sobre a essência das coisas do que o mundo empírico” (*idem*, p. 87). Nietzsche parece tender em direção a uma concepção fenomenalística do idealismo transcendental¹⁸, e afirmar que há uma desconexão radical entre o mundo das representações empíricas e mundo numênico das essências. Ele sugere duas razões para isso: primeiramente, ele rejeita a ideia (schopenhaueriana) de que poderia haver uma relação causal entre a coisa em si e os estímulos que recebemos: “a inferência ulterior de um estímulo nervoso de uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e injustificável do princípio de razão” (*idem*, p. 82). Entre fenômenos e coisas em si, como entre estímulo e imagem, há apenas uma relação metafórica, estabelecida subjetivamente: “da mesma forma como um som aparece como uma figura na areia, o misterioso X da coisa em si aparece primeiro como um estímulo

17 “Talvez tal pessoa [totalmente surda] olhasse com espanto para as figuras sonoras de Chladni: talvez ela descobrisse suas causas na vibração das cordas e então jurasse que deve saber o que os homens querem dizer por ‘som’” (NIETZSCHE 28, p. 82).

18 Assim, “desde início vemos as imagens visuais apenas no *interior de nós mesmos*, ouvimos o som apenas no interior de nós mesmos. É um passo largo, a partir disso, postular um mundo externo” (Nietzsche 25, p. 144).

nervoso, depois como imagem e enfim como som” (*idem*, p. 83). Em segundo lugar, mesmo que houvesse uma relação entre coisa em si e fenômeno, ainda assim isso não nos daria um entendimento da coisa em si: se pensássemos assim, seríamos como um surdo que “tendo descoberto a causa [das ondas na areia] na vibração das cordas” poderia “jurar que devia saber o que os homens querem dizer por ‘som’” (*ibidem*). Nietzsche conclui, portanto, que “a natureza não conhece nenhuma forma e nenhum conceito, mas somente um X que permanece inacessível e indefinível para nós” (*ibidem*).

A segunda linha de argumentação, bem mais conhecida, que é baseada na impossibilidade do conhecimento humano de aplicar-se ao mundo numênico, é ao mesmo tempo próxima e substancialmente diferente da própria posição de Kant. É claro que Nietzsche está comprometido com a tese ontológica de que há uma forma pela qual as coisas são em si mesmas, independentemente de nós, e com a afirmação epistemológica de que tais coisas, consideradas de uma perspectiva transcendental (isto é, aquela que identifica as condições epistêmicas) são por definição incognoscíveis para nós. Contudo, a última não era um problema para a epistemologia de Kant: o fato de não conhecermos nada da essência das coisas consideradas independentemente das condições epistêmicas é uma consequência do idealismo transcendental, não um argumento contra a possibilidade de conhecimento objetivo do mundo empírico. Contudo, Nietzsche introduz mais uma exigência, aquela da correspondência metafísica: ele pensa que, para contar como conhecimento, nossas sentenças devem refletir adequadamente as coisas como são independentemente de nós. Como isso é, por definição, impossível, Nietzsche conclui que o conhecimento humano é *necessariamente* falso (a chamada teoria do erro). Como Kant, ele é o que chamarei um realista ontológico metafísico, na medida em que ele pensa que faz sentido falar de coisas que possuem uma essência independentemente da forma como elas aparecem para nós. Mas, diferentemente de Kant, ele é um realista metafísico *epistemológico* desapontado: ele pensa que o conhecimento humano *deveria*

ser capaz de captar a essência das coisas em si, e defende, da incapacidade de fazer isso, a radical impossibilidade de qualquer tipo de conhecimento, seja empírico ou numênico. A forma como ele argumenta contra Kant na seguinte citação é particularmente indicativa dos compromissos com uma concepção (não-kantiana) da verdade como adequação metafísica: “Há aqui, para ser preciso, um círculo vicioso: se as ciências estão corretas, então não estamos sustentados pelos fundamentos kantianos. Se Kant estiver certo, então as ciências estão erradas” (NIETZSCHE 25, p. 84). O argumento pressupõe a assunção de que, para que as ciências estejam certas, elas têm de captar a essência das coisas consideradas em si mesmas. Assim, se elas estiverem certas, sua certeza se baseia diretamente numa correspondência metafísica. Pode-se ser um realista metafísico feliz sem qualquer necessidade do idealismo transcendental ou “fundamentos kantianos”. Se Kant estiver certo, isto é, se as coisas em si estiverem fora do alcance do conhecimento humano, então as ciências estão “erradas”, porque elas falham em capturar a essência da realidade. É claro que Kant diria que só se ele estiver certo está assegurado que as ciências também estão certas. O fato de Nietzsche não ver isso é indicativo do seu compromisso implícito com a correspondência metafísica, que é a primeira base de sua teoria do erro.

Como se pode vislumbrar, essa segunda linha de argumentação não parece particularmente forte. Uma razão para isso é que ela repousa sobre uma leitura equivocada das intenções de Kant na *Crítica da razão pura*, e conseqüentemente no acréscimo de uma premissa (a exigência de correspondência metafísica) que uma construção correta do projeto crítico consideraria indesejável. Do mesmo modo, ela pressupõe uma generalização desnecessária da impossibilidade do conhecimento empírico de representar o em si em uma impossibilidade do conhecimento empírico *tout court*. Mas não se segue do fato de que o conhecimento humano não consiga satisfazer a exigência de correspondência metafísica que ele não consiga refletir adequadamente estados de coisas *empíricos*.

Além disso, mesmo que se garanta a aplicabilidade da exigência metafísica a todas as formas de conhecimento, ainda não se seguiria obviamente, da afirmação do idealista transcendental de que coisas ou estados de coisas são incognoscíveis de uma perspectiva transcendental, que o conhecimento empírico não poderia corresponder às coisas como elas são em si mesmas, embora seja claro que não haveria como poder saber se tal correspondência existe, e muito menos fundamentá-la. Em outras palavras, poderia acontecer que nosso conhecimento fosse metafisicamente verdadeiro (no sentido da adequação), embora não pudéssemos justificar o porquê de ele ser verdadeiro. Como é bem conhecido, essa é uma questão bastante intrincada nos estudos kantianos (a chamada alternativa negligenciada de Trendelenburg). Nietzsche estava ciente dessa possibilidade e de fato critica Kant duas vezes por tê-la excluído: assim, “contra Kant, pode ser além disso objetado que mesmo se garantíssemos todas as suas proposições, ainda permanece inteiramente possível que o mundo seja como ele parece ser para nós” (NIETZSCHE 25, p. 84). Do mesmo modo, “não ousamos afirmar que esse contraste [entre indivíduo e espécie] não corresponde à essência das coisas: isso certamente seria uma asserção dogmática e, com tal, tão indemonstrável quanto o seu oposto” (NIETZSCHE 28, pp. 83-84). Nietzsche assim repreende Kant por não ter sido *crítico o suficiente*: ele deveria ter visto que a afirmação de que o conhecimento empírico não corresponde a estados de coisas metafísicos é um juízo sintético *a priori* não assegurado¹⁹. Contudo, é bastante estranho que ele pareça não estar ciente de que essa

19 Há formas de, pelo menos, tentar que essa afirmação se sustente, em particular o argumento de Allison de que se segue *analiticamente* das considerações de Nietzsche sobre tempo e espaço serem condições de possibilidade da representação que eles não podem ser aplicados a coisas em si, e que portanto a afirmação de que as coisas em si não são espaço-temporais não é sintética mas analítica. Mas como o próprio Nietzsche não considera a questão, e parece endossar a alternativa de Trendelenburg, deixarei essa questão de lado.

crítica se aplicaria igualmente bem a sua própria tese da falsificação, e que pela mesma medida ela é injustificada, em sua afirmação de que nosso conhecimento não consegue necessariamente capturar qualquer aspecto das coisas em si²⁰. Nesse momento, pode ser útil sumarizar nossas descobertas, com a concepção que identifica o papel de elementos transcendentais e naturalísticos na primeira fase do pensamento de Nietzsche. Eu sugeri que ele possui dois argumentos distintos contra a possibilidade de objetividade: o primeiro diz respeito à gênese de representações e é altamente ambíguo, por combinar aspectos antitranscendentalistas e anti-empiristas. O segundo repousa no seu endossamento de uma forma forte de idealismo transcendental e de uma exigência não-kantiana de correspondência metafísica. Contudo, não estamos, no momento, em posse de uma imagem completa; devemos, portanto, considerar argumentos adicionais oferecidos por Nietzsche em “Verdade e mentira” antes de traçar conclusões definitivas.

Deixando temporariamente de lado a questão da correspondência metafísica, Nietzsche retorna a sua análise da gênese das representações, mas agora a partir de uma perspectiva diacrônica.

20 Poder-se-ia talvez dizer, em defesa de Nietzsche, que mesmo se nossos enunciados viessem a corresponder ao em si, as próprias condições sob as quais o problema está colocado impediriam que eles *contassem* como conhecimento. É interessante que a situação aqui evocada parece antecipar o problema de Gettier: como se sabe, um dos exemplos de Gettier é aquele de alguém que, vendo um cachorro-robô no gramado, diz: “Há um cachorro ali”. Como o cachorro percebido não é um cachorro real, o enunciado é falso (embora justificado), e assim não pode contar como conhecimento. Gettier então introduz a premissa adicional de que há um cachorro real atrás do cachorro-robô, escondido do falante por um arbusto. A conclusão de Gettier é que, embora o enunciado se torne agora verdadeiro, ele ainda não conta como conhecimento. Da mesma forma, poder-se-ia talvez argumentar (embora Nietzsche não o faça) que se nossos enunciados, que são considerados por Nietzsche empiricamente falsos devido à ausência de correspondência metafísica e assim não são considerados como itens do conhecimento, tornassem-se metafisicamente verdadeiros, mas por razões que não nos são acessíveis, eles ainda não contariam como conhecimento. Seria apenas um caso de sorte epistêmica.

O elemento novo e importante é que sua primeira análise da percepção é agora recontextualizada em uma genealogia que reconhece que a conceptualização é necessária. Nietzsche ocupa-se em mostrar as formas em que nossa imaginação, originalmente irrestrita, foi progressivamente forçada a operar de uma forma fixa. Essa posição pré-genealógica é evidentemente humiana, na medida em que insiste no papel desempenhado pelas necessidades sociais e pelos hábitos no processo, providenciando assim razões naturalísticas para a domesticação (e esquecimento) de nosso poder metafórico primordial. Partindo da premissa implícita de que é necessário para os homens viver em sociedade (presumivelmente por razões rousseauísticas de escassez de recursos naturais e da vulnerabilidade natural da espécie), a posição de Nietzsche desenvolve-se com os seguintes passos: a) para ser possível a ordem social, há a necessidade de que seus membros possam ser verazes. É um “dever que a sociedade impõe para existir”²¹ (*idem*, p. 84), caso contrário ela seria ameaçada pelo caos e não conseguiria se manter; b) “ser veraz significa empregar as metáforas usuais” (*ibidem*), isto é, (para Nietzsche) empregar conceitos de tal forma que enunciados sejam comunicáveis²², verificáveis e justificáveis. Se não houvesse referência comum ou nenhuma estabilidade na relação entre sentido e referência, então nenhuma vida social seria possível; c) entretanto, esses próprios conceitos são considerados falsos, em virtude do processo de abstração através do qual são obtidos;

21 A referência ao “dever” nesse contexto poderia ser vista como ironicamente remanescente dos argumentos de Kant tanto na *Fundamentação* quanto no “Do suposto direito de mentir”. Polemicamente, Nietzsche vê a origem empírica, como a necessidade de ordem social e de coesão, daquilo que Kant entende como um dever moral *a priori*.

22 Cf. Nachlass/FP 1887, 9[106], KSA 12.395-6: “A comunicação é necessária, e para haver comunicação algo precisa estar fixo, simplificado, capaz de exatidão (sobretudo nos chamados casos *idênticos*). Para algo ser comunicado, contudo, ele deve ser experimentado como adaptado, ‘reconhecível’. A matéria dos sentidos [é] adaptada pelo entendimento, reduzida a grossos contornos, feita similar”.

d) conseqüentemente, temos o “dever de mentir segundo uma convenção fixada, mentir com o rebanho e de uma maneira vinculada a todos” (*ibidem*).

É claro que muita coisa está pendente em c). Qual é a base para se afirmar que a conceptualização é necessariamente uma forma de falsificação? E o que é exatamente é chamado de falsificação? Duas razões principais podem ser inferidas do texto de Nietzsche. A primeira é que o conhecimento conceptual não consegue satisfazer a exigência de correspondência metafísica. Este é provavelmente o argumento mais fraco de Nietzsche, na medida em que é o menos específico (ele se aplicaria também ao fluxo primitivo de metáforas): dessa perspectiva, é difícil ver por que metáforas fixas seriam, como Nietzsche claramente pensa que elas são, *pior* do que as não-fixas. A segunda é remanescente da crítica empirista da formação de ideias abstratas: é a afirmação de que conceitos são formados *a posteriori*, através do empobrecimento das metáforas perceptuais originais. O processo pode ser detalhado em dois passos: primeiro, as imagens originais, singulares, são universalizadas “(...) em conceitos desbotados, frios, de tal forma que ele [o homem] possa lhes dar a condução de sua vida e ação” (*ibidem*). Tal universalização, em contrapartida, tornou-se possível por meio de uma igualação forçada de diferenças individuais. Assim, “enquanto toda metáfora é individual e sem igual e portanto escapa de toda classificação” (*idem*, pp. 84-5), “todo conceito surge da igualação de coisas desiguais: exatamente como é certo que nenhuma folha é totalmente idêntica a outra, do mesmo modo é certo que o conceito ‘folha’ é formado pela desconsideração arbitrária dessas diferenças

individuais” (*idem*, p. 83)²³. Em segundo lugar, esquecemos sua gênese e tomamos os conceitos como se eles se referissem a entidades reais no mundo. Assim, a formação de universais, conjuntamente com o destaque arbitrário (a “transposição arbitrária”; *idem*, p. 82) de propriedades como “verde”, que são implicitamente referidas a substâncias como seus suportes, faz surgir a ilusão de um mundo de entidades empíricas independentes da mente: assim, “procedemos a partir do erro de acreditar que temos essas coisas imediatamente diante de nós como meros objetos. Esquecemos que nossas metáforas perceptuais são metáforas e as tomamos como se fossem as coisas elas mesmas” (*idem*, p. 86). Há portanto uma dupla falsificação em jogo: primeiro, as metáforas perceptuais originárias, singulares, são solidificadas em conceitos; depois, esse processo é esquecido e nos tornamos realistas ingênuos, acreditando na existência independente de entidades capturadas por esses conceitos. Embora não o diga explicitamente, isso permite, presumivelmente, a atribuição de valor de verdade aos nossos enunciados, já que essas entidades podem então servir de referência e assim fazem possibilitar que verifiquemos nossos enunciados.

Esta é a primeira aparição de um tema (qual seja, o de que conceitos, e portanto conhecimento conceptual, são necessariamente falsificadores) que oferece um segundo fundamento para a teoria do erro de Nietzsche. Note-se que, assim como as primeiras concepções sobre o caráter metafórico da percepção, ele é independente do compromisso com o idealismo transcendental, e que portanto não será afetado pela sua rejeição ulterior da coisa em si. Em virtude de sua importância, vale a pena examinar essa primeira versão da tese da falsificação conceptual um pouco mais detalhadamente.

23 Nietzsche pressupõe que nossa habilidade de reconhecer objetos diferentes é não-conceptual: contudo, poder-se-ia argumentar que, para identificar uma folha como tal inicialmente (e assim ser capaz de indentificar duas folhas distintas), já é necessário o conceito de folha, e portanto ele já é pressuposto pelo próprio processo que é descrito como resultado.

Talvez a primeira coisa a dizer é que apesar de sua aparente simplicidade, ela é profundamente ambígua, na medida em que a natureza do que é falsificado varia implicitamente: na citação acima, Nietzsche o identifica com “toda metáfora perceptual originária”, então avança e diz que “todo conceito surge da igualação de *coisas* desiguais” (grifo meu). O exemplo da folha confirma que ele agora está falando da igualação de diferenças entre várias *entidades*, e não metáforas perceptuais (assim que fala sobre ser certo que “uma folha [não uma folha percebida] nunca é totalmente idêntica a outra”). Da mesma forma, sua crítica à arbitrariedade de nossa captação de propriedades pressupõe uma concepção realista similar daquilo que é falsificado: assim, “falamos de uma ‘serpente’: essa designação toca apenas na sua habilidade em contorcer-se e poderia caber também ao verme” (*idem*, p. 82). Isso sugeriria que o próprio Nietzsche ocasionalmente é capturado pela ilusão que ele critica, ou seja, a da existência de entidades independentes da mente que preexistem à nossa percepção delas²⁴.

Como o foco geral desse argumento em “Verdade e mentira” recai sobre as metáforas perceptuais, podemos assumir que o que Nietzsche realmente quer dizer aqui é que os conceitos falsificam as metáforas originais de nossa imaginação. Nesse caso, a tese da falsificação assume que temos, desde início, não somente a habilidade de formar muitas metáforas perceptuais, como também que podemos dizer que essas metáforas diferem uma das outras. Caso contrário, a ideia de imagens originais “singulares” não faria sentido, nem a de que uma conceptualização subsequente seria a igualação de diferenças no conteúdo perceptual – tudo o que teríamos seria um fluxo de percepções indiferenciadas que não seriam individualizadas o suficiente para que fossem falsificáveis.

24 Retornarei a esse ponto, sugerindo uma interpretação do desenvolvimento da teoria do erro mais como uma advertência contra precisamente essa ilusão do que contra a possibilidade de conhecimento em geral.

Mas Nietzsche deixa claro que toda metáfora perceptual é “uma experiência única e original” (*idem*, p. 83). Então surge a questão se estamos originalmente cientes *de que* essas metáforas perceptuais são diferentes umas das outras (em oposição a ter apenas diferentes metáforas perceptuais). Nietzsche não é claro nessa questão, mas parece haver duas possibilidades. Primeiro, se o processo igualador de conceptualização é visto como consciente e intencional, então ele requer que toda metáfora perceptual deva, desde o início, ser percebida como diferente umas das outras. Caso contrário não seria simplesmente possível compará-las para formar um mínimo denominador comum possível (o conceito). Nesse caso, a existência de tal consciência reforça o aspecto anti-empirista do trato de Nietzsche com a percepção, no sentido de que a percepção da diferença como tal não pode ser explicada meramente pela posse de metáforas perceptuais diferentes²⁵. Contudo, por essa medida, poder-se-ia argumentar (em linhas kantianas) que a ideia de que seja possível diferenciar entre particularidades perceptuais sem qualquer interferência conceptual seria duvidosa. Parece que, para que haja um sentido de diferença, é necessário uma estrutura conceptual mínima, incluindo conceitos gerais, por exemplo, quantidade, unidade e sucessão. Caso contrário metáforas perceptuais emergiriam de outras e seriam indistinguíveis. Isso toca em um problema que indiquei anteriormente, qual seja, a ideia de que é difícil entender como a imaginação poderia, sem o uso de qualquer conceito, ter a atividade formadora e individualizadora que Nietzsche lhe atribui. Embora seu conteúdo não possa ser totalmente articulado, as metáforas perceptuais originais não poderiam sustentar-se como “imagens” sem o uso, pelo menos, de conceitos categoriais.

25 Como se sabe, Kant fez uma objeção similar a Hume a respeito da sucessão: ter a percepção da sucessão, como claramente a temos, não é redutível a ter sucessivas percepções.

Uma forma de escapar desse problema é passar para a segunda possibilidade aludida acima, e conceber o processo igualador que resulta na formação de conceitos como *inconsciente*. Nesse caso não haveria a exigência de estar consciente das diferenças entre metáforas perceptuais. Motivados pela necessidade social, poderíamos simplesmente reagir inconscientemente a tais diferenças de uma maneira que progressivamente elas fossem reduzidas, de sorte que terminaríamos com representações estruturadas conceptualmente e assim comunicáveis. Esta pode ser uma visão completamente naturalística da formação de conceitos, em consonância com a insistência de Nietzsche no papel do hábito e da necessidade em sua gênese. Contudo, ela não se concilia facilmente com sua visão não empirista do papel desempenhado pela imaginação na formação de metáfora perceptuais, e também com outras afirmações que sugerem que a formação do edifício conceptual seria intencional, deliberada e consciente²⁶. Além disso, se não houvesse consciência da diferença nas percepções por parte daquele que percebe, então é difícil determinar a perspectiva a partir da qual se poderia legitimamente dizer que elas são diferentes. A afirmação só poderia ser feita por uma terceira pessoa, do ponto de vista do filósofo (Nietzsche) que identifica, retrospectivamente, as diferenças na percepção e diagnostica a igualação. Mas como ele pode estar seguro de que essa identificação é legítima, e de que haveria realmente diferenças no início? Ele não está apenas descrevendo um passado longínquo, mítico, que ele diz ter sido “esquecido” (*idem*, pp. 84,86); ele está também assumindo que é possível descrever uma experiência em primeira pessoa (de possuir diferentes percepções, sem ser contudo consciente de suas diferenças) a partir de

26 “O homem agora *se comporta* sob o controle de abstrações. Ele *não mais tolerará* ser desviado por repentinas (...) intuições. Primeiro, ele universaliza essas impressões em conceitos desbotados, frios, de *tal forma que ele possa lhes dar* a condução de sua vida e ação” (NIETZSCHE 28, p. 84. Grifos meus).

uma perspectiva em terceira pessoa, o que torna problemático o caráter privado de tais percepções²⁷. Poder-se-ia argumentar que ele está se apoiando numa analogia entre suas percepções correntes e aquelas atribuídas a homens originários, pré-conceptuais. Mas *ele* está claramente ciente das diferenças perceptuais. Mais ainda, o simples ato de descrever o processo transformaria a experiência original, se houvesse alguma. Assim, tanto a linguagem da descrição quanto a forma pela qual Nietzsche experiencia o mundo são agora incompatíveis com a experiência primitiva que ele está tentando descrever. Nesse caso, torna-se difícil fornecer qualquer argumento em favor da afirmação de que havia uma diferença no conteúdo perceptual que teria sido igualada inconscientemente, pois é impossível estabelecer a verdade da premissa. Na melhor das opções, todo o raciocínio pode ser visto como hipotético, o que não é a modalidade do discurso nietzschiano (ele é assertórico).

Apesar dessas dificuldades, as duas linhas originais de argumentação de Nietzsche, ou seja, sua caracterização da experiência como “metáfora perceptiva” e seu endossamento do idealismo transcendental, unida à exigência não-kantiana de correspondência metafísica, são agora complementados por uma investigação protogenealógica das maneiras pelas quais o uso conceptual tornou-se necessário. Isso parece culminar em uma concepção bastante humana da experiência: “mesmo a relação de um estímulo nervoso e a imagem gerada não é necessária. Mas quando a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e transmitida por muitas gerações e finalmente aparece na mesma ocasião toda vez para toda a humanidade, então ela, no mínimo, adquire o mesmo sentido para os homens que ela teria se fosse a única imagem necessária e se a relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada fosse estritamente causal” (*idem*, p. 87). Tendo esquecido tanto o papel

27 Lembrar que nessa hipótese não há elemento conceptual na percepção e nenhuma linguagem comum que pudesse fornecer a tais percepções um caráter público.

originalmente desempenhado pela imaginação na formação de metáforas perceptuais quanto o processo redutor por meio dos quais os conceitos são adquiridos, “convencemo-nos da eterna consistência, onipresença e infalibilidade das leis da natureza (*ibidem*). *Prima facie*, tanto a genealogia quanto sua conclusão parecem reforçar os elementos naturalísticos do pensamento de Nietzsche. De forma inesperada, contudo, elas resultam em uma visão substancialmente diferente e muito mais inclinada transcendentemente da forma pela qual a experiência é experimentada *agora*, isto é, no final do processo descrito em “Verdade e mentira”.

A principal diferença é esta: enquanto Nietzsche negava anteriormente a necessidade de qualquer espécie de estrutura *a priori* que obrigasse a formação de metáforas perceptuais, ele agora considera que “o processo artístico de formação de metáforas com que toda sensação começa em nós *já pressupõe* [essas] formas e assim *ocorre no interior delas*” (*idem*, p. 87, grifos meus). Essas formas são identificadas como “tempo, espaço e em consequência relações de sucessão e número”²⁸(*ibidem*). Outras passagens especificam que “espaço, tempo e o sentimento de causalidade parecem ter sido *dados no decorrer da primeira sensação*” (Nietzsche 25, p. 80. Grifos meus), ou ainda que “o múltiplo percebido *já pressupõe* espaço e tempo, sucessão e coexistência” (*idem*, p. 140. Grifos meus). Vale a pena atentar para duas coisas: primeiro, essas afirmações colocam Nietzsche ainda mais distante de uma posição empirista quanto à formação da experiência, na medida em que elas implicitamente rejeitam a ideia de *tabula rasa*. Enquanto a experiência repousar sobre alguma forma de estímulo sensorial, ela também requererá a existência de elementos *a priori*. Em todo momento em que experimentamos algo, as formas “já” estão lá, “dadas no decorrer da primeira sensação”. As formas não causam

28 (Possivelmente uma referência implícita aos axiomas da intuição, as antecipações da percepção e as analogias).

as sensações (como vimos, para Nietzsche, não se pode sequer dizer que os estímulos nervosos o façam).

Do mesmo modo, sua anterioridade não é cronológica (não faria sentido dizer que as formas existiriam antes da experiência, já que relações de anterioridade e posterioridade só podem ser definidas a partir da perspectiva da experiência, isto é, de dentro da estrutura fornecida por tais formas). Embora elas não possam ser definidas isoladamente, elas não existem antes da experiência ou independentemente dela. Nietzsche parece pensar que elas *dão forma* a essa experiência (ao invés de a experiência meramente conformar-se a elas): assim, por causa delas, “transmitimos às coisas” suas propriedades (NIETZSCHE 28, p. 87). Isso pode motivar implicitamente (ou ao menos reforçar) sua afirmação de que o mundo tal como o percebemos não pode ser o mundo das coisas em si, e assim que o conhecimento humano, por definição, não consegue satisfazer a exigência de correspondência metafísica. Em segundo lugar, Nietzsche não parece distinguir fortemente, como Kant o faz, entre formas *a priori* da sensibilidade e conceitos puros do entendimento: tempo, espaço, causalidade, coexistência e sucessão (nenhuma das duas últimas são, estritamente falando, categorias) são colocados em um mesmo nível. Isso pode ser parcialmente causado pela influência de Schopenhauer (já que este incluía a causalidade, juntamente com o tempo e o espaço, em sua definição do princípio de razão suficiente). Isso também indica que, de fato, Nietzsche não pensa que seja possível considerar o conteúdo sensorial independentemente de alguma forma de conceptualização (havíamos visto que isso era um problema para sua concepção de que as metáforas perceptuais repousavam unicamente na imaginação). Contudo, tal conceptualização não deve ser vista como requisitando um uso de conceitos acabado, articulado verbal e conscientemente. Ao colocar causalidade, existência e sucessão no mesmo nível do tempo e espaço, Nietzsche parece sustentar que a percepção requer um mínimo de ordenamento, que não pode ser fornecido apenas pelo

tempo e pelo espaço. Temos de ser capazes de julgar que algumas impressões acontecem depois de outras no tempo. Como veremos, esse aspecto anti-empirista é reforçado na obra madura.

Entretanto, embora pareçam transcendentais em sentido kantiano, as condições identificadas por Nietzsche não as são verdadeiramente. O cerne do procedimento genealógico é mostrar como elas foram *adquiridas* e como a forma com que percebemos o mundo conseqüentemente se modifica. Assim, em oposição à época em que a imaginação corria livre, “somos agora *forçados* a compreender todas as coisas unicamente por meio dessas formas” (NIETZSCHE 28, p. 87. Grifo meu). Além disso, a protogenealogia de Nietzsche indica que, já que a conceptualização surge de necessidades e foi fortalecida pelo hábito e pelo esquecimento (tanto da singularidade das metáforas perceptuais originais quanto do papel desempenhado pela imaginação), não há validação *racional* para a necessidade dessas formas: “produzimos essas representações [do tempo e do espaço] em e a partir de nós com *a mesma necessidade* [isto é, presume-se, a necessidade natural] *com que a aranha tece*” (NIETZSCHE 28, p. 87). Os elementos “transcendentais” da percepção possuem uma gênese empírica: eles têm sua condição de possibilidade causais no surgimento de novas práticas (tais como a vida social) e sua necessidade é apenas relativa a essas práticas. Assim, embora a posição de Nietzsche em relação à forma corrente com que experienciamos o mundo não seja certamente empirista, ela não é verdadeiramente transcendental. Para mostrar sua especificidade, pode ser útil remeter à distinção de Mark Sacks entre restrições (*constraints*) transcendentais e características (*features*) transcendentais (SACKS 32, pp. 211-18). As primeiras indicam a “dependência de possibilidades empíricas para com uma estrutura não-empírica” (*idem*, 213). Neste caso, as condições de constituição da experiência são definidas isolada e antecipadamente em relação àquilo que elas determinam (como a organização transcendental das faculdades pode, em Kant, ser estabelecida por completo independentemente da experiência, e como essa experiência deve

se conformar a elas). Isso torna possível, ao menos em teoria, assegurar inteiramente a possibilidade de conhecimento objetivo, isto é, de forma universal. Não teria sentido pensar em uma mudança nas restrições transcendentais, o que resultaria em uma mudança da experiência; ao contrário, são elas que nos permitem pensar na possibilidade da sucessão (e assim de mudança) e identificá-la na experiência. Em contraste, características transcendentais “indicam limitações implicitamente determinadas por opções de práticas disponíveis (...) para as quais outras alternativas não podem ser inteligíveis para aqueles nelas engajados” (*ibidem*). Afirmar que existem tais características é rejeitar a concepção empirista (ou naturalista) de que a experiência é resultado de processos inteiramente associativos que, em última instância, dependem de causas físicas (como mudanças no meio ambiente ou na neurofisiologia do cérebro). Isso contribui para o seu aspecto transcendental: elas operam como restrições transcendentais na medida em que elas delimitam a estrutura com que a experiência tem de conformar para que conte como experiência. Contudo, elas só podem ser consideradas *a priori* a partir de uma perspectiva sincrônica, induzida artificialmente, se se olha para a experiência no instante T e se pesquisa, de forma descontextualizada, sobre a estrutura necessária dessa experiência. Em última instância, elas têm de ser relocadas para o interior de uma posição diacrônica (no caso, o projeto proto-genealógico de Nietzsche) que mostre que sua gênese é dependente de mudanças nas práticas empíricas (tais como o aparecimento da necessidade de veracidade em “Verdade e mentira”). Assim, contrariamente às restrições, as características transcendentais podem garantir a possibilidade de objetividade apenas de forma limitada, no interior do contexto de opções de práticas. Se as práticas se modificam, o mesmo ocorrerá com as características transcendentais, que, no final das contas, nada mais são “que uma sombra de necessidade iluminada por quaisquer práticas que sejam correntes” (*ibidem*). Parece que isso capta muito mais o espírito da concepção de Nietzsche: há algumas condições de conhecimento aparentemente

não-empíricas, mas que são, no final das contas, dependentes de circunstâncias empíricas. De um lado, a filosofia tem de “revelar as precondições que determinam o processo da razão” (Nachlass/FP 1886, 7[63], KSA 12.317-8), tais como as “categorias”, “o espaço euclidiano” (XIII, 14[152]) ou “a lei *a priori* da causalidade” (Nachlass/FP 1884, 26[74], KSA 11.168)²⁹. Essas precondições operam de uma forma transcendental na medida em que sua validade não pode ser verificada por meios empíricos (já que tal prova pressuporia seu uso), e porque é impossível identificá-las com qualquer conjunto de práticas (Assim, embora “Verdade e mentira” sugira que elas apareceram no decorrer de novas práticas, elas não são *idênticas* a essas práticas). No entanto, por outro lado, “*o modo pelo qual conhecemos e formamos conhecimento é ele mesmo parte de nossas condições de existência*: mas (...) essa condição *factual* de existência pode ser apenas *fortuita* e de maneira nenhuma necessária” (Nachlass/FP 1884, 26[127], KSA 11.183-4). Os primeiros grifos são meus). Do mesmo modo, essas condições não são racionalmente justificáveis, mas fundadas na crença: sua necessidade é psicológica, e as verdade que elas propiciam são apenas “condicionais” (Nachlass/FP 1888, 14[152], KSA 13.333-5).

Assim, enquanto tanto Nietzsche quanto Kant são inclinados transcendentalmente, na medida em que eles possuem uma concepção não-empírica da experiência e concordam que ela necessariamente pressupõe a utilização de uma estrutura espaço-temporal, Kant vê esta como uma restrição, e Nietzsche como uma característica. Isso tem duas consequências: primeiro, isso torna ainda mais difícil dizer se Nietzsche deve ser visto como um naturalista ou como um filósofo transcendentalista. A razão disso é que há uma instabilidade (ou reversibilidade) intrínseca na noção de características transcendentais: sua existência pode ser vista igualmente como um argumento para o filósofo transcendental (na medida em

²⁹ Todas as traduções do *Nachlass* são minhas.

que a constituição da experiência se conforma a elementos *a priori* que não são determinados pela psicologia empírica e pela neurofisiologia) e para o naturalista (na medida em que esses elementos não são *a priori* no sentido forte de restrições, já que eles dependem, no final das contas, de práticas contingentes que poderiam, elas mesmas, ser determinadas de uma forma naturalística, especialmente se se for um naturalista “suave”). Pode-se insistir ou no intuito anti-empirista de tal consideração da experiência, ou no fato de que o *a priori*, sendo enraizado empiricamente, não é nem universal nem necessário, da maneira não-causal, não-psicológica, requerida pelas restrições transcendentais. Além disso, a protogenealogia de Nietzsche sugere tanto que a possibilidade de conhecimento é contingente em relação à existência de uma estrutura específica quanto que essa estrutura pode ser revista se as condições de experiência se modificam (e, de fato, ela já foi revista), algo que um verdadeiro filósofo transcendental não aceita. Em segundo lugar (e de forma correlata), uma ambiguidade similar é transferida para a relação entre características transcendentais e objetividade. A vantagem do ponto de vista transcendental em relação a um inteiramente empirista ou naturalista é que, se ele alcança sucesso, ele pode garantir *a priori* a possibilidade de concordância entre a experiência e seus objetos. Em tal posição, a experiência pode cessar (ou não acontecer), mas não deixa de se conformar às suas condições *a priori*. A possibilidade de tal conformidade é preservada pela noção de características transcendentais, mas de uma maneira mais limitada: elas garantem que, em um dado momento, e sob certas condições empíricas, haverá harmonia entre as condições sob as quais conhecemos e a estrutura dos objetos que podemos conhecer. Mas caso o contexto empírico se modifique, outras formas de conhecimento e outros objetos aparecerão (como, em “Verdade e mentira”, objetos espaço-temporais relacionados causalmente se opõem às metáforas perceptuais originais). Conhecimento objetivo é agora possível, mas ele não é universal. Enquanto o caráter singular e aleatoriamente formado das metáforas perceptuais tornou

impossível que nossas representações fossem reguladas por qualquer regra e que nós tivéssemos um mundo perceptivo compartilhado, agora a utilização de formas e conceitos *a priori* pode, em princípio, garantir a possibilidade de uma concordância entre as condições sob as quais percebemos e o mundo percebido. Nietzsche está bastante ciente disso: “toda aquela conformidade à lei, que tanto nos impressiona no movimento dos astros e nos processos químicos, coincide no fundo com aquelas propriedades que nós colocamos nas coisas” (NIETZSCHE 28, p. 87). Ou ainda: “em todas as coisas nada compreendemos senão essas formas. Pois elas podem sustentar, no interior delas mesmas, as leis do número” (*idem*). Contudo, devido ao seu compromisso, de um lado, com o idealismo transcendental e sua exigência de correspondência metafísica e, de outro, com a sua tese da falsificação, essa tentativa aberta para a objetividade aborta imediatamente: Assim, “nós pressupomos que a natureza se comporta de acordo com tal conceito. Mas, nesse caso, primeiro a natureza e depois os conceitos são antropomórficos (...). A isso não corresponde a essência das coisas: é um processo de conhecimento que não toca na essência das coisas” (NIETZSCHE 25, p. 150). Mas, caso esse compromisso com o realismo metafísico ontológico e com sua teoria do erro desaparecesse, isso deixaria, em princípio, espaço para uma forma relativizada de objetividade no interior de uma estrutura de traços transcendentais naturalizados.

III.

Agora eu gostaria de observar as formas pelas quais os temas que tiveram lugar em “Verdade e mentira” se desenvolvem nos períodos intermediário e final de Nietzsche. Como antes, o que mais me interessa é a relação entre elementos naturalistas, aspectos transcendentais e suas assunções ontológicas. Eu enfocarei portanto três questões principais: a) a alegada rejeição de Nietzsche do idealismo transcendental e dos tipos de compromissos ontológicos

(se há algum) que se seguem dele, b) sua interpretação das características transcendentais como “condições de vida” perspectivas, e c) se ele pode ser resgatado da ameaça posta pela teoria do erro.

Como foi apontado por Clark e Leiter, a partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche parece crescentemente incrédulo para com afirmações ontológicas, apresentando dois argumentos distintos: primeiro, de uma forma quase allisoniana, ele identifica a possibilidade de um reino numênico como o correlato analítico da noção de condições perspectivas. Assim, “é verdade que poderia haver um mundo metafísico: *sua possibilidade absoluta é difícil de ser questionada*. Nós enxergamos o mundo através da cabeça humana e não podemos decepá-la; contudo, ainda permanece a questão de que mundo poderia restar, se ela fosse decepada [isto é, se colocássemos em parênteses nossas condições epistêmicas] (MAI/HHI 9, KSA 2.29-30. Grifos meus). Contudo, Nietzsche argumenta que, embora tal existência possa ser legitimamente concebida, ela não é de importância alguma para nós, porque, por definição, não podemos conhecer nada de tal mundo que fizesse diferença para nossas vidas: “Nada se pode afirmar do mundo metafísico, exceto que ele seria um ser outro, um inacessível e incompreensível ser outro; ele seria uma coisa com qualidades negativas (...). Seu conhecimento seria ainda mais inútil do que o conhecimento químico da água deve ser para um marinheiro em risco de naufrágio” (*idem*). Assim, Nietzsche parece passar implicitamente de uma interpretação forte do idealismo transcendental para uma mais deflacionária, baseada no númeno como um conceito puramente negativo, para apontar em seguida, pragmaticamente, que essa possibilidade não deveria nos dizer respeito, por ser irrelevante para nós. A ideia subjacente parece ser que, enquanto a interpretação forte do idealismo transcendental é relevante por suas nefastas implicações morais (e por isso deve ser rejeitada), essa concepção deflacionada pode se sustentar, por ser tão vazia quanto inofensiva. A esse argumento, Nietzsche acrescenta um segundo, mais ambíguo: “como se aqui o conhecimento apreendesse o objeto de forma pura e nua

como a ‘coisa em si’, sem qualquer falsificação por parte do sujeito ou do objeto! (...) Mas a ‘coisa em si’ envolve uma *contradictio in adjecto*” (JGB/BM 16, KSA 5.29.30). A primeira parte da citação sugere que a ideia de que podemos conhecer a coisa em si é contraditória (o que certamente se segue do seu conceito, a não ser que esse conhecimento seja inferido analiticamente da definição de tal coisa); mas a conclusão sugere que é a própria *noção* de uma coisa em si é contraditória. Clark expõe essa contradição da seguinte maneira: “não podemos ter conceito algum, ou somente um contraditório, de algo que seria independente de todo aquele que conhece, e consequentemente de toda conceptualização, porque conceber algo é concebê-lo como satisfazendo uma descrição ou outra, o que é pensar nele como sendo concebível de uma maneira ou outra” (CLARK 5, pp. 46-7). Contudo, esse comentário só funciona ao preço de introduzir implicitamente uma concepção *diferente* de coisa em si daquela presente em *Humano, demasiado humano*. Lá Nietzsche sugere que o mundo metafísico é apenas o correlato da colocação entre parênteses das características transcendentais que são relevantes para *nós* (o que permanece se “*nossa* cabeça for decepada”), não a colocação entre parênteses de *qualquer* condição epistêmica. Para remodelar isso no vocabulário último do perspectivismo, a primeira ideia é a de que as coisas em si são coisas consideradas independentemente de nossa perspectiva; mas uma *contradictio in adjecto* só pode ocorrer se as coisas em si forem pensadas como inteiramente extraperspectivas. Somente assim se torna possível argumentar, como Clark o faz, que a própria existência da definição pressupõe uma perspectiva da qual ela se origina, e que portanto há uma contradição latente entre o *definiens* e a natureza do *definiendum*.

Prima facie, posteriormente Nietzsche faz um movimento nessa direção, quando ele afirma que uma “coisa” (tanto em sentido tradicional, como substância, quanto no sentido mais kantiano de uma coisa em si) nada mais é que “a soma de seus efeitos” (Nachlass/FP 1888, 14[98], KSA 13.274-6). De acordo com essa lógica, “a ‘coisa

em si' é de fato um contrassenso, Se removermos todas as relações, todas as propriedades, todas as atividades de uma coisa, nada resta da coisa" (Nachlass/FP 1887, 10[202], KSA 12.580). Como apontou Poellner, pode-se duvidar que esse argumento se aplicaria realmente a Kant³⁰; em todo o caso, ele foi claramente elaborado para negar a possibilidade de um realismo metafísico ontológico forte, por invalidar a afirmação de que haja uma maneira pela qual as coisas são *em si mesmas*. Assim, "a 'coisa em si' é mesmo uma concepção absurda: uma 'constituição em si', um contrassenso: possuímos os conceitos de 'ser', 'coisa', apenas como conceitos relacionais" (Nachlass/FP 1888, 14[103], KSA 13.280). Contudo, não se segue disso que não teria sentido perguntar, como o próprio Nietzsche o fez em *Humano, demasiado humano*, se algum X permaneceria se *nossas* condições perspectivas fossem colocadas entre parênteses. Embora tenha sido rejeitada a ideia de que tal X pudesse possuir uma essência autossubsistente, definível independentemente de qualquer perspectiva, e embora *nós* não pudéssemos dizer nada de positivo sobre ela, poderia haver *outras* perspectivas a partir das quais esse X pudesse ser considerado. É muito interessante que esta própria possibilidade seja considerada por uma passagem da *Gaia ciência*, em termos estritamente similares àquela de *Humano, demasiado humano*: "Até onde se estende o caráter perspectivo de nossa existência ou mesmo se a existência possui outro caráter que este (...) – isso não pode ser decidido nem pela análise e pelo auto-exame do intelecto mais industrioso e escrupulosamente conscienciosos: (...) pois não podemos olhar em volta de nossa própria esquina (...). Mas posso pensar que hoje estamos pelo menos distantes da ridícula imodéstia de decretar da nossa esquina que só são permitidas perspectivas desta esquina" (FW/GC 374, KSA 3.626). Assim, o projeto crítico (o "auto-exame do intelecto escrupulosamente consciencioso") pode apenas nos levar aos limites de

30 (POELLNER 30, p. 96n20).

nossa própria perspectiva: não podemos transcender as condições por meio das quais nossa experiência é estruturada. Contudo, essa crítica também revela que nossa perspectiva não é a única possível, embora seja a única que podemos entender. Assim, “Permita-nos dizer que [o que ‘nós mais acreditamos, todo *a priori*’] apresenta-se ele mesmo como uma condição de existência para a nossa espécie – um tipo de hipótese fundamental. Por isso outros seres poderiam formular outras hipóteses, de quatro dimensões, por exemplo” (Nachlass/FP 1884, 25[307], KSA 11.89). É concebível que poderia haver uma pluralidade de perspectivas, cada uma com sua própria espécie de condições *a priori* (assim, “alguns seres poderiam experimentar o tempo de trás para frente, ou alternadamente para frente e para trás” (FW/GC 374, KSA 3.626-7)), que fossem incomensuráveis: “é provável que haja numerosos tipos de inteligência, mas cada uma possui suas *próprias leis* que tornam *impossível* para elas *representar* uma outra lei” (Nachlass/FP 1881, 11[291], KSA 9.553). A existência dessas outras perspectivas é o que basta para garantir um compromisso ontológico mínimo com a possibilidade de haver algum X considerado independentemente de nós, mas não de qualquer perspectiva. O mais importante, contudo, é que Nietzsche não diz que *há* tal X, mas somente que o perspectivismo permite-nos conceber tal possibilidade. Assim, sua posição na obra madura é mais sutil do que usualmente se considera: embora ele rejeite a noção de coisas em si mesmas como sobredeterminada, ele não faz a afirmação (igualmente forte) de que se as condições que estruturam nossa experiência fossem colocadas entre parênteses, *nada* restaria. Por contraste, sua crítica às coisas em si mesmas e ao fato de ele reconhecer a possibilidade de uma pluralidade de condições perspectivas (em oposição a restrições únicas, universais) o conduz a permanecer agnóstico em relação a compromissos ontológicos. É importante o fato de que isso remove uma das bases de sua teoria do erro: se, ao colocarmos entre parênteses nossas

condições epistêmicas, o que restar não “terá nenhuma constituição em si mesma”, então a correspondência metafísica não pode ser uma exigência³¹.

Essa reflexão sutil sobre os compromissos ontológicos do idealismo transcendental é acompanhada por um aprofundamento do entendimento de Nietzsche das características transcendentais, agora interpretadas como parte de condições perspectivas que tornam possíveis a experiência humana e a vida³². Assim, “a crença na verdade [dos juízos sintéticos *a priori*] é necessária, como uma crença de fachada e uma evidência visual pertencentes à *ótica perspectiva da vida*” (JGB/BM 11, KSA 5.24-6). A existência de características transcendentais é o motivo pelo qual, embora toda perspectiva particular de um indivíduo empírico possa variar a depender de suas idiossincrasias, seus interesses e sua situação, todos os objetos que são destacados pelas perspectivas humanas compartilham alguns poucos traços comuns – em particular, ser espaço-temporais, ter uma ordem objetiva de sucessão, ser interconectados pela lei da causalidade³³. Contudo, justamente como

31 Em virtude da incomensurabilidade entre as perspectivas, não faria sentido sequer requerer que o conhecimento empírico que formamos devesse ser válido interspectivamente. O correlato implícito do multiperspectivismo de Nietzsche parece ser uma forma de plurirrealismo empírico, no qual diferentes entidades seriam destacadas de acordo com diferentes conjuntos de características transcendentais. Assim, ao invés do “mundo (metafísico) verdadeiro”, deveríamos “asserir a existência de ‘x’ mundos (...). Mas isso nunca foi asserido” (Nachlass/FP 1888, 14[168], KSA 13.350-1).

32 Embora nenhuma perspectiva humana fosse possível sem o uso de características transcendentais, há mais na noção de perspectiva do que esse uso. Como foi indicado por Poellner (seguindo Leiter), conhecer um objeto de uma perspectiva também significa conhecê-lo “do ponto de vista de interesses e necessidades particulares” (POELLNER 30, p. 99). Assim, embora cada perspectiva específica pressuporá, por definição, o uso de características transcendentais prevaletentes em um momento particular, o tipo de objeto que ela enfatiza a depende dos interesses do indivíduo que representa.

33 Cf. POELLNER 30, pp.88-98. Todos os objetos espaço-temporais têm características que os assinalam como representados (“o que ele chama tese da dependência da representação”).

na sua obra anterior, Nietzsche parece desconfortável com essa ideia. Esse descontentamento é expresso por várias asserções que sugerem que nosso conhecimento, embora baseado em crenças inevitáveis, poderia, apesar disso, ser, ou mesmo seja, um ‘erro’³⁴. Tal afirmação é tanto ambígua quanto problemática. Se lida literalmente, ela ameaça a própria posição de Nietzsche de três diferentes formas: primeiro, como foi visto pela maioria dos comentadores, ela cria um problema de autorreferência potencialmente fatal. Em segundo lugar, ela parece tornar inútil a reinterpretação de Nietzsche de Kant e sua naturalização das restrições transcendentais em características transcendentais, na medida em que ela torna a epistemologia resultante incapaz de dar conta até da possibilidade de representações objetivas limitadas. Em terceiro lugar (como veremos em seguida), a interpretação literal da teoria do erro nos exigiria a reintrodução justamente do tipo de compromissos ontológicos substantivos dos quais Nietzsche tentou se distanciar. Em virtude dessas dificuldades, é forte a tentação de ou desconsiderá-la, como o faz Clark e Leiter sugere, ou minimizá-la, como o faz Nehamas (NEHAMAS 19, p.51)³⁵. Resistirei, contudo, a ambas as tentações e sugerirei que a teoria do erro não deve ser tomada literalmente, mas sim vista como uma advertência deliberadamente hiperbólica

34 Para a versão mais fraca da teoria do erro, ver, por exemplo, FW/GC 121, KSA 3.115 (“a vida não é argumento. As condições da vida podem incluir o erro”). Nachlass/FP 1885, 38[3], KSA 11.597-8 (“Uma crença pode ser condição da vida e apesar disso ser falsa”), Nachlass/FP 1886/1887I, 7[63], KSA 12.317-8 (“uma crença, apesar de ser necessária para preservação de uma espécie, nada tem a ver com a verdade”), Nachlass/FP 1884, 26[12], KSA 11.152-3 (ver corpo do texto), Nachlass/FP 1888, 14[152], KSA 13.333-5 (idem). Para uma versão mais forte, ver: MAI/HHI 11, KSA 42-3, JGB/BM 24, KSA 5.41-2, GD/CI: A “razão” na filosofia 5, Nachlass/FP 1885, 34[253], KSA 11.506 (“a verdade é um tipo de erro sem o qual certas espécies não poderiam viver”, Nachlass/FP 1885, 40[13], KSA 11.633-4 (“a vontade de verdade lógica só pode ser satisfeita depois de uma *falsificação* fundamental de todos os eventos”, Nachlass/FP 1887, 9[89]), KSA 9.39.

35 Assim, a teoria do erro expressaria justamente a ausência de uma perspectiva do olho de Deus.

contra formas ingênuas de realismo e transcendentalismo, a qual, em contrapartida, serve para reforçar a importância da própria naturalização de Nietzsche do transcendental.

Antes de desenvolver esse argumento, olhemos com maior detalhe a interpretação literal da teoria do erro: ela é alimentada por dois argumentos distintos que aprofundam a naturalização de Nietzsche do transcendental. Como foi visto por Stack, o primeiro repousa em seu uso da psicologia evolucionista. Enquanto ele admite que nossa experiência pressupõe certas condições *a priori* sem as quais ela não poderia ser a experiência que é, Nietzsche agora dá uma guinada darwiniana³⁶ nessas condições: elas são “condições de vida”, no duplo sentido de que elas evoluíram com nossas formas de vida e de que são requeridas para que essa vida se mantenha e se desenvolva. Assim, “se estabelecermos o que é *necessário* de acordo com a nossa forma corrente de pensar, teremos provado (...) somente o que ‘torna possível’ nossa existência em virtude da experiência – e esse processo está tão arraigado que tentar se livrar dele é impossível. Qualquer *a priori* se localiza nele” (Nachlass/FP IX, 11[286]). Então, enquanto Kant começava pela experiência e perguntava pelas condições não-empíricas que a “tornavam possível” em sentido transcendental, Nietzsche recontextualiza tais condições no interior de uma perceptiva evolucionista e sugere ironicamente que ter uma certa forma de experiência (o que pressupõe essas condições “*a priori*”) é o que “torna possível” (em sentido causal, dessa vez) a vida humana, e portanto evoluiu (juntamente com suas condições *a priori*) para preservar e promover essa vida. Em termos simples, tornamo-nos programados para usar conceitos e formas “*a priori*” e para acreditar na realidade dos objetos resultantes; mas a existência da tal programação não é garantia para a verdade do juízo resultante. Assim, “já é tempo de recolocar

36 Como foi argumentado por Richardson 31, na maioria das vezes Nietzsche está *de fato* de acordo com Darwin, rejeitando apenas versões vulgares do darwinismo.

a questão kantiana, ‘como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*’ por outra questão, ‘por que é necessária a crença em tais juízos’, – e compreender que temos de *acreditar* na verdade de tais juízos, para a preservação de criaturas como nós; embora eles pudessem, é claro, ser totalmente *falsos!*’ (JGB/BM 11, KSA 5.24-6). Outra passagem desenvolve uma ideia similar: “a lei da causalidade *a priori* – que se *creia* nela pode ser uma condição de existência para nossa espécie; pois ela não é *provada*” (Nachlass/FP 1884, 26[74], KSA 11.168)³⁷. As condições de possibilidade da experiência são, no final das contas, “condições de existência”: sua necessidade é apenas relativa à nossa necessidade de nelas crer, e sua “verdade” reflete apenas as condições empíricas das quais elas resultam. Contudo, tal argumento não é decisivo: não se segue dessa naturalização darwiniana do transcendental que nosso conhecimento seja *falso* – e, em muitas passagens, incluindo a citação acima, o próprio Nietzsche é cuidadoso em sugerir apenas que *poderia* ser o caso. Disso tudo se segue que não é a verdade em sentido absoluto, universal, que seria garantida por restrições transcendentais.

O segundo argumento para a interpretação literal da teoria do erro se baseia em uma outra naturalização do transcendental, dessa vez através de uma análise da linguagem que naturaliza as categorias kantianas. Nietzsche não contesta que tais conceitos como “substância” e “causalidade” são pressupostos na forma com que experienciamos o mundo. Contudo, contrariamente a Kant (e em uma linha no espírito ao argumento anterior presente em “Verdade e mentira”), ele não vê tais conceitos como verdadeiramente *a priori*: ele traça sua gênese na existência de aspectos gramaticais específicos presentes em todas as línguas indo-europeias, em particular

37 Cf. também Nachlass/FP 1884, 26[12], KSA 11.152-3: “as verdades *a priori* mais fortemente acreditadas são para mim – *assunções provisórias*, isto é, a lei da causalidade (...), tanto que uma parte de nós que não acreditasse nela destruiria a raça. Mas elas são verdadeiras por essas razões? Como se a preservação do homem fosse prova da verdade”.

nas estruturas sujeito/objeto e voz ativa/passiva (das quais derivariam respectivamente as noções de sujeito e substância, de um lado, e de causalidade, de outro). Assim, “postular como ‘verdade *a priori*’ nossa crença no conceito de substância (...) é simplesmente a formulação de nosso hábito gramatical que adiciona um agente para cada ação” (Nachlass/FP 1887, 10[158], KSA 12.549); em outras palavras, “o conceito de substância é consequência da noção de sujeito [gramatical]” (Nachlass/FP 1887, 10[19] KSA 12.465)³⁸. De forma mais geral, somos governados por nossa “fé na gramática” (GD/CI, Os quatro grandes erros 5, KSA 6.93; cf. GD/CI, A “razão” na filosofia 5, KSA 6.77-8). O que Nietzsche aponta aqui não é simplesmente que quando nós *falamos* de “coisas”, “sujeitos” ou “causas”, nós projetamos na realidade estruturas gramaticais que são estranhas a ela. A ideia é a de que a própria forma através da qual *experienciamos* o mundo e individualizamos objetos (anteriormente a qualquer articulação verbal), sendo estruturada por categorias, é, em última instância, confirmada por uma gramática de um conjunto específico e contingente de línguas. “Nosso próprio pensamento já envolve essa crença (com sua distinção de substância, acidente; agente, ato, etc.). Avançar para além disso significa não mais poder pensar” (Nachlass/FP 1887, 7[63], KSA 12.317-8). De uma maneira que antecipa a virada linguística na filosofia analítica, Nietzsche argumenta que a estrutura de nossa língua conforma nossa percepção do mundo. Percebemos o que tomamos por “coisas” existindo independentemente, interagindo causalmente umas com as outras; mas tal percepção reflete apenas o fato de que nossa experiência torna-se possível através de conceitos que,

38 Cf. também 631; “a separação da ‘ação’ do ‘agente’, (...) do processo de algo que não é processo, mas uma substância que permanece, coisas, corpo, alma, etc. – a tentativa de compreender um evento como uma espécie de mudança e lugar – modificação a partir de um ‘ser’, de algo constante: essa antiga mitologia estabeleceu a crença em ‘causa e efeito’, depois de ter encontrado uma forma firme nas funções da linguagem e da gramática”.

eles mesmos, resultam da reificação inconsciente de estruturas gramaticais. Assim, “arranjamos um mundo em que podemos viver – ao postular corpos (...), causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem esses artigos de fé ninguém poderia manter-se na existência” (FW/GC 121, KSA 3.115). Dois pontos são dignos de nota: primeiramente, como acima, a naturalização das categorias não leva *per se* à conclusão de que nosso conhecimento é errôneo, mas apenas que sua natureza e propósito são dependentes das espécies de condições linguísticas que o determinam. O fato de só podermos perceber as coisas interagindo causalmente entre si não significa *per se* que nossa percepção esteja *errada*: significa apenas que ela depende de nosso uso da causalidade como categoria, que ela mesma se deve à característica específica de nossa gramática. Em segundo lugar, em muitas citações o que Nietzsche parece mais objetar não é tanto nosso uso da gramática (e assim a existência de características transcendentais), mas o fato de não estarmos cientes das admissões e consequências da tal uso. Como veremos, isso aponta para uma forma mais frutífera de interpretar a teoria do erro.

Ainda assim, não há dúvida de que a naturalização de Nietzsche do transcendental o conduz a expressar um ceticismo a respeito do conhecimento humano. Contudo, como foi acima indicado, nenhum dos argumentos oferecidos leva *per se* à conclusão de que todo conhecimento é errôneo. Para a interpretação literal da teoria do erro validar tal conclusão, duas premissas adicionais são necessárias, quais sejam: a) que o mundo seja de *outra forma* daquela que o constituímos e b) que nosso conhecimento não consegue corresponder a ele. Se isso pode dar bons resultados depende, em contrapartida, de como a premissa a) é concebida, isto é, da natureza desse alegado mundo falsificado: os próprios textos de Nietzsche conduzem a duas interpretações possíveis – fenomenológica e ontológica. Antes de apresentar minha própria conclusão da leitura não-literal da teoria do erro, eu oferecerei agora uma breve *reductio ad absurdum* dessas duas possibilidades, mostrando que nenhuma delas pode ser aceita sem deixar Nietzsche comprometido com inconsistências grosseiras.

A primeira candidata, a fenomenológica, é o que Nietzsche chama de “confusão e caos das impressões sensíveis” (Nachlass/FP 1887, 9[106], KSA 12.395-6): Assim, “há em nós um poder de ordenar, simplificar, falsificar, distinguir artificialmente. ‘Verdade’ é a vontade de se assenhorar de uma multiplicidade de sensações” (Nachlass/FP 1887, 9[89]), KSA 12.382³⁹. Como foi acima indicado, a ideia é a de que só podemos perceber um mundo que foi ordenado com objetos espaço-temporais, idênticos a si mesmos e relacionados causalmente. Esse “mundo de ‘fenômenos’ é um mundo adaptado, que sentimos como real” (Nachlass/FP1887, 9[106], KSA 12.395-6). Mas tal realidade é uma mera ilusão. Em contraste, “a antítese desse mundo não é o ‘mundo verdadeiro’, mas o *amorfo e informulável mundo do caos das sensações*” (*idem*, grifos meus). Essa interpretação da teoria do erro não repousa em suposições metafísicas sobre uma realidade independente da mente, a qual nossa percepção não consegue conformar. Ela parece ser uma nova versão da ideia já presente em “Verdade e mentira”, segundo a qual o uso de conceitos é, *per se*, falsificador. Em “Verdade e mentira”, a concepção era a de que os conceitos resultam da igualação das diferenças entre várias metáforas perceptuais, formadas não-conceitualmente. Aqui Nietzsche oferece uma afirmação contrária: o uso *a priori* de conceitos simplifica o fluxo primitivo de dados sensíveis rudimentares que subjaz à percepção sensível. Talvez a melhor maneira de dar sentido a essa ideia é pensar nela em termos husserlianos e sugerir que tal fluxo primitivo de impressões pode ser entendido como a “*hyle*” da percepção, os “conteúdos sensíveis” (HUSSERL 14, § 85), que são associados por meio de sínteses temporais e espaciais (síntese passiva em *Experiência e juízo*), e unidos ativamente em objetos intencionais por meio dos atos “doadores de sentido” da mente. Contudo, na concepção de

39 Tal leitura fenomenológica é evocada, por exemplo, por GRANIER 10, p. 137; WILCOX 36, pp. 133, 149; e STACK 34, p. 35.

Husserl, esses conteúdos sensíveis não são dados sensíveis no sentido de que eles não são objetos da consciência (isto requereria uma função noética); além disso, eles nunca são dados *por eles mesmos* (já que, para Husserl, só nos apercebemos de um todo intencional). Eles são aspectos *dependentes* da experiência consciente, dos quais só se pode aproximar retrospectivamente, através da introspecção e por meio de procedimentos técnicos como a *epoché* e a redução transcendental. Contudo, tanto quanto podemos tentar, tais procedimentos reflexivos só são capazes de nos dar acesso a unidades sintéticas. Assim, mesmo que possam existir tais coisas como uma camada hílca, ela não possui existência independente e não pode ser descrita adequadamente, mas apenas evocada por contraste com níveis intencionais superiores, de uma forma abstrata. As concepções de Nietzsche parecem próximas às de Husserl no sentido de que, como já vimos, ele rejeita que possamos estar conscientes de dados sensíveis brutos registrados de forma passiva pela mente. Assim, “a experiência interior só entra na consciência depois de ter encontrado uma linguagem que o indivíduo entende” (Nachlass/FP 1888, 15[90], KSA 13.458-9). Como em Husserl, tal processo possui camadas de níveis superiores: para nós experienciarmos alguma coisa, “ela tem de ser experimentada como adaptada, como ‘reconhecível’. A matéria dos sentidos [é] adaptada pelo entendimento, reduzida a rudes contornos, feita similar” (Nachlass/FP 1887, 9[106], KSA 12.395-6). Mas há também camadas inferiores, que parecem próximas da síntese passiva de homogeneidade husserliana: “não haveria juízo algum se uma espécie de igualação não fosse exercida no interior da sensação” (Nachlass/FP 1885, 40[15], KSA 11.634-5). Novamente, assim como em Husserl (e presumivelmente pela mesma razão), tal camada primária é inacessível à consciência: é “uma outra espécie de mundo fenomênico, uma espécie para nós ‘incognoscível’” (Nachlass/FP 1887, 9[106], KSA 12.295-6). Contudo, se essa posição for correta, então é difícil entender como a tese da falsificação pode se manter (e Husserl certamente não deriva essa conclusão de seu estudo da percepção).

A razão disso é que presumivelmente algo só pode ser falsificado se dele puder ser dito que existe independentemente e possui características intrínsecas identificáveis, que são posteriormente distorcidas de um tal modo que, em comparação como o original, podemos apontar a falsificação. Contudo, nem do ponto de vista de Nietzsche nem do de Husserl, camadas primárias da percepção existem por si mesmas: além disso, devido à forma pela qual nossa mente opera, seria impossível para nós saber como elas seriam, e portanto julgar se e como elas teriam sido falsificadas.

O segundo candidato, ontológico, para aquilo que se alega ser falsificado pelo conhecimento é o ‘mundo do vir-a-ser’⁴⁰. Segundo Nietzsche, esse mundo “não poderia, em sentido estrito, ser ‘compreendido’ ou ‘apreendido’ ou ‘conhecido’; somente à medida que o intelecto que ‘compreende’ e ‘conhece’ encontra um mundo grosseiro, já criado, fabricado a partir de meras aparências, mas que se torna firme na medida em que essa espécie de aparência preservou a vida, somente nessa medida há ‘conhecimento’” (XI, 36[23]). Essa segunda versão da tese da falsificação tanto difere como complementa a anterior. Ela compartilha a ideia de que a experiência nos apresenta um mundo de idealidades, cuja estabilidade se faz necessária para nossas necessidades práticas: assim, “nossas necessidades fizeram nossos sentidos tão precisos que ‘o mesmo mundo aparente’ sempre reaparece, adquirindo assim a aparência de realidade” (Nachlass/FP 1887, 9[144], KSA 12.417-8). O novo elemento é que, desta vez, o objeto de falsificação não é mais imane à experiência, da maneira como o ‘caos das sensações’ parecia ser. O que é falsificado é um mundo independente da mente, um mundo heraclitiano do fluxo perpétuo, que muda tão rapidamente que não pode ser dito de algo sequer que ele seja idêntico

40 Para leituras ontológicas do “mundo do vir-a-ser”, ver DANTO 7, pp.89, 96-97; GRIMM 12, pp. 30-32; e MAGNUS 18, pp. 25, 169.

a si mesmo⁴¹: “o caráter do mundo, contudo, é o caos por toda a eternidade” (FW/GC 109, KSA 3.969). Assim, a ideia agora é que há uma incompatibilidade fundamental entre, de um lado, nosso aparato sensorial e conceptual, e, de outro, o mundo “real”. Assim, “a lógica também depende de pressuposições que a nada corresponde no mundo real, por exemplo a pressuposição de que existam coisas idênticas, de que a mesma coisa é idêntica em diferentes pontos do tempo”⁴² (MAI/HH I 11, KSA 2.31). O resultado dessa falsificação é um mundo imaginário de objetos espaço-temporais, causas e efeitos, que nós erroneamente acreditamos ser real: “‘realidade’ é sempre uma simplificação para fins práticos, ou um engano devido à grosseria de nossos órgãos” (Nachlass/FP 1887, 9[62], KSA 12.368-9). Contudo, o problema com essa leitura é que seu dualismo intrínseco (que contrasta o mundo das aparências estáveis com o mundo “real” do vir-a-ser) parece repousar justamente na espécie de compromisso ontológico rejeitado por Nietzsche. É difícil ver como tal mundo, que supostamente possui uma existência independente e só pode aparecer para nós através da simplificação de nossas mentes, e assim considerado, por definição, “incognoscível”, seja diferente da coisa em si criticada por Nietzsche. Nessa interpretação, então, o último Nietzsche terminaria em uma posição pior do que seu eu mais jovem, já que, na época de “Verdade e mentira”, ele evitou fazer

41 (Pode-se argumentar, em uma linha kantiana, que, em tal construto, seria impossível para nós notar qualquer mudança, ou mesmo possuir o conceito de mudança).

42 Ver também: “sem uma constante falsificação do mundo por meio de número, o homem não poderia viver (JGB/BM 4, KSA 5.18), ou ainda: “a vontade de verdade lógica só pode ser satisfeita depois de uma falsificação fundamental de todos os eventos” (Nachlass/FP XII, 9[89]). Alguns *insights* interessantes sobre as concepções de Nietzsche sobre a lógica podem ser encontrados em Hales & Welshon 13, p.43. Os autores argumentam que, enquanto a lógica sintática, que fornece as regras para a manipulação de operadores, conectores, quantificados, etc. do sistema formal, não precisa de tais pressuposições, a lógica semântica, que especifica domínios de entidades, precisa delas. Assim, “para que os símbolos e as fórmulas da lógica possam ter algum sentido ou aplicabilidade, deve haver um conjunto de coisas a que eles se referem” (HALES & WELSHON 13, p.43).

qualquer admissão sobre a natureza do “misterioso X”, e assinou, contra Schopenhauer, que nenhum dos conceitos ou categorias utilizados na estrutura da experiência empírica pode ser aplicado a ele. Contudo, se o mundo “real” for identificado com o mundo do vir-a-ser (isto é, um conceito de origem empírica), Nietzsche estaria incorrendo nesses dois erros, o que parece estranho, dado o cuidado que ele tomou de se afastar das admissões ontológicas do idealismo transcendental. A única maneira de sair desse dilema é afastar-se de compromissos ontológicos e entender o mundo do vir-a-ser como um mundo *empírico* independente da mente. Assim, Cox afirma que o mundo do vir-a-ser é “o mundo em que habitamos e que conhecemos: o mundo natural, físico, o mundo da ‘aparência’” (COX 6, p.184). Ele assevera que esse mundo é “evidente empiricamente” (*idem*, p.188), que é o “mundo físico, natural em que habitamos e com que nos familiarizamos” (*idem*, p.193) e que deve ser entendido com referência a Heráclito. Contudo, essa opção parece muito contra-intuitiva, para não dizer implausível: poder-se-ia dizer que o propósito das afirmações de Nietzsche sobre como o mundo do vir-a-ser é caótico e incompreensível é revelar o fato de que nada é “evidente empiricamente” ou familiar em relação a ele. O que é evidente empiricamente é justamente o seu oposto, isto é, o mundo de objetos estáveis que encontramos na experiência, o qual Nietzsche contrasta com o mundo “real”.

IV

Assim, a leitura literal da teoria do erro, seja construída fenomenologicamente ou ontologicamente, encontra dificuldades insuperáveis. Contudo, alguma coisa talvez pode ser obtida dessa falha: pode ser um indicativo de que o problema, nesse caso, repousa na própria literalidade. Eu me voltarei, portanto, para uma reconstrução não-literal, que, devo apressar-me em dizer, é proposta apenas

como uma tentativa de resposta: a incompatibilidade de algumas passagens citadas afasta a possibilidade de uma solução unívoca para o dilema epistemológico resultante da teoria do erro. Minha hipótese é a de que o alvo real do ceticismo de Nietzsche sobre o conhecimento pode não ser tanto a possibilidade da objetividade limitada resultante do uso de condições perspectivas, mas duas formas de ilusão: de um lado, nossa inclinação, motivada pelo impulso de sobrevivência, a ignorar que nossa experiência é determinada por características transcendentais, o que resulta ou em um realismo metafísico ou em um realismo empírico ingênuo; de outro lado, a tendência de alguns filósofos (em particular Kant) de tomar o que são meras características em restrições, e pensar que conhecimento universal e necessário seja possível, quando de fato apenas formas relativas de objetividade são legítimas. Para usar o vocabulário das citações acima, o problema não pode ser tanto o fato de possuímos uma gramática, ou com o mundo que experienciamos de acordo com ela, mas com nossa falta de consciência de tal gramática e nossa “fé” cega na realidade independente da mente de entidades que nos cercam e que nós, instintivamente, “sentimos como reais” (Nachlass/FP 1887, 9[106], 12.395-6). Nesse caso, não devemos ler o “mundo do vir-a-ser” literalmente, como uma expressão que descreve o verdadeiro estado do mundo, mas metaforicamente, como assinalando um objeto irrepresentável. A função desse objeto não seria servir como um referente problemático para a tese da falsificação, mas para fazer que reflitamos tanto sobre as obras de nossas próprias mentes e quanto sobre nossas admissões sobre o mundo empírico: a irrepresentabilidade do “mundo do vir-a-ser” direciona nossa atenção (*a contrario*) para o fato de que tanto a percepção quanto os objetos percebidos são estruturados por algumas características transcendentais naturalizadas, sem as quais nenhuma representação é possível. Apontando os limites da representação humana, ele permite que suas condições estruturais emergam para a reflexão.

Essa sugestão tem a vantagem de minimizar o problema de autorreferência e de combinar as principais linhas do pensamento de Nietzsche, previamente identificadas: seu endossamento qualificado da determinação transcendental, sua naturalização das restrições transcendentais em características transcendentais, e seu agnosticismo em relação a compromissos ontológicos. Isso é claramente compatível com formulações mitigadas da teoria do erro e ajuda a lhes dar sentido; quanto às formulações mais fortes, elas podem ser vistas, de modo mais frutífero, como um recurso retórico deliberadamente hiperbólico para dar sinal de que o que é problemático não é tanto a existência de tais características transcendentais (elas são, no final das contas, apenas expressão de nossa finitude), mas o fato de que temos uma tendência natural a não ser cômicos de sua existência. Tendemos a nos comportar ou como realistas metafísicos, isto é, como se nosso conhecimento fosse incondicionado e tivéssemos acesso direto à coisa em si, ou realistas ingênuos do senso comum, isto é, como se pudéssemos encontrar objetos preexistentes, independentes da mente, sem perceber que há uma concordância *a priori* (no sentido revisado de Nietzsche) entre a estrutura desses objetos e as condições sob as quais os conhecemos, e que portanto esses objetos são constituídos, não achados. Em outras palavras, o alvo real da teoria do erro não seria a própria possibilidade de um conhecimento (limitado), mas uma certa ingenuidade a respeito de seu propósito e objetos. Essa advertência é expressa claramente na seguinte passagem: “nosso conhecimento não é conhecimento em si (...). São nossas leis que projetamos no mundo – mesmo que a aparência ensine o contrário e pareça apontar para nós como consequências desse mundo, e apontar para essas leis em sua relação conosco” (Nachlass/FP 1881, 15[9], KSA 9.636-7. Grifos meus). Em virtude da inelutabilidade e da força do “ensinamento das aparências”, precisamos da formulação forte da teoria do erro para nos ajudar a resistir a nossa tendência natural de acreditar tanto na preexistência quanto na

independência do mundo empírico (do qual parecemos ser “consequências”) e suas leis. A esse respeito, devemos tomar cuidado não tanto com o caráter condicional de nosso conhecimento, mas com nossa ignorância do “poder lógico-poético” do qual ele resulta e “em virtude do qual nós permanecemos vivos” (idem): “somos nós que inventamos causa, sucessão (...) e quando projetamos e misturamos esse mundo simbólico nas coisas, como se ele existisse ‘em si’, agimos como sempre o fizemos – *mitologicamente*” (JGB/BM 21, KSA 5.35-6). Na leitura que sugiro, a teoria do erro indica que o problema não é tanto a projeção, já que ela é constitutiva da forma pela qual a experiência humana se realiza, mas nossa falta de consciência de nossa própria atividade, e nossa crença correspondente na existência independente daquilo que projetamos.

Se isso estiver correto, então torna-se possível interpretar as concepções de Nietzsche sobre o conhecimento de uma forma que elas não venham a solapar a si mesmas, mas que, ao contrário, revelem dois aspectos interessantes: primeiro, a imbricação de aspectos naturalistas e transcendentais na sua consideração sobre a formação da experiência humana, que culmina com sua noção de condição *a priori* naturalizada (características transcendentais) e torna impossível (tanto contra Green, de um lado, quanto Clark, Cox e Leiter, de outro) defini-lo como um filósofo transcendental ou naturalista. Nisso Nietzsche antecipa filósofos continentais posteriores, como Foucault, que compartilha tanto suas admissões anti-empiristas sobre a constituição da experiência quanto seu ceticismo sobre a possibilidade de verdadeiras restrições necessárias, universais *a priori*. A noção foucaultiana de um *a priori* histórico, enraizado nas práticas históricas contingentes, e contudo delas distinto, apresenta uma ambiguidade (e interesse) similar à própria naturalização de Nietzsche do transcendental, na medida em que a necessidade e o propósito desse *a priori* dependem de práticas às quais ele não é redutível, e essas práticas pressupõem a existência dele para serem inteligíveis. O segundo aspecto reside na dimensão altamente *crítica* do pensamento de Nietzsche,

que se manifesta em dois níveis distintos: falando ontologicamente, através da rejeição da versão forte, dualista, do idealismo transcendental, endossada anteriormente, em favor de uma ontologia minimalista, perspectivista, segundo a qual não faz sentido falar de coisas em si, muito menos lhes atribuir uma essência autossistente. De tudo isso pode ser dito que, caso nossas próprias condições perspectivas sejam colocadas entre parênteses, é possível que outros apliquem as suas, a partir das quais mundos diferentes, incomensuráveis, seriam constituídos. Mas o que eles aplicam não poderia ser definido independentemente dessas outras perspectivas, e assim não se poderia dizer que haja alguma essência em si: a realidade é inteiramente perspectiva. Além disso, sendo essa possibilidade reconhecida, deve-se ser mais cauteloso que o próprio Kant foi e permanecer agnóstico em relação à existência efetiva de tais condições e mundos. Em termos kantianos, o impacto crítico do pensamento de Nietzsche aqui é que o estatuto dos compromissos ontológicos do idealismo transcendental deve ser considerado como problemático, e não assertórico (muito menos apodítico). Falando epistemologicamente, essa dimensão crítica é expressa pelo papel desempenhado por sua chamada teoria do erro. Como vimos, parte do objetivo de sua naturalização do transcendental é enfatizar o fato de que condições *a priori* não possuem qualquer validação racional, mas são acarretadas por práticas que são necessárias para a sobrevivência de nossa espécie. Assim, para preservar e desenvolver suas vidas, os seres humanos têm de acreditar na existência de um mundo ordenado, relativamente estável, de entidades independentes da mente, com que eles podem interagir causalmente, e no qual eles possam agir e obter resultados com um grau suficiente de capacidade preditiva. Do mesmo modo, tendemos instintivamente a conceber o conhecimento como a identificação não-perspectiva de propriedades de tais entidades preexistentes. Nesse pano de fundo, argumentei que a função da teoria do erro não é sugerir que há algo errado com a percepção, ou que o mundo percebido é fictício, mas nos atentar para a dependência de ambos para com as

condições transcendentais naturalizadas. Não é tanto uma teoria do erro *stricto sensu*, mas uma advertência hiperbólica contra formas acríicas de realismo. Ela não é direcionada contra a possibilidade de um enunciado ser verdadeiro no interior de condições perspectivas, mas sim contra um conjunto de crenças implícitas: de que não há tais condições (realismo ingênuo), ou de que nossos enunciados podem ser verdadeiros em todas as perspectivas possíveis (o que requereria a existência de restrições transcendentais universais), ou, pior, extraperspectivos (em virtude da correspondência metafísica). Assim, a teoria do erro pretende contrabalançar nossa tendência programada a ser realistas ingênuos a respeito de mundo e do conhecimento⁴³. Enquanto essa tendência não puder ser erradicada (precisamente por causa da espécie de razões naturalísticas apontadas anteriormente), é possível limitar seus efeitos de duas formas: de um lado, expondo-a, embora, ao fazer isso, tenha-se de lutar constantemente com nossa natureza – por isso o caráter deliberadamente hiperbólico da teoria do erro. De outro lado, atrelando os próprios enunciados de alguém às suas condições de possibilidade (por isso a ênfase constante de Nietzsche no aspecto perspectivo

43 Assim, isso é pensado para evitar que adotemos precisamente essa espécie de “realismo do senso comum”, advogado tanto por Clark quanto por Leiter. Nesse aspecto, o intuito do argumento de Nietzsche é sugerir que tal realismo está distante de estar isento de admissões metafísicas sobre a natureza da realidade. Ele repousa implicitamente na afirmação de que objetos empíricos são independentes da mente e possuem propriedades intrínsecas que podem ser definidas independentemente da forma pela qual as acessamos. O comentário de Leiter da conhecida passagem sobre o perspectivismo em GM/GM III 12, KSA 5.363-5 é ilustrativo dessa crença: “consideremos uma analogia útil. Se quiséssemos o conhecimento de uma determinada área geográfica fazendo um mapa dela, o tipo de mapa que faríamos seria necessariamente determinado por nossos interesses (...). O mapa correspondente a cada conjunto de interesses nos daria um conhecimento genuíno da área, e quando mais interesses incorporados ao mapa, mais conheceríamos a área” (LEITER 16, pp. 273-4). A coisa mais patente nessa analogia é que ela pressupõe que a área a ser cartografada por vários mapas perspectivos (isto é, o real) preexiste e independe do próprio cartografar, o que é exatamente a espécie de crença ingênua de que Nietzsche nos adverte por meio da teoria do erro.

de suas afirmações). Assim, o que torna as concepções de Nietzsche sobre o conhecimento particularmente interessantes, em minha opinião, é que, enquanto elas são claramente muito influenciadas por preocupações tanto transcendentais quanto naturalistas, elas apresentam uma posição que tende a superar a oposição entre as duas tendências, quando aproveita um dos *insights* mais valiosos do legado kantiano, qual seja, o seu espírito crítico.

Abstract: Nietzsche's views on knowledge have been interpreted in at least three incompatible ways – as transcendental, naturalistic or proto-deconstructionist. While the first two share a commitment to the possibility of objective truth, the third reading denies this by highlighting Nietzsche's claims about the necessarily falsifying character of human knowledge (his so-called error theory). This paper examines the ways in which his work can be construed as seeking ways of overcoming the strict opposition between naturalism and transcendental philosophy whilst fully taking into account the error theory (interpreted non-literally, as a hyperbolic warning against uncritical forms of realism). In doing so, it clarifies the nature of Nietzsche's ontological commitments, both in the early and the later work, and shows that his relation to transcendental idealism is more subtle than is allowed by naturalistic interpreters while conversely accounting for the impossibility of conceiving the conditions of the possibility of knowledge as genuinely a priori.

Keywords: transcendental philosophy – naturalism – ontology - epistemology

referências bibliográficas

1. ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven & London: Yale University Press, 1983.
2. ARISTOTLE. *Poetics*. Trans. Fyfe, H. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

3. BIRD, G. *Kant's Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1962.
4. CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
5. _____. "The development of Nietzsche's later position on truth". In: RICHARDSON, J. and LEITER, B. (Eds.). *Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
6. COX, C. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.
7. DANTO, A. *Nietzsche as a Philosopher*. New York: McMillan, 1965.
8. De MAN, P. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.
9. DERRIDA, J. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Trans. Harlow, B. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
10. GRANIER, J. "Nietzsche's conception of chaos", in: ALLISON, D. (Ed.), *The New Nietzsche*. Cambridge: MIT Press, 1977.
11. GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.
12. GRIMM, R. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1977.
13. HALES, S. & WELSHON, R. *Nietzsche's Perspectivism*. Chicago: University of Illinois Press, 2000.
14. HUSSERL, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to a Pure Phenomenology* Bk. 1. Trans. Kersten, F. Dordrecht: Kluwer, 1983.
15. KOFMAN, S. *Nietzsche and Metaphor*. Trans. Large, D. London: Athlone Press, 1993.

16. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
17. _____. “Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals”. In: SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994.
18. MAGNUS, B. *Nietzsche’s Existential Imperative*. Indianapolis: Indiana University Press, 1978.
19. NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
20. _____. *Beyond Good and Evil*. Trans. Kaufmann, W. New York: Vintage Books, 1989.
21. _____. *Gay Science*. Trans. Kaufmann, W. (New York: Vintage Books, 1974.
22. _____. *Genealogy of Morals*. Trans. Kaufman, W. New York: Vintage Books 1967.
23. _____. *Human, All Too Human*. Trans. Hollingdale, R.J. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
24. _____. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.
25. _____. *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870’s*. Breazeale, D. (Ed.). London: Humanities Press, 1979.
26. _____. *The Will to Power*. Trans. Kaufmann, W. New York: Vintage Books, 1968.
27. _____. *Twilight of the Idols*. Trans. Polt, R. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
28. _____. “Truth and Lies”. In: *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870’s*. Breazeale, D. (Ed.). London: Humanities Press, 1979.
29. POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

30. _____. “Perspectival truth”. In: Richardson, J. and Leiter, B. (Eds.). *Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
31. RICHARDSON, J. *Nietzsche’s New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
32. SACKS, M. *Objectivity and Insight*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2000.
33. STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin; New York: W. de Gruyter) (1983). Also,
34. _____. “Kant, Lange and Nietzsche: critique of knowledge”. In: Ansell-Pearson, K. (Ed.). *Nietzsche and Modern German Thought*. London: Routledge, 1991.
35. STRAWSON, P. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966.
36. WILCOX, J. (1974) *Truth and Value in Nietzsche: A Study of His Metaethics and Epistemology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974.

Artigo recebido em 13/05/2011.

Artigo aceito para publicação em 05/06/2011.