

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
BACHARELADO EM FILOSOFIA**

Enrique Amaya

**HERÁCLITO AOS OLHOS DOS JOVEM NIETZSCHE:
uma abordagem epistemológica**

**Rio de Janeiro
IFCS/UFRJ
2022**

Enrique Amaya

**HERÁCLITO AOS OLHOS DOS JOVEM NIETZSCHE:
uma abordagem epistemológica**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Rio de Janeiro, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. William Mattioli
Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

**Rio de Janeiro
IFCS/UFRJ
2022**

MONOGRAFIA

Grau: 9,4

Aprovado por:

William Mattioli

Nota 9,8

Prof. Dr. William Mattioli – Orientador
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ

Bernardo Carvalho de Oliveira

Nota 9,5

Prof. Dr. Bernardo Carvalho de Oliveira
Faculdade de Educação – UFRJ

Renan Cortez

Nota: 9,0

Prof. Dr. Renan Cortez
Faculdade de Educação – UFRJ

Rio de Janeiro
2022

Agradecimentos

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao meu orientador William Mattioli pela confiança que depositou em mim quando, ainda sem ter delimitado um ponto de partida concreto para minha pesquisa, aceitou me acompanhar no desenvolvimento do projeto. Este trabalho é produto de cada um dos seus valiosíssimos aportes que me incentivaram e me aproximaram de materiais que, sem a sua orientação, teriam sido impossíveis de serem abordados durante o meu percurso, e que finalmente se tornaram objeto de uma reflexão.

Agradeço a Bernardo Oliveira por ter aceito participar da banca desta Monografia e, especialmente, pelo seu convite às experiências de pensamento que durante os cursos de extensão de 2017 modificaram o caminho da minha formação. Aqueles, foram encontros que ainda reverberam e, sem dúvidas, continuarão produzindo novos agenciamentos. Salve Bernardo!

Também ao professor Dr. Renan Cortez, um especial agradecimento por ter aceito o convite para participar da banca desta Monografia.

Agradeço imensamente à comunidade acadêmica da UFRJ pela sua missão determinada a promover pensamento, pesquisa e ciência, visando contribuir à luta contra a desigualdade.

Especial agradecimento a todos os amigos que me acolheram no Rio e São Paulo: Eros, Hugo, Cristiane, Yansy, Fátima, Jeane, Alba, Christian, André, Renan, Ivan, Betty, Liliane, David. Também a Bárbara e Martin que sempre me acompanharam com a sua amizade. Por fim, agradeço a minha família pelo seu incondicional apoio, carinho e afeto de sempre, indispensáveis para eu ter chegado até aqui.

RESUMO

A partir da figura de Heráclito e do seu antecessor Anaximandro – ambos apresentados por Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos Gregos* em 1873 –, tentaremos reconstruir aqueles argumentos que, por meio do conceito do devir, constituem uma tomada de posição gnosiológica a respeito das nossas estruturas cognitivas. Num segundo momento, apelaremos aos escritos póstumos de 1868 para identificarmos em que medida os argumentos anti-teleológicos do jovem Nietzsche antecipam o caráter radical da sua posição crítica transcendental. Na sequência, abordaremos a obra *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral* junto às notas póstumas do período 1871-1875, com o intuito de compreendermos o que é a representação para Nietzsche e como ele concebe o processo da sua gênese na especificidade da linguagem. Por último, em função da reconstrução da crítica epistemológica, realizaremos algumas considerações sobre o papel que Nietzsche atribui à ciência na virada de *Humano demasiado humano*.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| Advertências de tradução | 6 |
| INTRODUÇÃO | |
| 0.1: O olhar de Nietzsche dirigido à Antiga Grécia | 7 |
| 0.2: A apropriação nietzscheana de Heráclito | 12 |
| CAPITULO I | |
| O devir heracliteano | 15 |
| I.1: Anaximandro como antecessor de Heráclito | 15 |
| I.2: Heráclito e a crítica à concepção dualista do mundo | 20 |
| I.3: O devir como luta de contrários | 23 |
| I.4: O devir como fundamento de uma crítica epistemológica | 25 |
| CAPITULO II | |
| O mundo assimilado como ficção | 30 |
| II.1: Nietzsche contra o télos metafísico | 31 |
| II.2: A gênese das nossas representações | 36 |
| II.3: As representações no âmbito da atividade nervosa | 40 |
| II.4: A linguagem como fase de concretização da gênese do conhecimento | 42 |
| CAPITULO III | |
| Arte, ciência e pensamento pré-socrático | 48 |
| III.1: Antropomorfismos: o caso da ciência | 50 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 55 |
| BIBLIOGRAFIA | 58 |

Advertências de tradução

As traduções utilizadas aqui são as seguintes:

- I) para os textos *Sobre teleologia* e *La visión dionisiaca del mundo*: tradução em espanhol de J. Llinares, D. Sanchez Meca, L., Guervós, L., publicados por Editorial Tecnos, na edição *Obras completas* Vol. I, Madrid, 2011.
- II) para os textos *Los filósofos pré-platónicos* e *Relación de la retórica con el lenguaje*: tradução em espanhol de Barrios, M., Martin, A., Sanchez Meca, D., Guervós, L., Vermal, J., publicada por Editorial Tecnos, na edição *Obras completas* Vol. II, Madrid, 2013.
- III) para o texto *O nascimento da tragédia*: tradução de Guinsburg, J., publicada pela Editora Schwarz, São Paulo, 1999.
- IV) para o texto *A filosofia na época trágica dos gregos*, tradução de Fernando de Moraes Barros, publicada pela editora Hedra, São Paulo, 2008.
- V) para o texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*: tradução de Fernando de Moraes Barros, publicada pela editora Hedra, São Paulo, 2011.
- VI) para o texto *Humano demasiado humano*, tradução de Paulo César de Souza, publicado pela Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2005.
- VII) para as cartas: tradução em espanhol de Romer, M., Parmeggiani, M. (vol. I), e Guervós, L. (vol. II) publicada por Editorial Trotta, na edição *Correspondencia*, Vols. I e II, Madrid, 2005.
- VIII) para as notas póstumas: tradução em espanhol de Guervós, L. (vol. I) e Barrios, M., Aspiunza, J. (vol.II), publicados por Editorial Tecnos na edição *Fragmentos Póstumos*, Vols. I e II, Madrid, 2007-2008.

INTRODUÇÃO

0.1: O olhar de Nietzsche dirigido à Antiga Grécia

Apesar das importantes diferenças que a metafísica da arte do jovem Nietzsche comporta em relação à metafísica proposta por Schopenhauer¹, é comumente aceito entre os comentadores que, em seu quadro geral, *O nascimento da tragédia* se constitui como uma obra tributária da filosofia dualista schopenhaueriana. Isso se deve ao fato de que, ainda que se trate de um dualismo ontológico mobilizado por Nietzsche de forma instrumental no interior de uma ficção conceitual para fins edificantes, tal dualismo é tributário da estrutura schopenhaueriana de divisão entre mundo metafísico e mundo representacional. Por um lado, um mundo metafísico, instanciado na figura de Dioniso, deus que representa a embriaguês e o jogo dos instintos (*campo da vontade*); por outro lado, um mundo das belas formas (*campo representacional*), instanciado na figura de Apolo, que emerge vinculado ao sonho e ao engano desse deus metafísico. Por causa dessa estrutura dual onde o mundo empírico da representação, enquanto fenômeno estético, é reconduzido a – ou fundamentado em – um

¹ Em *O nascimento da tragédia*, à diferença da formulação schopenhaueriana, a vontade não é negada. A vontade, segundo Nietzsche, ao brincar com ela própria se justifica na existência como fenômeno estético: “Como é que o feio e o desarmônico, isto é, o conteúdo do mito trágico, podem suscitar um prazer estético? Aqui se faz agora necessário, com uma audaz arremetida, saltar para dentro de uma metafísica da arte, retomando a minha proposição anterior, de que a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético: nesse sentido, precisamente o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria” (Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*, trad. Guinsburg, J. São Paulo: Editora Schwarz, 1999, cap. 24, p. 141). Como bem afirma Mazzino Montinari, “já em *O nascimento da tragédia* a tendência de Nietzsche ia na direção contrária à de Schopenhauer, uma vez que Nietzsche, ao invés de negar a vida, pretendia justificá-la em todos seus aspectos, tanto prazerosos quanto dolorosos, justamente como um fenômeno estético” (MONTINARI, M. *Lo que dijo Nietzsche*, trad. Enrique Lynch. Barcelona: Publicaciones y Ediciones Salamandra, 2003, p. 77). Por sua vez, Thomas Cambell argumenta que durante a escrita de *O nascimento da tragédia* Nietzsche já não era mais wagneriano (cf. CABELL, T. “Nietzsche-Wagner to Jan. 1872”, in *Publications of the Modern Language Association of América*, 1941, pp. 544-577). Por último, como bem aponta Rogério Lopes, a adesão de Nietzsche, em 1866, aos postulados de Friedrich Lange, permitem afirmar que, já desde sua primeira juventude, Nietzsche não concordava com os postulados epistemológicos schopenhauerianos (Cf. LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 2008, seção 2, p.87). Nesse sentido, podemos afirmar que, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apenas se apropria da metafísica da vontade como visão de mundo para fins edificantes, sem se comprometer com os pressupostos epistemológicos, nem com as posições ontológicas mais fortes que estão presentes no sistema de Schopenhauer.

mundo metafísico, podemos afirmar que *O nascimento da tragédia* se insere na órbita da metafísica schopenhaueriana.

Dois anos mais tarde, em 1873, *A Filosofia na época trágica dos Gregos*, inicialmente concebida como um complemento ou até uma possível segunda parte de *O nascimento da tragédia*², apresenta um aspecto de continuidade com a obra anterior, mas, ao mesmo tempo, nela opera uma contundente mudança de perspectiva. Por um lado, o caráter afirmativo da metafísica da arte nietzscheana, contrária à metafísica pessimista e niilista de Schopenhauer, que conduzem à negação da vontade³, é aquilo que funciona como continuidade entre as duas obras. Nesse sentido, a figura de Heráclito é reivindicada em *A filosofia na época trágica dos Gregos* da mesma forma que na obra anterior, em termos de uma ética afirmativa e de uma justificação estética da existência⁴.

Em relação ao aspecto de ruptura entre as duas obras, o gesto de Nietzsche é paradoxal, uma vez que o que emerge na segunda obra é a reivindicação de um conjunto de filósofos cujas reflexões parecem querer superar a estrutura mitológica de pensamento.

² Devemos salientar que *A filosofia na época trágica dos Gregos* é uma obra póstuma, uma vez que Nietzsche planejava um projeto sobre Grécia de maior envergadura que nunca se concretizou. Luis Claros afirma: “Após a análise sobre a tragédia e sobre a arte que Nietzsche tinha desenvolvido no seu primeiro livro, ele cogitou escrever uma história da filosofia da Grécia Antiga como complemento da primeira obra. O futuro projeto focaria nas ideias dos filósofos pré-socráticos, de Sócrates, de Platão e das escolas morais posteriores. Desta forma, o papel do filósofo seria reivindicado junto ao do artista e ao do autor trágico, sendo essas duas últimas, as figuras sobre as quais Nietzsche tinha focado sua atenção até então, por considerá-las arquetípicas no início e desenvolvimento da cultura clássica” (CLAROS, L. Prólogo a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. Claros, L. Madrid: Valdemar, 1999, p. 15). Por sua vez, Paolo D'Iorio afirma: “Nietzsche pensou *A filosofia na época trágica dos Gregos* como um livro dedicado ao surgimento da cultura de Bayreuth e que seria a continuação do livro sobre a arte trágica” (D'IORIO, P. “L'image des philosophes pre-platoniciens chez le jeune Nietzsche” in Borsche, T., Gerrata, F., Venturelli, A., (eds.). *Centauren-Geburten, Wissenschaft, Kunst, und Philosophie bein jungen Nietzsche*. Berlin, New York, de Gruyter, 1994, p. 386).

³ Nietzsche se apropria do quadro geral da metafísica de Schopenhauer para criar uma visão de mundo que sirva como alicerce para a construção de uma cultura superior. Nesse sentido, Giuliano Campioni argumenta que “a aceitação de mecanismos de ilusão – os instintos – orientados à construção de uma cultura superior é imposta pelo postulado da impossibilidade prática da negação da vida: o instinto se expressa diretamente como vontade à qual o indivíduo é submetido por meio da enganação. A estrutura desse engano é a que Schopenhauer distingue na *metafísica do amor sexual*: o instinto é ilusão que perpetua a vontade de viver, é a enganação arbitrada pelo *gênio da espécie* em detrimento do indivíduo” (CAMPIONI, G. *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. Sanchez, S. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2004, p. 33. Há tradução em português: *Nietzsche e o espírito latino*, trad. Andrade, V. São Paulo: Edições Loyola, 2016.).

⁴ Em *O nascimento da tragédia*, Heráclito é mobilizado no final da obra para afirmar o caráter trágico e estético da vida: “nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de um arquiplazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los” (*O nascimento da tragédia*, p. 142).

Poderíamos afirmar que a preocupação de Nietzsche a respeito do pensamento dos primeiros filósofos é sintoma de um olhar que se volta para o mundo empírico, em detrimento das crenças metafísicas. Se, na primeira obra, a figura do gênio-artista era reivindicada como o ápice de uma cultura vinculada a uma teleologia baseada no instinto inconsciente da natureza⁵, na segunda obra Nietzsche faz emergir a figura do filósofo, portador do *pathos* da verdade, que não aceita a enganação de *Deus*, ou seja, que se revela contra o fundo metafísico⁶.

Poderíamos afirmar também que um dos assuntos que mobilizam *A Filosofia na época trágica dos Gregos* é a questão em relação ao tipo de expressão máxima que o mundo grego chegou a produzir. Nesse sentido, produz-se um deslocamento da figura do gênio-artista – que predominava em *O nascimento da tragédia* – para o pensador pré-socrático: a arte metafísica cede o lugar para a filosofia.

Por sua vez, Miguel Morey afirma que na reflexão do jovem Nietzsche se desenvolve um *olhar tipológico* que adquire importância através da análise da figura do *filólogo erudito*, que Nietzsche conhecia perfeitamente. O *gênio* era outra das tipologias que, através da figura de Wagner, Nietzsche também tinha observado de perto. Por outro lado, o *apolíneo* e o *dionisíaco* definem especificamente dois tipos, assim como também, aquele que acaba com a tragédia: o *homem teórico*. Com *A filosofia na época trágica dos Gregos*, Nietzsche inicia um caminho de dessacralização do conceito de *tipologia*, procurando tipos entre os filósofos arcaicos e, mais especificamente, imaginando a figura de um tipo supremo: o *grande homem*⁷. No Primeiro Prefácio à obra póstuma, Nietzsche afirma:

...aqueles que em geral se regozijam com os grandes homens, também se alegram com tais sistemas, ainda que sejam equivocados de fio a pavio: afinal de contas, eles contêm em si um ponto incontestável, a saber, uma *atmosfera pessoal*, uma coloração de que se pode lançar mão a fim de obter a imagem do filósofo; assim como é possível inferir o tipo de solo a partir da vegetação em um determinado local (...) trata-se de uma tentativa inicial para recuperar tais naturezas mediante comparação, bem como para recriar e fazer finalmente ressoar, uma vez mais, a polifonia da natureza grega⁸.

⁵ O Deus enganador que se liberta da contradição originária através das belas imagens do seu sonho (CAMPIONI, G. *Op. cit.*, p. 34).

⁶ Como afirma Campioni: “À imediata intuição genial e ao sonho verdadeiro da arte, centrais em *O nascimento da tragédia*, se contrapõe agora um caminho ordenado, um caminho difícil em direção à liberação [de Nietzsche]” (CAMPIONI, G. *Op. cit.*, p. 37).

⁷ Cf. MOREY, M. *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 2018, p. 136.

⁸ *A filosofia na época trágica dos Gregos*, trad. Barros, F. São Paulo: Editora Hedra, 2008, p. 27 (grifos nossos).

Se, numa primeira instância, o apelo ao caráter pessoal e singular dos filósofos pré-socráticos pareceria reevocar a ideia de um gênio-artista, cuja maior virtude seria o seu conhecimento intuitivo – tal como exposto em *O nascimento da tragédia* –, uma análise mais aguçada nos permitirá caracterizar o interesse de Nietzsche pelos pensadores Antigos, como uma mudança de perspectiva em relação à busca daquele gênio intuitivo que somente olha para o caráter metafísico da vida⁹.

Na sua introdução à apresentação dos pensadores pré-socráticos, Nietzsche nos revela um forte interesse em determinar as condições de possibilidade que deram origem a tais singularidades. Esse gesto, de saída, evidencia um retorno ao método científico, em contraposição à especulação metafísica de *O nascimento da tragédia*. A figura do gênio é destituída do seu ambiente místico-intuitivo e passa a ser considerada em termos histórico-empíricos. Campioni afirma:

O que caracterizava o gênio romântico – cuja *pátria celeste* era afirmada por Nietzsche no seu primeiro período – era a aversão pelo método e pelo caminho ordenado que visa o conhecimento; (...) após a mudança de perspectiva, Nietzsche progressivamente submete o gênio a uma análise genealógica e fisiológica: esse tipo, enquanto tipo superior, representa uma complexidade incomparavelmente maior, uma maior soma de elementos coordenados¹⁰.

O impulso cientificista – voltado agora à análise da figura do gênio-filósofo – é tributário, por um lado, da própria natureza filológica de Nietzsche. Como filólogo, Nietzsche apreendeu a arte da reconstrução das transformações morfológicas de uma determinada estrutura: estabelecer as coordenadas dessas transformações com seu meio correspondente e construir hipóteses em função de uma determinada direção¹¹. Por outro lado, atrelado à sua

⁹ Paolo D'Iorio se pergunta: “como seria possível conciliar uma epopéia que celebrava a superação do mito graças à ajuda da ciência, com a metafísica de artista tal como tinha sido formulada em *O nascimento da tragédia*? (...) Nietzsche tentou fazer uma síntese impossível” (D'IORIO, P. *Op. cit.*, p. 386).

¹⁰ CAMPIONI, G. *Op. cit.*, p. 45. Sobre o caminho e método do conhecimento, em oposição à suposição que atribui um caráter místico à intuição privilegiada do gênio artista, Nietzsche escreverá em *Humano demasiado humano*: “Também o gênio não faz outra coisa senão aprender antes a assentar as pedras e depois construir, sempre buscando matéria-prima e sempre trabalhando. Toda atividade humana é assombrosamente complexa, não só a do gênio: mas nenhuma é um milagre (...) A arte consumada da expressão rejeita todo pensamento sobre o dever; ela se impõe tiranicamente como perfeição atual” (*Humano demasiado humano*, trad. Souza, P. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005, pr. 162, p. 91).

¹¹ Cf. MOREY, M. *Op. cit.*, p. 119. Como bem afirma D'Iorio, “a fusão entre a filologia e as teorias estéticas wagnerianas haviam dado origem ao *centauro O nascimento da tragédia*” (D'IORIO, P. *Op. cit.*, p. 391).

formação filológica converge um forte interesse de Nietzsche por diversas teorias filosófico-científicas da sua época¹². Numa carta ao seu amigo Gersdorff, afirma:

...tive que aprender os estudos mais singulares, até as matemáticas se aproximaram de mim e me inspiraram sem medo; depois a mecânica, a teoria química dos átomos, etc. Mais uma vez, de todas elas extraí esplêndidas confirmações sobre o valor eterno dos gregos. O caminho que leva de Tales a Sócrates é realmente inédito¹³.

A reflexão de Nietzsche visa compreender a singularidade dos pensadores pré-socráticos, cujas expressões impugnavam as formas de conhecimento anteriores. No contexto de um mundo dominado pelo mito e pela arte, emerge um determinado *tipo* de indivíduo não-artista: o filósofo. Em uma nota póstuma de 1875, Nietzsche afirma:

O que é surpreendente nesses percursos de vida [referindo-se aos pensadores pré-socráticos] reside no fato de que dois impulsos rivais, que puxam em direções opostas, são forçados agora, por assim dizer, a andar sob o mesmo jugo; o impulso que deseja o conhecimento deve abandonar o chão que o homem pisa e se aventurar no incerto; e o impulso que deseja a vida tenta encontrar, incansavelmente, um lugar mais ou menos seguro, onde se estabelecer¹⁴.

O filósofo que emerge em *A filosofia na época trágica dos Gregos* encontra-se muito próximo da figura do homem científico: os pré-socráticos encontraram o caminho do mito à

¹² Diversos comentadores destacam o interesse de Nietzsche pelas ciências naturais e pelas filosofias positivistas a partir da leitura que Nietzsche realiza da *História do materialismo*, de Friedrich A. Lange, no verão de 1866. Influência que teria levado a Nietzsche, já desde sua primeira juventude, a rejeitar toda metafísica, incluída a de Schopenhauer. Entretanto, a filosofia de Schopenhauer ainda conservaria – por algum tempo – o valor edificante daquilo que Lange denominava *poesia conceitual* (Cf. LOPES R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 2008., p 87). Por outro lado, nos rascunhos preparatórios das lições sobre os filósofos pré-platônicos de 1873 (*Fragmentos Póstumos* Vol. I, trad. Guervós, L., Madrid: Editorial Tecnos, 2007, 6 [48], p. 453), encontram-se numerosas notas, resumos, tentativas de assimilação e apropriação de diversas teorias científicas das ciências físicas e naturais. Neles, encontram-se os nomes de Lavoisier, Boerhave, Kopp, Spir, Newton, Buffon, Gassendi, entre outros. Também há referências às teorias de Descartes através da exposição de Uberweg. Sobre a aproximação de Nietzsche ao cientificismo da sua época cf. ANDLER, C. *Nietzsche vida e pensamento* Vol. I, trad. Schöpke, R., Baladi, M. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2016, pp. 525ss. Andler realiza uma exaustiva análise sobre os primeiros estudos científicos de Nietzsche e o conjunto de leituras que precipitaram esses estudos. Contudo, o importante trabalho de Andler não contempla a influência de Lange, a qual tem sido reivindicada por diversos comentadores. Indicamos também: MATTIOLI, W. *O inconsciente no jovem Nietzsche*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 2016, cap. V; LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 2008.

¹³ *Correspondencia* Vol. II, trad. Romer, M., Parmeggiani, M. Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 398.

¹⁴ *Fragmentos Póstumos* Vol. II, trad. Barrios, M., Aspiunza, J. Madrid: Editorial Tecnos, 2008, 6 [48], p. 117.

lei natural, da imagem ao conceito, da religião à ciência, porque contemplaram a essência do mundo e a traduziram a conceitos¹⁵.

0.2: A apropriação nietzscheana de Heráclito

A partir da análise realizada por Paolo D'Iorio, sabemos que a apresentação que Nietzsche realiza sobre Heráclito em *A filosofia na época trágica dos Gregos* elimina as inúmeras referências à ciência que Nietzsche havia incluído no conjunto de textos destinados às suas aulas de Basileia – reunidos sob o título *Os filósofos pré-platônicos*. Levando em consideração que *A filosofia na época trágica dos Gregos* foi um trabalho planejado para apresentar R. Wagner, Nietzsche tentou conciliar o pensamento dos pré-socráticos com a filosofia de Schopenhauer, visando, desta forma, a manter um espírito similar ao de *O nascimento da tragédia*, que permitisse garantir a sua aceitação por parte da comunidade de Bayreuth¹⁶.

No caso de Heráclito, em particular, Nietzsche intensifica de forma exagerada os aspectos artísticos e intuitivos. Assim, a concepção da temporalidade de Heráclito, descrita em termos científicos em *Os filósofos pré-platônicos*, é depois apresentada em *A filosofia na época trágica dos Gregos* em termos metafísicos e equiparada à concepção da temporalidade de Schopenhauer¹⁷.

Outro aspecto que permite a Nietzsche aproximar Heráclito de Schopenhauer é a famosa personalidade de Heráclito:

É da essência do filósofo trilhar a estrada sozinho. Seu talento é o mais raro, e, num certo sentido, o mais inatural, sendo ele mesmo, nisso, hostil e

¹⁵ Cf. “Los filósofos pré-platônicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 329. Fazendo uma síntese desse percurso, Nietzsche se refere a Thales, quem “supera: 1) a etapa mítica [imagética] da filosofia através do pensamento conceitual; 2) a forma esporádica, aforística e verbal da filosofia através da sistematização; 3) a ciência individual através da elaboração de uma imagem de mundo” (“Los filósofos pré-platônicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 330).

¹⁶ “Nietzsche estava ciente que o conteúdo das suas aulas sobre os pré-platônicos não seria fácil de conciliar com a sua primeira obra *O nascimento da tragédia*. Nesse sentido, o livro *gêmeo* [*Filosofia na época trágica dos Gregos*] corria o risco de se converter num perigoso adversário da metafísica da arte e da reforma cultural wagneriana: a força mítica e coesiva da arte não seria facilmente conciliável com o espírito analítico e desintegrador da filosofia” (D’IORIO, P. *Op. cit.*, p. 405).

¹⁷ “Esta referência, que poderia ser mais familiar para Wagner é, contudo, inexata com respeito a Heráclito, uma vez que em Schopenhauer a concepção da temporalidade (tudo o que existe no espaço, no tempo e na causalidade possui uma existência relativa) não conduz à negação da permanência, mas a negação do devir” (D’IORIO, P. *Op. cit.*, p. 404).

segregante para com os outros talentos afins. O muro de sua auto-suficiência [*Selbstgenügsamkeit*] deve ser de diamante, caso não deva ser demolido e quebrado, pois, afinal, tudo se lança contra ele¹⁸.

Como bem afirma D'Iorio, “Heráclito representa a imagem do gênio schopenhaueriano e do músico visionário Wagner que, contemplando sua profunda interioridade, entra em contato direto com a essência metafísica do mundo”¹⁹.

Entretanto, acreditamos que, por trás da caracterização metafísica que Nietzsche realiza a respeito da figura de Heráclito em *A filosofia na época trágica*, é possível evidenciar uma trama de indagações que abandonam o âmbito exclusivo da metafísica e se inserem – ainda que de forma implícita – no conjunto de reflexões gnosiológicas que permeiam os escritos e notas póstumas do jovem Nietzsche.

Se pretendemos argumentar que Nietzsche endossa uma crítica cognoscitiva a partir do pensamento de Heráclito, parece-nos relevante começar nosso percurso trazendo à tona uma das famosas frases do pensador pré-socrático: “todas as coisas são governadas pelo raio”²⁰. Com a exaltação do raio – ou seja, do *instante* –, Heráclito reivindica aquilo que não pertence ao campo da representação: o mundo do devir ou mundo das transformações permanentes, onde não existem formas de espaço e tempo. A *doutrina do instante*, que parece remeter aos limites do campo da representação, aponta para o momento em que a trama da representação é quebrada: o *instante* testemunha aquilo que não pertence à mera representação²¹. Se o território do devir é aquilo que a *doutrina do instante* reivindica, então todo conceito de devir instrumentalizado por Nietzsche por meio de Heráclito encontra-se atravessado por uma reflexão epistêmica a respeito dos limites da representação ou, em outras palavras, diz respeito a uma reflexão sobre a gênese das nossas representações.

Desta forma, a frase de Heráclito “não vejo senão o vir-a-ser”²² se traduzirá numa crítica epistemológica às nossas estruturas cognitivas, ou seja, às formas de enxergar do nosso senso comum. Trata-se de um gesto secular, uma vez que chamará nossa atenção para o caráter antropomórfico das nossas representações. Por sua vez, a negação por parte de Heráclito de toda permanência e, por outro lado, a sua afirmação da existência de leis que regulam o movimento, confirmará a tese de Nietzsche segundo a qual as representações

¹⁸ *A filosofia na época trágica dos Gregos*, p. 71.

¹⁹ D'IORIO, P. *Op. cit.*, p. 395.

²⁰ Diels-Kranz [22 B 64]

²¹ Cf. COLLI, G. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1974, p. 67-68.

²² *A filosofia na época trágica dos Gregos*, p. 56.

configuram o território privilegiado da fixação e da preservação que nos distanciam do território do devir.

A nossa proposta reside em compreendermos o conceito do devir à luz de diferentes textos que Nietzsche desenvolve ao longo da sua juventude. Mais especificamente, nos debruçaremos sobre as notas póstumas reunidas sob o nome *Sobre teleologia*, de 1868; na sequência abordaremos notas póstumas do período 1871 até 1875, assim como trechos relevantes de *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*. Desde a nossa perspectiva, este material fundamenta uma posição nietzscheana que, por meio de uma crítica epistemológica, aponta a realidade empírica como produto de um conjunto de metáforas e abstrações solidificadas cuja origem o sujeito ignora, e que o conduz a conceber objetos substancializados ou idênticos a si mesmos.

Por meio da reivindicação do caráter antropomórfico das nossas representações, tanto Heráclito quanto Nietzsche nos permitirão compreender que a linguagem é apenas um conjunto de metáforas que nunca atingem a coisa: expressão inadequada de um fundo inexpressável. Nesse sentido, podemos afirmar que Heráclito promoveu uma conquista cognoscitiva cuja ressonância não passou despercebida aos olhos do jovem Nietzsche.

CAPITULO I

O devir heracliteano

I.1: Anaximandro como antecessor de Heráclito

Em *A filosofia na época trágica dos Gregos*, Nietzsche traça paralelismos entre as figuras pré-socráticas e os representantes da filosofia e da ciência da sua contemporaneidade²³. Assim, o pensamento de Schopenhauer pode ser encontrado nas expressões que Nietzsche atribui às diferentes figuras Antigas²⁴. Uma delas é Anaximandro; Nietzsche reconhece Anaximandro como “o primeiro filósofo pessimista”²⁵ que por meio de uma divisão entre o mundo metafísico do ser e o mundo físico do devir colocou um problema de muita relevância: a valoração da existência ou, em outras palavras, a valoração do mundo empírico.

Nietzsche começa citando a seguinte passagem de Anaximandro:

Lá onde as coisas têm seu surgimento, para lá também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois tem de pagar expiação e ser justicadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo²⁶.

Aqui, o mundo empírico se apresenta em termos de uma violação da justiça, em virtude da qual as coisas devem pagar a sua culpa através do seu próprio perecimento. O perecimento das coisas empíricas representaria a condenação que as coisas pagam pelo fato de terem saído, como veremos, do *indeterminado*, tornando-se assim coisas do mundo empírico. Na sequência, Nietzsche estabelece uma aproximação entre o pensamento pessimista de Anaximandro e o pensamento pessimista de Schopenhauer. Nietzsche cita uma passagem de Schopenhauer para equipará-lo ao pensamento de Anaximandro:

Nos Parerga, vol. II, p. 327, o único moralista sério de nosso século nos instila na alma uma consideração semelhante: ‘O critério acertado para julgar

²³ “Nietzsche observa a Antiguidade com olhos modernos e o mundo contemporâneo com um olhar grego” (D’IORIO, P. *Op. cit.*, p. 391).

²⁴ Lembremos que se trata de um texto cujo interlocutor primário seria R. Wagner. Daí a necessidade de Nietzsche de que a figura de Schopenhauer pudesse servir como pretexto para a aceitação, por parte de Wagner, da superioridade com a qual Nietzsche apresenta os pré-socráticos neste escrito. Desta forma, Schopenhauer será associado, em diferentes momentos, ao pensamento de Anaximandro, Heráclito e Empedócles (Cf. D’IORIO, P. *Op. cit.*, p. 394).

²⁵ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 350.

²⁶ *A filosofia na época trágica do Gregos*, p. 50.

todo homem consiste em considerá-lo justamente como um ser que não deveria de modo algum existir, mas que expia sua existência por meio de toda sorte de sofrimento e da morte: o que se pode esperar de tal ser? Não somos todos, afinal de contas, pecadores condenados à morte? Expiamos o nosso nascimento, primeiramente, por meio da vida e, depois, por meio da morte²⁷.

Com base nessa passagem, Anaximandro é equiparado ao pensamento de Schopenhauer pela sua profunda concepção pessimista a respeito do mundo.

Em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche se refere à teoria de Anaximandro como “uma representação quase mitológica”. E acrescenta:

Todo devir é uma emancipação do *ser eterno/indeterminado*: da concepção desse ser eterno deriva a concepção do mundo empírico do devir em termos de *injustiça* que, portanto, carrega consigo o castigo do perecimento. Aqui reconhecemos a ideia de que tudo aquilo que devêem não é verdadeiro. (...) A questão já não era puramente física [como no caso de Tales], trata-se de uma questão a respeito da formação do mundo que, por sua vez, abre um olhar para os mais profundos problemas éticos. Com isso Tales estava sendo infinitamente superado: Anaximandro concebe um mundo eterno do ser – apenas inteligível negativamente –, separado do mundo empírico – o qual devêem e perece²⁸.

Segundo Nietzsche, o que teria conduzido Anaximandro a esta concepção dualista é o caráter transitório e corruptível das coisas do mundo empírico. Assim, ao fazer sua exegese de Anaximandro, Nietzsche afirma:

...em toda parte, onde propriedades determinadas puderem ser percebidas, podemos profetizar, conforme uma monstruosa prova experimental [*Erfahrungsbeweis*], o declínio de tais propriedades. Assim, um ser que possui propriedades determinadas, e que nelas consiste, jamais poderá ser origem e princípio das coisas; o que existe verdadeiramente não pode, conclui Anaximandro, possuir quaisquer propriedades determinadas, pois, do contrário, teria surgido e, como todas as outras coisas, teria de declinar. Para que o vir-a-ser não deixe de existir, o ser primordial tem de ser *indeterminado*. A imortalidade e eternidade do ser primordial assentam-se, não numa infinitude e inesgotabilidade - tal como, em geral, supõem os intérpretes de Anaximandro-, mas em não possuir as qualidades determinadas que conduzem ao declínio: eis porque ele também carrega o nome de *indeterminado*²⁹.

Para Anaximandro, o *ser* deve ser algo carente das propriedades ou qualidades determinadas que caracterizam as coisas do mundo empírico; disso deriva a denominação de

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁸ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 347.

²⁹ *A filosofia na época trágica do Gregos*, p. 51.

ser enquanto *indeterminado*. O conceito de *ser* só deve ser instanciado por algo eterno, alheio a todo devir e perecer. Por sua vez, é inconcebível que algo que está destinado a perecer e determinado por propriedades empíricas possa possuir o estatuto de *ser*.

A partir do que foi apresentado, podemos dizer que o que está em jogo nesta reflexão de Anaximandro é a reivindicação de algo que, para além das mudanças do mundo empírico, possa permanecer imutável. Ou seja, Anaximandro não atribui valor a algo que seja passível de transformação e cujo destino seja o perecimento. No pensamento de Anaximandro, há uma valoração implícita que se inclina pela atribuição de maior valor àquilo que se possa manter sempre igual a si mesmo. Nietzsche se esforça por trazer à tona justamente esse pressuposto implícito que opera em Anaximandro, e que o conduz a valorizar aquilo que não tenha propriedades de mudança, ou seja, que o conduz a buscar um conceito eterno e imutável no qual algum valor ético legítimo possa ser instanciado: o conceito de *ser* ou *indeterminado*. A seguir, buscaremos compreender o fundamento dessa valoração positiva, por parte de Anaximandro, a respeito de uma instância que possa apresentar um caráter eterno e imutável.

Como vimos, um dos pontos sobre o qual o pensamento de Anaximandro se estrutura é a partir de uma reflexão sobre o devir e o perecimento. Um dos desdobramentos deste assunto vem dado pela reflexão a respeito dos conceitos de justiça e injustiça envolvidos no devir. Nietzsche afirma:

Se, na pluralidade das coisas surgidas ele viu, antes, uma soma de injustiças de coisas a serem expiadas, é porque foi o primeiro grego a apanhar com pulso firme o novelo do mais profundo problema ético. Como pode perecer algo que possui direito a existir! De onde parte aquele incansável vir-a-ser e nascer, de onde vem aquela expressão de dolorida contorção sobre a face da natureza, de onde surge o interminável lamento de morte em todos os âmbitos da existência?³⁰.

Anaximandro atribui um valor negativo ao mundo das transformações empíricas, já que elas encarnam a injustiça. Com isso, nós começamos a compreender o motivo pelo qual Anaximandro procura um elemento que seja imutável, eterno, sempre igual a si mesmo. Tudo aquilo que existe e cujo destino é o perecimento é caracterizado por Anaximandro como algo que gera dor. Por este motivo, o mundo passa a ser considerado como o mundo da injustiça. Anaximandro observa a dor que as pessoas sentem diante da mudança de estado das coisas, como, por exemplo, o perecimento de algo ou alguém; a partir dessa observação,

³⁰ *Ibid.*, p. 52.

Anaximandro deduz universalmente que o mundo empírico do devir é o mundo do sofrimento, portanto, da injustiça³¹.

O que opera neste raciocínio é, por um lado, uma valoração a respeito do sofrimento e do perecimento enquanto algo negativo; por outro, um pensamento deduzido por analogia: uma afirmação a respeito do sofrimento humano se transfere, por analogia, a uma afirmação sobre a totalidade da existência empírica³².

Este raciocínio seria o que conduz Anaximandro a buscar uma categoria para além desse mundo empírico caracterizado pelo perecimento e pelo sofrimento. Anaximandro conclui que deve existir uma instância *indeterminada*, isto é, sem as qualidades determinadas próprias do mundo empírico, portanto, uma categoria do absoluto, eterna, e alheia a qualquer mudança. Nietzsche chama esse expediente cognitivo de *refúgio ou cidade metafísica*:

Desse mundo próprio àquilo que é injusto, do impertinente decaimento de unidade primordial das coisas, Anaximandro pôs-se em fuga rumo a uma pequena cidade metafísica³³.

A rigor, para Anaximandro, só se pode atribuir a categoria de *ser* àquilo que não pode perecer, isto é, uma instância ou unidade eterna. Desde esta fortaleza metafísica, pode argumentar que o existir das coisas determinadas não possui valor. A multiplicidade, transitória e corruptível por definição, tem, para Anaximandro, um caráter contraditório e autodestrutivo. Nesse sentido, ele a define como devoradora e negadora de si mesma. Nas palavras de Nietzsche:

³¹ Melo Neto afirma que “a argumentação desenvolvida por Nietzsche consiste numa inversão na maneira metafísica de edificar teses ontológicas. O que na *metafísica* é tomado por princípio ontológico, em Nietzsche aparece como resultado de uma espécie de apreciação afetiva diante do mundo efetivo (...) Ou seja, na ótica do pensador alemão, não foi o *àpeiron* que levou Anaximandro a entender o vir-a-ser como lugar da injustiça, mas teria sido sua disposição negativista e seu olhar depreciativo em direção ao mundo que o teria levado a elaborar a noção de *àpeiron*” (MELO NETO, J. *Nietzsche à luz dos antigos: a Cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020, p. 22). Isso resulta muito interessante para ser repensado mais à frente, quando abordaremos as reflexões de Nietzsche a respeito da gênese das nossas representações. Uma das linhas argumentativas do jovem Nietzsche focará nos estímulos de dor e prazer enquanto produtores de inferências inconscientes. Embora a reflexão de Anaximandro pertença ao âmbito das reflexões *conscientes*, é significativo o quadro de deduções que ele realiza frente à dor do mundo do devir. Nesse sentido, a ideia de *refúgio metafísico* adotada por Nietzsche para descrever a posição de Anaximandro assume um valor para nós que só poderá ser compreendido à luz das suas reflexões sobre a gênese das nossas representações.

³² Como veremos mais à frente, Heráclito também realizará uma transposição do campo jurídico ao cosmológico, entretanto, tal transposição não implicará, como no caso de Anaximandro, numa desvalorização do vir-a-ser.

³³ *A filosofia na época trágica do Gregos*, p. 53

A própria existência da multiplicidade torna-se, para ele, um fenômeno moral, de sorte que não é justificada, mas antes se expia continuamente a si mesma por meio do declínio³⁴.

Ou seja, Anaximandro deslegitima o mundo empírico e o concebe como um fenômeno moral sem possibilidade de ser afirmado ou legitimado, e cuja expiação é o próprio perecimento.

Finalmente, a dependência do mundo empírico em função do mundo metafísico é explicada nos seguintes termos. Anaximandro observa que a única coisa eterna que existe no devir é o próprio devir, ou seja, o constante processo de geração e transformação das coisas. Daí ele conclui que:

...o eterno vir-a-ser só pode ter sua origem no ser eterno³⁵.

E na sequência:

...as condições do decaimento de tal ser em direção a um vir-a-ser na injustiça são sempre as mesmas, a constelação das coisas é criada de tal modo já não se pode prever nenhum fim para aquele retirar-se do ser individual para fora do âmago do *indeterminado*³⁶.

Desta forma, Anaximandro concebe um processo eterno pelo qual as coisas do mundo empírico surgem continuamente do *indeterminado* metafísico e transitam para o mundo do devir, isto é, o mundo das qualidades determinadas.

Resulta muito interessante a analogia realizada por Nietzsche entre o mundo *indeterminado* de Anaximandro e a *coisa em si* kantiana. A esse respeito Nietzsche afirma:

Essa última unidade naquele *indeterminado*, ventre materno de todas as coisas, só pode, com efeito, ser descrita negativamente pelo homem, isto é, como algo a que não pode ser concedido qualquer predicado advindo do mundo existente do vir-a-ser e que, devido a isso, poderia valer como algo semelhante à *coisa em si* kantiana³⁷.

Nesse sentido, torna-se relevante a afirmação de Nietzsche, em *Os filósofos pré-platônicos*, quando escreve:

³⁴ *Ibid.*, p. 54.

³⁵ *Ibid.*, p. 54.

³⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁷ *Ibid.*, p. 52.

Sua verdadeira grandeza [a respeito de Anaximandro] é o reconhecimento de que a origem última das coisas não pode ser explicada a partir de nenhum elemento existente. Daí surge o seu refúgio no *indeterminado*³⁸.

Melo Neto afirma que, para Nietzsche, a noção de *àpeiron* seria:

...o resultado final de um exercício de abstração intelectual, o qual se caracterizaria por negar imaginariamente as determinações de todas as coisas que se encontram no mundo do vir-a-ser (...) O raciocínio de Anaximandro teria partido da constatação empírica das coisas determinadas; contudo, por intermédio da abstração de todas as determinações dessas mesmas coisas, teria, por fim, inferido a noção do *indeterminado*, o *àpeiron* (...) [Este] procedimento [abstrativo] levou o filósofo de Mileto a estabelecer uma oposição ontológica entre vir-a-ser e *àpeiron*, a qual teria dado início ao dualismo metafísico da filosofia ocidental³⁹.

Isto nos permite confirmar o que foi apontado anteriormente: estamos diante de um forte posicionamento anti-metafísico por parte de Nietzsche. E mais especificamente, a posição de Nietzsche parece pretender dar conta dos pressupostos especulativos – enquanto abstrações antropomórficas – que viabilizaram as primeiras expressões metafísicas e que, por sua vez, serão determinantes para a construção de posições metafísicas futuras. Nesse sentido, o caráter genealógico do pensamento de Nietzsche já se encontra presente neste texto. No caso específico de Anaximandro, o refúgio metafísico derivado de uma desvalorização do mundo do vir-a-ser teria fornecido, por sua vez, um fundamento especulativo para fomentar a tendência de negação do vir-a-ser, por meio de uma metafísica dualista.

Na continuação, o posicionamento antimetafísico de Nietzsche se tornará explícito ao apresentar Heráclito como *afirmador do mundo do devir* e como superador da metafísica dualista de Anaximandro.

I.2: Heráclito e a crítica à concepção dualista do mundo

Desde a perspectiva de Nietzsche, Heráclito é descrito como um pensador que possui um olhar afirmativo a respeito do vir-a-ser⁴⁰. Vejamos uma passagem inicial em que Nietzsche atribui a Heráclito uma visão que reivindica o mundo empírico e nega o mundo metafísico:

³⁸ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 350.

³⁹ MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 23.

⁴⁰ Cf. MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 25

‘Contemplo o vir-a-ser’, clama ele, ‘e ninguém enxergou tão atentamente esse eterno bater de ondas e ritmos das coisas. E o que foi que vi? Regularidades, certezas indefectíveis, caminhos sempre iguais do que é justo, Eríneas judicantes por detrás de todas as transgressões das leis, o inteiro mundo como o espectáculo de uma justiça dominante e de forças naturais, presentes demonicamente em todas as partes, submetidas a seu serviço. O que vi não foi a punição daquilo que veio a ser, mas a justificação do vir-a-ser. Quando se desvelou a iniquidade, o decaimento, sob formas invioláveis, em leis divinamente observadas? Lá onde impera a injustiça, existe arbítrio, desordem, desregramento, contradição; mas, lá onde reina tão-só a lei e a filha de Zeus, a *Dike*, tal como ocorre neste mundo, como poderia ser, aí, a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, a sala de execução de todos os condenados?’⁴¹.

Nesta passagem é explícita a forma em que Nietzsche mobiliza o pensamento de Heráclito contra o pensamento de Anaximandro, isto é, contra a ideia de uma condenação moral do mundo empírico. Lembremos que, para Anaximandro, por um lado, o mundo empírico se origina do *indeterminado*, ou seja, o mundo empírico é dependente de um mundo metafísico; por outro lado, o mundo empírico estaria violando um conceito metafísico de justiça, e o perecimento das coisas do mundo empírico seria consequência da injustiça instanciada nas próprias coisas do mundo sensível; o perecimento das coisas empíricas é a condena que as mesmas devem pagar pela sua mera existência, por ter saído do *indeterminado* e terem se tornado coisas.

Com o apelo de Heráclito às leis imanentes do mundo empírico, este já não depende de nenhuma instância para além da sua própria imanência. Com a caracterização deste mundo como “soberano”, Nietzsche indica a ilegitimidade de princípio de qualquer concepção de mundo metafísico. Nas palavras do próprio Nietzsche:

Ele [Heráclito] denegou, primeiramente, a dualidade de mundos inteiramente distintos, cuja suposição Anaximandro havia sido obrigado a fazer; já não distinguia um mundo físico de um mundo metafísico, um âmbito de qualidades determinadas de um âmbito de indefinível indeterminação⁴².

Devemos observar que o Heráclito que Nietzsche nos apresenta, da mesma forma que Anaximandro, também concebe o mundo da experiência como um fenômeno, se não moral, ao menos ético em sentido amplo. Entretanto, Heráclito não atribui um caráter injusto ao mundo da experiência, ou seja, não acredita que a experiência instancia uma punição por ter se tornado realidade empírica. Heráclito afirma que onde existe a lei não pode existir a injustiça. Por esse motivo, o devir, para Heráclito, é sempre produto da justiça. Para o

⁴¹ *A filosofia na época trágica do Gregos*, p. 55.

⁴² *Ibid.* p. 56.

pensador pré-socrático, o mundo do devir é governado por uma “justiça soberana”, isto é, autônoma. Em *Os filósofos pré-platônicos*, o Heráclito de Nietzsche se pergunta:

Como pode se produzir o devir, isto é, aquilo que é dotado de qualidades, a partir do ἄπειρον [*indeterminado*]? E como um mundo de tal regularidade eterna pode estar formado, na sua totalidade, por ἀδικίαι [injustiças] particulares? Ao contrário, o curso de todas as coisas, de todo indivíduo está preestabelecido e não pode ser transgredido por ὕβρις [insolência]. Nesta regularidade se mostra Δίκη [a Justiça]⁴³.

Nesse sentido, podemos afirmar que, como já vimos no caso de Anaximandro, aqui também a cosmovisão de Heráclito se constitui como uma transposição do campo jurídico ao campo cosmológico. A partir do seu próprio conceito de justiça, Heráclito transpõe um conceito humano de *justiça*, isto é, um conceito ético-jurídico, à totalidade do cosmos. Entretanto, esta transposição não acarreta uma desvalorização do vir-a-ser⁴⁴.

O conceito de justiça de Heráclito, em contraposição a Anaximandro, comporta tanto o nascer quanto o perecer. Heráclito não concebe o mundo das qualidades, por um lado, e o mundo do indeterminado, por outro. As qualidades são instrumentos do nascer e do perecer, portanto, instrumentos da justiça. Desta forma, elimina-se todo dualismo. Devir e perecer conformam a propriedade essencial do princípio Uno: a eterna transformação que atravessa todas as coisas. A desaparecimento já não representa nenhum castigo porque tanto nascer e perecer fazem parte da justiça enquanto princípio Uno:

Esta ordem universal, a mesma de todas as coisas, não foi feita nem pelos deuses nem pelos homens, mas tem sido e sempre será um fogo [metáfora do Uno] imperecedero, que cresce e se consome segundo medidas regulares⁴⁵.

A metáfora do *fogo imperecedouro* ou *em eterna combustão* simbolizaria uma totalidade cósmica, um fogo único a queimar eternamente: “porque tudo é fogo, não pode existir nada que não seja fogo, ou que seja o contrário do fogo”⁴⁶, portanto, não existe nada para além dessa totalidade.

Como bem afirma Melo Neto, o Heráclito de Nietzsche concebe cada coisa determinada como derivada de outra coisa determinada:

⁴³ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 366.

⁴⁴ Cf. MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 25.

⁴⁵ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 367 (Citação de Clemente de Alexandria).

⁴⁶ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 369.

...a determinação de um ente se daria a partir da dissolução de outro ente e não de uma gênese derivada de um fundo indeterminado (...) Quando um ente deixa de ser determinado, outro ente determinado se configura: o dualismo entre o mundo do *àpeiron* e um mundo das qualidades não existe. Porque as qualidades são justamente os instrumentos do nascimento e da morte. Portanto (...) tudo se daria num único plano, isto é, o plano do vir-a-ser dos entes determinados⁴⁷.

I.3: O devir como luta de contrários

A justiça eterna, ou o eterno vir-a-ser é luta permanente de contrários e não deriva de nada que esteja além do próprio vir-a-ser constituído pela guerra dos contrários:

...uma observação acerca da própria procedência de todo vir-a-ser e perecer, que ele [Heráclito] compreende sob a forma da polaridade, como o desmembramento de uma força em duas atividades opostas e qualitativamente diferentes, mas que se esforçam por sua reunificação (...) Todo vir-a-ser surge da guerra dos opostos: as qualidades determinadas, que se nos aparecem como sendo duradouras, exprimem tão-só a prevalência momentânea de um dos combatentes, mas, com isso, a guerra não chega a seu termo, porém a luta segue pela eternidade. Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna⁴⁸.

É interessante nesta perspectiva o caráter imanente que a justiça possui em relação à luta dos contrários. Nesse sentido, “a justiça heracliteana não poderia ser entendida como uma instância anterior ao combate”⁴⁹, ela acontece no próprio combate. Isso significa que cada oponente é ao mesmo tempo juiz e que todo juiz é ao mesmo tempo oponente. Como consequência, todo julgamento é sempre relativo à perspectiva do próprio oponente na disputa. Portanto, na justiça de Heráclito não há espaço para leis cósmicas transcendentais de beligerância, uma vez que absolutamente tudo encontra-se inserido na luta de contrários. Também não haveria espaço para instâncias imparciais de justiça, pois toda justiça é sempre relativa à guerra de opostos e, nessa guerra ela ocupa um lugar: a justiça é a própria luta de contrários.

Se a justiça é imanente à luta – portanto, não há lugar para leis cósmicas que transcendam essa justiça do vir-a-ser – então, o eterno vir-a-ser não se encontra submetido a nenhum princípio externo. Ele não responde a nenhum propósito ou teleologia. Da mesma forma, o vir-a-ser e o perecer são desprovidos de qualquer justificação moral:

⁴⁷ MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 27.

⁴⁸ *A filosofia na época trágica do Gregos*, p. 59.

⁴⁹ MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 29.

O fogo, eternamente vivo (...) brinca, edifica e destrói (...) só pode ser interpretado como um fenômeno artístico. Trata-se de uma visão de mundo puramente estética⁵⁰.

A famosa metáfora heracliteana da criança que brinca deve ser compreendida no mesmo sentido:

Dado que Heráclito era indiferente à arte, ele apelou à imagem de uma criança brincando. Aqui a inocência encontra-se junto à criação e a destruição (...) Tanto a compreensão moral quanto a compreensão teleológica devem ser excluídas: a criança do mundo não age segundo fins, mas em função de uma justiça imanente⁵¹.

Portanto, “o cosmos não obedece a um ordenamento teleológico, mas é *regido* por uma necessidade aleatória – no sentido da carência de finalidade”⁵². A harmonia cósmica não é guiada por uma estrutura teleológica, mas por um jogo bélico dos contrários; ou seja, estamos diante de uma harmonia que descansa na oposição⁵³.

O vir-a-ser enquanto luta de contrários, ou combate entre qualidades opostas, viabiliza uma determinada concepção a respeito do mundo material:

As próprias coisas, em cuja fixidez e permanência se fiam as restritas mentes humanas e animal, não possuem, pois, em rigor, nenhuma existência; são como que o brilho rápido e a fâisca lampejante de espadas sacadas da bainha, são, enfim, o esplendor da vitória na luta das qualidades opostas⁵⁴.

Segundo esta passagem, a ideia de contrários parece se opor à ideia de entidades fixas ou objetos substancializados. A realidade de objetos estáveis, conforme concebida pelo nosso senso comum, ocultaria uma luta de contrários subterrânea. Aquilo que o nosso conhecimento consegue apreender seria apenas o resultado momentâneo da luta entre qualidades opostas:

Com efeito, o povo acredita reconhecer algo rígido, acabado e sólido; em verdade, em cada instante há luz e escuridão, amargo e doce, um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores dos quais ora um ora outro adquire a hegemonia⁵⁵.

⁵⁰ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 371.

⁵¹ *Ibid.*, p. 371.

⁵² MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 31.

⁵³ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 374.

⁵⁴ *A filosofia na época trágica do Gregos*, p. 60.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

Portanto, a ideia de contrários aqui promovida se afasta da ideia de contrários do nosso senso comum, uma vez que o Heráclito de Nietzsche propõe que cada polo de oposição contém, por sua vez, o seu contrário: “um junto ao outro e presos entre si, como dois lutadores”. Por sua vez, a instabilidade ou impermanência deles seria intrínseca, uma vez que a hegemonia de cada um desses pólos é sempre temporária: “ora um, ora outro adquire a hegemonia”. Como bem explica Melo Neto:

[para um dos polos] efetivar-se como puro movimento de luta, é necessário o antagonismo dos outros contrários. Em outras palavras, cada contrário só permaneceria efetivo durante a luta (...) Finda a luta, o vencedor prevaleceria temporariamente. Todavia, para permanecer efetivo, já teria de ter entrado imediatamente em outra luta contra outros contrários. Logo, tudo que, no vir-a-ser, nos parece duradouro seria apenas aparência, fruto da superioridade temporária de algum contrário⁵⁶.

A respeito desta teoria dos contrários, torna-se relevante apontarmos que, em *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche realiza uma abordagem sobre o Πάντα ῥεῖ (todo flui) em sintonia com teorias da ciência contemporânea: “em lugar algum há permanência absoluta porque em última instância nos encontramos sempre na presença de forças”. Numa brilhante análise, Melo Neto aproxima a teoria dos contrários heracliteana à ideia de um mundo governado por forças que Nietzsche introduz para explicar o Πάντα ῥεῖ. Nesse sentido, Nietzsche teria traduzido o complexo conceito de contrários de Heráclito para o conceito de força, conforme assimilado pelas ciências da natureza da sua contemporaneidade⁵⁷. Esta reivindicação do vir-a-ser enquanto teoria das forças nos permitirá aprofundar naquilo que, desde a nossa perspectiva, constitui, por parte de Nietzsche, uma reflexão de caráter epistemológico, cujo fundamento é, justamente, o devir heracliteano.

I.4: O devir como fundamento de uma crítica epistemológica

Nossa tarefa consiste agora em tentar compreender os fundamentos da teoria do devir e em que medida esse conceito pode ser a ponta de lança de uma crítica epistemológica no pensamento de Nietzsche. Começaremos apontando o aspecto intuitivo que Nietzsche identifica em Heráclito e, num segundo momento, a maneira pela qual Nietzsche, com um

⁵⁶ MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 36.

⁵⁷ MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 39. Voltaremos a este assunto na próxima seção.

gesto antimetafísico, tentará se reapropriar de um conceito de devir destituído de toda sua carga mística.

Argumentamos anteriormente que, em *A filosofia na época trágica dos Gregos*, ao descrever a personalidade de Heráclito, Nietzsche traça, de forma implícita, um paralelismo com a personalidade de Schopenhauer⁵⁸: “solitário, colérico, possuidor de uma verdade que só ele encontrou”⁵⁹. Deixando de lado qualquer associação com Schopenhauer, em *Os filósofos pré-platônicos* os aspectos da personalidade de Heráclito são descritos com maior profundidade e os mesmos parecem assumir implicações sobre o próprio pensamento do filósofo pré-socrático.

Nietzsche destaca a raiz intuitiva com a qual Heráclito se auto-reivindica como “o único que conhecia a regularidade unificadora do mundo”⁶⁰. Nietzsche fala do orgulho com o qual Heráclito reivindica o *logos* nos seguintes termos: “não se trata do orgulho do conhecimento lógico, mas da captação intuitiva do verdadeiro”⁶¹. E mais a frente, Nietzsche afirma: “Heráclito leva ao extremo essa forma de orgulho, até convertê-la num *pathos* sublime, identificando-se a si mesmo espontaneamente com a verdade”⁶². Há, sem dúvidas, um gesto introspectivo por parte de Heráclito, e o mesmo é confirmado, também, com a sua famosa frase: “Olhei para dentro de mim”⁶³.

Podemos afirmar que Nietzsche não nega o caráter intuitivo do pensamento de Heráclito. Entretanto, o que Nietzsche parece apontar é que, a partir do gesto introspectivo de Heráclito, se deriva uma crítica epistemológica:

...a auto-veneração de Heráclito nada tem de religiosa: fora de si próprio, ele só vê confusão, loucura, ignorância” (...) “Em si mesmo todo esforço por conhecer é, pela sua própria natureza, incompleto, e por isso essa convicção e essa grandeza aristocrática”⁶⁴.

A afirmação de que todo conhecimento é *incompleto* refere-se à ideia de que nenhum conhecimento pode aspirar à verdade, isto é, à estabilidade ou imutabilidade. Como apontamos na seção anterior, conforme a teoria dos contrários, o nosso senso comum só consegue conceber entidades fixas e, portanto, invisibiliza o vir-a-ser – enquanto qualidades

⁵⁸ Cf. p. 13.

⁵⁹ D'IORIO, P. *Op. cit.*, p. 395.

⁶⁰ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 361. Tal regularidade, também denominada *logos*, refere uma espécie de ordenamento cósmico que rege o vir-a-ser (MELO NETO, J. *Op. cit.*, p. 32).

⁶¹ Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 361.

⁶² *Ibid.*, p. 361.

⁶³ *Ibid.*, p. 361.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 361.

opostas em disputa – que configura o mundo empírico. Isto nos permite compreender que a tendência intuitiva/introspectiva de Heráclito vem acompanhada de uma crítica que concebe todo conhecimento representacional como ilusório.

A esse respeito, Giorgio Colli nos chama a atenção sobre as passagens de Heráclito que negam qualquer realidade externa aos objetos do mundo sensível:

...‘O sol tem a largura de um pé humano’ (22B3 Diels-Kranz), onde parece inevitável pensar numa recusa de qualquer realidade objetiva e na redução desse objeto à simples aparência sensorial; e ainda, ‘morte é tudo que vemos quando acordados’ (22B21 Diels-Kranz)⁶⁵.

Portanto, da ideia de *incompletude* com a qual Heráclito concebe todo o conhecimento deriva sua própria concepção a respeito da realidade: os objetos do mundo que acreditamos serem permanentes são produto de uma simples apreensão sensível, ou seja, produto de uma série, ou acúmulo, de sensações⁶⁶. A famosa frase: “No mesmo rio não se pode entrar duas vezes”⁶⁷ é justamente expressão da posição crítica de Heráclito:

...não existe o objeto *rio* fora de nós, apenas uma sensação fugaz em nós, à qual damos o nome de *rio*, quando outras vezes se apresenta a nós uma sensação semelhante à primeira; a cada vez, porém, não há nada de concreto, a não ser, justamente, uma sensação instantânea, à qual não corresponde nada objetivo. Essas sensações, sobretudo, não documentam nada de permanente, ainda que sejam semelhantes; se queremos designar cada uma delas com o nome *rio*, podemos fazê-lo, mas a cada vez tratar-se-á de um novo rio⁶⁸.

Como mencionamos anteriormente, em *Os filósofos pré-platônicos* Nietzsche aborda o Πάντα ῥεῖ (todo flui) com a ajuda de uma teoria científica da sua época. Trata-se da fisiologia da percepção temporal, do naturalista Karl Von Baer, da qual Nietzsche extrai a indicação de que não existe permanência em sentido absoluto, mas apenas um modo de perceber, dependente do nosso ritmo cardíaco, que nos oferece entidades fixas e substancializadas⁶⁹:

⁶⁵ COLLI, G. *O nascimento da filosofia*, trad. Federico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1992, p. 55.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55. Colli afirma que a posição de Heráclito a respeito do mundo empírico “não significa que ele critique as sensações. Pelo contrário, Heráclito louva a visão e a audição, mas condena que se transforme a apreensão sensorial em algo estável, existente fora de nós”. *Ibid.*, p. 55.

⁶⁷ A frase é também citada por Nietzsche: “...mas a própria correnteza, na qual entrais pela segunda vez, já não é mais a mesma que a da primeira vez” (*A filosofia na época trágica dos Gregos*, p. 56).

⁶⁸ COLLI, G. *Op. cit.*, p. 56.

⁶⁹ Em contraposição com esta abordagem, em *A filosofia na época trágica dos Gregos*, Nietzsche associa a ideia heracliteana de negação da duração com a doutrina schopenhaueriana do tempo como signo da impermanência do mundo como representação.

Em nenhuma parte há permanência, uma vez que sempre partimos de forças cuja ação acarreta, ao mesmo tempo, uma perda de energia. Só o diminuto padrão de medida humano explica que o homem acredite ver na natureza viva alguma forma de permanência (...) A vida interior das distintas espécies animais – o homem incluído – discorre no mesmo período astronômico com uma velocidade específica em cada caso, e disso depende a desigual medida subjetiva do tempo. Só porque essa medida é para nós comparativamente pequena, concebemos um indivíduo orgânico (uma planta, um animal) como algo que permanece em tamanho e forma: em um minuto podemos vê-los inúmeras vezes sem perceber nenhuma transformação. Contudo, se imaginamos que a pulsação, a capacidade perceptiva, o processo espiritual do homem, fossem significativamente reduzidos ou acelerados, tudo se alteraria essencialmente. Se o período da vida do homem fosse reduzido a uma milésima parte e a sua pulsação fosse mil vezes mais rápida, poderíamos tranquilamente acompanhar com o olhar a trajetória de uma bala de fuzil (...) Se pudéssemos perceber mais rápido teríamos uma percepção de permanência muito maior (...) Se, pelo contrário, imaginamos que a percepção humana se acrescentasse infinitamente pela força e energia dos órgãos, não haveria maneira de encontrar persistência no período de tempo mais diminuto, mas apenas devir (...) Se [a percepção humana] fosse infinitamente forte e penetrasse em cada profundidade, desapareceria para ela toda forma: só existem formas para um certo grau de percepção⁷⁰. A natureza é infinita tanto na sua interioridade quanto na sua exterioridade⁷¹.

Numa experiência introspectiva, Heráclito iguala a sua interioridade com a exterioridade e, aquilo que intui é, justamente, a infinitude da natureza⁷². A reivindicação que Nietzsche realiza dessa conquista cognoscitiva não pretende destacar o aspecto místico dessa experiência. Seguindo os passos de Heráclito, Nietzsche olhará para o mundo empírico de objetos estáveis, substancializados, e compreenderá que tal experiência de objetos somente é possível graças à forma da finitude. Se a finitude é definida como uma medida ou *forma para um certo grau de percepção*, então as medidas finitas com as quais construímos o nosso mundo material de objetos são relativas às nossas formas perceptivas e, portanto, não podem ser tidas como verdadeiras, ou reais, em termos absolutos.

A ideia que Nietzsche nos apresenta – um mundo constituído por forças ao invés de objetos – tentará subverter o nosso modo de conceber a realidade. A ideia de uma *força que*

⁷⁰ Esta frase torna-se muito relevante à luz das formulações que abordaremos no Capítulo 2 a respeito do conceito de *forma* conforme as notas de *Sobre teleologia*.

⁷¹ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 364.

⁷² “Os místicos gregos conceberam individualidades infinitas que coincidiam com o mundo infinito” (COLLI, G. *Filósofos sobrehumanos*, trad. Miguel Morey. Madrid: Ediciones Siruela, 2011, p. 65). No caso específico de Heráclito, podemos apontar o fogo como o elemento que simboliza a infinitude e que *governa, reina e guia* o cosmos (Cf. 22B41, 52, 53, 64 Diels-Kranz). “Heráclito chama fogo ao mundo porque reduz a essa imagem simples a essência das coisas, concebida como princípio extremo de personalidade, isenta de toda determinação contingente, caracterizada de modo geral e simples como individualidade que destrói e reúne. Ele encontrou algo que chama fogo porque é mais violento que qualquer outro impulso, porque anula as limitações e se expande e se eleva no todo, assim como também é puro e luminoso” (COLLI, G. *Op cit.*, p. 62).

age implica perdas e ganhos de energia constante. Nesse sentido, o conceito de forças nos obrigará a conceber uma realidade para além de representações fixas ou substancializadas, uma vez que, a rigor, as únicas “coisas” que existem na realidade empírica, antes de serem capturadas pelas nossas estruturas, são forças infinitas em permanente vir-a-ser.

Assim, Nietzsche traduzirá a conquista cognoscitiva de Heráclito em termos de uma tese sobre a impermanência. O eixo principal dessa tese será, segundo a nossa perspectiva, uma crítica a respeito das estruturas cognoscitivas do sujeito e, mais especificamente, sobre o caráter antropomórfico das verdades coletivas naturalizadas pelo indivíduo.

Se Heráclito não se preocupa em tornar suas expressões acessíveis aos homens, ou seja, se a forma do seu discurso assume um tom irônico em relação ao leitor, é porque Heráclito se isola dos conceitos do senso comum para criar suas próprias manifestações da ordem do singular. Da sua intuição estética derivará uma crítica epistemológica do mundo dos indivíduos que apenas veem substâncias. Heráclito, através das particularidades superficiais da representação, consegue enxergar a única *realidade permanente* do nosso mundo: o eterno vir-a-ser.

CAPITULO II

O mundo assimilado como ficção

Una tragedia puede componerse combinando letras de forma aleatoria, una tierra puede formarse por la combinación accidental de fragmentos de meteoritos; pero la cuestión es saber qué es la «vida», si es un mero principio de ordenación y configuración (como en el caso de la tragedia) o algo completamente diferente (*Sobre teleologia*, Abril/Maio de 1868).

Na primeira parte do nosso trabalho, realizamos uma aproximação ao conceito de devir que, por meio da figura de Heráclito, Nietzsche nos apresenta em *A filosofia na época trágica dos Gregos*. Como bem aponta Paolo D'Iorio, a leitura sobre Heráclito transluz as próprias especulações teóricas do jovem Nietzsche⁷³. Assim, o conceito do devir, enquanto crítica epistemológica das nossas estruturas cognitivas, deve ser considerado como um dos aspectos fundamentais de uma tomada de posição que se inicia no período de juventude de Nietzsche.

Nesta segunda parte tentaremos ampliar o conceito de devir, tanto no seu aspecto epistêmico, quanto no seu caráter antimetafísico. Desta forma, pretendemos confirmar que o devir heracliteano, apresentado por Nietzsche em 1873, constitui a base de uma experimentação teórica cuja articulação em termos epistêmicos, naturalistas e antimetafísicos se consolidará, não sem variações, com a publicação de *Humano demasiado humano* em 1878.

O conceito de devir enquanto oposição a um mundo metafísico tem sido objeto de análise por parte de numerosos comentadores⁷⁴. A sua abordagem comumente aponta para o caráter ontológico que este conceito pressupõe. Compreendido como instrumento de crítica à metafísica tradicional, os comentadores usualmente se preocupam pelo devir enquanto

⁷³ “Nietzsche havia dado às silhuetas dos antigos filósofos corpos e rostos contemporâneos” (D'IORIO, *Op. cit.*, p. 386). Embora esta afirmação de D'Iorio refira-se especificamente ao texto *Os filósofos pre-platônicos*, que Nietzsche elaborou para suas classes de 1872/73, podemos afirmar que o texto *A filosofia na época trágica dos Gregos* contém a mesma lógica que estabelece paralelismos mais ou menos explícitos entre os filósofos gregos e os representantes da filosofia e da ciência contemporânea.

⁷⁴ Exemplos desta abordagem encontram-se em: NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015; MEYER, M. *Reading Nietzsche through the Ancients*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014; MATIOLLI, W. “Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em *Humano, demasiado humano*”, in *Revista Kriterion* n. 145, Belo Horizonte, 2020.

conceito sobre o qual seria possível fundamentar uma ontologia nietzscheana do devir.⁷⁵ A nossa análise tomará distância do conceito do devir na sua acepção ontológica, para, desta forma, priorizarmos as suas implicações epistêmicas. Consideramos que o caráter epistemológico envolvido nesse conceito é o principal elemento que permite a Nietzsche encampar uma crítica radical contra toda a metafísica. Portanto, não será objeto do nosso trabalho reivindicar uma suposta ontologia nietzscheana do devir em oposição às concepções metafísicas que Nietzsche critica. Mostraremos que o gesto radical de Nietzsche consiste em denunciar as reivindicações ilegítimas de teorias ontológicas apelando a uma crítica que tem na sua base uma reflexão epistêmica. Isto nos permitirá compreender que, segundo Nietzsche, toda teoria metafísica tem seu fundamento a partir de determinados dispositivos gnosiológicos.

Portanto, o que nos interessa é o aspecto epistemológico envolvido na formulação do conceito de devir, com o qual Nietzsche se opõe a todo impulso metafísico. Por sua vez, esta compreensão poderá fornecer ferramentas para um melhor entendimento de diversas leituras ontológicas suscitadas a partir do conceito nietzscheano do devir.

A compreensão do conceito do devir heracliteano, que realizamos anteriormente, nos alertava sobre o caráter substancialista das nossas estruturas cognitivas. Para darmos prosseguimento a essa discussão, consideramos necessário contextualizar os desdobramentos epistemológicos do jovem Nietzsche, em função de uma influência constante que predomina nas suas investigações: o enfoque naturalista mecanicista.

II.1: Nietzsche contra o tólos metafísico

Fragmentos póstumos do ano 1868, um ano antes do ingresso de Nietzsche na Universidade da Basileia, dão forma a uma série de notas sob o título *Sobre teleologia*⁷⁶. Nelas se evidencia uma forte crítica às concepções finalistas. Rogerio Lopes identifica neste conjunto de notas uma forte influência de F. Albert Lang, ao mesmo tempo que reivindica os escritos como determinantes para o desenvolvimento da “compreensão ficcional generalizada dos processos de assimilação humana do mundo”⁷⁷. Embora Lopes afirme que esses escritos não sejam suficientes para documentar a existência de um fio condutor claro na reflexão

⁷⁵ Cf. MEYER, M., *Op. cit.*

⁷⁶ Cf. “Sobre Teleologia” *Obras Completas* Vol. I, trad. Llinares, J., Sanchez Meca, D., Guervós, L. Editorial Tecnos: Madrid, 2011, p. 304.

⁷⁷ Cf. LOPES, R. *Op. cit.*, p. 153.

filosófica de Nietzsche⁷⁸, na continuação do trabalho tentaremos reconstruir o principal fio argumentativo que se desenvolve nesse conjunto de notas póstumas.

Em primeiro lugar, Nietzsche se pergunta sobre o motivo pelo qual as concepções teleológicas⁷⁹ são aceitas comumente para explicar o mundo orgânico, ao passo que se prescinde delas quando se trata do mundo inorgânico:

¿Por que el concepto de *conforme a un fin* termina en el mundo inorgánico? Porque tenemos en él [no mundo inorgánico] muchas unidades, pero no partes correlativas que trabajan conjuntamente⁸⁰.

E mais à frente:

Si no se buscan causas finales en la naturaleza inorgánica es porque allí se pueden percibir no individuos, sino fuerzas⁸¹.

Nessas passagens, Nietzsche parece colocar de manifesto que a ideia de organismo supõe, necessariamente, um juízo de totalidade associado à ideia de fim, ou seja, um conjunto de individualidades que trabalham em função de um fim último, neste caso, a vida. As teorias teleológicas, afirma Nietzsche, só são aceitas como explicação do mundo orgânico e não são tidas em conta para explicar o mundo inorgânico. Neste último, em contraponto ao mundo orgânico, o senso comum não enxerga unidades funcionais (totalidades organizadas para um fim), mas apenas unidades. Da mesma forma, baseado nas ciências empíricas da sua contemporaneidade, Nietzsche rejeitará toda concepção finalista para explicar tanto o mundo orgânico quanto o mundo inorgânico.

O finalismo se estrutura em função de relações de causa e efeito. Assim, pode ser dividido em: causa externa e causa interna. O finalismo, enquanto causa externa, nos conduz a conceber a natureza, na sua totalidade, como um sistema de fins. A causa interna, por sua vez, nos faz conceber que o organismo, enquanto totalidade organizada, pressupõe a ideia de causa final⁸².

⁷⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁹ Como já mencionamos, um dos interlocutores destas notas é Schopenhauer. Nesse sentido, é justo retomar suas palavras a respeito de sua concepção teleológica: "...o mundo inteiro, com todos os seus fenômenos é a objetividade de uma única e indivisa Vontade (...) portanto, a unidade da Vontade tem de se mostrar a si mesma também na concordância de todos os seus fenômenos entre si" (...) "Todas as partes da natureza se encaixam, pois é uma Vontade una que aparece em todas elas" (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005, §28).

⁸⁰ "Sobre Teleologia", *Obras Completas* Vol. I, 62 [15] p. 306.

⁸¹ *Ibid.*, 62 [31] p. 311.

⁸² Cf. LOPES, R. *Op. cit.*, p. 148.

Sobre a causa externa, Nietzsche afirma:

Vemos la existencia [ou seja, a natureza] y sus medios, y concluimos que estos medios responden a un fin⁸³.

Cuando el hombre elabora algo, o sea, cuando quiere dar a algo la capacidad de existir, reflexiona acerca de en qué condiciones puede esto darse. Luego llama *conformes a un fin* a las condiciones de existencia de la obra elaborada⁸⁴.

Sobre a causa interna Nietzsche afirma:

Lo que realmente nos maravilla es la vida orgánica; y calificamos de conformes a un fin todos los medios de conservarla⁸⁵.

Finalmente, Nietzsche é contundente ao afirmar:

Si en la naturaleza no dominan más que fuerzas mecánicas, los fenómenos que responden a un fin no son, por su parte, más que aparentes, su finalismo no es más que nuestra *idea*. Las fuerzas ciegas actúan sin intención, no pueden, por tanto, producir nada que responda a un fin⁸⁶.

A partir destas passagens, poderíamos afirmar que um dos tópicos relevantes dessas notas póstumas é, como bem afirma Lopes, o problema do indivíduo enquanto corpo organizado⁸⁷. Nietzsche parece destituir de todo finalismo a própria concepção de organismo ou indivíduo. Este passaria a ser pensado como uma pluralidade, e “a oposição entre unidade e pluralidade poderia ser interpretada como um resultado de nossa organização psicofísica”⁸⁸.

⁸³ “Sobre Teleologia”, *Obras Completas* Vol. I, 62 [15] p. 307. Esta passagem pertence a Arthur Schopenhauer (Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, apêndice: Crítica da filosofia kantiana).

⁸⁴ *Ibid.*, 62 [20] p. 308.

⁸⁵ *Ibid.*, 62 [15] p. 307.

⁸⁶ *Ibid.*, 62 [31] p. 311.

⁸⁷ Cf. LOPES, R. *Op. cit.*, p. 145.

⁸⁸ Lopes afirma: “Com isso estaria dando o passo que permite pensar o organismo como uma pluralidade de forças em conflito, e sua unidade como o efeito visível de uma acomodação provisória no interior desta pluralidade”. Na sequência, Lopes cita uma passagem de Albert Lange que nos permite identificar a influência deste último nas reflexões de Nietzsche: “A única escapatória consiste, também aqui, em conceber a oposição entre pluralidade e unidade como uma consequência de nossa organização, em supor que no mundo da coisa em si esta oposição se resolva de uma maneira para nós desconhecida ou que então nem sequer exista. Com isso nós escapamos do âmagô da contradição, que consiste na suposição de unidades absolutas que jamais nos são dadas. Se concebermos toda unidade como relativa, se virmos na unidade apenas o resumo em nosso pensamento, então certamente não teremos com isso apreendido a essência mais íntima das coisas, mas pelo menos tornado possível a consistência da visão científica. A unidade absoluta da consciência de si não passa incólume a isso, mas não é nenhuma calamidade se uma idéia favorita de alguns milhares de anos é colocada de lado” (LOPES, R. *Op. cit.*, p. 145).

Adotando uma posição crítica, Nietzsche assume uma posição de Kant segundo a qual haveria “na nossa organização algo que nos impulsiona a acreditar no conceito de organismo”⁸⁹. Contudo, mediante uma reelaboração do conceito de organismo, Nietzsche afirma:

El organismo es una *forma*. Si hacemos caso omiso de la forma, nos queda una pluralidad⁹⁰.

E mais à frente:

Lo que de verdad es seguro es que nosotros sólo conocemos lo mecánico. Lo que está más allá de nuestros conceptos nos es completamente incognoscible. La génesis de lo orgánico es, en ese sentido, algo hipotético; cuando nos la representamos, un entendimiento humano está haciendo acto de presencia⁹¹.

Cuando se habla de causas finales se está únicamente diciendo que la forma del todo precedería a la formación de las partes, que una forma no habría podido nacer mecánicamente⁹².

Causa final quiere decir: la idea del todo se caracteriza como causa, o sea que un modo de manifestación se caracteriza como real y preexistente⁹³.

O que parece estar em jogo nessas afirmações é a necessidade de respondermos ao problema relativo à gênese do orgânico – enquanto condição material do pensamento – assumindo um ponto de partida crítico e, ao mesmo tempo, evitando concepções que atribuam à gênese do orgânico uma forma de causa final ou teleologicamente orientada, nos moldes de Schopenhauer⁹⁴. Nesse sentido, um conceito de organismo destituído de todo finalismo se concretiza no conceito de *forma*: entre as muitas possibilidades do acaso, podem existir formas com o atributo da vida.

⁸⁹ “Sobre Teleologia”, *Obras Completas* Vol. I, 62 [24] p. 309.

⁹⁰ *Ibid.*, 62 [25] p. 309.

⁹¹ *Ibid.*, 62 [27] p. 310.

⁹² *Ibid.*, 62 [47] p. 316.

⁹³ *Ibid.*, 62 [52] p. 318.

⁹⁴ Lopes se refere a isso da seguinte forma: “[Trata-se] do problema da vida entendida como um domínio da produção material ou da ontogênese, que por sua vez nos confronta com uma modalidade de individuação que não se deixa reduzir à operações de individuação do entendimento, mas se coloca antes como sua condição “material” de possibilidade. É importante para Nietzsche que um questionamento sobre aquilo que antecede a constituição pelo entendimento do mundo como representação não reproduza as aporias e os paradoxos schopenhauerianos, mas tampouco interessa a ele abrir mão da perspectiva crítica mais geral, segundo a qual nossa realidade empírica é um construto antropológico e antropomórfico” (LOPES, R. *Op. cit.*, p. 147).

Una infinidad de formas nacen, o sea, combinaciones mecánicas: entre estas innumerables combinaciones pueden incluirse algunas susceptibles de vida. El supuesto es que lo viviente puede nacer del mecanismo⁹⁵.

Portanto, o conceito de forma permite dar conta de todos os fenômenos mecânicos, ou seja, oferece explicações por meio das leis de causalidade, às quais temos acesso através das nossas estruturas cognitivas; entre esses fenômenos, incluem-se também aqueles vinculados à vida orgânica:

Un concepto semejante al de la forma es el concepto de individuo. Se llama así a los organismos en cuanto unidades, en cuanto centros de fines. Pero para nuestro entendimiento no hay más que unidades. Todo individuo comporta en si mismo una infinidad de individuos vivientes⁹⁶.
¿Nos hacen falta causas finales para explicar que algo vive? No, tan solo explicar cómo vive. La *vida* es para nosotros algo completamente oscuro, que no podemos esclarecer ni siquiera mediante causas finales⁹⁷.

Devemos salientar que a perspectiva mecanicista, da mesma maneira que o conceito de organismo, é também uma invenção do nosso entendimento.

Tanto las causas finales como el mecanicismo son formas humanas de la intuición⁹⁸.

Contudo, o mecanicismo é uma ideia destituída de toda causa final ou finalismo. Por este motivo, o mecanicismo deve ser compreendido como um dos meios pelos quais o nosso intelecto se libera de concepções teleológicas. Assumindo esta posição mecanicista, como produto consequente das formas do nosso intelecto, o mundo inorgânico passa a ser igualado ao mundo orgânico:

Es preciso admitir, que dentro de la naturaleza orgánica no existe en el comportamiento recíproco de los organismos otro principio distinto al de la naturaleza inorgánica. El método de la naturaleza en el tratamiento de las cosas es idéntico, ella es una madre imparcial, igual de dura con sus hijos orgánicos que con los inorgánicos. El azar, o sea lo opuesto al finalismo en la naturaleza, rige completamente. La tempestad que agita las cosas es el azar⁹⁹.

Por sua vez, o mecanismo é o modelo explicativo que corresponde às formas do nosso intelecto, que trabalha consistentemente com os conceitos de causalidade, matéria e

⁹⁵ “Sobre Teleología”, *Obras Completas* Vol. I, 62 [27] p. 310.

⁹⁶ *Ibid.*, 62 [46] p. 316.

⁹⁷ *Ibid.*, 62 [47] p. 316.

⁹⁸ *Ibid.*, 62 [39] p. 312

⁹⁹ *Ibid.*, 62 [45] p. 315.

movimento; o mecanicismo é a forma com a qual nossas estruturas mentais conhecem. Em oposição às *formas* ou mecanismo, Nietzsche coloca o conceito de *vida*, o qual é incognoscível para nós, ou seja, pertencente ao território do devir ou das transformações permanentes:

En todo [ser] viviente no captamos sino *formas*. Lo que eternamente deviene es la *vida*. La naturaleza de nuestro entendimiento nos permite captar *formas*: nuestro entendimiento no es lo bastante fino como para percibir la continua transformación: a lo que puede conocer, lo llama *forma*¹⁰⁰.
...la *vida* es para nosotros algo completamente oscuro, que no podemos esclarecer ni siquiera mediante causas finales¹⁰¹.
La *forma* es todo lo que en la superficie es visible de la *vida*¹⁰².

II.2: A gênese das nossas representações

Poderíamos afirmar que, ao introduzir o conceito de *forma*, ressignificado à luz do mecanicismo, com o qual realiza uma crítica contra os discursos teleológicos, Nietzsche produz um deslocamento que modifica os termos, ou o território, no qual a discussão se consolida: um problema ontológico – concepção da essência última da realidade – se transforma numa reflexão de caráter epistêmico, ou gnosiológico, a respeito da estrutura do nosso entendimento. O argumento ontológico reivindicado pelo finalismo schopenhaueriano é desarticulado por Nietzsche em função de um argumento epistêmico. Trata-se de um movimento que só pode ser explicado em virtude da posição crítica radical assumida por Nietzsche: enquanto a *forma* é aquilo ao qual nosso intelecto pode ter acesso, o conceito de vida, ou devir, se mantém completamente incognoscível para nós e, portanto, trata-se de um conceito sobre o qual nada pode ser afirmado¹⁰³. Nesse sentido, uma perspectiva ontológica que reivindique, em termos teleológicos, a essência última do mundo constitui para Nietzsche uma pretensão ilegítima e inaceitável para toda posição filosófica que pretenda assumir um

¹⁰⁰ *Ibid.*, 62 [46] p. 316.

¹⁰¹ *Ibid.*, 62 [47] p. 316.

¹⁰² *Ibid.*, 62 [46] p. 316.

¹⁰³ Nietzsche afirma a incognoscibilidade da *coisa em si* a partir da sua leitura de *História do materialismo*, de F. Albert Lange. Em uma carta dirigida ao seu amigo Carl von Gersdorf em Agosto, em 1866, Nietzsche manifesta a sua concordância com os postulados de Lange (Cf. *Correspondencia* Vol. I, trad. Guervós, L. Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 412).

caráter crítico. Desta forma, a discussão deve se centrar nas operações do intelecto, mais especificamente, na gênese das nossas representações¹⁰⁴.

Se o conceito de vida ou devir se refere a um fenômeno profundo e indeterminado, isso significa que estamos diante de um conceito limite que se situa na fronteira daquilo que, sim, pode ser conhecido por nós. Nesse sentido, o problema do conhecimento deve, necessariamente, partir do limite que o conceito de coisa em si nos impõe. Uma nota póstuma do ano 1871 aporta algumas reflexões do jovem Nietzsche sobre essa instância de passagem entre o incognoscível e o surgimento do conceito. O símbolo, ou imagem, seria o elemento chave para compreendermos essa instância de passagem da coisa em si às nossas representações¹⁰⁵.

Nesse fragmento, o símbolo, imagem ou hieróglifo é identificado por Nietzsche como um estágio primário da origem dos nossos conceitos. O símbolo sintetiza uma “multiplicidade de aparências” e seu fundamento se baseia num acordo de compreensão geral, de caráter instintivo ou impulsivo¹⁰⁶. Em *A visão dionisíaca do mundo* – um dos escritos preparatórios para *O nascimento da tragédia* –, Nietzsche amplia a caracterização do símbolo afirmando que ele remete a um estágio que ainda não é atravessado pela consciência clara, ou seja, pertence

¹⁰⁴ Para Sergio Sanchez, o conceito de *forma* se refere ao intelecto, o qual, por meio de operações esquemáticas e simplificadoras, exige que a realidade apareça para ele dentro dos seus próprios limites: a partir de uma soma de propriedades fenomênicas com as quais confronta o incognoscível (Cf. SANCHEZ, S. *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*. Córdoba: Editorial Científica Universitaria de Córdoba, 2001, p. 17).

¹⁰⁵ Somos cientes que na nossa análise estamos realizando uma sobreposição de textos pertencentes a diferentes momentos do jovem Nietzsche. Inclusive, devemos afirmar que são textos que partem de diferentes premissas. Por um lado, as notas de *Sobre teleologia*, partem da premissa básica da filosofia crítica, segundo a qual, a coisa em si é incognoscível, e só temos acesso às formas do mundo na medida em que o mecanicismo as explica pelos conceitos de causa, matéria e movimento. Por outro lado, os textos preparatórios para *O nascimento da tragédia* partem da tese de que é possível um acesso à coisa em si (como vontade, impulso dionisíaco ou uno-primordial) a partir da linguagem tonal e da música. Apesar de conterem premissas diferentes, em virtude da singularidade de cada momento, acreditamos que os textos estabelecem um vínculo para além de suas particularidades, em função dos seus aspectos gnosiológicos. Isto nos permite realizarmos uma leitura transversal que coloca de manifesto a reflexão sobre a questão do conhecimento ao longo de todo o período de juventude (1865-1875). Nesse sentido, uma abordagem cuidadosa, que especifique as premissas de cada texto, assim como os aspectos contextuais e autônomos dos mesmos, nos permitirá tangenciarmos os elementos particulares e, desta forma, ponderarmos aquilo que, desde nossa perspectiva, conforma um comum denominador nesse conjunto de textos: a especulação gnosiológica.

¹⁰⁶ *Fragmentos Póstumos* Vol. I, 8 [41] p. 222.

ao território dos instintos ou do inconsciente¹⁰⁷. Entretanto, enquanto “cópia imperfeita e fragmentária”, o símbolo é completamente distante da coisa em si.

¹⁰⁷ Cf. “La visão dionisiaca do mundo”, *Obras Completas* Vol. I, p. 473. Esta seção (n. 4) deste texto começa definindo o conceito de *sentimento*: “Isso que nós chamamos *sentimento*, a filosofia que caminha pelas trilhas schopenhauerianas o descreve como um complexo representações e estados volitivos inconscientes”. Nessa passagem, Nietzsche se refere, de forma implícita, a Eduard von Hartmann. Devemos mencionar que este último critica a Schopenhauer por ter sido incapaz de acolher em seu sistema a noção de *representação inconsciente* (Cf. MATTIOLI, W. *O inconsciente no jovem Nietzsche*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 2016, cap. III, p. 97). Por outro lado, a respeito das reflexões sobre o símbolo, Sanchez afirma: “o horizonte destas reflexões, o ponto de vista geral e a maneira particular de colocar o problema remetem em todo momento a Schopenhauer” (Cf. SANCHEZ, S. *Op. cit.*, p. 22). Para explicitar esse vínculo, Sanchez apela aos postulados da filosofia de Schopenhauer e, mais especificamente, à superação que este último teria pretendido realizar em relação à filosofia de Kant. Para isso, se remete ao Apêndice de *O mundo como vontade e representação* onde Schopenhauer propõe reivindicar um conhecimento intuitivo e imediato como superação do conhecimento mediato, reflexivo, de Kant. Segundo Schopenhauer, Kant falhou em determinar a questão a respeito de : “[1]) qual é a relação que a reflexão tem com o conhecimento intuitivo (e isto naturalmente pressupõe a pura separação entre ambos, negligenciada por Kant); [2]) como a reflexão realmente reproduz e representa o conhecimento intuitivo, se de forma totalmente pura ou já transformado, e em parte desfigurado pela acolhida em suas formas próprias (da reflexão); [3]) se a forma do conhecimento abstrato, reflexivo, se torna mais determinada pela forma do conhecimento intuitivo ou pela natureza inevitavelmente pertencente ao primeiro, ou seja, ao conhecimento reflexivo, de tal maneira que também aquilo que é bastante heterogêneo no conhecimento intuitivo, tão logo entrou no conhecimento reflexivo não mais se distingue, e, inversamente, muitas distinções percebidas no modo de conhecimento reflexivo originaram-se dele mesmo e de forma alguma indicam diferenças correspondentes no conhecimento intuitivo. Como resultado dessa investigação ter-se-ia verificado que o conhecimento intuitivo, ao ser acolhido na reflexão, sofre quase tanta modificação quanto os alimentos ao serem assimilados no organismo animal, cujas forma e misturas são por ele mesmo determinadas e não se reconhece mais na nova composição a antiga constituição do alimento; ou [...] ao menos se teria verificado que a reflexão de maneira alguma se relaciona com o conhecimento intuitivo como o espelho d’água com os objetos refletidos, mas, quando muito, como as sombras desses objetos com eles mesmos, sombras estas que tão somente reproduzem alguns contornos externos e une o mais diverso na mesma figura, expondo o mais variado mediante o mesmo contorno, de maneira que, partindo deste, é impossível construir segura e completamente as figuras das coisas” (SCHOPENHAUER, A. *Op. Cit.* Livro I, p. 568). Quando Nietzsche se refere ao símbolo como algo originário e aponta para sua posterior transformação em conceito, pareceria estar inserido plenamente na trilha schopenhaueriana a respeito da diferenciação entre natureza intuitiva e reflexiva do conceito e a sua relação com a *coisa em si* ou com o objeto enquanto tal. Assim, se por um lado o conceito de *forma* apresentado na seção anterior, se distancia de todo finalismo schopenhaueriano, por outro, dá prosseguimento à tese schopenhaueriana do mundo da representação. Esse mundo da representação agora é concebido como *forma* ou, em outras palavras, como um eco ou ressonância da coisa em si, como uma cópia cuja fidelidade em relação ao original é parcial. Como bem afirma Sanchez: “Schopenhauer parte do fato de que o mundo da experiência é uma manifestação da coisa em si e equipara o mundo a uma criptografia ou *escrita secreta* que deve ser decifrada. Isso parece ressoar em Nietzsche ao utilizar os termos «símbolo» e «hieróglifo»” (SANCHEZ, S. *Op. Cit.*, p. 27). Entretanto, como veremos mais à frente, a ideia de conceptualização como construção artística ou criação não conduzida por leis lógicas, mas pelas inferências inconscientes do puro azar no âmbito das sensações, dará conta de uma reflexão por parte do jovem Nietzsche completamente distante da conceptualização do mundo enquanto texto oculto que deve ser decifrado, portanto, muito distante de Schopenhauer.

Entre as notas de 1872 que já antecipam suas reflexões sobre a linguagem, Nietzsche atribui às representações um caráter artístico devido à *criação* que se produz com o surgimento do símbolo: “uma imagem no lugar de uma coisa”¹⁰⁸. Por sua vez, é o caráter arbitrário aquilo que torna o símbolo completamente estranho à coisa em si. O intelecto é uma força arbitrária: de maneira arbitrária o intelecto escolhe, classifica, etiqueta e define o símbolo, já sem nenhuma relação com o objeto¹⁰⁹. Esse recorte arbitrário de imagens que o intelecto produz é, segundo Nietzsche, uma força artística:

Tiene que ser una fuerza artística porque crea. Su medio principal consiste en omitir, no ver y no oír. Por tanto, es anticientífica, ya que no manifiesta el mismo interés por todo lo percibido. (...) El pensamiento tiene que ver con grandezas artísticas¹¹⁰.

O caráter artístico atribuído à atividade do intelecto permite a Nietzsche caracterizar o produto desse intelecto – tanto o símbolo, quanto o conceito – como *ilusões*:

Se ha de establecer este principio – vivimos solo mediante ilusiones – nuestra conciencia roza la superficie¹¹¹.

A compreensão das características do símbolo nos permite entender a seguinte nota sobre o conceito:

El *concepto*, en el primer momento de su emergencia (*Entstehung*) es un fenómeno artístico: la simbolización (*das Symbolisieren*) de toda una multitud de apariencias, originalmente una imagen, un jeroglífico¹¹².

Assim, símbolo deve ser compreendido como a instância primitiva de formação do conceito no intelecto. A constituição do conceito, por sua vez, posterior ao símbolo, implicará um distanciamento ainda maior em relação à coisa em si, ou seja, um aumento no nível de abstração:

En el cerebro hay muchas más series de imágenes que las necesarias para pensar: el entendimiento elige rápidamente imágenes semejantes: la imagen elegida da lugar a toda una nueva serie de imágenes, de las que, sin embargo, el entendimiento vuelve a seleccionar una, y así sucesivamente¹¹³.

¹⁰⁸ *Fragments Posthumes* Vol. I, 8 [41] p. 222.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 19 [66] p. 360.

¹¹⁰ *Ibid.*, 19 [67] p. 360.

¹¹¹ *Ibid.*, 19 [48] p. 356.

¹¹² *Ibid.*, 8 [41] p. 222

¹¹³ *Ibid.*, 19 [78] p. 363.

Todos esses aspectos distinguem o caráter antropomórfico e relativo do intelecto e suas representações:

Hoy la filosofía no puede más que acentuar el carácter relativo de todo conocimiento y de lo que es antropomórfico, así como la fuerza de la ilusión que domina por todas partes¹¹⁴.

II.3: As representações no âmbito da atividade nervosa

Devemos considerar agora o material físico sobre o qual as representações são construídas: as sensações. Sanchez realiza uma exaustiva investigação para identificar um conjunto de notas póstumas dos anos 1872/73 nas quais Nietzsche esboça desdobramentos teóricos a respeito da conformação das representações no âmbito da atividade nervosa¹¹⁵. Em nossa perspectiva, as notas não representam uma investigação científica sistemática e contundente, por parte de Nietzsche, sobre o aspecto material da origem das representações. As notas têm o caráter de apontamentos que reafirmam ou retomam o posicionamento de certas leituras nas quais Nietzsche encontra-se imerso nesse período. Não se trata de uma descrição detalhada sobre o modo de operação das sensações, apenas descrições gerais de processos que se reconhecem como altamente complexos¹¹⁶.

O que anteriormente foi denominado *símbolo*, nestas notas se nomeia como *imagens*; nesse sentido, a reflexão continua sendo a respeito do estágio primitivo dos conceitos. Na continuação do trabalho, sintetizaremos três dessas notas, uma vez que identificamos que elas preparam o terreno para a discussão sobre a linguagem que Nietzsche estabelecerá em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

O primeiro aspecto relevante destas notas é o fato de que a causalidade deixa de ter o estatuto *a priori*, ou seja, deixa de ser uma forma autônoma do intelecto que se aplica ao conteúdo dado pelas intuições ou sensações. Agora são as próprias sensações as que fornecem a causalidade:

Sensaciones y movimientos reflejos, muy frecuentes y que se siguen rápidos como el rayo, a los que poco a poco nos acostumbramos del todo producen

¹¹⁴ *Ibid.*, 19 [37] p. 222.

¹¹⁵ Cf. SANCHEZ, S. *Op. cit.*, p. 36.

¹¹⁶ Novamente, a respeito dos autores cientificistas que influenciaram Nietzsche durante esses anos, cf. nota de rodapé n. 12.

la operación de la inferencia, es decir, el sentimiento de la causalidad. De la sensación de la causalidad dependen el espacio y el tiempo¹¹⁷.

Portanto, a forma da causalidade, no seu estágio primitivo, é apenas uma combinação aleatória de sensações. Por sua vez, esta inferência ou forma da causalidade, é condição de possibilidade das formas do espaço e tempo. A causalidade não é uma forma *a priori* do entendimento que organiza e coordena as sensações; são as próprias sensações que, ao estabelecerem relações entre elas, produzem a causalidade e, a partir dela, surgem as outras formas do entendimento¹¹⁸.

As relações entre as sensações pertencem ao plano da reflexão inconsciente, ou seja, numa instância anterior a sua transformação em conceitos:

Las inferencias inconscientes despiertan mis sospechas/reflexión: probablemente se trata de el paso de una imagen a otra: la última imagen alcanzada actúa entonces como estímulo y motivo. [...] Los instintos parecen ser también un tal pensamiento de imágenes, que en definitivo se convierte en estímulo y motivo¹¹⁹.

¹¹⁷ *Fragmentos Póstumos* Vol. I, 19 [161] p. 379. Esta afirmação de Nietzsche constitui um distanciamento em relação à filosofia de Schopenhauer. Lembremos que para este último “são as sensações dos sentidos corporais que fornecem os dados para a primeiríssima aplicação da lei da causalidade, da qual provém, justamente, por meio disso, a intuição dessa classe de objetos, que, conseqüentemente, tem sua essência e sua existência apenas em virtude do exercício da função do entendimento, surgida dessa maneira” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, trad. Giacoia, O., Valladão, G. Campinas: Editora da Unicamp, 2019, §22). Ou seja, para Schopenhauer as sensações constituem apenas a matéria-prima e será o entendimento o *artista* que cria as formas abstratas do conhecimento. Em contraposição, Nietzsche reivindicará como *artistas* às próprias sensações.

¹¹⁸ Sanchez, a respeito destas notas, argumenta: “a influência de Lange, em detrimento da filosofia de Schopenhauer, torna-se explícita com o deslocamento para uma perspectiva naturalista e vinculada aos resultados das ciências naturais”. Mais à frente, afirma: “Lange coincide na sua totalidade com as críticas que Schopenhauer dirige a Kant: o erro deste último foi conceber um entendimento completamente livre da influência dos sentidos e supor que o pensamento, sem nenhuma intuição, conserva a forma do pensamento. Entretanto, Lange acrescenta uma observação em função de recentes conquistas científicas, no terreno na psicologia e da fisiologia dos órgãos sensoriais, que viabilizam explicações materialistas focadas nas relações entre sensações. Ao reivindicar o aspecto material, estas descobertas questionam o recurso a formas *a priori* como princípios não sensíveis de coordenação entre as sensações” (Cf. SANCHEZ, S. *Op. cit.*, p. 39-40).

¹¹⁹ *Fragmentos Póstumos* Vol. I, 19 [107] p. 369. Devemos destacar o grande aporte realizado por Andler, que destaca a importância do livro *A natureza dos cometas* de Friedrich Zöllner, para o desenvolvimento das notas sobre as inferências inconscientes do intelecto. “Zöllner foi um dos primeiros a atribuir algum papel aos raciocínios inconscientes; com isso seu livro prolongava Schopenhauer. [...] Era evidente que o conhecimento, para se constituir, suponha algumas inferências latentes sobre a constituição íntima da matéria. Seria possível explicar todos os raciocínios ocultos, desde os mais elementares, que nos ajudam a imaginar a matéria, até os mais complexos, que governam nossas relações com os semelhantes. [...] Para chegar a conhecer o mundo exterior, o primeiro procedimento do espírito é interpretar as sensações. Ele o faz por meio de um raciocínio inconsciente. Atribui a mudança ocorrida em seu estado afetivo a uma causa e constrói uma ideia sobre ela. Um estímulo veio até ele de um determinado centro de ação. Ele

Por último, devemos salientar que o carácter artístico e criativo, ao qual nos referimos anteriormente¹²⁰ ao falarmos do símbolo enquanto primeiro estágio das nossas representações, é dado justamente pela ação das sensações que são as geradoras das formas abstratas do entendimento: a causalidade, que, por sua vez, viabiliza as formas do espaço e tempo. O símbolo é a imagem que emerge das relações entre sensações. O símbolo sintetiza toda essa operação que pode ser chamada de *inferência inconsciente*: as sensações viabilizam inferências – relações entre sensações – que transitam para o plano da reflexão consciente, ou seja, para o âmbito dos conceitos e, portanto, se distanciam de sua origem intuitiva. O seu carácter enquanto criação artística será mais uma vez reafirmado ao abordarmos a discussão sobre a linguagem no próximo tópico.

II.4: A linguagem como fase de concretização da gênese do conhecimento

As reflexões de Nietzsche sobre o conhecimento parecem destacar, a partir de diferentes perspectivas, um mesmo ponto chave: nossas representações não atingem a coisa; aquilo a que elas referenciam é sempre uma *imagem*, mas nunca a coisa em si. Com o conceito de inferências inconscientes, o que Nietzsche reivindica são relações entre sensações

projeta no mundo exterior a noção que elabora desse centro. É o que chamamos *perceber*. A mesma série de operações revela que esse objeto, que construímos fora de nós, é variável. Nele ocorrem algumas alterações que chamamos de *movimentos*. Logo, nosso raciocínio subconsciente se põe novamente a trabalhar. Ele trata de ligar entre si as mudanças do objeto, assim como tratou de ligar o objeto ao nosso estado afetivo. Imagina algumas *causas* do movimento que ocorre no objeto. Como será que as imagina? Quando vem a refletir sobre isso, a consciência encontra essa construção já estabelecida. Aquilo que chamamos de qualidades da matéria são o resultado do trabalho que uma inteligência subconsciente realiza obscuramente para nós. Quando abrimos os olhos da consciência, já está exposto diante de nós o produto da obscura inferência: trata-se de uma matéria que nos parece extensa no *tempo* e no *espaço*, e cujos movimentos nos parecem unidos por um vínculo de *causalidade*. [...] Todas as qualidades da matéria são hipotéticas, não são observadas diretamente. Nós as induzimos conforme as nossas sensações” (ANDLER, C. *Op. cit.*, pp. 526-528). O tema das qualidades hipotéticas da matéria, de Zöllner, é o ponto que Nietzsche retoma em suas notas de 1872 ao se referir às inferências inconscientes do intelecto que imaginam (ou seja, constroem uma imagem de) as qualidades da matéria. Como bem afirma Morey, “Nietzsche entenderá [em *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*] que esses mecanismos de raciocínio inconsciente funcionam por analogia, e que os mesmos encontram na linguagem o seu lugar de exercício e manifestação” (MOREY, M. *Op. cit.*, p. 124). Sanchez realiza uma citação de Lange que se encontra em completa sintonia com o exposto até aqui: Olhar é inferir [ou seja, sensações produzindo relações de causalidade] e a inferência se realiza na forma de uma representação visual, assim como em outros casos se realiza na forma de conceitos expressados na linguagem” (SANCHEZ, S. *Op. cit.*, p. 43).

¹²⁰ Cf. p. 42.

que viabilizam uma imagem: a causalidade ou inferência entre sensações nada mais é do que uma imagem, ou seja, a fixação mental de uma combinação ou relação entre sensações. Nesse sentido, o inconsciente imagina (*constrói uma imagem de*) as qualidades da matéria. Aquilo que chamamos matéria é, para nós, apenas uma construção abstrata, produto de inferências inconscientes. O caráter artístico e ilusório destas inferências consiste em elas serem, por um lado, uma mera *re-produção*, nunca aquilo que elas referenciam, e, por outro, o produto de uma atividade estética e criativa da imaginação.

Esse mesmo pressuposto será aplicado à reflexão sobre a estrutura da linguagem em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* e nos escritos sobre retórica do inverno de 1872. A linguagem, enquanto cenário privilegiado para a verificação dos processos que levam à constituição do mundo como representação, será concebida como um conjunto de metáforas: a sua natureza é puramente retórica¹²¹.

No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas¹²².

Esse caráter metafórico ou tropológico sintetiza as características de arbitrariedade, ilusão e ausência de lógica¹²³ atribuídas à linguagem. A reconstrução do processo de surgimento da linguagem é descrita por Nietzsche nos mesmos termos que as notas apresentadas anteriormente, que davam conta da emergência das representações: o que a linguagem referencia não são as coisas materiais em si, mas apenas uma cópia ou uma imagem das sensações produzidas por uma excitação nervosa.

¹²¹ A respeito destas definições, consideramos relevantes as palavras de Giorgio Colli: “A intuição é genial, mesmo se a sua audácia é fruto de uma investida extemporânea. A eleição da chave interpretativa – a metáfora – trai a unilateralidade da resolução, o ponto de vista de quem cresceu como filólogo. O mundo que nos rodeia dissolve-se idealisticamente na «transferência» do enigmático fundo das coisas para uma linguagem estranha. Mesmo se a palavra «aparência» é refutada, a idéia de fundo continua a ser schopenhaueriana; mas Nietzsche elege uma forma circunscrita de manifestação, de transferência, ancorada na abstração da linguagem, para explicar um fenômeno universal do qual a linguagem é um aspecto particular. Por outras palavras, Nietzsche peca ele próprio por metáfora, enquanto explica tudo em termos de metáfora, uma vez que o conceito proposto por ele é uma metáfora «interpretativa» de um processo vital e universal, semelhante à metáfora, que inclui, mas tem outras características mais complexas e intangíveis. Por outro lado, ele nem sequer demonstra que seja impossível para um filósofo escapar à metáfora” (COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio d'água Editores, 2000, p. 33).

¹²² “Relación de la retórica con el lenguaje”, *Obras Completas* Vol. II, trad. Barrios, M., Martín, A., Sánchez Meca, D., Santiago Guervós, L., Verma, J. Madrid: Editorial Tecnos, 2013, p. 815.

¹²³ As influências de Zöllner e Lang sobre a gênese das representações convergem agora com as influências de Gustav Gerber. Para um aprofundamento sobre isso cf. SANCHEZ, S. “Los escritos de Nietzsche sobre retórica en edición española” in *Revista de Filosofía*, año X, n. 15. Córdoba, 2000. Também indicamos a leitura do prólogo realizado por Guervós L. a NIETZSCHE, F. *Escritos sobre retórica*, trad. Guervós, L. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen. Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora [*Tonbild*]. Para que tenga lugar una reproducción completamente exacta, ¿no debería ante todo ser lo mismo el material en el que debe ser reproducido que aquel en el que el alma trabaja? Sin embargo, puesto que es algo extraño — el sonido— ¿cómo puede entonces producirse algo más adecuado que una imagen? No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *πιθανόν* [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa. Se producen inmediatamente cuando la excitación es percibida. En vez de la cosa, la sensación sólo capta una señal [*Merkmal*]. Este es el primer punto de vista: el lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir [*übertragen*] una δόξα [convenção], y no una ἐπιστήμη [conhecimento epistêmico]¹²⁴.

Numa passagem de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* Nietzsche resume a gênese da linguagem da seguinte forma:

De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (...) “assim se destaca o enigmático "x" da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som. De qualquer modo, o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente¹²⁵.

Como bem aponta Sanchez, a reflexão sobre a gênese da linguagem realizada por Nietzsche traz, associada a ela, a questão da correspondência entre o nosso pensamento e o

¹²⁴ “Relación de la retórica com el lenguaje”, *Obras Completas* Vol. II, p. 815.

¹²⁵ *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo Hedra, 2007, p. 32. Diversos comentadores apontaram a influência do livro *A linguagem como arte* de Gustav Gerber como a fonte a partir da qual Nietzsche teoriza o processo de configuração da linguagem. Nesse sentido, Morey afirma: “Gerber reconstrói a gênese das categorias da linguagem e os conceitos partindo do plano mais básico da sensação, concebendo esta última como resultado de um estímulo nervoso ocasionado pelo contato entre o animal humano e o mundo físico em si. Tal sensação, por sua vez, produz um som de forma espontânea como reação natural ao estímulo, sendo o grito ou o pranto exemplos dessa reação. Já nesta fase primitiva do desenvolvimento da linguagem, Gerber sublinha que o som ocasionado pela sensação não representa a percepção original, mas é apenas uma imagem dela, a qual resulta de um deslocamento ou ruptura que interrompe a continuidade linear do processo, uma vez que o som faz presente a sensação num outro plano e num outro suporte material. O som, enquanto imagem, simplifica e empobrece a sensação original que representa: não conserva o que nela é singular, mas apenas marcas gerais e típicas da percepção. Por isso, trata-se de uma *re-produção*: não é uma cópia, mas uma nova reprodução do original. Por este motivo Gerber caracteriza a natureza essencial da linguagem como artística, e a descrição da sua gênese em termos de tropos e figuras: pelo fato da linguagem conservar em si somente as marcas mais gerais da sensação, o *som-imagem* opera como a sinédoque fazendo da parte o todo” (MOREY, M. Op cit., pp. 124-125).

mundo¹²⁶. Em outras palavras, Nietzsche está refletindo sobre o valor do conhecimento ou sobre aquilo que se denomina *verdade*. E o resultado que a sua investigação traz à tona é justamente o caráter ficcional desse conhecimento dito *verdadeiro*. Devido à nossa impossibilidade de conhecer a coisa em si ou a matéria física em si mesma, esta nunca pode ser depositária da *verdade* das nossas representações. Assim, apenas podemos aspirar à construção de verdades ilusórias, completamente alheias aos eventos que deram origem a tais representações. Isso significa que não há possibilidade de que uma verdade possa existir fora do âmbito do intelecto, uma vez que as representações – isto é, as verdades –, emergem como produto das inferências que um intelecto realiza de forma inconsciente. As verdades são tais representações constituídas por meio das inferências inconscientes. Como foi afirmado, essas representações não possuem nenhum vínculo direto com a coisa, não existe correspondência *verdadeira* entre representações e as coisas. As verdades são sempre constituídas no âmbito do intelecto. Isto nos lembra a própria frase do Nietzsche que citamos anteriormente: “No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas”¹²⁷. E sobre essas verdades construídas o indivíduo *esquece* as condições do seu surgimento:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas¹²⁸.

Como bem aponta Morey, aqui Nietzsche está inserindo plenamente a sua reflexão a respeito da gênese das nossas representações no campo teórico da história evolutiva¹²⁹. No

¹²⁶ Cf. SANCHEZ, S. *Op. Cit.*, p. 56.

¹²⁷ “Relación de la retórica con el lenguaje” in *Obras Completas* Vol. II, p. 815

¹²⁸ *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral*, p. 36.

¹²⁹ Em palavras de Morey: “Ao lermos esta passagem, devemos lembrar a sua relação com o paleontólogo Ludwig Rüttimeyer, porque quando Nietzsche fala de metáforas, antropomorfismos ou quando fala de moedas que perderam a sua inscrição legível, ele está falando como um filólogo que nomeia articulações muito específicas, vértebras que se encaixam umas com as outras. Nietzsche está falando sobre evolução. Mas, a sua maneira de falar é a maneira singular dos professores quando eles estão fora da aula: abreviando” (MOREY, M. *Op. cit.*, p. 126). Consideramos que as afirmações sobre o vínculo de Nietzsche com uma posição evolucionista devem ser cuidadosamente manipuladas, uma vez que uma afirmação taxativa sobre uma suposta aderência de Nietzsche ao evolucionismo nos conduziria a uma situação de difícil resolução: se, por um lado, como apontamos anteriormente, Nietzsche estaria assumindo uma posição radicalmente idealista / fenomenista (o que significa dizer que nós só temos imagens das coisas

mesmo sentido, Sanchez adverte que “a atenção de Nietzsche se dirige a elucidar a que necessidades estão submetidos o surgimento e a conservação das verdades ficcionais para o indivíduo”¹³⁰. *Sobre Verdade e mentira no sentido extra-moral* se inscreve plenamente nessa reflexão quando o autor afirma que:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. Agora, fixa-se aquilo que, doravante, deve ser *verdade*, quer dizer, descobre-se uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, sendo que a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade¹³¹.

Diante do esquecimento por parte do indivíduo da gênese das suas representações, as representações desse indivíduo se auto-atribuem um caráter fidedigno em relação às coisas e, portanto, viabilizam um mundo substancializado habitado por coisas idênticas a si mesmas. O indivíduo ignora que o surgimento dos seus conceitos só foi possível por meio de longas cadeias evolutivas do intelecto cuja atividade consistiu, segundo Nietzsche, em igualar arbitrariamente aquilo que não é idêntico.

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse ‘folha’, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial¹³².

construídas metaforicamente pelo nosso intelecto), por outro lado, seria muito difícil aceitarmos que Nietzsche defende uma posição evolucionista consequente, já que o intelecto deve ser, ele mesmo, produto de uma série evolutiva da natureza material tal como descrita pela física e pela biologia. Nesse sentido, estaríamos diante do mesmo paradoxo que encontramos em Schopenhauer, com sua "antinomia da faculdade de conhecimento", e que ficou conhecido como paradoxo de Zeller.

¹³⁰ SANCHEZ, S. *Op. cit.*, p. 56.

¹³¹ *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 29.

¹³² *Ibid.*, p. 35. Diversos comentadores reivindicam a influência de African Spir na compreensão nietzscheana da origem das representações e a linguagem. Para um aprofundamento desse aspecto cf. D'IORIO, P. “La superstition des Philosophes Critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in *Nietzsche Studien* n. 22, 1993, pp. 257-294.

Assim, as operações de igualação do não idêntico e de reidentificação do supostamente idêntico, realizadas pelo nosso intelecto apontam o caráter ilógico ou tautológico do conhecimento. Uma nota do verão de 1872 confirma isso:

El conocimiento, considerado en sentido estricto, solo tiene la forma de la tautología y está vacío. Todo conocimiento que nos estimula es una *identificación de lo no-idéntico*, de lo semejante, es decir, es esencialmente ilógico¹³³.

Por último, mencionamos recentemente que a investigação sobre a origem das nossas representações e da linguagem evidencia as longas cadeias evolutivas que cristalizaram as verdades do intelecto. Nietzsche associa o desenvolvimento destas verdades à necessidade de conservação do indivíduo, à necessidade de um pacto linguístico que permita sair do estado de guerra e assegurar algum tipo de paz. A respeito disso, Sanchez afirma:

...ao submeter o seu agir, enquanto ser racional, ao poder dos conceitos abstratos, o homem já não teme à possibilidade de ser arrastado pelas impressões aleatórias e fugazes, ou seja, pelas intuições. Como metáforas domesticadas e retiradas da sua inquietante singularidade, os conceitos são a consumação da metamorfose do mundo nos homens, a domesticação do seu ser estranho e indiferente que lhe permitirá ao homem habitar no seu ser com certa tranquilidade e segurança¹³⁴.

Nesse sentido, toda verdade deve ser concebida como uma instituição social à qual subjaz o equilíbrio de forças que emerge do acordo comum: uma ilusão cujo uso nos fez esquecer de suas engrenagens¹³⁵.

¹³³ *Fragments Posthumes* Vol. I, 19 [236] p. 395.

¹³⁴ SANCHEZ, S., *Op. cit.*, p. 75.

¹³⁵ Cf. MOREY, M., *Op. cit.*, p. 128.

CAPITULO III

Arte, ciência e pensamento pré-socrático

Com as verdades solidificadas e estabilizadas pelo indivíduo, este último se afastou radicalmente do território do devir. Processos de fixações cognitivas ao longo de uma longa cadeia evolutiva viabilizaram conceitos como verdades indestrutíveis que estruturaram o nosso mundo *material* atual. O fato de serem verdades invioláveis diz respeito à sua aceitação naturalizada por parte do indivíduo, que assume a sua própria realidade, enquanto *sujeito*, como algo dado *a priori* e imutável. O indivíduo *se esquece* do caráter antropomórfico da sua realidade. Se, por um lado, Nietzsche explicita a impossibilidade de conhecermos o mundo das transformações permanentes¹³⁶, por outro, tudo parece indicar que houve momentos em que a humanidade foi *ciente*, ou, pelo menos, que a especificidade da sua estrutura cognitiva lhe permitiu estabelecer certos vínculos com as sombras desse fundo primitivo que antecede as nossas representações. Devemos lembrar que, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche reivindicava a figura de Dionísio para apontar a essência de um *logos* arcaico antes da sua perversão em dialética, retórica, escritura, filosofia. Nessa obra Nietzsche afirmava que a tragédia podia transgredir o princípio de individuação e nos oferecer um acesso ao núcleo mais íntimo das coisas¹³⁷. A tragédia servia como mediação entre o fundo insondável e o mundo representacional do indivíduo. E, mesmo levando em consideração que em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* Nietzsche explicitará o caráter incognoscível da coisa em si, aquilo que ainda reverbera do seu escrito anterior neste último texto é a reivindicação da arte. Entretanto, o aspecto artístico terá um enfoque completamente diferente daquele proposto em *O nascimento da tragédia*. Se, no primeiro escrito, Nietzsche reivindicava a arte da tragédia e da música em contraposição ao racionalismo socrático cujas forças negativas destroem a bela ilusão vinculada à vida instintiva¹³⁸, no segundo escrito o que se reivindica é o caráter artístico do intelecto. Desta forma, a arte deixa de ser um meio de

¹³⁶ Lembremos da carta escrita ao amigo Carl von Gersdorf onde confirma a sua concordância com a tese de Lange a respeito da incognoscibilidade da coisa em si (Cf. nota de rodapé n. 102).

¹³⁷ As afirmações sobre o acesso à coisa em si que Nietzsche promove em *O nascimento da tragédia* possuem uma explícita influência Schopenhaueriana. Contudo, como já mencionamos anteriormente, diversos comentadores demonstram que, para Nietzsche, desde a sua leitura de *Historia do Materialismo* de Lange, F., em 1866, a filosofia de Schopenhauer devia ser reivindicada não pelo seu valor teórico mas apenas pelo seu valor edificante (Cf. LOPES, R., p. 87).

¹³⁸ Cf. CAMPIONI, G. *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. Sanchez, S. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2004, p. 36.

acesso a uma realidade superior – nos termos descritos em *O nascimento da tragédia* –, e torna-se um meio, agora dessacralizado, para satisfação do impulso humano mais fundamental que é, justamente, o seu impulso artístico. Diante do *esquecimento* ou invisibilização por parte do indivíduo a respeito do caráter artístico do intelecto, Nietzsche apela à necessidade da reivindicação desse aspecto. Se o indivíduo constrói representações que não passam de ilusões naturalizadas, mas que são concebidas como verdades em si, é porque se “esqueceu” do caráter artístico do seu intelecto¹³⁹. A arte, nesse sentido, torna-se uma necessidade, uma vez que a atividade artística cria ilusões e não as transforma em verdades absolutas; o estatuto dessas verdades permanece no âmbito da ilusão¹⁴⁰.

Desta forma, *Verdade e mentira em sentido extramoral*, para além das diferenças já mencionadas a respeito da coisa em si, constitui uma continuação de *O nascimento da tragédia* em relação ao que, nesta última obra, apenas se mantém como um pressuposto implícito: a questão da gênese das nossas representações. Com seu escrito posterior, em 1873, Nietzsche torna explícito esse pressuposto e nos permite um olhar retrospectivo daquilo que já tinha sido exposto previamente em *O nascimento da tragédia* sob uma outra perspectiva e com premissas significativamente diferentes.

Assim, compreendemos que a análise do surgimento do projeto socrático – em detrimento da arte trágica – coincide com a reflexão sobre a fixação das representações e o esquecimento por parte do indivíduo do seu caráter metafórico, ilusório, artístico. Compreendemos que a arte representa “um espaço de afirmação das forças individuais de transgressão, de liberação da teia de aranha da convenção”¹⁴¹ à qual nos submetem nossas

¹³⁹ Como mencionamos anteriormente, o intelecto fundamenta as suas operações numa atividade artística; as inferências inconscientes constroem imagens de impulsos ou instintos e, nesse sentido, são apenas uma *re-produção* de algo que nos afeta, contudo, com o qual nós não temos contato direto. As imagens se oferecem como metáforas dessas afetações. Assim, a partir de um longo caminho evolutivo no qual os conceitos estruturam sólidos impérios de abstrações, o homem *esquece* da própria atividade artística do seu intelecto e, portanto, do caráter ficcional das suas representações.

¹⁴⁰ Como bem afirma D'Iorio, desde esta perspectiva “a arte passa a ser mais honesta e verdadeira que a ciência porque a arte admite a sua própria falta de verdade. A oposição entre ciência e arte (...) corresponde agora à oposição entre metáforas convencionais e metáforas originais, entre antropomorfismos inconscientes e simbolismos conscientes, entre mentiras destrutivas e mentiras úteis à construção de uma comunidade” (Cf. D'IORIO, P. "L'image des philosophes pre-platoniciens chez le jeune Nietzsche" in Borsche, T., Gerrata, F., Venturelli, A. (eds.). *Centauren-Geburten: Wissenchaft, Kunst, und Philosophie bein jungen Nietzsche*. Berlin, New York: de Gruyter, 1994, p. 408).

¹⁴¹ SANCHEZ, S., p. 78.

próprias representações. Confrontando a mentira coletiva, o artista afirma a sua mentira individual e cria suas próprias metáforas¹⁴².

III.1: Antropomorfismos: o caso da ciência

Devemos agora retornar à proposta de Nietzsche em *A filosofia na época trágica dos Gregos*. Previamente, afirmamos que, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche torna explícito o seu posicionamento – adotado desde sua leitura de *História do materialismo* de Lange em 1866 – a respeito da coisa em si. O contato com uma instância metafísica por meio da arte deixa de ser uma reivindicação por parte de Nietzsche: a coisa em si é completamente incognoscível para nós. Com esta posição, Nietzsche expressa sua explícita crítica contra qualquer instância metafísica¹⁴³. Ao compreendermos que o posicionamento de Nietzsche em relação à metafísica sempre assumiu um caráter crítico – apesar do *parêntese* dedicado à metafísica do artista, produto da amizade com R. Wagner –, podemos agora afirmar que *A filosofia na época trágica dos Gregos* é consequência desse posicionamento crítico, uma vez que o que aqui se reivindica é um distanciamento com relação ao mito, ou seja, reivindica-se uma posição favorável à ciência e ao conhecimento, distante do misticismo e da religiosidade da Antiga Grécia¹⁴⁴.

Portanto, tanto as concepções metafísicas que pretendem realizar afirmações – ou inclusive fundamentar suas perspectivas – sobre o conceito de coisa em si, quanto as visões mitológicas da Antiga Grécia são colocadas por Nietzsche num mesmo patamar: ambas são visões antropomórficas do mundo. Em contraposição, *A filosofia na época trágica dos Gregos* tentará descrever fragmentos do pensamento dos filósofos pré-socráticos que estabeleceram as condições para o desenvolvimento do conhecimento científico tendo em vista superar a visão antropomórfica do mito¹⁴⁵.

Contudo, não podemos nos esquecer de que, em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche chama a atenção para o caráter ilusório das nossas representações

¹⁴² Em palavras de D'Iorio, “*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* deve ser lido como um projeto de reconciliação com *O nascimento da tragédia*, isto é, como uma tentativa de corroborar muito sutilmente, no nível epistemológico, a teoria da necessidade da ilusão e a supremacia da arte” (Cf. D'IORIO, P. *Op. cit.*, pp. 407-408).

¹⁴³ Como bem aponta Campioni, “a metafísica da arte [foi] percebida pelo próprio Nietzsche como expressão de um período de obscurantismo romântico, fortemente influenciado pela ideologia germânica de Wagner” (CAMPIONI, G. *Op. cit.*, p. 37).

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁵ Cf. D'IORIO, P. *Op. cit.*, p. 401.

enquanto rede de metáforas domesticadas, igualação do não idêntico ou verdades em si, construída sobre a base de acordos sociais que garantem a nossa vida em comunidade¹⁴⁶. E, na mesma linha argumentativa, a ciência é concebida nessa obra como produto do temor e instinto gregário que fundam a sociedade dos indivíduos:

Assim como a abelha constrói os favos e, ao mesmo tempo, enche-os de mel, assim também opera a ciência irrefreadamente sobre aquele enorme columbário de conceitos, cemitério das intuições, sempre construindo novos e mais elevados pavimentos, escorando, limpando e renovando os antigos favos, esforçando-se, sobretudo, para preencher essa estrutura colossalmente armada em forma de torre e ordenar, em seu interior, o mundo empírico inteiro, isto é, o mundo antropomórfico. Se o homem de ação une sua vida à razão e a seus conceitos, para não ser arrastado e não se perder a si mesmo, o pesquisador, de sua parte, constrói sua cabana junto à torre da ciência, para que possa prestar-lhe assistência e encontrar, ele próprio, amparo sob o baluarte à sua disposição. E, com efeito, ele necessita de amparo: pois há forças terríveis que lhe irrompem constantemente e que opõem às verdades científicas *verdades* de um tipo totalmente diferente com as mais diversas espécies de emblemas¹⁴⁷.

A partir deste contundente parágrafo, em que a ciência é reduzida a uma função de aprimoramento da estrutura das representações criadas pelo nosso intelecto, ou seja, à função de um ordenamento da nossa realidade antropomórfica, a grande questão que agora devemos esclarecer gira em torno da possibilidade de conciliação entre as afirmações realizadas por Nietzsche sobre o caráter ilusório da ciência – em *Verdade e mentira em sentido extra-moral* –, por um lado, e sobre a reivindicação da ciência em contraposição ao mito – em *A filosofia na época trágica dos Gregos* –, por outro. A pergunta que devemos fazer é: Por qual motivo Nietzsche reivindicaria a prática científica depois de ter afirmado que o fundamento da ciência radica no caráter antropomórfico das operações intelecto?

Para responder a esta pergunta, devemos retornar à parte inicial do segundo capítulo do presente trabalho, em que analisamos a crítica de Nietzsche à teleologia. Uma das notas que citamos destaca o caráter antropomórfico tanto das visões teleológicas quanto das concepções mecanicistas de explicação do mundo:

¹⁴⁶ “Somente pelo esquecimento desse mundo metafórico primitivo, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão-somente pela crença imbatível de que este sol, esta janela, esta mesa são uma verdade em si, em suma, apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito artisticamente criador, ele vive com certa tranqüilidade, com alguma segurança e consequência” (*Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 41).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

Tanto las causas finales como el mecanicismo son *formas* humanas de la intuición¹⁴⁸.

Com o conceito de *forma*, apresentamos a perspectiva sobre a qual Nietzsche propôs que o mecanicismo fosse compreendido. Em virtude da sua natureza, o intelecto não enxerga as transformações mais sutis, nem o fundo último das coisas; o intelecto só pode captar *formas*. O mecanicismo corresponde a este aspecto formal do conhecimento humano, que não capta a essência das coisas, mas apenas “tudo aquilo que, na superfície, é visível da vida”¹⁴⁹.

Estas notas do ano 1866 encontram-se em completa sintonia com aquilo que foi afirmado em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*: a ciência reafirma o caráter ilusório das nossas representações. Aquilo que nas notas de 1866 aparece sob o conceito de *forma*, no escrito de 1873 se expressa enquanto *caráter antropomórfico das nossas representações*. Ambos os conceitos respondem à mesma perspectiva transcendental¹⁵⁰, crítica do materialismo, assumida por Nietzsche a partir da mediação de Schopenhauer e Lange. Em palavras do próprio Nietzsche:

Todo lo objetivo, extenso, activo, en resumen todo lo material que sirve de sólido fundamento al materialismo, es algo dado de un modo muy mediado, algo que existe de un modo muy relativo: ha atravesado toda la maquinaria del cerebro para llegar a las formas del espacio, el tiempo y la causalidad gracias a las cuales se representa a sí mismo como extendido en un espacio y activo en el tiempo. (...) Todo lo objetivo está condicionado de diferentes formas por el sujeto cognoscente, desapareciendo si se hace abstracción del sujeto¹⁵¹.

Contudo, o caráter antropomórfico atribuído à ciência não significa que Nietzsche irá tomar distância da ciência e dos seus avanços; nesse sentido, a adesão de Nietzsche à perspectiva transcendental não implica uma rejeição dos postulados científicos. Para além dessa crítica transcendental – e novamente retomando a Lange¹⁵² –, Nietzsche afirma:

El materialismo es una valiosa hipótesis, pero de una verdad relativa (...) cuyos resultados conservan verdad para nosotros, aunque no una [verdad] absoluta. Se trata precisamente de nuestro mundo, de cuya producción siempre somos parte activa¹⁵³.

¹⁴⁸ “Sobre Teleología”, *Obras completas* Vol. I, 62 [39] p. 312.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 62 [46] p. 316.

¹⁵⁰ O termo *transcendental* não se refere, neste caso, a nenhum tipo de condição *a priori* do conhecimento, mas apenas ao lugar privilegiado do sujeito em relação ao conhecimento.

¹⁵¹ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 413.

¹⁵² Cf. D'IORIO, P. *Op. cit.*, p 401.

¹⁵³ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 413. Devemos mencionar que a perspectiva transcendental naturalizada de Lange supõe que é a fisiologia que explica os

Desta forma, podemos afirmar que o olhar cientificista do período de juventude de Nietzsche valoriza os resultados que a ciência fornece por meio das suas hipóteses, ao mesmo tempo que compreende os limites epistêmicos de toda *forma* de conhecimento, entre eles, os da própria ciência¹⁵⁴.

Podemos afirmar que este posicionamento será reafirmado com a publicação de *Humano demasiado humano*, texto em que Nietzsche reivindicará o caráter autorreflexivo da ciência, o qual permite a esta última reconhecer seus próprios limites¹⁵⁵, e avançar mediante a “sucessão de teorias que substituem umas às outras pelo critério da falsificação em função de novas evidências”¹⁵⁶. Uma ciência que se conhece e que reflete sobre seus limites deve ser

mecanismos a priori que se desenvolveram ao longo da história evolutiva. O transcendentalismo naturalizado precisa, portanto, admitir um realismo das formas da natureza anteriores ao aparecimento do intelecto. Estamos diante, novamente, do problema do paradoxo de Zeller.

¹⁵⁴ Sanchez chama a atenção para o fato de ter sido Hans Vaihinger, quem apontou que a ideia de um uso consciente de tais ilusões na ciência e na especulação filosófica procede diretamente das páginas de *História do Materialismo* (Cf. SANCHEZ, S. *Op. cit.*, p. 33). No mesmo sentido também são relevantes as palavras de Salaquarda ao afirmar: “Devemos lembrar que na sua primeira leitura de *História do materialismo* Nietzsche aprovou a tese de Lange segundo a qual conhecimento não remete à essência, mas a relações (...) Se conferimos as passagens nas quais Nietzsche critica posteriormente o mecanicismo, veremos que nunca questiona os resultados científicos individuais obtidos com a ajuda do materialismo metódico. O esforço visa atingir uma melhor compreensão, outra interpretação do mesmo” (SALAQUARDA, J. “Nietzsche e Lange” in: Campioni, G., Venturelli, A. *La “biblioteca ideale” di Nietzsche*. Nápoles: Guida, 1992, p. 35).

¹⁵⁵ Como aponta Matioli a respeito do parágrafo 11 de *Humano demasiado humano*: “O erro tornou possível a ciência, ao fornecer o impulso para o desenvolvimento das formas da racionalidade científica, da lógica e da matemática. Ou seja, mesmo que Nietzsche reconheça o caráter falsificador da linguagem, na medida em que ela pressupõe igualdade, identidade e permanência, e mesmo que ele critique a ingenuidade daqueles homens de ciência que creem em suas verdades como verdades eternas, ele tem plena consciência de que, sem esses erros, a ciência não seria possível e, sem ciência, tampouco seria possível o conhecimento que temos hoje não só acerca do mundo, como também de nossas formas de interação com o mundo. Após um longo período no qual dominou uma falsa crença em torno da natureza da relação entre linguagem e mundo, a própria linguagem, agora na forma das mais recentes teorias científicas, torna possível uma autorreflexão e o reconhecimento dos próprios limites” (MATIOLLI, W. *Op. cit.*, p. 247).

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 247. Mais adiante Matioli afirma: “O progresso científico se dá sobretudo a partir do reconhecimento dos erros das teorias e de sua substituição, o que aumenta gradativamente o grau de verossimilhança ou de probabilidade das hipóteses científicas mediante a comparação de vários fenômenos e de vários modelos de interpretação dos fenômenos; em suma, de vários *erros*. Assim, na medida em que estabelecemos esse tipo de comparação e confrontamos nossas teorias com a multiplicidade dos fenômenos, com novas descobertas e com hipóteses de teorias concorrentes, avançamos nos *graus* de aparência. (...) Nessa dimensão da prática científica, na qual se torna claro o caráter produtivo do erro, as verdades alcançadas com método rigoroso serão sempre verdades relativas, e elas devem ser sempre avaliadas sob o pano de fundo da teoria geral da falsificação: nossos conceitos, uma vez que categorizam o mundo incontornavelmente segundo um esquema substancialista, falsificam sistematicamente a realidade do devir. Trata-se de uma teoria filosófica acerca da falsidade geral de nossas crenças quando confrontadas com o horizonte em última instância inapreensível do devir” (*Ibid.*, pp. 249-250).

considerada uma ciência que avança, na investigação do inapreensível território do devir ou do incognoscível. Como afirma Matioli, “apesar de não ser capaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de percepção e pensamento, a ciência pode se aproximar da verdade”¹⁵⁷.

Com estas apreciações sobre a ciência que Nietzsche nos propõe, podemos conciliar as reflexões vertidas em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* a respeito do caráter ficcional das nossas representações – assim como também o papel que a ciência ocupa nessa estrutura antropomórfica do real – com a proposta de reivindicação do pensamento dos filósofos pré-socráticos enquanto superação do mito, em favor de um olhar cientificista ainda incipiente. Como mencionamos anteriormente, esse primeiro olhar cientificista é muito bem descrito por Nietzsche em *Os filósofos pré-platônicos*, ao reafirmar a grandeza dos filósofos pré-socráticos por eles terem transitado “o caminho do mito à lei natural, da imagem ao conceito, da religião à ciência”¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 252.

¹⁵⁸ “Los filósofos pré-platónicos”, *Obras Completas* Vol. II, p. 413.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo exposto e desenvolvido neste trabalho, o conceito do devir heracliteano tornou-se mais inteligível ao ser analisado à luz das reflexões gnosiológicas do jovem Nietzsche.

Para a construção da nossa leitura epistemológica a respeito do devir foi preciso confrontá-lo, no primeiro capítulo, com os fundamentos que constituem a apropriação nietzscheana das teses de Heráclito. Nesse sentido, uma revisitação aos argumentos do seu antecessor, Anaximandro, nos permitiu compreender que a proposta de Heráclito se constitui como uma superação da concepção ontológica dualista que pretende reivindicar uma instância metafísica como fundamento ontológico do mundo empírico e que, por sua vez, concebe esse mundo como a expiação ou, de outro modo, o condena por ter se emancipado da instância metafísica¹⁵⁹. Para Nietzsche, os argumentos de Anaximandro fornecem os primeiros cimentos de posições metafísicas que posteriormente se consolidaram ao longo da história da filosofia ocidental¹⁶⁰. Em contraposição, Heráclito desarticula a cosmovisão dualista de Anaximandro ao conceber o mundo empírico governado por uma *justiça soberana*¹⁶¹, onde as qualidades determinadas dos objetos empíricos derivam sempre de outras qualidades determinadas. Este processo eterno de transformações permanentes se estrutura em função de uma luta das qualidades que, opostas entre si, disputam pela sua supremacia¹⁶². Os opostos ou contrários, se contêm uns aos outros, portanto, sua interdependência é sempre imanente e disso deriva o caráter eterno da sua disputa. Desta forma, a teoria dos contrários nos apresenta um mundo destituído de entidades fixas e substancializadas, uma vez que aquilo que o nosso senso comum concebe como objetos estáveis representa apenas um instante de uma luta subterrânea de qualidades em permanente confronto. Em virtude das nossas estruturas cognitivas não captarem o puro devir, mas apenas objetos substancializados, Heráclito conclui que todo conhecimento representacional é ilusório.

Segundo a nossa perspectiva, esta conquista cognoscitiva de Heráclito, que coloca manifestamente a raiz antropomórfica do mundo representacional, converge para as próprias reflexões de caráter epistêmico, naturalista e antimetafísico que Nietzsche desenvolve ao longo de toda sua juventude, apenas parcialmente invisibilizadas durante o seu período wagneriano da metafísica de artista.

¹⁵⁹ Cf. p. 15.

¹⁶⁰ Cf. p. 20.

¹⁶¹ Cf. p. 22.

¹⁶² Cf. p. 23.

Para explorar essa convergência, no segundo capítulo apelamos ao conjunto de notas que conformam o texto *Sobre teleologia*, do ano 1868. Nessas notas encontramos desdobramentos sobre os conceitos de organismo, pluralidade, mecanicismo e forma. Concluímos que, para Nietzsche, tanto as concepções teleológicas quanto as concepções materialistas correspondem a formas humanas do intelecto. O mecanicismo, enquanto conceito destituído de toda ideia finalista, e que emerge como uma dessas formas pelas quais o nossas estruturas mentais conhecem, passa a ser reivindicado por Nietzsche como modelo explicativo com o qual nosso intelecto trabalha, em função dos conceitos de causalidade, matéria e movimento¹⁶³.

O conceito de *forma*, ressignificado à luz do mecanicismo, nos permitiu compreender a importância dada por Nietzsche às operações do intelecto que se tornarão premissas das suas reflexões futuras. A posição crítica transcendental, de caráter radical, confronta Nietzsche com a profundidade – ou indeterminação –, que os conceitos de vida ou devir impõem. Nesse sentido, nossa atenção se dirigiu às notas póstumas do período 1871 a 1875 em que Nietzsche formulou teorias sobre a gênese das nossas representações, momento no qual as nossas abstrações transitam da indeterminação do devir à forma do conceito. Para isso abordamos a ideia de símbolo enquanto imagem primitiva das nossas representações e destacamos aquilo que Nietzsche atribui ao nosso intelecto: uma força artística e arbitrária que “escolhe, classifica, etiqueta e define o símbolo já sem nenhuma relação com o objeto”¹⁶⁴. Assim, mais uma vez, o caráter antropomórfico e ilusório das nossas representações se confirmou como assunto preponderante nas reflexões do jovem Nietzsche a respeito do conhecimento.

Também colocamos em evidência as influências do cientificismo da sua contemporaneidade para a formulação dessas reflexões. A teoria das inferências inconscientes, isto é, a reelaboração à luz da teoria de Zöllner, foi apresentada como argumento chave para deslegitimar um caráter *a priori* sobre as formas do nosso intelecto. Assim, compreendemos que, segundo Nietzsche, são as próprias sensações que produzem inferências inconscientes, das quais emerge a forma da causalidade que, por sua vez, dá origem às formas de espaço e tempo. A causalidade, no seu estágio primitivo, é apenas uma combinação aleatória de sensações¹⁶⁵. Na sequência, por meio da citação de passagens chave de *Sobre verdade e mentira em sentido-extramoral*, constatamos que Nietzsche estende os desdobramentos da gênese das representações a um dos cenários privilegiados em que elas

¹⁶³ Cf. p. 36.

¹⁶⁴ Cf. p. 39.

¹⁶⁵ Cf. p. 41.

acontecem: o território da linguagem. Assim, o antropomorfismo das representações, enquanto tese geral, é reafirmada por Nietzsche na especificidade da linguagem. Esta última, enquanto atividade artística e arbitrária, é sempre uma metáfora daquilo que ela referencia. Por ser uma mera *re-produção* de um fenômeno estranho, a linguagem nunca atinge a coisa apontada, ela é apenas uma expressão inadequada de um fundo inexprimível; nesse sentido, a sua natureza é puramente retórica¹⁶⁶.

Como consequência dessa reflexão alcançamos a mesma conclusão que Heráclito nos revelou anteriormente: nenhum conhecimento pode aspirar à verdade¹⁶⁷. Segundo Nietzsche, a verdade só deve concebida como uma instituição social que emerge de um acordo comum: uma ilusão cujo uso fez o indivíduo esquecer-se da origem artificial dessas verdades¹⁶⁸.

Por último, no terceiro capítulo, mostramos que, na virada de *Humano demasiado humano*, a escolha de Nietzsche pelo olhar cientificista é produto da reflexão gnosiológica que se desenvolve durante todo o período da sua juventude. Argumentamos que tanto o interesse de Nietzsche nos *percurso vitais* dos pré-socráticos, enquanto distanciamento das estruturas mitológicas de pensamento, como também o seu forte interesse pelo pensamento de diversos autores naturalistas¹⁶⁹, antecipa claramente uma posição a favor da ciência e contra qualquer instância metafísica¹⁷⁰.

Por último, sem negligenciar que em *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral* Nietzsche realiza uma descrição da ciência em termos de “aprimoramento da estrutura das representações criadas pelo nosso intelecto”¹⁷¹, a nossa análise tentou conciliar esta crítica radical à ciência com o anteriormente mencionado impulso cientificista. Para isso, apelamos novamente aos textos de *Sobre teleologia*, que permitiram clarificar que, embora, segundo Nietzsche, todo conhecimento seja uma *forma* humana que não capta a essência das coisas, “o materialismo é uma valiosa hipótese de verdade relativa cujos resultados possuem verdade para nós, mas não uma verdade absoluta. Trata-se do nosso mundo, de cuja produção somos nós sempre uma parte ativa”. Nesse sentido, afirmamos que Nietzsche compreende os limites epistêmicos de toda *forma* de conhecimento, entre eles, os da própria ciência.

¹⁶⁶ Cf. p. 43.

¹⁶⁷ Cf. p. 27.

¹⁶⁸ Cf. p. 47.

¹⁶⁹ Entre os mais destacados, Albert F. Lange, cuja influência foi decisiva para afirmar a incognoscibilidade da coisa em si.

¹⁷⁰ Cf. p. 50.

¹⁷¹ Cf. p. 51.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. *Obras Completas* Vol. I, trad. Llinares, J., Sanchez Meca, D., Guervós, L. Editorial Tecnos: Madrid, 2011.

_____. *Obras Completas* Vol. II, trad. Barrios, M., Martin, A., Sanchez Meca, D., Guervós, L., Vermal, J. Madrid: Editorial Tecnos, 2013.

_____. *Fragmentos Póstumos* Vol. I, trad. Guervós, L. Madrid: Editorial Tecnos, 2007.

_____. *Fragmentos Póstumos* Vol II, trad. Barrios, M., Aspiunza, J. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

_____. *Correspondencia* Vol. I, trad. Guervós, L. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *Correspondencia* Vol. II, trad. Romer, M., Parmeggiani, M. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *O nascimento da tragédia*, trad. Guinsburg, J. São Paulo: Editora Schwarcz, 1999.

_____. *A filosofia na época trágica dos Gregos*, trad. Barros, F. São Paulo: Editora Hedra, 2008.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo Hedra, 2007

_____. *Humano demasiado humano*, trad. Souza, P. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

Comentadores e outras obras primárias

ANDLER, Charles. *Nietzsche vida e pensamento* Vol. I, trad. Schöpke, R., Baladi, M. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2016.

CAMBELL, Thomas. “Nietzsche-Wagner to Jan. 1872”, in *Publications of the Modern Language Association of América*, 1941.

CAMPIONI, Giuliano. *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. Sanchez, S. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2004.

CLAROS, Luis. Prólogo a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. Claros, L. Madrid: Valdemar, 1999.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio d'água Editores, 2000.

_____. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1974.

_____. *Filósofos sobrehumanos*, trad. Miguel Morey. Madrid: Ediciones Siruela, 2011.

_____. *O nascimento da filosofia*, trad. Federico Carotti. Campinas: Editora da Unicamp, 1992

D'IORIO, Paolo. “La superstition des Philosophes Critiques. Nietzsche et Afrikan Spir” in *Nietzsche Studien* n. 22, 1993.

_____. “L'image des philosophes pre-platoniciens chez le jeune Nietzsche” in Borsche, T., Gerrata, F., Venturelli, A., (eds.). *Centauren-Geburten, Wissenschaft, Kunst, und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin, New York, de Gruyter, 1994.

GUERVÓS, Luis. Prólogo a *Escritos sobre retórica*, trad. Guervós, L. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 2008.

MATIOLLI, William. “Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em Humano, demasiado humano”, in *Revista Kriterion* n. 145, Belo Horizonte, 2020.

_____. *O inconsciente no jovem Nietzsche*. Tese de doutorado, UFMG. Belo Horizonte, 2016.

MELO NETO, João Evangelista. *Nietzsche à luz dos antigos: a Cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

MEYER, Matthew. *Reading Nietzsche through the Ancients*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

MONTINARI, Mazzino. *Lo que dijo Nietzsche*, trad. Enrique Lynch. Barcelona: Publicaciones y Ediciones Salamandra, 2003.

MOREY, Miguel. *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.

NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

SALAUARDA, Jörg. “Nietzsche e Lange” in: Campioni, G., Venturelli, A. *La “biblioteca ideale” di Nietzsche*. Nápoles: Guida, 1992.

SANCHEZ, Sergio. “Los escritos de Nietzsche sobre retórica en edición española” in *Revista de Filosofía*, año X, n. 15. Córdoba, 2000.

_____. *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*. Córdoba: Editorial Científica Universitaria de Córdoba, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, trad. Giacoia, O., Valladão, G. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.