

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS**  
**ESCOLA DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**NÍVEL DOUTORADO**

Gabriel Cunha Hickmann

**O pragmatismo especulativo de Nietzsche**

Tese de Doutorado  
Pelotas, Julho de 2025

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS**  
**ESCOLA DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O pragmatismo especulativo de Nietzsche**

Tese de doutorado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e da Università degli studi di Padova (UNIPD) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador : Prof. Dr. Inácio Helfer (PPGF/UNISINOS)  
Co-orientador: Prof. Dr. Mauro Farnesi Camellone (SPGI/UNIPD)

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Inácio Helfer (PPGF/UNISINOS, orientador brasileiro)

---

Prof. Dr. Mauro Farnesi Camelloni (SPGI/UNIPD, orientador italiano)

---

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz (UNISINOS)

---

Profa. Dra. Márcia Rosane Junges (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Alberto Giacomelli (UNIPD)

---

Prof. Dr. Pietro Gori (Universidade NOVA de Lisboa)

Pelotas, Julho de 2025

H628p Hickmann, Gabriel Cunha.  
O pragmatismo especulativo de Nietzsche / Gabriel  
Cunha Hickmann. – 2025.  
150 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio  
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2025.

“Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer  
Coorientador: Prof. Dr. Mauro Farnesi Camellone”

1. Filosofia contemporânea. 2. Filosofia moderna. 3.  
Pragmatismo. 4. Teoria crítica. I. Título. II. Nietzsche,  
Friedrich Wilhelm, 1844-1900.

CDU 101

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

## **Agradecimentos**

Agradecemos a CAPES pelo apoio financeiro, a UNISINOS e a UNIPD pelo acolhimento e pela formação, a meu orientador no Brasil, professor Inácio Helfer, a meu orientador italiano, professor Mauro Camellone, a meu orientador durante os primeiros anos do curso, professor Adilson Feiler, ao professor e amigo Fernando Silva e Silva, pela valiosas interações ao longo da pesquisa, bem como pela participação oportuna na banca de qualificação, aos professores Castor Ruiz, Márcia Junges, Alberto Giacomelli e Pietro Gori, por terem aceito o convite para a banca final da tese, e antecipadamente pelas contribuições, ao grande amigo e professor Demétrio Rocha Pereira, pela inestimável interlocução desde o primeiro início desse trabalho, ao professor e amigo Francisco Prata Gaspar, por ter me incentivado na pesquisa desde a seleção de doutorado e por ter me recebido em seu grupo de estudos, a meus educadores, a meus pais e irmãos, a meus amigos, amigas e colegas.

## **Resumo**

Esse trabalho oferece uma releitura do valor filosófico do pensamento nietzschiano a partir de um engajamento com a filosofia contemporânea e da atenção para com as aporias do presente. Para isso, reconstruímos a posição perspectivista de Nietzsche em sua concepção intelectual, vinculada a certos desenvolvimentos da tradição filosófica, notadamente a críticas ao idealismo kantiano. Mostramos como essa posição, mais equívoca do que possa parecer a primeira vista, resistiria a implicações que lhe foram historicamente atribuídas, com especial atenção a autores da Teoria Crítica. Conclui-se que uma análise mais atenta da obra do filósofo alemão determina sua vinculação a uma posição pragmatista especulativa, expressão utilizada por autoras contemporâneas como Isabelle Stengers para descrever sua própria orientação teórica. Por fim, acenamos ainda para desdobramentos nietzschianos na filosofia contemporânea, que, se estamos certos, contribuem para a compreensão do gesto filosófico mais geral de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Nietzsche, Teoria Crítica, Pragmatismo, Filosofia contemporânea, Filosofia moderna.

## **Abstract**

This work proposes a reassessment of Nietzsche's philosophical significance through an engagement with contemporary thought and the aporias of the present. By reconstructing Nietzsche's perspectivism—situating it within his broader intellectual framework and its dialogue with the philosophical tradition (particularly critiques of Kantian idealism)—we demonstrate how this stance, more nuanced than often assumed, resists traditional misinterpretations, especially those advanced by Critical Theory. Our analysis reveals that Nietzsche's work converges with a speculative pragmatist position, a term employed by thinkers like Isabelle Stengers to describe their own theoretical approaches. This recontextualization not only clarifies Nietzsche's methodological commitments but also illuminates underappreciated affinities between his thought and contemporary debates. Finally, we trace how Nietzschean ideas resonate in current philosophy, arguing that these developments, if we are right, shed new light on the broader implications of Nietzsche's philosophical project in a broad sense.

**Keywords:** Nietzsche, Critical Theory, Pragmatism, Contemporary philosophy, Modern philosophy

## **Abreviações utilizadas para as obras de Nietzsche**

**FP** – Fragmento póstumo, em Nietzsche, 1967-.

**BVN** – Cartas de Nietzsche [*Briefe von Nietzsche*], em Nietzsche, 1967-.

**Schlechta** – Edição da obra de Nietzsche organizada por Karl Schlechta (Nietzsche, 1954-56)

**DP** – *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*

**OL** – *Sobre a origem da linguagem*

**CR** – *Curso de retórica*

**NT** – *O nascimento da tragédia*

**FT** – *A filosofia na era trágica dos gregos*

**VM** – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*

**Co. Ext. II** – *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*

**Co. Ext. III** – *Schopenhauer como educador. Terceira consideração extemporânea*

**HH I e II** – *Humano, demasiado humano I e II*

**A** – *Aurora*

**GC** – *A gaia ciência*

**Z** – *Assim falou Zaratustra*

**BM** – *Além do bem e do mal*

**GM** – *Genealogia da moral*

**CI** – *Crepúsculo dos ídolos*

**EH** – *Ecce homo*

**AC** – *O anticristo*

**VP** – *A vontade de poder*

## Sumário

<b>Introdução</b>	<b>9</b>
<b>Capítulo 1: Nietzsche e as correntes filosóficas de seu tempo</b>	<b>12</b>
1.1 O contexto de escrita de Nietzsche	14
1.2 A ambiguidade do racionalismo filosófico	18
1.3 Neokantismo e outras correntes filosóficas no século de Nietzsche	20
1.4 Idealismo tardio. Trendelenburg, Lotze e Hartmann	22
1.5 Hegelianos de esquerda	26
1.6 Ascensão do neokantismo relacionada ao estado da ciência	27
1.7 Do hegelianismo ao kantismo. O caso Fischer	30
1.8 O caso Zeller	33
1.9 A influência de Schopenhauer	38
1.10 Crítica ao neokantismo em Schopenhauer como educador	42
1.11 Problematização energética do neohegelianismo	44
<b>Capítulo 2: O realismo temporal de Nietzsche. Em direção a uma gaia ciência</b>	<b>49</b>
2.1 A interpretação adorno-horkheimeriana de Nietzsche	54
2.2 Nietzsche e o abandono da modernidade: a inflexão habermasiana	58
2.3 Nietzsche e o relativismo	61
2.4 O idealismo temporal de Kant	65
2.5 Em busca do tempo perdido. Lambert e Mendelssohn contra Kant	68
2.6 A virada realista de Nietzsche. O argumento de Afrikan Spir	72
2.7 O giro retórico de Nietzsche	76
<b>Capítulo 3: O pragmatismo especulativo de Nietzsche</b>	<b>87</b>
3.1 O naturalismo de Nietzsche. Leitura de Cox	91
3.2 A “homenagem parcial” de Barbara Stiegler a Nietzsche	97
3.3 Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser	102
3.4 O papel da memória	106
3.5 O dualismo incondicionado dos modernos	108
3.6 O perspectivismo bergsoniano como possível chave de leitura	111
3.7 O existencialismo naturalista de Nietzsche	116
3.8 Conhecimento e cultura	122
<b>Conclusão: Nietzsche ou os limbos do pensamento</b>	<b>128</b>
4.1 Conhecimento e desejo em Foucault	129
4.2 Filosofia e cuidado de si na filosofia antiga	135
4.3 Filosofar nas ruínas: Isabelle Stengers	137
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>143</b>

## Introdução

Na introdução a sua obra de 1969, *Nietzsche e o círculo vicioso*, Pierre Klossowski se pergunta sobre como escrever com boa consciência sobre um filósofo como Nietzsche sem primeiro se pôr em dia com tudo o que já foi publicado antes a respeito de sua obra. Não se está fadado a levantar questões ultrapassadas, já há muito deixadas para trás? Com bom humor, Klossowski concede ter realizado um “falso” estudo, explicando que quis fazer Nietzsche falar para si e que, além disso, as circunstâncias singulares de seu tempo deveriam alçar o comentário de então a uma posição inaudita com relação a de seus antecessores. A objeção a qual Klossowski respondia é decerto mais premente cinco décadas depois; sua iniciativa, por outro lado, impõe-se hoje mais que nunca. Pensamos, em primeiro lugar, nas urgências de nosso século, em que, pelo menos no que toca ao consenso científico, chega-se enfim ao ponto em que não restam mais dúvidas quanto à inviabilidade de um modo de vida que confia ao desenvolvimento econômico e ao *laissez faire* da produção científica toda a iniciativa para a resolução da corrente crise planetária<sup>1</sup>; e talvez possamos dizer que nosso trabalho, em sua direção essencial, constitui-se na tentativa de concedermos a essa circunstância o poder de vulnerabilizar o pensamento e de recolocar mais uma vez o “problema da filosofia”. Em segundo lugar, consideramos que a solução de Klossowski encontra fundamento no cerne da própria filosofia nietzschiana, de acordo com a interpretação que desenvolveremos em nosso texto. Veremos a ideia de um “falso estudo” encontrar aí um sentido propriamente conceitual, sem por isso desobrigar o comentário com relação a uma leitura honesta da obra de Nietzsche. É que, mais profundamente, e como também desenvolveremos no devido tempo, o momento filológico não dispensaria a questão sobre o ponto de vista, que é também afetividade, a partir do qual mais adequadamente abordar um determinado fenômeno, aí inclusa a obra de um autor. Se estivermos certos, teremos podido esclarecer alguns maus hábitos na recepção de Nietzsche, por exemplo quando o comentador se vê muito facilmente constrangido a “conciliar” as duas tendências aparentemente antagônicas do pragmatismo e do realismo na obra desse filósofo, seja concedendo prioridade explicativa a uma delas, ou então reportando uma a outra sem que se refiram ambas a uma crítica da cultura como suas determinações simultâneas.

Em relação a uma leitura da obra de Nietzsche, nosso estudo deve contribuir para tornar inteligível essa alternância de momentos e fazer visível seu caráter consequente. Quanto aos estudos filosóficos de modo mais geral, talvez não seja pouca coisa se esse trabalho puder contribuir para a coordenação de orientações teóricas porventura mais distanciadas do que seria obrigatório,

---

<sup>1</sup> Sobre os problemas do século XXI relativos ao aquecimento global, cf., por exemplo, Wallace-Wells, 2019. A revista *Piauí* 153, de junho de 2019, publicou um trecho especialmente significativo desse livro.

formando o horizonte para uma visão compreensiva de nossa disciplina, atenta aos efeitos do presente.

Ao longo dos capítulos que se seguem, nossos interlocutores privilegiados serão, por um lado, Adorno, Horkheimer e Habermas – que veremos compartilhando, apesar das diferenças, uma percepção comum sobre o que seria um déficit reflexivo do pensamento nietzschiano –, e, por outro, Barbara Stiegler, Michel Foucault e Isabelle Stengers, que procuram incorporar nominalmente intuições nietzschianas na tarefa de pensar um outro paradigma possível para a crítica filosófica, refratário aos pressupostos daqueles primeiros autores. Com o auxílio de intérpretes como Christoph Cox (1999), Eduardo Nasser (2015) e Vinod Acharya (2014), bem como através da leitura de textos estratégicos de Nietzsche – em especial *Schopenhauer como educador*, *A filosofia na era trágica dos gregos* e *O anticristo* –, procuraremos solucionar o enigma de como Nietzsche pôde viabilizar uma posição que chamaremos, emprestando a formulação de Stengers e Debaise (2016) para seu próprio programa, “pragmatismo especulativo”, ou ainda, com Acharya, “meta-existencialismo”, caracterizada pela convivência fundamentada entre, por um lado, uma orientação realista, e portanto oponente do idealismo especificamente kantiano, e, por outro, uma abordagem pragmatista, não em detrimento mas intrinsecamente vinculada à primeira. Nesse percurso, surpreenderemos em Bergson um autor estreitamente próximo ao perspectivismo realista de Nietzsche, cujo tratamento pormenorizado do impasse moderno servirá de suplemento a nossa própria argumentação e defesa experimental do perspectivismo. Ao final do percurso, resultará clara, é nossa aposta, pelo menos a fragilidade dos reproches mais correntes ao gesto nietzschiano, representados estrategicamente, nesse trabalho, pelos autores mencionados da Teoria Crítica. Essa última escolha não decorre senão de divisarmos nessa corrente teórica, e em especial nos autores chave da “primeira geração”, tanto uma percepção poderosa e novamente atual<sup>2</sup> sobre o caráter eminentemente problemático e equívoco do Esclarecimento, quanto a oferta de obstáculos produtivos ao pragmatismo especulativo, da parte de teóricos que já haviam lucrado do pensamento de Nietzsche em suas próprias elaborações, centradas também no problema do niilismo e da cultura industrial.

No primeiro capítulo, arriscamos uma leitura do período histórico de escrita de Nietzsche, com vistas a compreender os impasses do pensamento alemão compartimentado entre o materialismo neo-hegeliano, o idealismo tardio e o neo-kantismo, em suas respectivas relações com uma tendência cultural positivista mais ampla. Em seguida, no segundo capítulo, trataremos do “relativismo” nietzschiano, conforme diagnosticado e censurado por Adorno, Horkheimer e Habermas, mas também conforme sua gênese própria, em uma discussão acerca do idealismo temporal kantiano.

---

<sup>2</sup> Consulte-se apenas o mais recente relatório sobre a democracia do instituto V-Dem (Nord et. al., 2025). A porcentagem da população que vive sob regimes autocráticos aumentou de 49% em 2004 para 72% em 2024.

No terceiro capítulo, avançaremos a discussão para a questão sobre quais os parâmetros normativos que o perspectivismo porventura ofereceria para uma crítica do conhecimento, mobilizando aqueles intérpretes já mencionados da obra nietzschiana e verificando suas respectivas elaborações com recurso ao texto de Nietzsche. Será o momento em que se verá oportunizada a referida interlocução com Bergson, a despeito do contraste entre os dois filósofos estabelecido em particular por Barbara Stiegler. Esse capítulo desemboca na atribuição a Nietzsche de uma solução pragmatista especulativa ou meta-existencialista.

Em um capítulo de conclusão, enfim, apresentaremos o que entendemos pela continuidade entre a orientação filosófica de Nietzsche e os trabalhos de Michel Foucault e de Isabelle Stengers, respectivamente. Será o momento de infletir decididamente nosso texto para uma orientação mais ofensiva, na direção de inverter o ônus do argumento na disputa com o fundacionalismo moderno, mas também de fazer valer toda a equivocidade do criticismo nietzschiano, em cuja produtividade se está aqui apostando.

## Capítulo 1: Nietzsche e as correntes filosóficas de seu tempo

*Voltando as costas teimosamente à terra, só tinha olhos para a superfície arqueada e metálica do mar, donde breve lhe viria a salvação.*

– Michel Tournier, Sexta-feira ou os Limbos do Pacífico

A ideia de que existiria uma conexão estreita entre o desenvolvimento da razão e seu oposto, a regressão irracionalista, é moeda corrente na filosofia pelo menos desde que Adorno e Horkheimer publicaram a *Dialética do esclarecimento*, em 1947. É o momento em que os dois autores, então figuras-chave do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, abandonam definitivamente a concepção de que a dominação social seria exercida sobretudo “de fora”, sob a forma da luta de classes, e a substituem pela afirmação paradoxal de uma relação constitutiva entre razão e dominação: “o mito já é esclarecimento [*Aufklärung*] e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 15). Incapazes de explicar, unicamente pelas categorias do marxismo ortodoxo, a ascensão dos regimes fascistas europeus, que contara com o apoio maciço de todas as camadas da população<sup>1</sup>, os autores declaram esgotada a confiança no potencial emancipatório da cultura burguesa, e avançam uma refutação dialética da própria “duplicação” (*Verdoppelung*) da natureza em aparência e essência (idem, p. 26) que haveria norteado o pensamento desde a pré-história da humanidade. Da sistematização, em Homero, das aventuras de Ulisses em uma narrativa espacial e temporalmente coesa até o positivismo lógico do século XX, quem sempre deu as cartas, segundo a tese da *Dialética do esclarecimento*, foi o sentimento de medo do homem diante da natureza desconhecida: medo do sobrenatural, do espírito, dos demônios (idem p. 19). A pretensa neutralidade da razão em sua progressiva redução a seu aspecto meramente formal, ao simples cálculo e à constatação de fatos, é, dessa forma, desmascarada na origem, como tão antropocêntrica quanto a mitologia de que se queria livre. Em ambos os casos, a palavra-chave é a sobrevivência do Eu, ao mesmo tempo como corpo físico em meio à natureza hostil e como indivíduo destacado, pela racionalização, da influência temerária de crenças consideradas ainda supersticiosas.

É conhecida a influência de Nietzsche no projeto de radicalização da crítica marxista, que toma forma na obra citada. Com efeito, antes de Adorno e Horkheimer, Nietzsche já acusava, sob a ideia de “ressentimento”, a cumplicidade constitutiva da “superfetação do lógico” (CI II, 4)<sup>2</sup> com

---

1 Sobre essa questão, cf. sobretudo o clássico estudo de Reich (2019).

2 Para as obras de Nietzsche, utilizamos, ao longo desse trabalho, normalmente as traduções de Paulo César de Souza (Companhia das Letras). No entanto, o leitor poderá consultar nossa lista de referências bibliográficas, no final do

um projeto pessoal de vingança diante de uma existência natural malograda<sup>3</sup>. Para Nietzsche, seria preciso reportar a Sócrates a origem desse declínio. Ora, o método socrático consiste, como se sabe, na busca por razões e na apresentação de argumentos, a qualidade desses entendida como determinante para a autoridade da posição que se quer defender. No entanto, essa fachada aparentemente trivial do socratismo não deve deixar esconder, adverte Nietzsche, as “segundas intenções” que motivariam mais profundamente a iniciativa (CI II, 4). De fato, Nietzsche argumenta que esse procedimento, para nós tão natural, de examinar tão minuciosamente quanto possível as razões por trás de nossas crenças, era fundamentalmente estranho ao temperamento grego anteriormente à influência de Sócrates. Seria necessário explicá-lo; Nietzsche o faz sob a forma de uma questão:

– É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? De ressentimento plebeu? Goza ele, como oprimido, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? Vinga-se ele dos homens nobres a quem fascina? (...) – Como? A dialética é apenas uma forma de vingança de Sócrates? (CI II, 7)

Por essa situação de “opressão” associada ao filósofo ateniense, Nietzsche tem em mente a origem social de Sócrates, que “pertencia ao povo mais baixo”, como também sua suposta “feiúra” característica (CI II, 3). Ora, a dialética seria capaz de oferecer, àquele que se encontrasse assim desfavorecido, “um instrumento implacável” para despotencializar o intelecto do adversário, tornando-o “furioso”, “desamparado” e, conseqüentemente, marginalizado (CI II, 7). Constrangidas pela imposição de terem de expor cada afirmação e decisão à “luz diurna da razão”, isto é, a uma justificação exaustiva e universalmente assimilável, as vítimas da dialética se veriam encurraladas em um binário exaustivo: “sucumbir ou – ser absurdamente racionais” (CI II, 10); à especulação racional estaria votada, a depender de Sócrates, sobretudo a tarefa de “provar que não se é um idiota” (CI II, 7). Assim, Nietzsche faz ver a afinidade da própria razão (conforme concebida por Sócrates) com o ressentimento: viciada na origem, não poderia, sem mais, funcionar como veículo inequívoco da emancipação humana. Seria necessário, em vez, justamente vencer o ressentimento.

Ora, o consenso científico atualmente adquirido em torno da natureza antrópica do aquecimento global, em sua impotência para se traduzir em ação mesmo em se tratando de uma conquista política sem precedentes – pois o potencial revolucionário desse consenso é manifesto –, depõe de modo para nós decisivo na direção de confirmar a natureza problemática do modo como o projeto moderno se concebe desde sua origem, circunstância que Nietzsche e os frankfurteanos já percebiam e procuravam responder teoricamente. A partir, sobretudo, do segundo capítulo desse

---

trabalho, para a discriminação completa de quais traduções foram usadas. Quanto aos fragmentos póstumos, as traduções são de nossa responsabilidade.

3 Para um estudo pormenorizado sobre a recepção de Nietzsche pela primeira geração da Teoria Crítica, cf. Fernandes, 2022.

trabalho, mostraremos como, no entanto, Nietzsche havia sabido divisar um outro rumo possível para o esclarecimento, ao distinguir com acuidade as premissas envolvidas em um paradigma ainda teológico de racionalidade daquelas que devem pautar a metodologia filosófica propriamente dita.

O presente capítulo deve dar tração a essas investigações ulteriores, a partir de uma sugestão sobre como compreender os impasses da filosofia à época de Nietzsche, dos quais entendemos a nossa como ainda herdeira hoje. Com o objetivo de resistir à tendência niveladora presente no texto de Adorno e Horkheimer – que, afinal, elenca o próprio Nietzsche como um dos personagens centrais na saga moderna de instrumentalização da razão –, procuraremos complicar a disputa filosófica como essa se apresentava à segunda metade do século XIX alemão, identificando uma disputa de fundo, a partir da popularização de Kant, entre um programa apriorista de matriz kantiana e seus opositores por dois lados diferentes, que seriam finalmente tornados complementares no sistema de Nietzsche. Sob a senha de uma arte estocástica<sup>4</sup>, e atentos aos respectivos méritos de cada posição (aí incluso o dualismo kantiano), especularemos no gesto nietzschiano uma alternativa viável para a reprodução filosófica à altura dos desafios do presente. Embora a defesa de um tal programa e a indicação de seu conteúdo positivo devam aguardar as próximas seções desse trabalho, as linhas gerais da solução proposta devem aparecer desde nossa leitura, ao final desse capítulo, da terceira *Consideração extemporânea*, obra em que já será possível projetar o fundamental da direção divisada por Nietzsche.

---

4 Aristóteles define a arte conjectural ou estocástica como aquela que, diferentemente das artes de método, procede por argumentos que são meramente verossímeis e plausíveis. Privilegiando a ideia de “golpe de vista”, Aristóteles, ao contrário de Platão, reconhece a inteligência estocástica como parte integrante da prudência (*phronesis*): “o que a arte estocástica perde em necessidade demonstrativa (no intemporal da ciência), ela ganha em justeza de intervenção no *kairós* [circunstância] captado de relance” (Ewald; Fontana, 2022, p. 353). No corpus hipocrático, são oferecidas como exemplos de artes estocásticas o comando dos navios e os cuidados médicos: “parece-me acontecer [frequentemente] com os médicos o mesmo que com os maus pilotos. Enquanto esses governam em tempo calmo, ao cometerem um erro, o erro não aparece; porém, quando surpreendidos por uma grande tempestade e um vento contrário e violento, todos então podem ver por seus próprios olhos que foi por sua inexperiência e inabilidade que perderam o navio” (Hipócrates apud Ewald; Fontana, 2022, p. 353). De sua parte, Isabelle Stengers e Philippe Pignarre – autores cuja importância para o presente trabalho ficará clara no decorrer do texto – irão arriscar definir seu trabalho crítico fazendo o uso da imagem náutica dos “lançadores de sonda” (*jeteurs de sonde*): “lançadores de sonda podem estar errados, mas eles sabem que o fato de eles discernirem perigos de modo acurado ou inaccurado não tem a menor importância no caso de ninguém os ouvir. Para eles, não se trata de estarem certos por eles mesmos, ou de esperar que o futuro os prove corretos. A razão deles é esse barco, que, em nosso caso, reúne aqueles engajados pelo grito ‘um outro mundo é possível’, mas que utilizam linguagens que frequentemente os dividem, histórias passadas que poderiam destiná-los a confrontações estéreis. Lançadores de sonda não deveriam [ter como objetivo] inventar palavras que pudessem serem escutadas para além das divisões, como se eles se autorizassem uma transcendência na presença da qual cada um deveria se inclinar: esse é o trabalho do profeta, ou de seu substituto hoje, o teórico. As palavras a serem criadas deveriam, muito antes, servir como antídotos àquilo que transforma divergências em oposições, àquilo que nos faz desejar uma unanimidade homogênea, ansiar por um juízo que iria, finalmente, conferir à história o poder de reconhecer os que estavam certos” (Stengers; Pignarre, 2011, p. 17). Nesse trabalho de modo geral, mas mais diretamente no presente capítulo, colocamo-nos na esteira da arte conjectural ou estocástica como entendemos especificada por Stengers e Pignarre, e que mais tarde Stengers viria a definir como “pragmatismo especulativo”: “o *speculator* era aquele que observa, espreita, cultiva os signos de uma mudança de situação, tornando-se sensível àquilo que, numa situação, pode importar” (Stengers; Debaise, 2016, p. 88).

Longe de ser novidade do *Crepúsculo dos ídolos*, a atitude crítica de Nietzsche com relação à racionalidade socrática o acompanha desde a juventude, em que Sócrates é indicado, no *Nascimento da tragédia*, como o personagem chave para o fim do teatro trágico grego e para a correspondente decadência da cultura helênica. Primeiro trabalho publicado de Nietzsche, essa obra se insere em um contexto de interesse pelos gregos originalmente motivado pela necessidade de se pensar um programa filosófico e cultural para uma Alemanha cuja excessiva introspecção e falta de competência prática já eram, antes de Nietzsche, enquadradas com pungência por Hölderlin e formavam o diagnóstico implícito nos estudos da Grécia antiga desde Herder e Lessing (Silk; Stern, 1981, p. 7). Um dos autores preferidos do jovem Nietzsche, Hölderlin, com efeito, entendia a assimilação da antiguidade grega como antídoto para o desequilíbrio da cultura alemã, dividida entre a ênfase cristã na separação da alma e do corpo e a necessidade, antagônica a essa doutrina, de uma harmonia entre matéria e espírito perdida com o advento do cristianismo (idem, p. 8). Não à toa, Nietzsche escreveria, aos 17 anos, uma “carta a um amigo” em elogio ao poeta, cuja sensibilidade é descrita como “a mais pura e receptiva”; sobretudo, Nietzsche atribui ao autor de *Hyperion* o mérito de ter dirigido “amargas verdades” ao “barbarismo” da cultura alemã, e de ter nutrido uma acertada aversão “pelo mero especialista, pelo filisteu” (Schlechta III, pp. 95-8).

Com efeito, a decisão de Nietzsche em se tornar um especialista de uma profissão não foi fácil nem veio cedo. Aos 15 anos, o destacado aluno de Pforta escreve que se deveria evitar a especialização e assegurar que “mente e corpo persistam lado a lado” (Schlechta, III, p. 51). Essa opinião sobreviveria à sua entrada na universidade. Aos 23, Nietzsche planejava um ensaio sobre Demócrito cujo objetivo seria demonstrar que “todos os pensamentos relevantes” teriam sido obra de “grandes gênios” cuja criatividade se deveu a qualquer coisa que não a consecução de estudos filológicos e históricos (BVN 1968, 559). A mesma percepção se expressaria em uma carta ao amigo Carl von Gersdorff do ano seguinte, quando o estudante reflete que a concentração em um campo particular do conhecimento deveria atacar o sentido filosófico de alguém que, ao contrário dele (Nietzsche), já não tivesse “clareza sobre os problemas essenciais da vida” (BVN 1869, 632); em outra confidência ao mesmo amigo, descreveria sua existência de filólogo como “cada vez mais anômala” (BVN 1870, 58). Finalmente, em carta a Erwin Rohde escrita aos 26, portanto dois anos antes da publicação do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche se refere à universidade como um ambiente em que a “verdade” não é mais “possível” e especula – não sem consequências – que trabalhar para si mesmo possa ser a única maneira de “trabalhar para o todo” (BVN 1870, 113). Também aqui se poderia flagrar um paralelo com os frankfurteanos, quando se examina cartas que Horkheimer escreveria nos anos imediatamente anteriores ao trabalho na *Dialética*: “a

argumentação filosófica (...) me parece impossível”; “a filosofia é esmagadoramente complicada, e o processo é de uma lentidão deprimente” (Horkheimer apud Jay, 2008, p. 319).

Nietzsche lera Hölderlin aos 17; adicionalmente à crítica à racionalização contemporânea, o romantismo alemão se definia também por um ímpeto positivo, de promoção de instituições que permitissem, nas palavras de Safranski (2011, p. 88), “experienciar respeito mútuo em nossos encontros interpessoais, bem como criar laços de solidariedade e confiança nas regras e instituições que governam conexões significativas entre as pessoas”. O pensamento do jovem Nietzsche responderia a coordenadas semelhantes, senão porque as ameaças se tornavam cada vez mais urgentes em um século de “mediocridade e culto ao progresso (...) do qual a época de Goethe tinha estado relativamente livre” (Silk; Stern, 1981, p. 20)<sup>5</sup>. Essa aceleração da fragmentação social na época de Nietzsche se expressaria com privilégio, no que concerne ao nosso tema, no destino institucional que estaria reservado aos estudos clássicos aos quais se dedicava o então filólogo. Nietzsche, em sua primeira publicação, endereça explicitamente esse estado da arte da pesquisa filológica:

Um dia seria bom considerar (...) em que época e em que homens o espírito alemão pelejou mais vigorosamente para aprender com os gregos; e, se admitirmos com segurança que esse louvor singular deve caber a nobre luta cultural de Goethe, Schiller e Winckelmann, de toda forma se deveria acrescentar que desde aquela época, após os efeitos imediatos daquela luta, o empenho de chegar à cultura e aos gregos pela mesma via se tornou, de modo incompreensível, cada vez mais fraco (...) [V]emos degenerar, de modo preocupante, desde aquele tempo, o juízo acerca do valor dos gregos para a formação; expressões de compassiva superioridade podem ser ouvidas nos mais variados acampamentos do espírito e da ausência de espírito (...) E justamente os círculos cuja dignidade estaria em beber infatigavelmente no caudal grego em benefício da cultura alemã, os círculos dos professores das instituições de ensino superior, foram os que melhor aprenderam a se ajeitar de maneira rápida e cômoda com os gregos, não raramente chegando a um cético abandono do ideal helênico e a uma total inversão do verdadeiro propósito dos estudos clássicos. (...) [O] real poder educativo de nossas instituições superiores de ensino nunca foi tão baixo e tão débil como no presente, (...) o “jornalista”, o escravo que trabalha com papel nos dias de hoje, venceu o professor em tudo relativo à cultura, e a este resta apenas a metamorfose, já frequentemente ocorrida, de se mover também na direção do jornalista (...). (NT 20, ênfase minha)

Nietzsche, em suma, refere a ironia de uma situação de involução, em que o projeto de renovação cultural alemã a partir do estudo dos clássicos se institucionaliza até o ponto de se desvincular completamente do propósito que havia motivado esse interesse em primeiro lugar. Com efeito, o desenvolvimento universitário da filologia – que faria da Alemanha a principal referência europeia no assunto a partir do início do XIX – marcaria também uma mudança de natureza no engajamento

5 “O que [Goethe] queria era a *totalidade*; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade (–pregada, com horrendo escolasticismo, por Kant, o antípoda de Goethe), disciplinou-se para a inteireza, *criou* a si mesmo (...). Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*. –” (CI IX, 49). O distanciamento de Nietzsche com relação a Kant, que aparece de passagem nesse excerto, bem como seus argumentos contra o idealismo transcendental, será melhor explorado no próximo capítulo.

alemão com a cultura grega. Os textos antigos seriam doravante submetidos a uma análise crítica sem precedentes, sistemática, “desinteressada”, ao ponto de o real aprendido ser paulatinamente substituído pela simples pesquisa. Silk e Stern indicam a figura de Friedrich Wolf como emblemática a esse respeito. Sob a rubrica da *Altertumwissenschaft*, o então professor da Universidade de Halle teria sido o primeiro a “apontar para um conhecimento perfeito da vida multifacetada dos antigos gregos e romanos como objetivo final do estudo moderno do mundo antigo”, alçando essa área de estudos “ao estatuto de uma ciência compreensiva e independente única” (Sandys apud Silk; Stern, 1981, p. 12)<sup>6</sup>. A partir de então, a comunicação entre pesquisa acadêmica e cultura alemã seria considerada, cada vez mais, uma inocência pertencente ao passado. Mesmo no que toca à própria organização interna dos departamentos, a fragmentação seria a regra: linguagem, literatura, pensamento, arte, política e sociedade se tornariam territórios distintos ocupados por especialistas, e logo não mais se encontrariam estudiosos dispostos a arriscar uma visão compreensiva do conjunto (Silk; Stern, 1981, p. 13). Adorno e Horkheimer, de sua parte, enfatizariam o elemento fetichista da preocupação moderna com a forma, em detrimento do conteúdo por ela veiculado: “as pirâmides de ginastas das orgias de Sade (...) anuncia[m] uma forma de organização integral da vida desprovida de todo fim tendo um conteúdo determinado” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 76).

No entanto, de modo a fazer total justiça à questão, será necessário reportar esse abandono das pretensões culturais da filologia (e das ciências humanas de modo geral<sup>7</sup>) ao contexto mais amplo do conflito entre reprodução social e práticas de saber, que forma o pano de fundo da circunscrição do pensamento sintético às exigências do controle social e institucional. Essa investigação, a rigor, nos conduziria até os gregos; para citar um preferido do jovem Nietzsche, Lange, em sua monumental *História do materialismo*, inicia sua exposição da origem histórica do credo materialista, para ele coevo às primícias da filosofia grega, lembrando que não apenas Sócrates fora condenado a beber veneno, mas também Aristóteles, Protágoras, Anaxágoras e Diógenes de Apolônia haviam sido perseguidos pela ortodoxia religiosa de Atenas (Lange, 2000, pp. 6-7). De fato, ciência e filosofia desde sempre estiveram constrangidas a fazer concessões em relação às instituições no seio das quais se inseriam, fosse à autoridade religiosa, a crenças morais consideradas necessárias à vida em sociedade ou a uma disciplina de produção de conhecimento que privilegiaria campos do saber mais aptos a conferirem “cientificidade” a seus métodos e a

---

6 Apesar disso, Nietzsche considerava Wolf um dos grandes heróis da filologia clássica; na terceira *Extemporânea*, declara sentir falta do espírito wolfiano entre os filólogos universitários. A esse respeito, cf. Brobjer, 2007, pp. 165-168. Essa consideração é importante para nuançar uma conclusão de outro modo apressada sobre a avaliação da filologia entretida pelo jovem Nietzsche. Para um estudo pormenorizado sobre a avaliação nietzschiana da figura do especialista (*Gelehrter*), cf. sobretudo Jégoudez, 2022.

7 Como observa Jégoudez (2022, p. 29), a crítica nietzschiana às ciências “duras” emergirá apenas no período de maturidade do filósofo. A contenda do jovem Nietzsche com o especialista e com a universidade dirige-se, sobretudo, aos departamentos de filologia e de filosofia das universidades alemãs de sua época.

entregarem resultados menos ambíguos, bem como menos comprometedores às elites políticas de cada época. Em vez de retornar até a Grécia, no entanto, estaremos satisfeitos em traçar um breve histórico da forma mais recente do conflito, como se apresentava a Nietzsche; no final do percurso, teremos melhor condição de acessar as razões que fariam tão urgente um acerto de contas com a racionalidade socrática, enquanto demasiado concessiva à ideia de que o progresso “desinteressado” da verdade seria imediatamente confluyente com o benefício do gênero humano – ideia finalmente expressa na fragmentação institucional de que viemos falando.

### *A ambiguidade do racionalismo filosófico*

Na primeira conferência de *Eclipse da razão*, obra publicada no mesmo ano que a *Dialética do esclarecimento* e igualmente marcada pela colaboração com Adorno, Horkheimer narra o que teria sido a progressiva substituição histórica da razão “objetiva”, votada à especulação metafísica e à deliberação prospectiva do “bem em si”, pela razão tornada mero instrumento de consecução de fins naturais dados, incapaz, portanto, de disputar o justo e o injusto e de exercer sua antiga vocação crítica. No que diz respeito à modernidade, o autor identifica na disputa entre o racionalismo filosófico de Espinosa e Kant e as tendências relativistas do empirismo de Locke e Hume as novas roupagens de um conflito que remontaria à antiga polêmica de Sócrates com os sofistas (Horkheimer, 2015, p. 18; pp. 24-25). Assim, o caráter aparentemente subversivo da pretendida destruição da metafísica pela tradição empirista não deveria deixar esconder a cumplicidade de fato dessa formalização do conteúdo da filosofia com o interesse da autoridade religiosa na manutenção do poder:

A razão objetiva [i.e., a filosofia racionalista] aspira substituir a religião tradicional pela visão e pensamento filosófico metódico (...). Seu ataque à mitologia é talvez mais sério que o da razão subjetiva [i. e., do empirismo], que, abstrata e formalista como ela própria se concebe, está inclinada a abandonar a luta contra a religião estabelecendo dois registros diferentes, um para a ciência e outro para a mitologia institucionalizada, reconhecendo, assim, ambas. (Horkheimer, 2015, p. 20)<sup>8</sup>

O exemplo de Espinosa, mobilizado na sequência por Horkheimer, deve esclarecer as pretensões

---

8 Não obstante o excerto selecionado não referir nominalmente racionalismo e empirismo, Horkheimer é explícito em identificar um e outro, respectivamente, à razão objetiva e à subjetiva: “[e]mbora esses sistemas filosóficos racionalistas não demandassem lealdade tão ampla como a religião, eles eram estimados como esforços para registrar o sentido e as exigências da realidade e apresentar verdades válidas para todos. (...) Suas reproduções especulativas do universo, não suas epistemologias sensualistas – Giordano Bruno e não Telesio, Spinoza e não Locke –, bateram de frente com a religião tradicional, porque as aspirações intelectuais dos metafísicos estavam muito mais preocupadas com as doutrinas de Deus, da criação e com o sentido da vida do que estavam as teorias dos empiristas” (Horkheimer, 2015, pp. 23-24).

substantivas da “razão objetiva”, no racionalismo, bem como seu conteúdo conflitante com o da ortodoxia espiritual vigente. Conforme a descrição oferecida, Espinosa haveria sustentado que o conhecimento da natureza é capaz de determinar nossa conduta ética, bem como fazer desaparecer os “medos e as paixões mesquinhas, estranhos ao grande amor do universo” (Horkheimer, 2015, p. 23). Kant, paralelamente, teria tentado “estabelecer a validade absoluta de certas ideias *per se*”, e seu método transcendental é dito não dever ser confundido com o método meramente empírico de correntes filosóficas supostamente inspiradas na sua, como o pragmatismo de James, Dewey e Peirce (idem, p. 52). Deleuze, descrevendo o mesmo contraste, explica que, enquanto Kant definia a filosofia como “o amor que o ser racional sente pelos fins supremos da razão humana” (Kant apud Deleuze, 2009, p. 7), o empirismo, ao contrário, concebia a capacidade racional como “uma certa maneira de realizar fins comuns ao homem e ao animal”, sendo essencialmente uma “faculdade de ajustar meios indiretos, oblíquos” para a realização de fins determinados por uma afetividade exterior a esse sistema (Deleuze, 2009, p. 7). No entanto, logo vemos que é necessário complicar o quadro geral de Horkheimer. Com efeito, a associação pura e simples do racionalismo com o lado “bom” do binário, bem como a condenação do naturalismo empirista sob a acusação de deserção do campo de batalha, é incapaz de capturar a complexidade do processo, o que se deixa entrever, por exemplo, quando se atenta para o fato que é plausivelmente o racionalismo, sob Kant, que encarna mais explicitamente o modelo da compartimentalização dos registros referido por Horkheimer na citação trazida acima.

De fato, o processo de formalização da razão, segundo os termos dispostos pelos próprios autores da *Dialética*, deve ser analisado mais profundamente como um duplo movimento, não apenas de liquidação de conteúdo, mas igualmente de reificação do pensamento identificado à técnica como *verdade* sobre a natureza do pensamento. Significa dizer que, a depender de como o empirista compreende a relação do conhecimento com a verdade, pode ser anacrônico atribuir a ele uma substituição simples de uma metafísica, a da razão objetiva, por uma outra, “mais metafísica que a metafísica” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 31). Paralelamente, como será o caso de investigar, os termos do sucesso histórico do kantismo, sobretudo na época de Nietzsche, depõem quanto à ambiguidade de um modelo teórico que, embora promotor dos valores da secularização, compunha igualmente bem com os interesses do controle moral diante dos avanços disruptivos do naturalismo científico. Com efeito, essa ambivalência da razão objetiva explica como Nietzsche, no processo de enquadrar o aspecto regressivo da dialética socrática no *Nascimento da tragédia*, possa mobilizar exatamente a filosofia kantiana para contestar aquele movimento, arriscando uma oposição que, de outro modo, chamaria atenção como particularmente inusitada:

Enquanto a desgraça dormente no seio da cultura teórica [originada em Sócrates] começa gradualmente a angustiar o homem moderno (...) naturezas grandes e universais souberam,

com inacreditável circunspeção, utilizar as ferramentas da própria ciência para expor os limites e o caráter condicionado de todo conhecer, assim negando de forma decisiva a pretensão de validade e finalidade universais da ciência; nessa demonstração foi reconhecida como ilusória e arrogante, pela primeira vez, a ideia de que é possível perscrutar a essência íntima das coisas guiando-se pela causalidade. A bravura e a sabedoria enormes de Kant e Schopenhauer conseguiram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, o qual é o substrato de nossa cultura. (NT, 18)

No que segue, devemos preparar a compreensão dessa oposição nietzschiana, que tanto deponha para uma continuidade de Nietzsche em relação à crítica kantiana como determine a subordinação desse motivo a um movimento mais amplo da parte de nosso autor, responsivo às pretensões culturais e existenciais de seu pensamento. Com efeito, se é o caso que Nietzsche – sobretudo por intermédio de Schopenhauer e Lange – mobilizaria conceitos cuja origem está em Kant, é igualmente claro que instrumentaliza o idealismo transcendental para propósitos extrínsecos a essa doutrina. Tomemos o seguinte excerto da mesma obra:

A esfera da poesia não se acha fora do mundo, como uma impossibilidade fantástica saída de um cérebro de poeta: ela quer ser verdadeiramente o oposto, a não retocada expressão da verdade, e por isso tem de rejeitar os atavios mentirosos da pretensa realidade do homem civilizado. O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização que se toma por única realidade é semelhante àquele entre o eterno âmago das coisas, a coisa em si, e o conjunto do mundo fenomênico; e, assim como a tragédia, com seu consolo metafísico, aponta para a vida eterna desse âmago da existência, em meio à contínua dissolução das aparências, o simbolismo do coro de sátiros já expressa analogamente a relação primordial entre coisa em si e fenômeno. (NT 8)

Aqui, a separação do “fenômeno” e da “coisa em si”, que na *Crítica da razão pura* de Kant tinha por efeito pôr em xeque o naturalismo mecanicista, deve preparar a crítica ao otimismo teórico de Sócrates que tomará lugar no texto, em que o ateniense será fatalmente identificado aos “atavios mentirosos” da cultura de que fala essa passagem. Mais que isso, no entanto, o excerto em questão já localiza a parte positiva do projeto do jovem Nietzsche no renascimento de um teatro de inspiração grega como “consolo metafísico”, capaz de expressar a “relação primordial”, e portanto necessária, entre Ser e aparência, verdade e engano, objetividade e subjetividade. Ora, esse caráter ambivalente que Nietzsche aqui implicitamente diagnostica na crítica kantiana – como objeção ao otimismo socrático, mas também como ainda carente de sua própria transfiguração artística – expressa por uma segunda vez a ambiguidade do racionalismo, capaz de lhe abrir para duas vias distintas.

### *Neo-kantismo e outras correntes filosóficas no século de Nietzsche*

Antes de continuarmos, fixemos mais uma vez aquele que é plausivelmente o motivo fundamental da filosofia kantiana, e que Nietzsche expressava a seu modo nos excertos que recuperamos acima. Esses nos diziam que Kant expunha “os limites e o caráter condicionado de

todo conhecer”; em particular, pertenceria a esse filósofo o mérito de ter enfim reconhecido como “ilusória” a ideia que o princípio da causalidade encerraria a verdade sobre o significado da natureza (NT 18, citado acima). Essa demonstração, que Kant fazia utilizando “as ferramentas da própria ciência”, expressar-se-ia no dualismo incontornável entre *fenômeno* e *coisa em si*, “civilização” e “verdade” (NT 18; NT 8). Embora o *Nascimento da tragédia*, como vimos, ultrapasse essa doutrina apontando para a necessidade de sua poetização – “reificando”, para dizer provisoriamente, um dualismo epistemológico em estrutura do Ser – o retrato geral que oferece da filosofia teórica de Kant, senão por sua generalidade, é adequado o suficiente. Copleston sintetiza da seguinte forma a conquista filosófica de Kant, com atenção para o problema que ela vinha resolver e o incômodo dualismo que deixaria de herança para seus sucessores idealistas:

[O] desenvolvimento da ciência física no mundo pós-medieval significava que o filósofo que queria construir uma interpretação total tinha que se enfrentar com o problema de conciliar a visão científica do mundo como sistema mecânico com as exigências da consciência moral e religiosa. Descartes se encontrou com esse problema. E o mesmo ocorreu a Kant. No entanto, ainda que Kant tenha rechaçado as formas de tratar esse problema que eram características de seus sucessores e tenha oferecido sua própria solução original, pode-se admitir que, de modo geral, legou-nos uma “realidade bifurcada”. De um lado, temos o mundo fenomênico, o mundo da ciência newtoniana, regido por leis causais necessárias. Por outro, o mundo suprassensível do agente moral livre e de Deus. (Copleston, 1994, p. 19)

Com efeito, a *Crítica da razão pura*, ao passo que limitava o alcance do determinismo mecanicista ao mero fenômeno, e assim devolvia o indivíduo à esfera pública como agente passível de sanção<sup>9</sup>, no mesmo golpe separava o sujeito de conhecimento do mundo conhecido pela ciência, isolando esse sujeito de qualquer reciprocidade *de facto* com a natureza que não se reduzisse ao mero benefício da dúvida, i. e., função de um princípio de modéstia que postulasse a “pensabilidade”, mas nunca a desejabilidade de uma especulação informada, sobre a unidade última do indivíduo com o mundo natural. Tudo aquilo que não fosse passível de explicação conforme a lógica mecanicista pertenceria, a depender de Kant, a um domínio completamente outro que o do conhecimento empírico, sendo imune à informação pela experiência.

Ora, a partir da consideração dessas “duas cabeças” da distribuição kantiana – garantia metafísica da sanção, ao mesmo tempo (e indissociavelmente) inacessibilidade da coisa em si – seria possível distinguir, por negação, o que seriam duas “partes” de um programa filosófico porventura resistente ao dualismo de Kant. Assim, em oposição à ideia de uma autonomia da razão com respeito ao mundo natural, veríamos surgir a necessidade de criticar a própria pretensão da razão em julgar a si mesma, e portanto da imposição de uma nova reflexividade à tarefa crítica. De outra parte, o interdito kantiano à coisa em si se converteria no imperativo de uma especulação

---

9 Para uma crítica à ideia de sanção, consulte-se o penetrante texto de Guyau sobre o tema (Guyau, 2007). Nietzsche receberia com entusiasmo as ideias desse autor, mesmo que após já ter formulado sua filosofia madura.

filosófica empiricamente informada sobre a unidade do mundo fenomênico concebido como único mundo, anterior à distinção entre fenômeno e coisa em si (númeno). De fato, a segunda metade do XIX alemão nos oferece a manifestação histórica, por assim dizer, desses dois momentos “anti-kantianos” e por isso *idealmente* complementares, mas agora desmembrados em correntes filosóficas concorrentes e mesmo antagônicas uma à outra. A exposição que segue será organizada conforme a essa percepção. Assim e antes de mais, perseguiremos, em suas virtudes e aporias, essas duas vertentes de pensamento e de auto-compreensão filosófica que, cada qual a seu modo reagindo à bifurcação kantiana, povoariam a paisagem do XIX alemão após o declínio dos grandes sistemas idealistas, sendo ambas reservatórios de autores determinantes para a formação intelectual nietzschiana. Referimo-nos ao idealismo tardio de Trendelenburg, Lotze e Hartmann; e ao neo-hegelianismo de Feuerbach, Strauss e Bauer.

### *Idealismo tardio. Trendelenburg, Lotze e Hartmann*

Os grandes sistemas do idealismo alemão pós-kantiano – aqueles de Fichte, Schelling e Hegel – haviam surgido da identificada necessidade de corrigir a doutrina kantiana sobretudo no que era considerado um pressuposto ainda excessivo da *Crítica da razão pura*, relativo ao postulado da coisa em si como objeto absoluto de que os fenômenos da experiência seriam a imagem (i. e., o dualismo fenômeno-númeno que já referimos). Assim, para Fichte, a insistência kantiana em defender a irredutibilidade do dualismo representado nessa noção havia comprometido a consistência daquele sistema: se a coisa em si devesse indicar a *causa* dos fenômenos empíricos, Kant estaria violando sua própria tese segundo a qual a categoria da causalidade se deveria limitar a um conceito do entendimento<sup>10</sup>; caso sua defesa de uma referencialidade externa para a experiência devesse ser entendida de modo heurístico, como uma noção reguladora do conhecimento, isso ainda equivaleria a reter gratuitamente uma relíquia espiritual do mesmo dogmatismo que a crítica kantiana havia se determinado a combater (Copleston, 1996, pp. 16-17). Devendo se converter em um idealismo consistente, caberia à filosofia de Kant permitir-se ir além da consciência e expor o processo inconsciente que a fundamentaria, até à afirmação de um princípio último que, transcendendo a dualidade sujeito-objeto, respondesse pela constituição dessa relação em primeiro lugar. Considerando que Schelling retomaria os primeiros passos de Fichte e que Hegel, paralelamente, lucraria dos desenvolvimentos iniciais do idealismo como liderados por esses dois autores, é seguro dizer que “o movimento idealista alemão como um todo pressupunha a filosofia

---

10 Nietzsche não falaria em reproduzir uma mesma objeção ao dualismo kantiano: “A mancha podre do criticismo kantiano tornou-se pouco a pouco visível aos olhos mais grosseiros: Kant não tinha mais direito algum a diferenciar “manifestação” e “coisa em si” – ele havia se privado do direito de ainda continuar nessa velha e habitual maneira de diferenciar, à medida que indeferiu, como ilícita, a conclusão, a partir da manifestação, de uma causa da manifestação – segundo sua concepção do conceito de causalidade e de sua validade *puramente-intrafenomenal*” (VP 553).

crítica” (idem, p. 18)<sup>11</sup>.

Ao colapso do idealismo como perseguido na primeira metade do XIX podemos elencar, com Beiser (2014a, p. 1), tanto razões teóricas quanto históricas. Por um lado, a publicação das *Investigações lógicas* de Trendelenburg e da *Metafísica* de Lotze externavam importantes críticas ao fundacionalismo de Hegel, cujo método dedutivo consideravam insustentável frente à imposição irreversível da abordagem naturalista nas ciências. Enquanto isso, a substituição do movimento reformista pelo conservadorismo da nova monarquia – subsequente à morte de Friedrich III – acarretaria, dentre outras medidas iliberais, a marginalização do principal jornal hegeliano, o *Anuário de Halle*, transferido para fora da Prússia (cf. Beiser, 2005, pp. 307 ss). Hollingdale, sintetizando a situação institucional da filosofia alemã no período imediatamente posterior ao fracasso da revolução de 1848, escreve o seguinte:

Restrições no que hoje seria chamado liberdade de expressão e liberdades civis se tornaram gerais e foram aplicadas não apenas à vida política e social, mas a quase toda região de atividade pública; e entre as regiões mais afetadas estava a filosofia. Convencidos de que atos revolucionários poderiam apenas ser uma consequência direta de ideias revolucionárias, e ideias revolucionárias, por sua vez, uma consequência direta de teorias filosóficas, os representantes de uma igreja e de um Estado revigorados privaram os departamentos de Filosofia das universidades de tudo que lhes parecia subversivo em relação à ordem estabelecida. (Hollingdale, 1996, p. 74)

Retomaremos essa dimensão histórica da marginalização institucional do hegelianismo no decorrer desse capítulo. Antes disso, será oportuno recuperar o modo como o idealismo sobrevivia enquanto iniciativa expressamente metafísica, nem por isso menos reticente quanto ao subjetivismo kantiano.

Trendelenburg e Lotze estão entre os filósofos mais influentes do período compreendido entre a morte de Hegel em 1831 até a maturidade de Nietzsche, ambos ocupando cargos em universidades de prestígio durante várias décadas<sup>12</sup>. Embora participantes ativos na desmobilização do idealismo racionalista dominante na primeira metade do século, sua insistência em reter uma visão orgânica do mundo, que veria na natureza um todo maior do que as partes, prolongava a tradição idealista mais geral como encarnada já em Leibniz e desenvolvida nos grandes sistemas idealistas do XIX os quais já referimos. Para ter certeza, ambos Trendelenburg e Lotze estavam convencidos de que a tradição idealista só poderia ser preservada se se adaptasse às exigências intelectuais de sua época. Como explica Beiser (2013, p. 4), “a reforma da tradição idealista por Trendelenburg e Lotze consistia em reter o seu *conteúdo* – idealismo objetivo e a visão de mundo

---

11 Gardiner (1981, p. 147) sintetiza da seguinte maneira a percepção dos idealistas pós-kantianos com respeito à doutrina de Kant: “o insight kantiano, segundo o qual nós necessariamente operamos a partir de um fundo de noções fundamentais que governam nossa concepção geral da existência e que informam nossa visão de mundo, não foi recusado. No entanto, foi sustentado que não seria possível considerar tal fundo como algo absoluto, isto é, como algo que dispensasse maiores explicações”.

12 Trendelenburg foi professor em Berlim de 1833 a 1872, e Lotze em Göttingen de 1844 a 1881.

orgânica – mas descartar sua *forma* – seus métodos e vocabulário técnico”. É dizer que a metafísica não mais poderia proceder através da especulação *a priori*, mas teria seu objeto nas ciências empíricas, com o objetivo de perseguir uma sistematização compreensiva de seus resultados<sup>13</sup>. No que diz respeito especificamente a Lotze, é revelador resgatar a origem de sua obra principal, *Microcosmo*, no contexto da assim chamada “controvérsia materialista”, uma das querelas intelectuais mais importantes da segunda metade daquele século. A polêmica, que girava em torno de uma discussão sobre os limites do conhecimento científico, tirava aderência do acelerado crescimento de que as ciências especializadas haviam sido objeto em décadas recentes. Lotze estava presente na palestra de abertura do trigésimo-primeiro “Encontro de cientistas naturais e médicos alemães”, de 1854, quando Rudolph Wagner, diretor do Instituto de Fisiologia de Göttingen e responsável pela conferência daquela noite, citava uma longa passagem de uma obra sua, cooptando o então jovem professor universitário para o lado de sua causa anti-materialista tornada pública. Lotze, que acima de tudo não queria ser confundido com alguém que, como Wagner, advogasse uma contabilidade paralela entre ciência e doutrina bíblica, dedicaria seus anos seguintes a forjar um meio-caminho entre a doutrina materialista e o dogmatismo conservador daquele fisiólogo, processo que culminaria na composição de um dos trabalhos filosóficos mais lidos de sua época.

Seria decerto necessário incluir uma palavra sobre Schopenhauer nessa referência a autores que, críticos do método dedutivista hegeliano, ainda assim não iam tão longe ao ponto de defenderem uma formalização completa da razão, a despeito daquilo a que os impelia a tendência mais geral de sua época. No entanto, reservaremos, por sua importância particular, esse tratamento para o final do capítulo. Por enquanto, será de interesse elencar ainda – naquela mesma esteira hegeliana pelo lado idealista – o nome de Eduard von Hartmann, filósofo cujo modelo metafísico inspiraria o jovem Nietzsche ainda mais que o de Schopenhauer<sup>14</sup>, esse por sua vez um autor que Hartmann procurou, talvez inusitadamente, compatibilizar com a metafísica de Hegel.

Dentre os nomes do idealismo tardio, Hartmann foi seguramente o mais decisivo para a formação filosófica de Nietzsche, além de ter sido um dos autores mais conhecidos e lidos na Alemanha dos anos 1870 e 1880. É notável, para os propósitos de nossa discussão, a concepção de um de seus ensaios<sup>15</sup> como uma troca epistolar entre um filósofo e um cientista natural, a respeito do futuro da filosofia: enquanto o cientista expressava sua desilusão com o idealismo especulativo,

---

13 Assim como Fichte, também Trendelenburg e Lotze disputavam o ataque generalizado de Kant à metafísica, argumentando que a própria filosofia kantiana não havia deixado de fazer suposições ontológicas de lavra própria. Em particular, Trendelenburg, em sua obra capital *Investigações lógicas*, alça à fama um antigo argumento contra a subjetividade do tempo (o famoso argumento da “terceira possibilidade”), que seria reproduzido por Nietzsche em um fragmento póstumo (cf. FP 27[68] de 1884). A objeção consiste em chamar atenção para que, do mero fato da origem subjetiva do tempo ou do espaço, não se pode excluir sua existência também como formas objetivas.

14 Essa é, pelo menos, a opinião de Nasser (2012).

15 “Pesquisa natural e filosofia”, de 1872. Baseamo-nos na apreciação de Beiser (2014, pp. 45-46).

considerado defasado em relação aos métodos de observação e experimento praticados nas ciências, o filósofo respondia que não haveria motivo para tomar os métodos daquela tradição como palavra final sobre sua disciplina; em vez, a filosofia é concebida como inquérito também baseado na experiência, sendo distinta da ciência antes em seus objetivos e interesses que em sua disposição comum a se deixar informar pelos resultados obtidos da pesquisa empírica. Hartmann havia tentado se colocar à altura do próprio desafio com sua monumental *Filosofia do inconsciente*, que Nietzsche leria uma primeira vez na ocasião de seu lançamento, em 1869. O que parece ter aí interessado o jovem filólogo da Basileia – que, aliás, enviaria a Hartmann uma cópia do *Nascimento da tragédia* assim que essa obra fosse publicada – era a oportunidade com que a *Filosofia do inconsciente* avançava o que seria uma correção necessária dos sistemas kantiano e schopenhaueriano, através da tese do “panpsiquismo” ou do “intelecto primordial”. Mais especificamente, a atenção de Nietzsche à ideia, explica Nasser (2014, p. 41), deve ser interpretada no contexto do desconforto causado – e atestado no conhecido fragmento *Zu Schopenhauer* – por um percebido paradoxo que vitimaria a teoria da individuação de Schopenhauer: em sua tentativa de conjugar idealismo transcendental – para o qual a categoria da causalidade teria sua fonte no intelecto – e a prescrição naturalista – que devia reportar o intelecto a uma origem histórica através da aplicação irrestrita da lei causal –, Schopenhauer teria caído em contradição por não se decidir entre abandonar o ponto de partida kantiano ou assumir que a individuação independeria do intelecto<sup>16</sup>. Para o jovem Nietzsche, o idealismo absoluto de Hartmann ofereceria uma solução viável, conferindo ao tempo-espaço uma realidade intermediária entre o fenômeno subjetivo e a coisa em si: “[não um] fenômeno subjetivamente posto, como em Kant, Fichte e Schopenhauer [mas um] fenômeno objetivamente (...) posto, ou, como Hegel expressa (...) [um] mero fenômeno, não somente para nós, mas em si” (Hartmann apud Nasser, 2014, p. 43). No contexto de explorar a relação entre Hartmann e Nietzsche, Nasser (2014, pp. 119-21) identifica uma influência fecunda, que não se limitaria à juventude do filósofo: mais especificamente, o idealismo hartmanniano teria sugerido a Nietzsche uma posição “realista crítica”, que, desacoplada dos “anseios metafísicos de sabor schopenhaueriano” ainda presentes em Hartmann, viria a resumir sua contribuição para a teoria do conhecimento. Embora ainda devamos qualificar esse comentário, referindo o realismo de Nietzsche ao movimento anterior de transferir a tarefa crítica a um plano energético, basta reter que o idealismo alemão, longe de ter abandonado a cena após a morte de Hegel, transfigurava-se ainda em filosofias metafísicas capazes de resistir à tendência cética mais geral do período, concedendo apenas o essencial à crítica epistemológica<sup>17</sup>.

---

16 FP 57 [155] do outono de 1867/pnmavera de 1868.

17 Em carta a Gersdorff de novembro de 1870 (BVN 1870, 107), Nietzsche refere estar frequentando as “excelentes” aulas de Jacob Burkhardt sobre a filosofia da história de Hegel. Sobre o “problema Hegel-Nietzsche”, comparar a posição inflexível de Deleuze (2018) com a de Breazeale (1975), mais permissiva à aproximação entre os dois

## *Hegelianos de esquerda*

Mencionamos que a morte de Friedrich III e a correspondente ascensão ao trono de seu sucessor – Friedrich Wilhelm IV, do qual Nietzsche herdaria o nome e a data de aniversário – pautaria uma segunda frente de inflexão e herança do programa hegeliano, agora não exatamente concernida com a adaptação do idealismo face ao avanço do método naturalista nas ciências, mas responsiva à percepção de que a história, apesar daquilo de que parecia depender o sistema de Hegel, teria revelado poder se mover na direção contrária do que prometia aquele modelo. O diagnóstico desse estado de coisas eventualmente acarretaria, por parte dos assim chamados “hegelianos de esquerda”, uma total perda de fé em uma dialética imanente ao processo histórico, que devesse assegurar por necessidade a consecução dos ideais reformistas (Beiser, 2005, p. 311; Toews, 1985, p. 235). Ora, seja qual for a exata relação entre uma e outra circunstância, é notório que Feuerbach, Bauer e Marx tenham eventualmente minimizado a importância atual da filosofia, e sustentado a necessidade de sua substituição, seja pela antropologia, pela história ou pela economia política; posição decerto não completamente estranha, vale notar, à desqualificação da racionalidade socrática preconizada por Nietzsche, ou de sua apropriação adorno-horkheimeriana na *Dialética do esclarecimento*. Seja como for, permanece que, assim como os autores do idealismo tardio resistiam à condescendência dualista de Kant e à correspondente neutralização do naturalismo aí implicada, também os neo-hegelianos radicalizados pela exposição aos fatos vindicariam, pelo “terrorismo da pura teoria” (Bauer), a ampliação do raio de alcance do argumento empírico, seja qual fosse o saldo para a religião, para a moral ou para o Estado. Alegando a herança de ninguém menos que do próprio Kant, e em particular da celebrada *Dialética Transcendental*<sup>18</sup>, a vocação da filosofia em um século de especialização será concebida agora como eminentemente crítica, avisada quanto à perspicuidade da influência da ideologia e da reificação nas tentativas totalizantes das doutrinas idealistas.

O jovem Nietzsche não apenas lera Feuerbach e Strauss, influências filosóficas importantes em seu processo de desilusão religiosa nos anos 1860 (Brobjer, 2008, p. 44), como viria a se referir a Niebuhr e Ranke – personagens capitais no desenvolvimento dos métodos históricos e influências

---

filósofos. Breazeale, no entanto, observa que o modo como cada um desenvolve a filosofia kantiana é radicalmente diferente, porquanto o sistema de Hegel dependeria da possibilidade de superar o ponto de vista da consciência, enquanto Nietzsche aceitará o caráter absoluto do perspectivismo.

18 Será interessante indicar que o próprio Kant viria a destacar a importância dessa seção da *Crítica da razão pura* em particular, no contexto de minimizar a parte positiva do programa como inessencial para a “proposição fundamental da *Crítica*”, essa agora concernente ao propósito simplesmente negativo de mostrar “que o uso especulativo de nossa razão não pode se estender para além dos limites da experiência” (Kant, 2004, p. 10). Para Beiser (1987, p. 208), essa inflexão na apreciação de Kant sobre sua obra principal deveu-se à pressão das inúmeras críticas recebidas a seu sistema.

decisivas para os neo-hegelianos – como “os novos Colombos do espírito alemão” (FP de junho/julho de 1885, KSA 11, 37[8]), a (re-)leitura de seus trabalhos estando associada à ruptura de Nietzsche com Schopenhauer e ao início do que é comumente acordado como a segunda fase de sua produção<sup>19</sup>. “[O] filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (HH 2). Ora, se é oportuna uma identificação, lado a lado às influências idealistas de Nietzsche, da informação de seu pensamento também por importantes intuições materialistas, será compreensível que um autor como Habermas (2000) possa alternar sua crítica a Nietzsche entre dois momentos distintos e de outro modo conflitantes, por um lado acusando o suposto “abandono” da modernidade por parte de um autor que teria feito carreira ignorando todo capital crítico do período, por outro ressentindo o excesso de historicismo que assolaria a filosofia desde Hegel até Foucault, com Nietzsche como um dos episódios principais. Nesse caso, não seria inócuo se encontrássemos precisamente no próprio kantismo a tração desse movimento paradoxal nietzschiano, possibilidade indicada quando menos pela circunstância de que já percebíamos o próprio idealismo pós-kantiano como reação aos méritos e deméritos do sistema crítico. Mais precisamente, veremos que será a partir do próprio seio do (neo-)kantismo de sua época – contanto que apreendido em suas consequências inauditas, como já antecipava o *Nascimento da tragédia* – que o jovem Nietzsche verá oportunizada por uma primeira vez sua posição perspectivista.

Antes de chegarmos a isso, será oportuna uma palavra sobre por quê o século de Nietzsche, no período compreendido entre as décadas de 1860 e 1880, veria triplicar o número de cursos sobre ninguém menos que Kant, mesmo com a disponibilidade de concepções alternativas de filosofia de que vimos notícia, de outro modo candidatas mais óbvias à fortuna filosófica num contexto teórico que parecia já haver acertado suas contas com a *Crítica da razão pura*. Com efeito, a quantidade de palestras sobre Kant ultrapassaria, ao longo do período referido, a da soma das apresentações sobre todos os demais filósofos modernos, e as monografias sobre sua filosofia se multiplicariam geometricamente ano após ano, até o ponto em que todas as principais universidades alemãs tivessem ao menos um professor neo-kantiano no corpo docente de cada faculdade de filosofia (Beiser, 2014b, p. 14). Também por essa circunstância se compreenderia o apelo do recurso jovem-nietzschiano a esse intercessor em particular.

### *Ascensão do neo-kantismo relacionada ao estado da ciência*

Um primeiro fator que parece ter contribuído de modo decisivo para o declínio do idealismo

---

19 Escreve Montinari (2012, p. 39): “o conhecimento do fim irremediável de todo o mito foi uma conquista do próprio Nietzsche, isto é, a partir do momento em que ele se libertou definitivamente de suas ilusões wagnerianas e schopenhauerianas (por volta de 1875-76) e nunca mais pensou na restauração do mito germânico a que havia dedicado páginas entusiásticas no *Nascimento da tragédia*”.

tardio, que se expressava nas tentativas de unificação especulativa do conhecimento por Trendelenburg, Hartmann e outros, foi o estado de desenvolvimento da ciência à época, ainda confiante no paradigma mecanicista como forma mais adequada de explicação dos fenômenos naturais. Assim, a “visão orgânica do mundo” de Trendelenburg, que deveria ser justificada pelos últimos resultados da física e da fisiologia, provar-se-ia uma estratégia arriscada diante da emergência de um novo programa fisicalista na Alemanha dos anos 1840, exemplarmente endossado por cientistas como Du Bois-Reymond e Helmholtz (Beiser, 2014, pp. 21-22). Hartmann e Lotze enfrentariam obstáculos semelhantes; todos veriam seus problemas se multiplicarem quando da entrada em cena do darwinismo, reputado capaz de explicar a origem das espécies naturais sem ferir a liderança do paradigma mecanicista, tomando assim de assalto um dos últimos territórios alegados pela metafísica. Como resumem Prigogine e Stengers (1984, p. 64), “o desenvolvimento da ciência moderna foi marcado pelo abandono da inspiração vitalista e, em particular, das causas finais aristotélicas”<sup>20</sup>, de modo que, “para um químico ou um fisiologista 'sério' do século XIX, a única posição filosófica aceitável [seria] uma forma de kantismo implícita ou declarada, que o justifique por se isolar em investigações sistemáticas no interior de um quadro conceitual” (idem, p. 71). Prigogine e Stengers veem em Helmholtz a figura mais acabada desse tipo de cientista, dominante na universidade alemã transformada em centro e modelo europeu:

A maioria dos fisiólogos da poderosa escola alemã (Liebig, Ludwig, Müller, Du Bois-Reymond, Virchow) mostra-se de acordo com Helmholtz no essencial: o funcionamento físico-químico do ser vivo está submetido às mesmas leis que a matéria inanimada e deve ser estudado nos mesmos termos. Eles não excluem que exista uma “força vital” justificadora do desenvolvimento e da especificidade do ser vivo, mas, como essa força não intervém de maneira causal, não participa na economia das forças físico-químicas que a ciência estuda, não é, e nem pode ser para eles, objeto de ciência. A fisiologia enquanto ciência objetiva deve estudar o funcionamento do ser vivo exatamente como é, como dado, sem fazer perguntas quanto à sua essência ou gênese. O vitalismo é, pois, largamente aceito pelos meios científicos no século XIX, mas constitui uma convicção subjetiva associada a uma atividade científica objetiva perfeitamente reducionista. (Prigogine; Stengers, 1984, p.72)

---

20 Sobre a diferença entre as concepções aristotélica e moderna de natureza, cf. Hatab, 2014: “A ciência moderna foi uma rejeição autoconsciente da “física” aristotélica, em parte porque os conceitos aristotélicos centrais de *telos* e *dunamis* escapavam à formalização e verificação precisas. Como disse Newton, “os modernos, rejeitando formas substanciais e qualidades ocultas, esforçaram-se por submeter os fenômenos da natureza às leis da matemática”. E Descartes descreveu suas *Meditações* como o fundamento de sua física, o que desferiu um golpe mortal na física aristotélica. Conseqüentemente, na ciência moderna, a “natureza” não é mais entendida à maneira aristotélica como o campo de fenômenos automanifestados que guiam a investigação de acordo com suas formações evidentes, mas como fenômenos reformados de acordo com construções e princípios a priori que não são evidentes na experiência imediata. Na Sexta Meditação, Descartes afirma que as coisas corpóreas na natureza existem, mas sua verdadeira existência não pode ser determinada como uma correspondência com nossa apreensão sensorial (como em Aristóteles), porque a experiência sensorial pode ser confusa. As coisas na natureza existem apenas na forma de ideias claras e distintas, que são, em última análise, fundamentadas na matemática pura, que é o fundamento da física mecânica e que, para Descartes, é, em última análise, garantida por Deus” (Hatab, 2014, p. 35). Para Hatab, “A vontade de poder nietzschiana pode ser vista como uma radicalização da *phusis* e *dunamis* aristotélica” (idem, p. 38).

A investigação científica, votada ao estudo de correlações mecânicas mesmo quando se sabe bem dos limites desse quadro, encontra, assim, seu objeto no *fenômeno* que, ao contrário da *coisa em si*, deve ser passível de apreensão discursiva, mesmo que apenas do ponto de vista de um idealismo subjetivo e não de uma aproximação tentativa com a realidade no sentido pleno da palavra. Especulando uma “convergência” entre os interesses da igreja, para a qual o mundo devia manifestar a onipotência divina, e o universo matematizável dos físicos, Prigogine e Stengers (1984, p. 36) mesmo arriscam o diagnóstico segundo o qual o mundo natural aristotélico seria, para os fins da modernidade, ainda “um mundo demasiado autônomo; nele os seres eram poderosos e ativos em excesso, e sua submissão ao Soberano absoluto permanecia suspeita e limitada”<sup>21</sup>. Seja como for, a suposição de um mundo matematizável, inspiradora para a ciência moderna de um ponto de vista experimental, inevitavelmente se insunuará, através de seu sucesso, como *conclusão* da própria ciência, a partir daí sendo capaz de determinar o privilégio de certas direções de pesquisa e as relações entre diferentes regiões do saber. Comentando a lógica sacrificial por trás da recusa do cientista em dar ouvidos às “grandes questões” (i. e., questões “não-científicas”), Stengers (2018, pp. 30-31) recuperaria a conhecida parábola do homem que, desesperado, procura por suas chaves ao pé de um poste de luz. Quando um passante pergunta se acaso as chaves não teriam caído noutra lugar, o homem responde: “é perfeitamente possível, mas esse é o único ponto iluminado”.

Para ter certeza, a filosofia de Kant exatamente *não* confundia o fisicalismo ingênuo da ciência positiva com um conhecimento sobre como o mundo realmente funciona; ainda assim – e é essa a ambiguidade que se trata de fixar – sua proposta pacificadora oferecia pouca resistência à identificação do “bom” conhecimento com a descrição reducionista a que o fisicalismo submetia a natureza, como espaço de convivência de forças meramente passivas relacionadas de modo determinista. Isso é ilustrado de modo expressivo no fato que a definição neo-kantiana para a filosofia, como esposada por diversos de seus expoentes, ignoraria completamente, ao menos durante os anos 1860, a “filosofia prática”, parte fundamental do sistema original de Kant, bem como na correspondente aproximação de autores neokantianos ao movimento positivista alemão (Beiser, 2014, pp. 39-40). Essa tendência seletiva em relação ao projeto do próprio Kant, de novo, é explicável pelo contexto reducionista do século XIX de modo geral; nas últimas décadas desse período, a rivalidade acadêmica com a psicologia em particular exerceria uma considerável pressão sobre as ambições catedráticas da filosofia. Ora, longe de se reduzir a uma questão puramente intelectual, essa crise de definição do objeto de nossa disciplina remete a uma questão de

---

21 Copleston defende ideia semelhante, embora avalie diferentemente essa circunstância, quando afirma que “a concepção mecânica do universo não necessariamente impede a crença religiosa. Por exemplo, Galileu, que cuidava ser perfeitamente objetiva a matematização do universo, entendia junto com isto que Deus criara o universo como um sistema matemático inteligível: era precisamente a criação divina que lhe fundava o paralelismo entre dedução matemática e o mesmo sistema da natureza. Robert Boyle também acreditava na criação divina do universo; e, mais ainda, é notório que Newton foi homem de firme piedade” (Copleston, 2022, p. 269).

empregabilidade, já que pouquíssimos filósofos podiam viver apenas de direitos autorais, e dependiam de patrocínio estatal no contexto de uma Alemanha cujas universidades eram instituições públicas competindo por um orçamento limitado<sup>22</sup>. No entanto, a verdade é que o próprio pensamento já era reciprocamente responsável por sua própria formalização. A *Dialética do esclarecimento* saberia localizar com pungência a origem de tal gesto de submissão no autor recuperado pelo neokantismo:

Os conceitos kantianos são ambíguos. A razão contém enquanto ego transcendental supraindividual a Ideia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e superam o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo. A Ideia desse convívio representa a verdadeira universalidade, a Utopia. Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação. A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 73)

O conhecimento como harmonização do particular com o universal, isto é, como simples reconhecimento de fatos num mundo entendido como *locus* de uma verdade derradeira, com efeito, é incapaz de oferecer o modelo para uma metafísica especulativa, cujo objetivo está em obter uma visão coerente do todo, que justamente unifique consciência e mundo, mais do que os separe por uma relação de representação. Como será explorado no próximo capítulo, o paradigma do reconhecimento (ou da representação) supõe, ainda que apenas regulativamente, o mundo estático de Parmênides por trás de suas operações de equivalência; um universo eventualmente concebido como *vir-a-ser* exigiria um compromisso completamente outro do teórico, em particular a atenção para que a própria enunciação de seus postulados introduz ela própria uma perturbação no fluxo do tempo e não é inocente em relação à realidade da qual pretendesse dar conta antecipadamente.

### *Do hegelianismo ao kantismo. O caso Fischer*

Lange já dava uma primeira pista quanto à simultaneidade, no materialismo de todas as épocas, de um lado dogmático com o potencial crítico ao dogmatismo, quando sua queixa em

---

22 “De acordo com o Código Geral Prussiano de 1794, universidades e escolas eram instituições estatais que só podiam ser estabelecidas com permissão oficial. As universidades eram financiadas e administradas pelos vários ministros da cultura. O Código Geral da Prússia e a Lei Disciplinar de 1852 permitiam que o professor, enquanto funcionário do governo (*ordentlicher Professor*), fosse processado, se tivesse, 'tanto na vida pública, como na vida privada, um comportamento indigno de sua profissão'. A admissão nas universidades também dependia dos ministros: só o ministério era responsável pela criação de novos postos requeridos pelas necessidades didáticas, caso em que devia nomear um professor para o cargo recém-criado. No preenchimento de um posto já existente, a faculdade entregava uma lista tríplice ao ministério, que se reservava o direito de escolha. Mas esta lista poderia ser deixada de lado (como efetivamente muitas vezes o foi) e outro nome ser indicado, de acordo com a vontade do ministério. Além disso os 'órgãos de autogoverno acadêmico eram relativamente fracos', diante das decisões ministeriais” (Cacciola, 1991, p. 15). O último trecho entre aspas é uma citação de *The decline of German mandarins*, de Fritz Ringer.

relação a essa doutrina vinha quase a despeito de si mesmo, filósofo e homem público cuja experiência prática “lhe fizera saber (...) sobre como teorias passam a operar uma vez que entram na praça do mercado” (Russell, 1925, p. vii). Mas os nomes mais oportunos para nosso próximo objetivo serão os de dois autores ainda mais ambivalentes, Kuno Fischer e Eduard Zeller, que o jovem Nietzsche lia na mesma época de seu primeiro contato com Lange. Em muitos aspectos complementos perfeitos, Fischer e Zeller serão talvez os dois principais nomes responsáveis pela ascensão do neokantismo nos anos 1860. Antes disso, no entanto, ambos os autores haviam dividido o mesmo destino de serem perseguidos sob a acusação de panteísmo: Fischer tivera seu cargo de professor em Heidelberg cassado pelo ministério da educação, em 1853, passando os três anos seguintes nos interstícios, e Zeller, após subseqüentes recusas para sua promoção por parte do governo alemão, eventualmente migrara para ensinar na Suíça, onde fora necessário lhe garantir proteção policial. Uma breve exposição das trajetórias intelectuais e institucionais desses dois autores, para além de enriquecer nossa compreensão sobre o contexto de escrita nietzschiano, será lucrativa também para o propósito mais geral, que transcende o presente capítulo, de enquadrar o caráter muitas vezes circunstancial e nem sempre inequívoco do compromisso filosófico com o kantismo, o qual, no entanto, nossa própria época saberia ainda prolongar à sua maneira<sup>23</sup>.

Plausivelmente a figura “mais estranha” da recuperação kantiana no século de Nietzsche (Beiser, 2014b, p. 284), Fischer, com efeito, estivera no centro do movimento neo-hegeliano, tendo defendido o idealismo de Hegel dos ataques avançados pelos hegelianos de esquerda. Embora concordasse com Feuerbach e outros em que a dialética de Hegel teria tornado impossível reter o teísmo cristão tradicional, Fischer acusaria esse movimento de ter perdido de vista que o propósito daquele sistema havia sido sobretudo integrar objetividade e subjetividade, matéria e espírito, antes que priorizar um ou outro plano de referência (idem, p. 289). Mais que isso, os cursos de Fischer em Heidelberg se mostrariam extremamente populares com os estudantes, ávidos por ouvir sobre as ideias liberais e progressistas por trás da revolução de 1848. De fato, essa popularidade logo atrairia a atenção do departamento de teologia da mesma universidade, que denunciaria a “ideologia neo-hegeliana” de Fischer às autoridades, processo que culminaria na cassação de seu direito a ensinar. Uma primeira parte do conteúdo de suas aulas em Heidelberg havia sido publicada no ano anterior, na primeira edição de sua *História da filosofia moderna*, obra que seria usada como evidência pelos acusadores e que Nietzsche, de sua parte, lia uma primeira vez por volta de 1868. Com efeito, vê-se aí Fischer defender inambiguamente a doutrina panteísta, cuja verdade argumenta ser a conclusão de toda filosofia consistente (Beiser, 2014b, p. 293). É nesse período que suas tentativas teóricas

---

23 “[É] sensato afirmar que as mais importantes correntes filosóficas contemporâneas – a filosofia analítica anglo-saxã, a epistemologia, a teoria crítica de Habermas, a hermenêutica de Gadamer, o estruturalismo histórico de Foucault – renovaram a tarefa crítica definindo de novo a 'verdadeira' natureza do transcendental kantiano (natureza linguageira, social, histórica, prática, política)” (Gualandi, 2003, p. 23).

ambivalentes começam a desafiar assimilação: ao passo que, no trabalho citado, Fischer afirmava um racionalismo extremo, que recusasse impor quaisquer limites ao conhecimento, no mesmo ano a publicação de sua *Lógica e metafísica* introduz a ideia de que o sistema hegeliano “deve ser colocado sob o controle de Kant” (Fischer apud Beiser, 2014b, p. 297). Para complicar ainda mais o caso, Fischer viria a se referir à doutrina kantiana, no ano imediatamente seguinte a esse último texto, como uma forma de irracionalismo, por conta das barreiras que essa doutrina imporá ao pensamento<sup>24</sup>. Por tudo isso, Beiser (idem, p. 284) não hesita em comentar a conversão desse autor ao kantismo como “o mistério de Kuno Fischer”.

No entanto, a verdade é que uma hipótese bastante palpável se oferece à interpretação quando retomamos o potencial estratégico divisado por Fischer nos ensinamentos kantianos, bem como o fato de que esse autor – de outro modo tão importante para a consolidação do neokantismo – viria a reafirmar suas raízes hegelianas nos anos 1880, em reação àquele movimento tomado como palavra final em filosofia. Nessa chave, é especialmente relevante um circuito de três aulas ministradas em 1860, posteriormente publicadas sob o título de *A vida de Kant e os fundamentos de sua doutrina*. Nessas aulas, Fischer argumentaria pela relevância da resposta kantiana ao problema do conhecimento face ao que se referia por “*die Lebensfrage der Philosophie*” [a questão da sobrevivência da filosofia]. Beiser sintetiza a situação de maneira escolar:

Como muitos filósofos dos anos 1850 e 1860, Fischer sentia que a filosofia estava em crise, e que o que estava em jogo era nada menos que o próprio futuro da filosofia. O acelerado desenvolvimento das ciências empíricas parecia destinar a filosofia à obsolescência; e filósofos como Stirner e Feuerbach viam a filosofia como pouco mais que teologia disfarçada. Quem poderia salvar a filosofia dessa crise? Quem poderia salvá-la de sua morte iminente? A resposta era clara: Immanuel Kant. Não seria Hegel, porque ele era mais parte do problema que da solução. A metafísica especulativa de Hegel havia se tornado cada vez mais desonrosa e impopular, porque sua metodologia parecia completamente incompatível com as novas ciências empíricas e históricas. Enquanto Stirner e Feuerbach iriam apenas caçar de Hegel, eles teriam que respeitar Kant, cujo método crítico havia também os inspirado. (Beiser, 2014b, p. 302)<sup>25</sup>

Ora, o caráter eminentemente estratégico da opção por Kant, que Beiser enquadra nessa descrição, revela-se com alguma autoridade assim que atentamos para o conjunto da obra de Fischer, desde o início e até o fim incapaz de esposar inambiguamente aquela prometida caução do hegelianismo

---

24 Em *Defesa de minha doutrina*, em que Fischer se defendia das acusações relacionadas ao episódio mencionado nesse parágrafo (cf. Beiser, 2014b, p. 297).

25 Em seguida à publicação do curso que referimos, seriam lançados dois volumes – que viriam a ser incorporados em uma edição ulterior da *História da filosofia moderna* – nos quais Fischer voltaria a discutir a filosofia kantiana, novamente com ênfase na epistemologia. Esse trabalho, intitulado *Immanuel Kant, história do desenvolvimento e sistema da filosofia crítica* se provaria capital na literatura, fazendo com que Kant “deixasse de ser mais um filósofo morto pertencente ao passado e se transformasse um pensador vivo, de importância capital para o presente” (Beiser, 2014b, p. 306). No testemunho de Windelband, a obra merecia “o lugar mais eminente” no que tocasse à bibliografia neokantiana, tendo exercido “a maior influência” na origem desse movimento (Windelband apud Beiser, 2014b, p. 306).

pelo criticismo kantiano. Vimos algo desse conflito quando referimos seus textos dos anos 1850; em 1883, sua *Crítica à filosofia kantiana* viraria definitivamente de cabeça para baixo a ordem de prioridade entre os dois sistemas anteriormente entretida. Avançando agora críticas a proeminentes neokantianos como Hermann Cohen e Emil Arnoldt, Fischer argumentará que a necessidade de consistência deveria ter constrangido Kant a abandonar a distinção inicial entre fenômeno e númeno, sob pena do próprio projeto de conceber as condições *a priori* da experiência ser impraticável (Beiser, 2014b, p. 321). É o momento em que um dos autores mais importantes para a origem do neokantismo recua, no fim das contas, diante da interdição dualista de Kant, retendo em seu lugar a prospecção de uma concepção unificada de mundo, movimento que julga essencial para a sustentação do próprio sistema crítico. Comentando o texto de defesa de Fischer pela ocasião da referida cassação de seu cargo em Heidelberg, o acusador havia sintetizado a posição evasiva do acusado com as palavras: “*Carrière um jeden Preis*” [carreira a todo custo] (Schenkel apud Beiser, 2014b, p. 295). Essa seria, pelo menos, uma explicação plausível, ainda que retroativa, para sua tentativa inusitada de compatibilizar Kant e Hegel, que acabaria depondo em vez pela diferença intransponível entre os dois paradigmas.

### *O caso Zeller*

Embora Zeller, ao contrário de Fischer, tenha vindo a abdicar inambiguamente de sua filiação original à filosofia hegeliana, sua trajetória intelectual depõe, apesar ou por causa disso, de maneira tão mais significativa sobre uma reconhecida insuficiência do kantismo, dessa vez por parte de um autor especialmente atento aos limites do sistema de Hegel. Com efeito, apesar de o jovem Zeller haver contribuído para revistas hegelianas e defendido Hegel em sua seminal *Filosofia dos gregos*, sua avaliação positiva dessa doutrina fora desde o início somente parcial, apreensivo com relação aos perigos da imposição de esquemas abstratos à realidade concreta (Beiser, 2014b, p. 330). O distanciamento definitivo desse autor em relação ao hegelianismo estará associado a seu envolvimento com o criticismo histórico da Escola de Tübingen, que para Zeller encontraria na *Vida de Jesus* de Strauss sua mais excelente realização (idem, p. 334). Sua aproximação a Kant, em que pesem eventuais reticências, será atribuível a essa mesma influência, a despeito da posição do próprio Strauss a esse respeito. Com efeito, a mera proximidade ao círculo de Strauss – demitido de seu cargo em Tübingen por ocasião da publicação do livro – seria suficiente para que Zeller tivesse recusada duas vezes sua promoção como professor extraordinário. Esse processo resultará na opção por ensinar em Berna, o que será possível somente após o governo da cidade, através de hábeis manobras políticas, ter derrotado a campanha do clero local contra a nomeação do novo docente

(Beiser, 2014b, pp. 340-341)<sup>26</sup>. O eventual retorno de Zeller para a Alemanha não seria menos conturbado. Quando as lideranças religiosas de Marburgo souberam de sua indicação para um posto nessa universidade, fizeram de tudo para anular a posse, e Friedrich IV se recusaria a assinar os documentos necessários para a efetivação do contrato. O ex-aluno de Tübingen não seria empossado sem uma massiva mobilização da parte dos liberais, que finalmente lhe garantiriam uma posição no departamento de filosofia, e não de teologia como originalmente acordado.

Pouco mais de uma década depois, em 1862, Zeller publicizaria sua conversão a Kant do pódio de sua aula inaugural em Heidelberg; o texto seria um dos marcos do ascendente movimento neokantiano, e em muitos aspectos o complemento do referido curso oferecido por Fischer no mesmo período, ambos enfáticos quanto ao que entendiam por um estado de crise da filosofia (Beiser, 2014b, p. 342-343)<sup>27</sup>. Referimos acima a atitude marcadamente crítica de Zeller com respeito à dialética hegeliana. Sua aula inaugural, com efeito, começaria por uma denúncia à lógica de Hegel, por sua suposta confusão entre a forma e o conteúdo do conhecimento, sua suposta indistinção entre realidade e pensamento (idem, p. 337). Esse acusado déficit ficara claro, para Zeller, a partir dos estudos históricos que já referimos: se a dialética deveria entregar um sistema universal a partir de uma elevação (*Aufhebung*) em relação às representações parciais da religião, o criticismo histórico dos *Tübinger* teria mostrado que tais representações não seriam sequer parciais, mas simples inverdades, incapazes de oferecer qualquer ponto de apoio ao procedimento dialético (idem, p. 338). Mais importante: a prospecção de esvaziar a religião de seu conteúdo temporal trairia o erro redutivista de pensar poder traduzir sem prejuízo o empírico no intelectual, como um poema em prosa. A partir daí, entende-se bem o interesse despertado pela doutrina de Kant: recusando-se a enxertar uma conciliação entre fenômeno e nùmeno, a filosofia crítica haveria preservado a irredutibilidade do sensível com respeito ao conceito intelectual.

Finalizemos nossa revisão, no entanto, chamando atenção para o sentido em que os apontamentos de Zeller afetariam igualmente sua recepção da doutrina de Kant. Como os argumentos da aula de 1862 fossem ainda genéricos e inconclusivos, Zeller ofereceria nova ocasião para o ouvinte tomar parte em sua solução para a *Lebensfrage*. Em 1868, Heidelberg sediaria uma nova aula sobre aquele mesmo tema<sup>28</sup>; a posição de Zeller, exposta agora em maior detalhe, mostrar-se-ia novamente muito similar a de Fischer, dessa vez também num detalhe inopinado:

---

26 Strauss, por sua vez, não tivera a mesma sorte. Na ocasião de se lhe ter oferecido uma posição em Zurique em 1839, as manifestações foram tão intensas que o conselho municipal não encontrou outra escolha a não ser aposentar Strauss a meio-salário. Zeller eventualmente escreveria uma biografia de Strauss e editaria seu epistolário.

27 “Os documentos definidores da concepção neo-kantiana de filosofia são duas aulas dadas no início dos anos 1860, uma por Kuno Fischer, outra por Eduard Zeller” (Beiser, 2014, p. 36). A aula de Fischer a que Beiser se refere é a segunda da referida série de três, intitulada “O problema do conhecimento como a primeira questão da filosofia”. A de Zeller intitula-se “Sobre o significado e a tarefa da teoria do conhecimento”.

28 “Sobre a tarefa da filosofia e sua relação com as outras ciências”. Para essa discussão, nossa fonte é ainda Beiser (2014b).

assim como esse não abdicava do projeto de unir os polos subjetivo e objetivo da realidade em uma interpretação compreensiva, Zeller vem a elencar, dentre as possibilidades para a filosofia em um século de especialização, nada menos que a tarefa da “conexão de todas as ciências” em uma única “ciência total” (*Gesamtwissenschaft*) responsiva à informação pela experiência (Beiser, 2014b, p. 351). A concessão parece menos surpreendente, no entanto, se atentamos para que já a filosofia concebida como epistemologia, para Zeller, deveria seguir o método experimental das ciências, e consistir em uma espécie de psicologia empírica (Beiser, 2014b, p. 352) dificilmente coerente com o formalismo da *Crítica da razão pura*.

Ora, que o aspecto formalista do sistema kantiano parecesse insuficiente a Zeller é, enfim, o que deixa ainda atestar a circunstância de que esse autor empreenderia encontrar na ética neoclássica da autorrealização o caminho do meio entre um hedonismo relativista amoral e o imperativo categórico de Kant, acusado incapaz de discriminar entre conteúdos (Beiser, 2014b, p. 354). Com efeito, assim como a tentativa hegeliana de expurgar a religião de seu conteúdo temporal teria acabado por liquidar completamente seu significado, também o próprio Kant já concedia que, fossem desaparecer os simples fatos do amor e do respeito mútuos, “então o nada (da imoralidade) se abriria como um abismo para tragar como uma gota d'água o reino inteiro dos seres (morais)” (Kant, 1991, p. 244)<sup>29</sup>. É dizer que, se o inquérito transcendental com respeito às condições da experiência devesse recorrer antes à análise psicológica que à lógica, assim também a universalidade dos princípios morais deveria, para Zeller, tornar-se objeto de uma especulação que aceitasse enfim arriscar “as necessidades essenciais e as leis comuns da natureza humana” (Zeller apud Beiser, 2014b, p. 355)<sup>30</sup>. No decorrer desse trabalho, perseguiremos a percepção de que nenhum modelo teórico realmente escapa a uma aposta desse gênero, e que um veredito sobre o caminho mais adequado deverá ser sempre conquistado casuisticamente, conforme às necessidades de cada circunstância. A filosofia de Nietzsche, conforme argumentaremos, opor-se-ia sobretudo e fundamentalmente à percepção contrária, assumida pelo racionalismo. Essa circunstância explica que Nietzsche possa, ao mesmo tempo, tomar distância em relação à atitude de vigília insana que vimos atribuída a Sócrates, e denunciar – como veremos na próxima seção, sobre sua apreciação de Schopenhauer – a “preguiça” intelectual de seus contemporâneos alexandrinos, num duplo movimento de outro modo menos compreensível.

---

29 Kant empresta a formulação do poeta e naturalista suíço Albrecht von Haller. A tradução aqui é de Adorno e Horkheimer (2014, p. 59).

30 Em sua análise, Beiser recorre ao ensaio “Sobre o conceito e a justificação das leis morais”, que Zeller, a essa altura professor em Berlim, lê perante a Academia de Ciências em 1882. Antes dele, Trendelenburg já havia perseguido uma posição neoclássica em ética; seu artigo significativamente intitulado “O conflito entre Kant e Aristóteles em ética”, de 1867, seria referido por Zeller como um “escrito valioso” (Beiser; Zeller apud Beiser, 2014b, p. 354 e nota). Para uma aproximação da ética nietzschiana a um mesmo movimento, cf. Solomon, 1987.

\*\*\*

Se já indicamos que a filosofia de Nietzsche reuniria intuições aparentemente conflituosas de ambas as tradições idealista e historicista, será importante indicar o que permitiria tornar coesa essa coexistência, bem como lhe conferir uma unidade positiva da qual esses dois momentos pudessem se seguir por necessidade. Pontuemos, antes disso, alguns elementos que serão importantes para a continuação de nosso percurso. Mencionamos o reducionismo fisicalista como tendência dominante para a mentalidade científica do século XIX, que Prigogine e Stengers descreviam, para os casos de Helmholtz, Du Bois-Reymond e outros, como associado ao kantismo de modo estratégico. Podemos oferecer com oportunidade uma primeira indicação do que esperamos obter de nossa exposição se reportarmos cada uma das correntes filosóficas referidas – idealismo tardio, neo-hegelianismo e neokantismo – à sua respectiva relação conceitual com essa tendência cultural positivista mais ampla, cuja influência se estende até nossos dias. Para o caso do kantismo, já vimos alguma coisa: embora imune ao contrassenso de querer extrapolar o princípio da causalidade mecânica na direção de uma metafísica do real, o formalismo crítico concedia ao adversário o essencial, seja, o monopólio sobre o saber empírico, território tão mais valioso para a crítica quanto mais a esfera da razão prática acabasse por ser inevitavelmente colonizada por aquelas categorias do reconhecimento às quais já havia permitido tanto<sup>31</sup>. O neo-hegelianismo, por outro lado, embora esclarecido quanto aos limites das pretensões apriorísticas do idealismo de modo geral (transcendental ou absoluto), em seu criticismo radical tendia a liquidar todo conteúdo próprio onde apoiar a crítica; vimos ao menos que Zeller tivera essa percepção em relação a sua leitura de Strauss, circunstância que se confundia, de modo compreensível, com sua conversão ao kantismo<sup>32</sup>. Ora, se o criticismo histórico compactuava, nesse sentido, com o desencantamento da natureza vindicado pelo fisicalismo – ambos essencialmente engajados em acusar a mistificação envolvida no que seriam resíduos ainda dogmáticos da filosofia –, os autores do idealismo tardio, manifestamente metafísico, não hesitariam em especular o Ser por detrás das aparências, buscando uma visão positiva de conjunto; fazendo isso, porém, tornavam-se alvos fáceis para os materialistas ou para os neokantianos, rápidos em alertar para o dogmatismo pré-crítico que identificavam, decerto com alguma razão, nas pretensões unificadoras daqueles autores. O fisicalismo, enfim, já não incorria senão em um mesmo protocolo asséptico: reduzindo fenômenos “subjetivos”, como

---

31 “A obra de Kant transcende a experiência como simples operação, razão por que ela é hoje – em virtude de seus próprios princípios – renegada pelo esclarecimento como dogmática. Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade – confirmação essa que é um resultado da obra de Kant – o pensamento sela sua própria nulidade, pois a ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema” (Adorno; Horkheimer, 2014).

32 Assim, Löwith censuraria os jovens hegelianos por se entregarem em desmedida ao pensamento histórico: “querer orientar-se pela história em seu seio seria como querer agarrar-se às ondas em meio a um naufrágio” (Löwith apud Habermas, 2000, p. 78)

ideias, sensações e valores, ao estatuto de epifenômenos de interações físico-químicas primordiais, não consegue colonizar completamente a vida prática, mas igualmente desautoriza todo pretendente ao conhecimento que não seja capaz de demonstrar suas proposições dentro dos limites de um quadro teórico maximamente exíguo. Começamos nosso percurso especulando idealismo tardio e materialismo histórico como duas frentes idealmente complementares de um programa que se definisse por resistir à bifurcação kantiana. A julgar pelas aparências, pode-se suspeitar com razão que, assim separados um do outro, aproximavam-se perigosamente ou da reificação dogmática ingênua (idealismo tardio), ou do pleno relativismo (neo-hegelianismo); também daí a aderência, dessa vez propriamente teórica, do kantismo, que pelo menos conseguia relacionar um problema com o outro, conjugando o ceticismo sobre a coisa em si à afirmação dos direitos da razão sobre seus diferentes interesses, supostos capazes de uma fundamentação independente. Procuramos em Nietzsche a prometida inversão enfim total desse programa kantiano como um todo, como única posição alternativa viável teoricamente: recusa da autonomia da razão, coligada à acessibilidade, de direito senão de fato, da “coisa em si”, ou pelo menos à subversão do problema<sup>33</sup>.

Para ter certeza, ainda no século XIX o reducionismo materialista cumpria uma função eminentemente crítica e associava-se a causas progressistas em meio a uma Alemanha fundamentalmente reacionária. Para citar apenas um exemplo representativo, considere-se o químico e jornalista revolucionário Carl Vogt, de cujo exílio na Itália ficaria sabendo daquela conferência de Wagner que já referimos; na ocasião, para além da menção encomiástica a Lotze, o conferencista havia citado passagens das *Cartas sobre fisiologia* de Vogt para efeitos de agora atacar um autor que, representante do materialismo, negava o livre-arbítrio e a imortalidade da alma e reduzia a mente à ação do cérebro (Beiser, 2014a, p. 59). Abstração feita do mérito de cada posição, o fato permanece que, enquanto Wagner era um reacionário cuja esperança mais sincera estava na manutenção da ordem monárquica, Vogt, por sua vez, havia lutado pela democracia durante toda a vida, e sua defesa do materialismo se associava ao projeto mais amplo de desacreditar aquelas crenças que serviam sobretudo como arma ideológica para o controle social das massas (idem, p. 61). Por outro lado, e por razões que desenvolveremos de forma mais completa no decorrer desse trabalho, o projeto reducionista de modo geral (fiscalista ou historicista), ao reduzir o saber empírico ao que seja passível de uma descrição em termos de causalidade mecânica ou histórica, mas já simplesmente ao prolongar a divisão mítica do mundo em essência e aparência, acaba por ser bastante vantajoso a quais sejam os interesses políticos do momento, satisfeitos por verem toda discussão com respeito a valores poder ser interpretada sob uma ótica relativista. Dito

---

33 “Podemos, com segurança, dizer pelo menos o seguinte sobre o que Nietzsche diz estar fazendo: Nietzsche famosamente proclamou que 'abolindo o mundo verdadeiro, abolimos também o aparente'. No mínimo, não somos céticos devendo nos resignar ao fenomênico e à *inacessibilidade do real* por entre o jogo de interpretações. Tudo a respeito desse problema se torna diferente quando as pressuposições por trás da 'vontade de verdade' foram expostas e neutralizadas” (Pippin, 1996, p. 264).

isso, procedamos a juntar à equação o elemento faltante para a inflexão que Nietzsche operaria nesse quadro, oferecido por um filósofo que o jovem professor da Basileia associava a “tudo o que é melhor e mais belo” (BVN 1870, 58).

### *A influência de Schopenhauer*

Foi sobretudo Schopenhauer quem despertou Nietzsche para a filosofia, bem como para “os verdadeiros e essenciais problemas da vida e do pensamento” (BVN 1869, 632). Esse contato igualmente aprimoraria seu conhecimento da história da filosofia, tendo em conta, por exemplo, que os *Parerga e paralipomena* contemplam um capítulo de mais de cem páginas dedicado a um apanhado histórico nesse domínio. Longe de ter sido apenas o precursor de Nietzsche, Schopenhauer foi também, como se sabe, um dos autores filosóficos mais lidos na segunda metade do XIX: embora a primeira edição do *Mundo como vontade e representação* (de 1818) tenha sido um relativo fracasso de público, as edições seguintes da mesma obra obteriam enfim o reconhecimento de que a primeira não fora objeto, e Schopenhauer conheceria a fama nos últimos anos de sua vida. Especialmente significativo, no contexto da exposição que viemos de oferecer, é a coincidência da popularidade ascendente de sua obra com uma inflexão no horizonte de pesquisa dos catedráticos neokantianos. Com efeito, os mesmos anos 1860 em que esses autores se organizavam enquanto movimento unificado na Alemanha viam Schopenhauer se tornar o filósofo mais popular de sua língua, circunstância tão mais problemática quanto o autor do *Mundo* reivindicava publicamente ser o único verdadeiro herdeiro de Kant. Pelo menos Beiser (2014a, pp. 41-42) arrisca uma causalidade entre os dois processos: a deserção significativa de estudantes dos cursos sobre epistemologia testemunharia a recusa do público geral em abrir mão da vocação original da filosofia, de se debruçar sobre a questão do sentido e do valor da existência. Seja como for, o fato é que a aproximação dos neokantianos em relação à dimensão ética do inquérito filosófico, insignificante nos anos 1860, é patente em diversos desenvolvimentos do final dos 1870 e do início da década seguinte, ao ponto de virtualmente todos os autores dessa tradição virem a escrever monografias dedicadas sobre ninguém menos que o próprio Schopenhauer, o mesmo homem que, fazendo eco ao episódio que estudamos, censurava Kuno Fischer por ter adaptado sua doutrina em submissão às necessidades do Estado (Schopenhauer, 1991, p. 37)<sup>34</sup>.

---

34 Referindo os anos 1850 na Alemanha, Hollingdale escreve: “[t]odo tema filosófico que fosse de interesse para alguém além de um lógico ou epistemólogo foi banido das universidades alemãs dos 1850 – esse foi o resultado prático da censura política e eclesiástica (...). O que aconteceu foi uma divisão da filosofia alemã em dois: uma filosofia acadêmica para a qual ninguém prestava mais atenção e cuja reputação sofreu uma queda sem precedentes na Alemanha, e uma filosofia autônoma [*freelance*] existindo fora e independentemente da universidade, cujos praticantes eram capazes de discutir aqueles temas, os únicos de interesse para o público não-acadêmico, que o filósofo acadêmico era inibido de abordar (...). O primeiro grande beneficiário dessa criação de um mercado autônomo em filosofia foi Schopenhauer” (Hollingdale, 1996, p. 74).

Se a crítica radical da razão, encarnada no juízo negativo de Nietzsche sobre o momento socrático, encontraria eco na tese de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* – aproximando-o retroativamente do materialismo dialético como desdobrado pela Escola de Frankfurt – seu vínculo com a filosofia de Schopenhauer, por outro lado, responde, ao menos em parte, pelas predisposições simultaneamente neokantianas e metafísicas de seu pensamento de juventude, as quais já reportamos; que essas duas direções (crítica a Sócrates e vínculo com Schopenhauer) possam ser discernidas entre si é o que depõe o desenvolvimento ulterior da produção nietzschiana, em que sua posição acerca do ateniense é recuperada no *Crepúsculo dos ídolos*, bem como reafirmada no novo prefácio de 1886 ao *Nascimento da tragédia*, ao passo que Kant e Schopenhauer se tornam, nos períodos intermediário e tardio, alvos de críticas menos corretivas do que generalizadas. No entanto, apesar da ênfase talvez inigualável da filosofia schopenhaueriana em uma “busca pela verdade” perseguida a despeito de todo ganho e interesse do indivíduo, corre em sua obra uma tendência em princípio antagônica a essa, que é a da pergunta existencial pelo “bem” para o homem individual. Argumentaremos que a influência exercida por esse elemento ético dos escritos de Schopenhauer, cuja expressão mais pungente está em seus ataques à filosofia universitária, permite tanto especificar o significado da investida de Nietzsche contra Sócrates como preparar a subversão do pensamento do próprio Schopenhauer, como mais um caso daquela *Verdoppelung* da natureza em aparência e essência que pudemos verificar prodigamente nas diferentes filosofias alemãs do oitocentos<sup>35</sup>.

Para Schopenhauer, a filosofia deveria reter sua tradicional vocação metafísica, sem hesitar diante da tarefa de perscrutar a essência do mundo, mesmo que essa apenas se manifeste indiretamente, como fenômeno. À primeira vista, pode parecer que seja isso o que Nietzsche apreciará sobremaneira nesse autor: na terceira *Consideração extemporânea*, dedicada a Schopenhauer “como educador”, Nietzsche, após referir a perda da “confiança jovial” que vitimaria os “filósofos da academia”, completa: “[o]utro (...) acreditavam poder inventar novas religiões ou substituir as antigas por seus sistemas; agora essa arrogância os deixou (...), jamais são corajosos como Lucrecio” (Co. Ext. III, 8, tradução modificada). Tal formulação poderia nos fazer lembrar da provocação de Horkheimer com a qual abrimos essa investigação, quando identificava nos filósofos racionalistas, e somente neles, alguma potência de resistência à burocratização do mundo moderno, que partisse da filosofia. No entanto, a ênfase em que Nietzsche aposta em seu elogio a Schopenhauer, de modo mais específico, está menos nessa autopoção do filósofo como detentor de um sistema verdadeiro, do que em sua capacidade de se “post[ar] diante da imagem da vida como um todo, para poder interpretá-la como um todo, enquanto as cabeças mais sagazes não se

---

35 Nessa direção, escreve Hollingdale (1996, p. 77): “Nietzsche é capaz de reverenciar Schopenhauer quase tão entusiasmamente [*greatly*] quanto o havia feito Wagner, ao mesmo tempo em que primeiro duvidou, depois recusou e finalmente ignorou sua filosofia”.

podem libertar do erro” de querer interpretar o conjunto a partir de suas partes isoladas (Co. Ext. III, 3). Com efeito, será necessário reinserir aquela primeira declaração, quanto à coragem de Lucrécio, no contexto mais geral de extorção “os homens a leva[r] a sério” o ataque de Schopenhauer à filosofia universitária, *enquanto instituição inócua, não voltada para a ação*: “[a] única crítica da filosofia que é possível e que também prova algo, a que faz a tentativa de viver segundo ela, nunca foi ensinada nas universidades”; “considero como escrita inutilmente toda palavra atrás da qual não está essa exigência para a ação” (idem, 8). Com efeito, não é outra a ênfase dessa obra: Nietzsche inicia o texto referindo o “pendor para a preguiça” como a propriedade humana mais universal e compreensiva, também o objeto mais próprio do desprezo do “grande pensador”; mesmo o sentimento do medo, de outro modo um candidato talvez mais imediato a essa universalidade, subordinar-se-ia mais profundamente à “comodidade, à indolência”: “os homens (...) temem (...) as fadigas que lhes causariam uma honestidade e nudez incondicionais” (Co. Ext. III, 1). Assim, localiza-se a preocupação central de Nietzsche exatamente naquele déficit normativo que mencionávamos acossava o neokantismo pré-schopenhaueriano dos anos 1870:

Aonde chegou propriamente toda reflexão sobre questões éticas, com as quais se ocupou, por todos os tempos, toda vida social nobremente desenvolvida? Não há mais nenhuma celebridade e nenhuma reflexão daquela espécie. Vive-se do fato do capital adquirido da eticidade, acumulado pelos nossos antepassados e que nós não sabemos aumentar, mas somente desperdiçá-lo. Em nossa sociedade, ou não se fala, ou se fala de tais coisas com uma falta de jeito e inexperiência naturalistas, que devem nos suscitar aversão. Sucede assim que nossos alunos ou professores simplesmente abstêm-se de uma educação ética ou contentam-se com formalidades. (Co. Ext. III, 2)

Dizíamos que se deve procurar na dimensão ética dos escritos de Schopenhauer – em sua ênfase na singularidade irredutível do indivíduo frente ao processo histórico, muito antes que em suas aventuras metafísicas – o que Nietzsche prefere para uma alternativa ao formalismo universitário. De fato, assim como para o artista, que revela “a sentença segundo a qual todo homem é um milagre único”, assim também o melhor que um educador pode fazer, diz-nos Nietzsche, é ser um “libertador”, encarregado da “retirada de toda erva daninha, acúmulos, parasitas, que querem tocar o núcleo delicado da planta” (Co. Ext. III, 1). Qual pode ser, no entanto, a relação entre esse papel negativo atribuído à educação e o avanço de uma “interpretação da vida como um todo”, que não apenas “se contente com formalidades”, mas seja capaz de tirar as consequências mais decisivas do inquérito teórico? Para Schopenhauer, a resposta a essa questão, como a podemos entreter, relacionava-se à ideia de que “a natureza é aristocrática” (Schopenhauer, 1991, p. 104), e que portanto somente a alguns poucos eleitos estaria reservado o privilégio de poder ser um instrumento do “avanço no caminho da verdade” (idem, p. 101). Acaso poderíamos atribuir a Nietzsche uma solução semelhante? Analisando essa questão, vemos como Nietzsche potencializa a iniciativa ética de Schopenhauer, preterindo sua ontologia metafísica. É que, enquanto o último lia

na separação kantiana da coisa em si e do fenômeno um dualismo absoluto, que porém permita apontar qual seja a verdadeira essência metafísica do mundo (pois o fenômeno seria, apesar de tudo, a expressão da coisa em si), Nietzsche, através de Lange, apropriava-se da mesma dualidade no sentido contrário e mais verdadeiramente trágico, pondo-a como a “última epítome de uma oposição condicionada pelo nosso organismo” (Lange apud BVN 1866, 517)<sup>36</sup>. Desviando-se prudentemente de uma metafísica comprometedora, que fosse culpada de reificar a estrutura oposicional kantiana em verdade sobre o Ser, Nietzsche é capaz de celebrar essa filosofia como a ocasião da separação do saber (como saber ético) em relação ao antigo ideal da “verdade” conforme perseguido sob a direção do sistema socrático, como ainda o fazia Schopenhauer<sup>37</sup>. Com efeito, vimos como Nietzsche saberia direcionar ao kantismo desse autor, via Hartmann, sua correção em direção a um idealismo objetivo; e Beiser (2002, p. 6) argumenta que a interpretação langiana (e, portanto, nietzschiana) da “coisa em si” que viemos de sublinhar se insere na história mais geral da dessubjetivação da herança de Kant mediada pelo romantismo<sup>38</sup>. Desse ajuste no idealismo ainda subjetivo ou formal kantiano, do qual Schopenhauer pôde ainda se aproveitar a seu modo, deve se seguir que dificilmente caberia ao filósofo perscrutar uma “essência” (metafísica) por trás da “aparência” dos fenômenos; e muito cedo Nietzsche percebe a necessidade de adotar uma posição *sensualista* com respeito ao conhecimento, segundo a qual “não se pode explicar a sensação a partir de outra coisa” (FP 27[37] da primavera/outono de 1873, KSA 7.598); “a sensação [*Empfindung*] não é obra dos órgãos dos sentidos, mas os órgãos dos sentidos mesmo são somente para nós enquanto sensações conhecidas” (FP 27[77] da primavera/outono de 1873, KSA 7.610)<sup>39</sup>. Assim, ainda que Nietzsche, em consonância com Schopenhauer, venha a exortar o direcionamento da educação universitária para a produção do “gênio” da cultura (Co. Ext. III, 3), o exato significado

---

36 Como explica Nasser (2015, p. 35), “Lange oferece profícuos engenhos para serem pontualmente mobilizados contra os detratores de Schopenhauer”.

37 Dirá Deleuze (2018, p. 109): “Ao fazer da vontade a essência do mundo ou o mundo visto de dentro, recusa-se, em princípio, a distinção de dois mundos: o mesmo mundo é sensível e suprassensível. Mas, embora negando essa distinção dos mundos, o que se faz é apenas substituí-la pela distinção entre o interior e o exterior que se ligam como a essência e a aparência, isto é, como os dois mundos se ligavam. Ao fazer da vontade a essência do mundo, Schopenhauer continua a compreender o mundo como uma ilusão, uma aparência, uma representação”. Para Jégoudez (2022, p. 26) “enquanto Schopenhauer conserva, no fim das contas, uma relação ainda cartesiana com respeito à verdade, Nietzsche retoma a questão desde a raiz e desenvolve uma perspectiva mais centrada na prática”.

38 Para ter certeza, Beiser não refere Lange ou Nietzsche nominalmente, mas indica a Escola de Marburgo – com Hermann Cohen, Paul Natorp, e Ernst Cassirer – como “os herdeiros derradeiros” do idealismo alemão. No entanto, a interpretação da “coisa em si” retomada nessa escola é aquela de Lange que citamos, como observa Nasser (2015, p. 34).

39 Como explica Stegmaier (2013, p. 188), comentando o sensualismo de Nietzsche: “[n]ós ainda somos, Nietzsche parece indicar, idealistas segundo a teoria, que porém foi abandonada pela práxis, e sensualistas segundo a práxis, para a qual, no entanto, ainda não foi encontrada a teoria, talvez porque tal teoria tenha que ser paradoxal, *mas talvez também porque essa práxis não precisa de nenhuma teoria*” (ênfase minha). Essa sugestão, se a entendemos, vai ao encontro da ideia, defendida acima, que Nietzsche teria sabido desvincular saber técnico e “verdade” conforme ao sistema socrático. Continua Stegmaier: “com o conceito de prática, Nietzsche recua de alternativas conceituais como idealismo e sensualismo, teoria e prática, e, mal as formulara, já recua de novo. Prática sem conceito é aquilo que primeiramente deixa aflorar alternativas conceituais, e por isso delas se subtrai” (idem, p. 190).

dessa personagem e dessa orientação não podem mais ser os mesmos, mas devem refletir a *irreducibilidade* da interpretação à representação “verdadeira” do mundo, seja essa perseguida transcendental ou especulativamente. Vejamos isso ainda mais de perto, limitando-nos, por enquanto, à discussão sobre a influência de Schopenhauer.

### *Crítica ao neokantismo em Schopenhauer como educador*

Em nossa apresentação do hegelianismo de esquerda como corrente de pensamento atenta de modo eminente à materialidade do processo histórico, tivemos a chance de oferecer uma primeira indicação sobre o sentido em que também Nietzsche herdaria dessa tendência materialista mais geral, embora seus textos de juventude possam expressar uma atitude de condescendência em relação à ciência em sentido amplo. Por enquanto, é relevante constatar ainda que as últimas páginas de seu texto sobre Schopenhauer concebem, para a surpresa do leitor menos avisado, um elogio nominal às “ciências da natureza e [à] história”, por terem “intimida[do] (...) a economia alemã do sonho e do pensamento, por muito tempo confundida com a filosofia”. Com efeito, em sua discussão sobre a preguiça, Nietzsche contrapõe, à atitude de “matar o tempo” que define o preguiçoso, a participação na “história [*Geschichte*] da verdadeira libertação da vida” (Co. Ext. III, 1), que mais adiante no texto é identificada à tarefa de “trazer à luz tudo o que é falso nas coisas” (Co. Ext. III, 4). Ora, mesmo Schopenhauer já não era inambíguo a esse respeito, o que se expressa em sua concepção de uma diferença de natureza da filosofia em relação às demais disciplinas, como “ciência que ainda deve ser descoberta” (Schopenhauer, 1991, p. 83). Assim, enquanto Schopenhauer (idem, pp. 63-64), comentando a verborragia dos “escritores filosóficos” de seu século, refere sua desonesta prudência em “evitar tocar a terra, como lugar onde eles (...) encontrariam recifes altamente perigosos”, Nietzsche citará o ensaísta britânico Walter Bagehot para o efeito de contrapor, àqueles que ainda “levanta[m] voo para uma pequena metafísica” (Co. Ext. III, 8), os “homens bem formados (...) sempre dispostos a acolher favoravelmente sugestões e suposições, e [para os quais] a mais ínfima verdade é bem-vinda” (Bagehot apud Co. Ext. III, 8). Especialmente reveladora, no entanto, é a circunstância de que Nietzsche, nesse mesmo contexto, acusa os herdeiros então em voga da “doutrina kantiana” de quererem “fugir” das ciências, ao modo da “caça diante dos caçadores” (Co. Ext. III, 8). Ora, como entender essa dupla crítica à metafísica e ao neokantismo, quando víamos Nietzsche mobilizar exatamente a filosofia de Kant para desdobrá-la em sua elaboração metafísica? E como explicar essa crítica em um livro elogioso a Schopenhauer, de outro modo um autor dificilmente inocente com respeito à mesma acusação, aos olhos do próprio Nietzsche?

Com efeito, o mesmo texto nos oferece uma resposta, quando Nietzsche localiza no autor do

*Mundo* o melhor exemplo de filósofo capaz de “medir o sentido de uma filosofia em seu ‘íntimo mais sagrado’” e elevá-la “à altura da consideração trágica” (Co. Ext. III, 3). Ora, Nietzsche tem em mente aqui, especificamente, a doutrina kantiana, conforme vimos era apropriada no *Nascimento da tragédia*: enquanto Kant expunha a fissura radical entre o Ser e o conhecer, à interpretação schopenhaueriana caberia o mérito de ter tirado as consequências para o que toca ao indivíduo, por um lado apartado de si mesmo por uma relação de representação, por outro alienado de sua individualidade pelos cuidados da opinião pública. Schopenhauer, em suma, teria se deixado *transformar* pelo conhecimento, em um nível corporal ou atitudinal: “somente em pouquíssimos homens Kant atuou vivamente e transformou sangue e humores”; porque soube extrair o significado íntimo desse sistema, Schopenhauer teria sabido do “trabalho próprio de todos os grandes pensadores: ser legisladores da medida, do cunho e do peso das coisas” (Co. Ext. III, 3). A mesma circunstância explica também que Nietzsche não esteja preocupado, nesse momento, em refutar a metafísica schopenhaueriana, diante da qual se posicionava de modo reticente já havia muitos anos, censurando sua postura dogmática, mas também sua incapacidade de se limitar ao “experimento” (FP 57[55] do outono de 1867/primavera de 1868, KGW I, 4.421)<sup>40</sup>. Essa última censura, como tudo indica, é reveladora com respeito ao que Nietzsche mais espera da filosofia, a infração do interdito kantiano sendo menos grave, dado o significado apenas epistemológico daquele dualismo, do que a incapacidade do filósofo de traduzir os ganhos da teoria em uma transformação prática. Por aí também se entende melhor, enfim, o ataque de Nietzsche ao neokantismo no texto que analisávamos, lado a lado a uma crítica da metafísica, ambos incapazes de se vulnerabilizarem com os avanços das ciências (e do próprio kantismo, conforme essa retórica de juventude) do modo que seria oportuno.

Com efeito, a levar a sério a incorporação nietzschiana do neokantismo de Lange, poder-se-ia dizer que aquilo para que a ciência apontava não era senão, enfim, a relatividade do próprio dualismo sujeito-objeto que a conduzia, e portanto a ruína de *qualquer tipo* de pretensão de se obter um conhecimento “verdadeiro”, i. e., *neutro* com respeito a valores e demais projeções “subjetivas”, seja essa subjetividade transcendental ou empírica: eis a “altura da consideração trágica”. Essa generalidade da crítica nietzschiana já no período de juventude está indicada de modo pungente pelo menos no primeiro parágrafo de *Sobre verdade e mentira*, em que o autor classifica a “inven[ção]” do conhecimento (sem qualificações) como “o minuto mais audacioso e hipócrita da

---

40 Nietzsche viria a explicar da seguinte forma o insucesso da tentativa schopenhaueriana: “[j]á o termo 'vontade', que Schopenhauer converteu em designação comum de muitos estados humanos e inseriu numa lacuna da língua, com grande vantagem para si mesmo, enquanto moralista – pois ficou livre para falar da 'vontade' tal como Pascal havia dela falado –, já a 'vontade' de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência em suas mãos, graças ao furor filosófico da generalização: pois dessa vontade faz-se uma metáfora poética, quando se afirma que todas as coisas da natureza teriam vontade; por fim, com o objetivo de aplicá-la em toda espécie de disparate místico, foi mal utilizada para uma reificação falsa (...)” (HH II, Opiniões..., 5).

'história universal"', o que é explicado sinteticamente pela afirmação de que "a 'coisa em si' (...) designa apenas as relações das coisas com os homens" (VM 1). Mas, seja qual for o exato escopo do ataque de Nietzsche nessa fase de sua produção, compreende-se bem a tarefa do filósofo como "legislador do peso das coisas", que reporte o próprio conhecimento – de outro modo o principal responsável por essa evolução – à necessidade de uma desambiguação com respeito a seu significado para a cultura. Para Cox (1999), essa dinâmica, na obra de Nietzsche, compõe uma estrutura (virtuosamente) circular, em que o aparente relativismo implícito na liquidação da metafísica pelo progresso naturalista seria mantido em xeque por esse mesmo naturalismo, que deve decidir sobre a melhor interpretação dos fenômenos. Embora não seja o caso de disputar essa questão agora, queremos apenas dizer, desde já, que a adequação de uma leitura como essa nos parece condicionada a que se confira a Nietzsche, apesar de tudo, um movimento de ruptura radical em relação à concepção tradicional do conhecimento como representação, a ser completada sempre por um salto que, de direito, não pode ser completamente redutível ao argumento, afinal exatamente aquilo de que se trata de mostrar os limites<sup>41</sup>. No texto sobre Schopenhauer, essa percepção de uma diferença radical de sua orientação filosófica em relação à modernidade kantiana é indicada quando o efeito "trágico" tornado possível pela descoberta de Kant é dito condicional, não a uma astúcia superior do intelecto, mas ao espírito "ativo" (Co. Ext. III, 3), isto é, o contrário de um caráter "preguiçoso", porque liberado do temor ao vizinho e da vontade de vingança que, podemos supor, seria seu prolongamento. Por isso, a crítica nietzschiana, se deve incluir dentre seus momentos a argumentação no nível da proposição e do embate dialético, não dispensa a especulação prospectiva com respeito aos *efeitos* de um discurso pretendente à verdade, sua afinidade superior com uma forma de vida ativa ou, ao contrário, com uma atitude de inércia e acovardamento<sup>42</sup>. No limite, tanto o naturalismo científico quanto a metafísica podem compor ambigualmente partes de uma cultura forte ou decadente, a depender da dinâmica afetiva subjacente ao modo como cada uma dessas atividades compreende a si própria. Desenvolveremos essa hipótese de modo mais completo no decorrer desse trabalho.

### *Problematização energética do neo-hegelianismo*

Para finalizar, indiquemos uma primeira vez como essa recolocação do problema crítico e da tarefa da filosofia devolve à doutrina materialista uma correção proporcional, numa direção ambígua. Por um lado, a exagerada ênfase no determinismo histórico ou físico-químico do

---

41 Como argumentou Thomas Kuhn, "a comunicação através da linha divisória revolucionária é inevitavelmente parcial", de modo que a transição entre paradigmas em competição "não pode ser feita passo a passo, por imposição da lógica e de experiências neutras", devendo ocorrer "subitamente (...) ou então não ocorre jamais" (Kuhn, 2022, pp. 248-49).

42 Nesse sentido, a aposta nietzschiana no espírito ativo o aproximaria muito mais de Reich do que do pessimismo cultural de Freud.

pensamento indica, no plano de seu significado energético, a tentativa de se escapar a uma interpretação pessoal da existência: “quem compreende sua vida somente como um ponto no desenvolvimento de uma geração, ou de um Estado, ou de uma ciência, e assim completamente na história do devir, não entendeu a lição que a existência lhe entregou” (Co. Ext. III, 4)<sup>43</sup>. Com efeito, e como explica Nietzsche, uma tal compreensão genérica da vida individual é culpada de um déficit na explicação, ao deixar de lado a meditação sobre o “fato inexplicável de que vivemos justamente hoje e tínhamos um tempo infinito para nascer, de que não possuímos nada mais do que um extenso hoje e devemos mostrar nele por que e para que nós surgimos precisamente agora” (Co. Ext. III, 1). Ora, dispensar-se do enfrentamento tentativo dessa questão pode tanto significar a expressão de uma bem-vinda modéstia intelectual, quanto uma atitude de indolência e conformismo, “arrogante sentimento de bem-estar” (Co. Ext. III, 2) cuja explicação Schopenhauer (1991, p. 41) encontrava no medo do intelectual profissionalizado em ser “declarado como um 'idiota pelas próprias mãos’”. Seja como for, Nietzsche vê nesse gregarismo do pensamento, capaz de se disfarçar de modéstia, um “empecilho aos médicos”, enquanto negação da “doença geral”: a “jovialidade” com que se movem os eruditos é dita “artificial” e sua capacidade de passar sem uma reflexão sobre si mesmos é “incompreensível” (Co. Ext. III, 4). A escolha desse último termo não é acidental, e depõe mais uma vez pela distância que o discurso nietzschiano se vê obrigado a assegurar em relação a seu oponente, no contexto de uma disputa irredutível ao plano estritamente teórico.

Em segundo lugar, é possível relacionar a tendência reducionista do materialismo historicista em particular à centralidade aí conferida à mudança política como *locus* de uma transmutação coletiva, na qual agora se deposite a expectativa daquela reconciliação com a natureza que pautava o idealismo romântico: ao conceder ao diagnóstico histórico o poder de desmentir a falsa consciência do presente, retém o horizonte de uma verdade objetiva a ser tornada disponível no futuro, quando da reintegração do sujeito alienado a uma relação mais autêntica com seu meio. Ora, para Beardsworth (2003, p. 84), é exatamente a essa esperança que Nietzsche virá opor a experiência do retorno: “Nietzsche se pergunta se a humanidade de sua época é forte o bastante para suportar o tempo se este não lhe proporcionar nenhuma saída, isto é: *se o tempo não lhe apresentar nenhum horizonte atemporal*”. Segundo esse comentador, portanto, Nietzsche vai levar mesmo ao extremo a imersão do tempo presente na história de seu passado, recusando, em uma “aposta ética de primeira ordem” relativa à “transformação de nossa disposição *afetiva*” (idem, pp. 81-82), qualquer possibilidade de real emancipação individual ou social no tempo. Nesse ponto, é possível que Nietzsche traia nossa intuição mais básica, que defendesse a perspectiva emancipatória como condição, mesmo que talvez ilusória, para o desenvolvimento do potencial humano, desperdiçado

---

43 “Para que serve o ‘mundo’, para que serve a ‘humanidade’, não deveria nos preocupar de forma alguma no momento... por outro lado, pergunte a si mesmo por que você, o indivíduo, existe” (Co. Ext. II, 9, tradução minha).

caso se deva fiar apenas a um “extenso hoje” para a consecução desse objetivo. Em primeiro lugar, observe-se que Nietzsche não dispensa inambiguamente esse horizonte, o que se manifesta em sua determinação da tarefa da cultura como a de “promover o engendramento do artista, do filósofo e do santo em nós e fora de nós e, por meio disso, trabalhar no acabamento da natureza” (Co. Ext. III, 5), tarefa que exige, por sua vez, que “alguma geração dev[a] começar a batalha que uma geração vindoura deverá vencer” (idem, 6). Como conciliar o eterno retorno, interpretado eticamente, com esse imperativo de transmutação do humano? Por quê, e em que sentido, o “espírito ativo” deveria estar em maior afinidade com uma atitude desiludida, por assim dizer, diante da perspectiva de uma emancipação que dependesse de uma mobilização coletiva?

Uma primeira indicação já vimos, quando a atribuição de um peso desproporcional à dimensão histórica da explicação tinha por efeito desencorajar, colateralmente, a responsabilidade do indivíduo por si mesmo, e assim fomentar uma atitude de letargia intelectual que é especulada, reciprocamente, na própria origem daquela orientação. Adicionalmente, no entanto, pode-se identificar nessa liquidação da questão individual uma simplificação exagerada, e, portanto, excessivamente otimista do problema da alienação. Assim, escreve Nietzsche:

Há também, nesse momento, em algum canto da Terra, eventualmente na Alemanha, pessoas dispostas a crer, sim, pessoas falando com toda a seriedade que em alguns anos o mundo seria corrigido, e que seria refutado pelos “fatos” todo aquele que talvez tenha suas reflexões pesadas e sombrias sobre a existência. (...) Esses homens perderam não só o último vestígio de uma atitude filosófica, mas também de uma atitude religiosa, e no lugar disso colocam, além do otimismo, o jornalismo, o espírito e a ausência de espírito do dia e dos diários de notícias. Toda filosofia que acredita ter afastado ou até mesmo solucionado o problema da existência, por meio de um acontecimento político, é uma filosofia de passatempo e desprezível. (...) Como poderia bastar uma inovação política para tornar os homens, de uma vez por todas, satisfeitos habitantes da terra? (Co. Ext. III, 4)<sup>44</sup>

Ora, se estivemos certos em indicar o mérito de Nietzsche em ter sabido abstrair a questão do saber ético em relação a do conhecimento por representação de um mundo “verdadeiro”, tratar-se-ia aqui menos de decidir quem está “certo” com respeito à existência ou não de uma raiz material e, portanto, demasiado humana para o “pessimismo” referido nessa passagem, do que atentar para as implicações energéticas de cada posição; atenção promotora de um debate que, apesar de sempre

---

44 “[E]m toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o “caráter explorador” — a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida” (BM 259). “[S]ão cativos e ridiculamente superficiais, sobretudo em sua tendência básica de ver, nas formas da velha sociedade até agora existente, a causa de toda a miséria e fálência humana: com o que a verdade vem a ficar alegremente de cabeça para baixo! O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem” — e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve abolir” (BGE 44). No entanto, vale a pena temperar esses textos de Nietzsche pela leitura do oportuno artigo de Montinari (2002), que aproxima Nietzsche de críticas feitas por próprio Marx.

problemático e, por natureza, suscetível à constante subversão, saiba lucrar, como dizia Bagehot, da “mais ínfima verdade” que se apresente novamente à experiência (em sentido amplo, bem entendido). Com efeito, é notável que Nietzsche avance, desde já, considerações explicitamente pragmáticas com respeito à correção de sua posição, quando especula, sob a intuição do que chama “o princípio mau da natureza”, que “nunca alguém encontrará o que ele tem de buscar” (Co. Ext. III, 4); e sua suspeita de que “[t]udo serve à barbárie” (ibidem) antecipa muito claramente o prefácio da *Dialética do esclarecimento*, quando Adorno e Horkheimer (2006, p. 12) vêm alertar para que “[n]ão há mais nenhuma expressão [da linguagem conceitual científica e cotidiana] que não tenda a concordar com as direções dominantes do pensamento”. Vimos que o elogio de Nietzsche a Schopenhauer consistia sobretudo em identificar, nesse autor, a capacidade de se fazer informar praticamente pela enorme dimensão do problema do conhecimento. Ora, pelo menos nisso Schopenhauer teria sido preciso, e Nietzsche cita por extenso uma passagem dos *Parerga* para concluir o seguinte:

Uma vida feliz é impossível: o máximo que o homem pode conseguir é um *curso heróico de vida*. Tal curso segue aquele que, de qualquer modo e em qualquer ocasião, luta com enormes dificuldades para que o vindouro chegue, de algum modo, a bom termo, e no final vence, mas apesar disso é mal recompensado ou simplesmente não o é (...). (Schopenhauer apud Co. Ext. III, 4)

Para ter certeza, embora a luta no tocante à educação e à filosofia perseguida tanto por um quanto por outro autor deixe entrever, em sua imagem negativa, um otimismo mais profundo<sup>45</sup>, relacionado nessa passagem à atitude inexoravelmente vitoriosa de Schopenhauer – ao qual Nietzsche atribui, enquanto o recusa a Kant, o potencial de eventualmente *defender* a filosofia universitária caso essa fosse acusada (Co. Ext. III, 8) –, verifica-se ainda, nesse ponto da produção nietzschiana, algo da atitude austera e ascética desse autor que lhe fora tão importante na juventude, quando Nietzsche é ainda capaz de afirmar que o “heroísmo da veracidade” consistiria em perceber a vacuidade do “devir”, no qual “tudo é oco, enganador, superficial e digno de nosso desprezo” (Co. Ext. III, 4). Seja como for, permanece que mesmo essa escolha particular de palavras já não pode significar inambiguamente a velha prescrição da pergunta simples pelo Ser por detrás das aparências, mas deve se vincular ao programa mais geral de uma crítica de tipo novo, menos inocente quanto à reprodução irrefletida da bifurcação da realidade em duas metades das quais uma

---

45 No primeiro capítulo de *Humano*, livro que marca, segundo a conveção, o início da fase intermediária da produção nietzschiana, Nietzsche reavalia a questão do otimismo/pessimismo da seguinte forma: “[f]ora com as palavras 'otimismo' e 'pessimismo', utilizadas até à saciedade! Pois cada vez mais faltam motivos para empregá-las: apenas os tagarelas ainda têm inevitável necessidade delas. Pois por que desejaria alguém no mundo ser otimista, se não tiver que defender um deus que *deve* ter criado o melhor dos mundos? (...) falta igualmente qualquer motivo para uma profissão de fé pessimista, se não houver interesse em irritar os advogados de Deus, os teólogos ou filósofos teologizantes (...)” (HH I, 28).

seria o modelo metafísico da outra, “expedientes de indigência” que o “intelecto tornado livre” deve deixar para trás (VM II). Nos próximos capítulos, teremos ampla ocasião para desenvolver esse tema, quando poderemos entender como mesmo aquela passagem em que Nietzsche exortava ao pensamento do Ser, mais que apenas compatível com nossa leitura, é capaz de representar um compromisso imanente à nova orientação da crítica, devidamente informada por sua realocação energética. Mesmo assim, se estivemos certos, permanece que Nietzsche, já no texto que analisamos, tinha bastante clara para si a necessidade, teoricamente amparada, de reconceber a imagem ascética tradicional do filósofo, não na direção de uma prolongada disputa pelo “verdadeiro” (perseguida positiva ou negativamente), mas de informação do *corpo* pela vacuidade da distinção essência/aparência como conquista mais profunda da modernidade. Com efeito, as primeiras páginas de *Humano, demasiado humano* vêm pautar exatamente os perigos e os potenciais dessa realização, como veremos no próximo capítulo.

## Capítulo 2: O realismo temporal de Nietzsche. Em direção a uma gaia ciência

*No fundo, todo o problema nesta ilha  
poderia traduzir-se em termos de tempo...*

Meditando sobre os resultados preocupantes obtidos ao final do primeiro livro de seu *Tratado da natureza humana*, e especulando a dificuldade do percurso que ainda restaria completar, Hume (2000, p. 296) entretém capitular: “[s]into-me como um homem que, após encalhar em vários bancos de areia, e escapar por muito pouco do naufrágio (...), ainda tem a temeridade de fazer-se ao mar na mesma embarcação avariada (...). [E]ssa súbita visão do perigo a que estou exposto me enche de melancolia”. Assustado e confuso, envolto em “dúvida e ignorância”, o filósofo prossegue: “estabeleceremos, então, como uma máxima geral, que nunca se deve aceitar nenhum raciocínio sutil ou mais elaborado?” (idem, p. 297; p. 300). É que àquela altura já o havia demonstrado: “o entendimento, quando age sozinho e de acordo com seus princípios mais gerais, destrói-se a si mesmo, sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum” (ibidem). Que a aceitação de tal máxima envolva uma contradição é algo que só vem somar ao problema: pois, se sua necessidade não fora determinada senão através dos mesmos raciocínios sutis que propõe abandonar, permanece que esses ainda prometem a ruína do entendimento; de onde Hume conclui, não sem consequências para a história da filosofia: “[n]ão nos resta escolha, portanto, senão entre uma falsa razão e razão nenhuma” (ibidem). Sabe-se que Kant creditaria a Hume o mérito de lhe ter despertado de seu “sono dogmático” de filósofo racionalista, quando ainda excessivamente crédulo na aplicação sem mais das categorias da razão a uma natureza exterior secretamente livre de qualquer legalidade própria<sup>1</sup>. Com efeito, a aderência de seu próprio sistema filosófico, como divulgado sobretudo nas *Cartas sobre a filosofia de Kant*<sup>2</sup>, seria tributária exatamente da oportunidade com que oferecia uma saída para o dilema humeano: pois o autor do *Tratado* havia “toma[do] da razão as mais importantes [exigências]” (Kant, 1974, p. 103). A partir de agora, o que deveria justificar nossa confiança no esclarecimento não seria mais a razão teórica da metafísica, mas a razão prática da lei moral e seus fundamentos universais.

Apesar disso, já os primeiros críticos de Kant souberam defender Hume da neutralização de

<sup>1</sup> “[D]esde a criação da metafísica, por mais longe que remonte a sua história, não houve acontecimento algum que fosse mais decisivo em relação ao destino desta ciência do que a ofensiva levada a efeito por David Hume contra ela” (Kant, 1974, p. 102)

<sup>2</sup> Como se sabe, a popularização da filosofia kantiana se acelera com a publicação dessa obra de Reinhold. Sobre isso, cf. Beiser, 1987, pp. 226 ss. Vale saber que Reinhold, no entanto, não permaneceria fiel a Kant: “Aquele que havia ditado as regras para elevar a filosofia ao estatuto de ciência rigorosa inclinou-se, exatamente em nome dessas regras, a seu sucessor em Jena [Fichte]” (Radrizzani, 2009, p. 29).

suas conclusões céticas pelas mãos da filosofia transcendental, de modo que, para emprestar a formulação de Beiser (1987, p. 3), “a história do primeiro ceticismo da filosofia de Kant é, em boa medida, a história da vingança de Hume”. Hamann, Jacobi, Wizenmann, Schulze, Platner e Maimon, todos confrontaram Kant com o dilema humeano entre um ceticismo racional e um salto irracional dogmático. A crise do racionalismo oitocentista, que com os primeiros críticos de Kant parecia prenunciar o eclipse definitivo da antiga confiança da filosofia no potencial emancipatório da razão iluminista, tão cedo quanto no fim do próprio século das luzes anunciava o problema que viria a ser tão caro para a segunda metade do dezenove, quando a perda de tração dos sistemas idealistas e o avanço acumulado das ciências experimentais aguardava para multiplicar a urgência de um acerto de contas da modernidade consigo mesma. Com efeito, pertence ainda à época de Kant o mérito de ter depreendido um significado novo e filosófico para o termo “niilismo”, que faria carreira em filosofia a partir de então. Na *Carta a Fichte*, publicada por Jacobi no objetivo de “defender” publicamente Fichte da acusação de heresia, o termo aparece pela primeira vez associado às consequências céticas da racionalidade moderna, a qual é acusada de prescindir de todo conteúdo determinado até o ponto de não poder pleitear sequer o ateísmo. Para Jacobi, esse estado de coisas não era acidental, mas o resultado necessário do modo como a razão moderna concebia a si mesma, em sua pretensa autonomia com relação a qualquer conteúdo heterônimo, como a tradição e a crença; sem um *salto mortale* que reestabelecesse a existência imediata de Deus, da liberdade humana e do mundo exterior, não haveria motivo para outra expectativa senão a da completa desobrigação moral do indivíduo e o correspondente descaminho da civilização<sup>3</sup>. De sua parte, Hume ainda contemporizava, ousando recomendar a filosofia e o ceticismo dela resultante: “a filosofia, se legítima, só pode nos oferecer sentimentos brandos e moderados” (Hume, 2000, p. 304). Radicalizando o mesmo paradigma naturalista do *Tratado*, Jacobi, por outro lado, dá o passo adiante em direção a um relativismo radical. Os *Aufklärer* berlinenses deveriam capitular de seu “jesuitismo e papismo filosófico” (Jacobi apud Beiser, 1987, p. 75) ainda submisso a compromissos políticos e morais e fazer como Lessing, cuja confissão de “espinosismo” Jacobi divulgaria ao público letrado como um dos atos do conhecido episódio que culminaria no “assassinato” de Mendelssohn, descrito por Beiser (1987, p. 75) como “uma metáfora pertinente para a sua [de Jacobi] destruição da própria *Aufklärung*”<sup>4</sup>.

Embora Nietzsche não fosse partilhar da solução de Jacobi, permanece que a atenção ao

---

<sup>3</sup> “Com efeito, [a *Carta a Fichte*] não é apenas o texto em que figura a primeira ocorrência conhecida do termo 'niilismo', mas esse termo é imediatamente associado a uma tese forte sobre a essência da filosofia ocidental, acusada de ser, desde sua origem, uma vasta operação de racionalização do real, tendencialmente orientada na direção do niilismo. Nietzsche, que, em toda sua obra, cita Jacobi apenas uma vez, de modo passageiro e de segunda mão, deve-lhe seguramente muito” (Radrizzani, 2009, p. 13).

<sup>4</sup> Sobre a participação de Jacobi no episódio que culminou na morte de Mendelssohn – cuja causa imediata foi, na verdade, um resfriado –, cf. Beiser, 1987, pp. 44 ss.

problema da “morte de Deus” ocuparia, como se sabe, um lugar central em seu pensamento<sup>5</sup>. Com efeito, Nietzsche não foge da constatação de que a perda de tração das interpretações metafísicas do mundo preparava uma crise cultural sem precedentes, de consequências incertas. O primeiro volume de *Humano, demasiado humano* já será capaz de articular com clareza a decisão que se impunha ao século da história:

Solidificou-se o que era líquido? Os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões? Já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? – Para responder a essa questão não temos mais um Deus que nos ajude: é nossa inteligência que deve decidir. (HH 245, tradução modificada)

*Presumível vitória do ceticismo.* – Admitamos um momento o ponto de partida cético: supondo que não existisse um outro mundo, um mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos homens e coisas? (...) Pois, segundo a probabilidade histórica, é bem possível que um dia os homens de maneira geral se tornem *céticos* nesse ponto; a questão será então: que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de pensar? (HH 21, tradução modificada)

Em *Schopenhauer como educador*, como vimos no capítulo anterior, Nietzsche reportava a atitude condescendente dos filósofos da academia ao diagnóstico de sua preguiça intelectual, culpada de oportunismo face ao que seria o significado mais profundo do criticismo kantiano. Ora, essa acusação de conformismo dirigida à filosofia institucionalizada, longe de ter aí seu alvo exclusivo, inseria-se no quadro mais geral de uma crítica extensiva ao “caos atômico” que, para Nietzsche, resumia a cultura industrial, período em que “o Humano está quase mais em perigo que durante o desmoronamento e o turbilhão caótico mesmo” (Co. Ext. III, 4). Nietzsche associa esse perigo à “expectativa angustiante e a exploração ávida de cada minuto” (ibidem) a que se entrega a civilização sob os cuidados das “forças que promovem agora de modo mais ativo a cultura”: “a cultura (*Bildung*) seria definida por seus adeptos como o discernimento (...) para ganhar dinheiro do modo mais fácil possível” (idem, 6). A esse imperativo de formação do “máximo de homens 'correntes’”, vale saber, Nietzsche oporá a ideia de uma sociedade “que proporciona solidão, que propõe metas para além do dinheiro e da aquisição” (ibidem); pois “onde cessa a solidão, ali começa o mercado; e onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores” (Z I, Moscas). Por outro lado, assim como a idolatria da “segurança como a divindade suprema” tinha como efeito desviar o humano de uma reflexão pessoal sobre sua existência, não é menos verdade que, conversamente, essa mesma adoração seria ela própria o meio intuído como “a melhor polícia”

<sup>5</sup> Para uma aproximação entre Nietzsche e Jacobi, cf. Giacoia, 2023: “é inegável que sua [de Nietzsche] filosofia está profundamente implicada na rede de questionamentos que pode ser designada pelo nome de 'disputa a respeito das coisas divinas' (*Streit um die göttlichen Dinge*), da qual Jacobi é um dos protagonistas – uma vez que no pensamento de Nietzsche a oposição entre Fé e Saber, cuja relevância em nossa tradição cultural mal pode ser exagerada, ocupa uma posição de extrema relevância” (p. 57).

para “impedir o desenvolvimento da razão, dos anseios, do gosto pela independência” (A 173) em uma época na qual a civilização corre o risco real de ser “destruída pelos meios da civilização” (HH 520). Eis, enfim, um fragmento em que Nietzsche sintetiza com pungência o problema e indica o objeto sobre o qual caberia à filosofia se debruçar acima de tudo:

O que estou contando é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que está por vir, o que não pode mais acontecer de outra forma: *o advento do niilismo*. Esta história pode ser contada agora: pois a própria necessidade está em ação aqui. Este futuro já fala em cem caracteres, este destino se anuncia por toda parte; Os ouvidos de todos já estão atentos para esta música do futuro. Toda a nossa cultura europeia caminha há muito tempo para uma catástrofe com um tormento de tensão que cresce de década em década: inquieto, violento, precipitado: como um riacho que quer *o fim*, que já não se lembra, que tem medo de refletir. (FP 11[411] de 1887-88)

A busca por dinheiro e segurança, a preguiça de modo mais geral, a falta de capacidade para “objetivos ecumênicos” após o “fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo” (HH 25), contra tudo isso esteve desde cedo engajado, dizíamos, um autor que afirmaria nunca ter “lut[ado] por honras, por mulheres, por dinheiro” (EH, Inteligente, 9) e que considerava a “cultura industrial” como “a mais vulgar forma de existência que jamais houve” (GC 40). De fato, vimos que sua expectativa de juventude por uma nova mitologia capaz de transfigurar poeticamente o dualismo kantiano respondia fundamentalmente ao diagnóstico segundo o qual o “poder educativo de nossas instituições superiores de ensino nunca foi tão baixo e tão débil como no presente” (NT 20), num texto que enquadrava a racionalidade obsessiva de Sócrates como raiz de um otimismo teórico que em *Humano* seria desambiguado como inessencial ou mesmo contrário ao proveito da espécie: “não há harmonia preestabelecida entre o progresso da verdade e o bem da humanidade” (HH 517).

Ora, tudo isso poderia dar ensejo à ideia de atribuir a Nietzsche não apenas o mérito de ter percebido, com Jacobi, uma relação entre certo percurso da ciência e da filosofia modernas e a promessa do niilismo, mas também o demérito de ter apenas radicalizado as mesmas tendências positivistas que diagnosticava, consumando-as enfim em uma posição relativista inflexível e improdutiva. De fato, o que une críticas à obra de Nietzsche de outro modo tão distantes como as de Adorno e Horkheimer, por um lado, e de Habermas, por outro, relaciona-se a uma acusação comum de relativismo, não importando que os primeiros o vejam como consumação consequente, e o segundo como detração, de um processo mais geral de esclarecimento. É que, mesmo que Nietzsche tenha querido recusar a orientação que o objetivismo positivista de seu século votava à cultura, ainda assim teria concedido ao positivismo moderno o “monopólio do conhecimento” (Habermas, 1987, p. 306) e concluído que “não apenas a teoria da verdade por correspondência, mas também o

próprio conceito de 'verdade' é inútil” (Habermas, 1999, p. 219); seu esforço por “substituir Deus pelo super-homem (...) [enaltecendo] os velhos ideais ascéticos a serviço desse eu superior” não teria passado de uma “tentativa desesperada de salvar Deus”, cuja transparência enquanto inverdade o próprio Nietzsche, melhor do que ninguém, teria contribuído a expor (Adorno; Horkheimer, 2014, p. 75). É dizer que, elevando o “princípio cientificista” a um “grau aniquilador” (idem, p. 64), Nietzsche teria sido um dos principais agentes de um movimento de liquidação de todo conteúdo teórico capaz de arbitrar normativamente sobre o pensamento. Identificando conhecimento e ciência positiva, é indiferente que tenha dispensado ambos em favor de um esteticismo subjetivista (Habermas) ou que tenha se entregue aos corolários de um Esclarecimento ainda dogmático (Adorno e Horkheimer), pois em ambos os casos é a “lei do mais forte” (idem, p. 67) que receberia a benção da filosofia.

A partir de agora, será nossa tarefa acertar contas com esse tipo de recepção do pensamento de Nietzsche, primeiro indicando o argumento negativo desse filósofo contra o idealismo kantiano, para depois mostrarmos como o perspectivismo traduz uma apreciação concorrente da natureza, capaz de destacar agora positivamente o tempo como operador irreduzível do processo histórico em sentido amplo. O presente capítulo se dedica, então, à primeira dessas tarefas. Para isso, começaremos pela apresentação das acusações de relativismo endereçadas ao pensamento de Nietzsche respectivamente por Adorno e Horkheimer e por Habermas, de modo a pontuar com maior precisão as indicações recém oferecidas. Em seguida, exibiremos o que entendemos serem as duas etapas de sua vindicação “relativista”, perseguida já nos anos imediatamente posteriores à publicação do *Nascimento da tragédia*: a primeira, que estabelece a realidade irreduzível do devir com respeito a sua mera representação, ao escancarar a fragilidade da posição transcendental kantiana, deve exortar à submissão de (todo) o conhecimento à prescrição naturalista, como já o queriam Hume e Jacobi; a segunda, no entanto, ao tirar as consequências da primeira com respeito ao caráter derivado da consciência e do conhecimento, mostra agora os limites desse mesmo naturalismo, exposto como produto conjunto do instinto e do esquecimento, e portanto como patrimônio a ser dirigido conforme a uma crítica dos valores. Embora o fim desse percurso de pensamento possa consagrar, de fato, a inserção de Nietzsche no quadro de uma posição relativista em certo sentido, esperamos, pelo menos, que o saldo do capítulo seja o de ter mostrado, contra Habermas, o caráter consequente do desenvolvimento nietzschiano; e contra (também) Adorno e Horkheimer, que o resultado desse desenvolvimento não pode ser a afirmação inambígua de uma nova “lei” da natureza (“lei do mais forte”) à qual Nietzsche convidaria a que assentissemos passivamente, pois o que a tese da ubiquidade do devir acarretava era justamente a improbidade do naturalismo dogmático, obstruindo de antemão toda tentativa fundacionalista e idealizante, pressuposta na conclusão adorno-horkheimeriana. Assim, teremos preparado o terreno para a

discussão a ser realizada nos próximos capítulos, que trará as implicações do pensamento nietzschiano para o debate contemporâneo quanto à orientação mais recomendada para uma crítica do conhecimento que se queira melhor prevenir relativamente a suas próprias tendências regressivas.

### 2.1 A interpretação adorno-horkheimeriana de Nietzsche

Já indicamos, desde o primeiro capítulo, a proximidade da reflexão adorno-horkheimeriana, relativa ao caráter ambivalente do Esclarecimento, com o pensamento de Nietzsche, em particular como instanciado no comentário do autor do *Nascimento da tragédia* à dialética socrática. No entanto, pelo menos Habermas viria a acusar o que seria uma divergência fundamental entre uma e outra iniciativa: ao passo que ambos os desenvolvimentos haveriam submetido a história da filosofia a um nivelamento grosseiro, insensível ao potencial emancipatório imanente à modernidade filosófica, teria sido privilégio exclusivo de Nietzsche “fincar o pé no mito”, despedindo a dialética do esclarecimento e consumando um “total abandono da modernidade” (Habermas, 2000, p. 125; p. 137)<sup>6</sup>. Para entendermos melhor isso, começaremos por sintetizar, por uma última vez, o diagnóstico que acompanha aquela obra de dupla autoria, com o objetivo de compreendermos, em seguida, a interpretação da qual o pensamento nietzschiano é aí objeto, que já indicamos não ser tão distante daquela que será repetida pelo próprio Habermas. Essa exposição deve preparar a conclusão – a ser conquistada no decorrer desse trabalho – de que, como o queria Habermas, a *Dialética* de fato aposta em uma generalização imperfeita de esquemas de pensamento cujos pressupostos são bastante distantes. Longe de contar para prejuízo de Nietzsche, no entanto, veremos que essa desambiguação teria o poder de aproximá-lo até mesmo de Habermas, em um sentido qualificado.

Fundamentalmente, a *Dialética do esclarecimento* narra o que identifica como um processo histórico de proporções indefinidas, correspondente à progressiva substituição de um modo de pensar ostensivamente metafísico – que garantia à natureza exterior o poder de embasar normativamente nossas práticas morais e cognitivas – por um protocolo meramente instrumental, identificado à simples constatação de fatos e impotente para arbitrar quanto ao justo e ao injusto, de onde sua vocação essencialmente relativista<sup>7</sup>. Essa natureza instrumental do pensamento, longe de constituir uma novidade moderna – referida, por exemplo, à revolução científica ou aos filósofos empiristas – é surpreendida, por Adorno e Horkheimer, na própria origem da racionalidade

---

<sup>6</sup> Para Habermas, a “grandeza” da *Dialética do esclarecimento* é dita se tornar patente “na comparação com Nietzsche”, que “em vez da pretensão da verdade, retém apenas a pretensão retórica do fragmento estético” (Habermas, 2000, p. 171).

<sup>7</sup> Cf. também o artigo de Horkheimer “O último ataque à metafísica” e a obra *Eclipse da razão*, já referida no primeiro capítulo.

ocidental, em particular como narrada na *Odisséia*, quando o tema do retorno à pátria pela superação de obstáculos à integridade do Eu já deporia pelo tipo de relação autárquica com o mundo exterior cuja lógica o cientificismo moderno teria apenas desdobrado e o fascismo realizado em sua plenitude. Horkheimer, como vimos, descrevia o processo em termos do eclipse da “razão objetiva” na história, isto é, da razão metafísica, entendida como faculdade de determinar o bom em si, suplantada por uma racionalidade degenerada em mero procedimento de identificar o bom para algo já suposto bom antecipadamente: “todas nossas decisões últimas dependerão de fatores outros que a razão”, quando essa se “rend[eu] a conteúdos heterônimos” (Horkheimer 2015, p. 15; p. 29); se “a filosofia está sempre errada e o instinto e o senso comum sempre certos” (Fitzhugh apud Horkheimer, 2015, p. 34), então não haveria mais nada que desautorizasse a escravidão e o fascismo e não restaria senão nos conformarmos com seus resultados. Depender da tradição ou de “memórias inconscientes” não deve bastar, para Horkheimer: a tradição só atua como realmente impositiva quando pelo menos sua própria autoridade é objeto de uma crença metafísica; hoje a única função que preserva é a de sinalizar a presença de um consenso “econômica e politicamente poderoso” por trás do princípio que gostaria de poder afirmar por conta própria (Horkheimer, 2015, pp. 41-42).

Se *Eclipse da razão* atribuía às filosofias empiristas o protagonismo, ou ao menos o equivalente conceitual, desse processo de instrumentalização da razão como desdobrado na modernidade, a *Dialética do esclarecimento*, por outro lado, opta por um recorte alternativo, destacando Kant, Nietzsche e Sade como os mais eminentes, i. e., “implacáveis realizadores do esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 2014, p. 12). Essa aproximação responde à percepção de que esses três autores teriam conduzido, de modo representativo ou excelso, o processo de reduzir o pensamento a uma função natural, responsivo antes ao interesse humano em administrar a natureza exterior que ao imperativo de comunicação com uma realidade independente do sujeito e anterior ao conhecimento. Assim, para Kant, a razão já não seria mais que “o poder de derivar o particular do universal” (Kant apud Adorno; Horkheimer, 2014, p. 57): identificando conhecimento e sistema, o autor da *Crítica da razão pura* teria elevado ao conceito a ideia segundo a qual a única verdade é aquela proferida por uma autolegislação unilateral do sujeito, responsiva tão somente a sua própria necessidade de unidade. Para Adorno e Horkheimer, o movimento kantiano – mas também o nietzschiano, como veremos – consistiria, assim, em fazer do conhecimento, acima de tudo, o veículo da autoconservação:

O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação. A menoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo. O burguês nas figuras sucessivas do senhor de escravos, do empresário e do administrador é o sujeito lógico do esclarecimento. (Adorno; Horkheimer, 2014, p. 58)

“Autoconservação” quer dizer que, ao pensamento que desistiu de conquistar uma universalidade material, exterior ao sujeito, só resta erigir a si mesmo em árbitro da teoria, projetando para o que se encontrará no fim do processo aquilo que já estava dado no começo: sempre a *necessidade* subjetiva de um sujeito por definição impermeável à alteridade em sentido próprio. A consequência adivinhada da filosofia kantiana é a de uma humanidade incapaz de conceber uma transformação substantiva de si mesma; assim impossibilitada de pensar teoricamente essa superação, ver-se-ia votada à simples persecução de seus interesses tais como se lhe apresentam no presente, ignorando sua dependência com respeito às relações de poder que os perpassam. Assim, por estar de direito incapaz de acessar as injustiças de seu tempo, o sujeito teórico kantiano deve permanecer, para ser coerente, indiferente a toda transformação material e coletiva da sociedade. O resultado é que conflitos de interesses estarão impermeáveis a uma resolução que exigisse transcender a capacidade de cada uma das partes de fazer valer sua respectiva auto-conservação, tornando qualquer veredito função da mera relação de poder.

Se Kant ainda procuraria reabilitar a lei moral a despeito das exigências maximamente assépticas desse novo quadro teórico – recusando-se, assim, a perseguir o que seria o corolário mais consequente de seu sistema para Adorno e Horkheimer –, as obras de Sade e Nietzsche atestariam finalmente a “crítica intransigente da razão prática” (Adorno; Horkheimer, 2014, p. 64). É verdade que não é absolutamente claro o saldo da avaliação adorno-horkheimeriana de Nietzsche ao fim do tratamento mais ou menos dedicado que lhe consagra o livro, circunstância decerto explicável em se tratando de uma obra de dupla autoria; pois os “escritores sombrios da burguesia” (Nietzsche e Sade) não deixam de serem celebrados por “não tentarem distorcer as consequências” (idem, p. 77) do comando de emancipação que arbitrava no desenrolar da racionalidade odisséica, liberando, assim, “a utopia de uma humanidade que não precisa mais desfigurar o que quer que seja” (idem, p. 78). Seja como for, a posição do autor da *Genealogia da moral* será confortavelmente circunscrita sob a rubrica de um “idealismo biológico” (idem, p. 66) culpado de descomplicar o pensamento na direção de uma celebração dos poderosos e da inclêmemcia para com os “fracos”, limitando novamente as pretensões da razão ao objetivo único concebível de prolongar um estado de coisas de fato. Seja o conhecimento empírico definido como subsunção do particular ao universal, como em Kant, seja, de modo mais geral, a razão identificada a uma função natural, como em Nietzsche, em ambos os casos “o esclarecimento retorna ao mito”: “a insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já teriam sido jogadas (...) reproduz tão somente a sabedoria fantástica que ela rejeita” (idem, p. 19).

Pode ser interessante adicionar que uma tal leitura não se restringiria à primeira metade de

seu século. Em um texto de outro modo bastante estimulante, Eagleton (1993), mesmo após reconhecer e sinalizar a conhecida passagem de *Além do bem e do mal* em que Nietzsche caçoa da pretensão estoica de querer viver conforme à natureza<sup>8</sup>, procede a afirmar que “a indiferença mesma do universo nietzschiano (...) soa ironicamente próxima de seus próprios valores mais acalentados”, concluindo que “é a própria insolente insensatez da Natureza que parece espelhar a ética de Nietzsche”. Se esse comentador ainda procedia com alguma cautela, essa dá logo espaço a uma análise da vontade de poder que descomplica o conceito, vertendo-o simplesmente no imperativo abstrato de “viv[er] num estilo mutável, experimental, improvisador”, que Eagleton mais adiante mostra poder ser “decifrado” pela abordagem materialista histórica (Eagleton, 1993, pp. 183-84; p. 177). No caso de Adorno e Horkheimer, é notável que sua avaliação condescendente do pensamento nietzschiano, já vale indicar, seja paralela à circunstância de se recusarem – e a proibidade dessa decisão deverá ainda ser investigada – a pensar o conhecimento para além de duas vias tomadas por exaustivas: porque a relação técnica do xamã com os demônios a serem dominados é tomada por uma “pura e simples inverdade” (Adorno; Horkheimer, 2014, p. 17), restará conceber a natureza como destituída de qualquer profundidade oculta, isto é, caso essa alternativa não devesse também ela ser tomada por falsa, por sua cumplicidade com a primeira, naquele retorno do Esclarecimento ao mito que é o objeto da tese da obra. Num tal cenário de devastação teórica, não é de surpreender que também Nietzsche sucumba; ao autor de *Zarathustra* é imputada a responsabilidade de ter identificado o mundo natural a uma simples “massa de matéria” cuja única norma é, como para o sujeito teórico kantiano, a autoconservação, e a única lei, a “lei do mais forte” (idem, p. 67). Não à toa, a única aposta a que *Dialética* se vê consagrada é a tarefa restrita de assegurar os direitos do “infinito” diante do “finito”, da “verdade” diante da “mentira” a despeito de sua necessária clivagem histórica (idem, p. 25); e isso não obstante se haver desmistificado a operação de bifurcação objetivista que era mostrada na origem de uma tal orientação para a verdade em primeiro lugar<sup>9</sup>. Ainda no presente capítulo, veremos por quê o movimento nietzschiano de refutação da ontologia metafísica, ao contrário, não pode significar uma liquidação inambígua da razão objetiva; somente no próximo entenderemos como sua própria crítica da razão não se confunde com a de Horkheimer e Adorno.

---

<sup>8</sup> “Vocês querem viver 'conforme a natureza'? Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras! (...)” (BM 9)

<sup>9</sup> “A religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione consolo ao desespero de qualquer mortal. Ela associa a esperança unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como o infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da ilusão” (Adorno; Horkheimer, 2014, p. 25). Quanto à simplificação operada por Adorno e Horkheimer mediante o conceito de Esclarecimento, reproduzimos aqui as palavras de Klapwijk (2010, p. 90): “quando se descreve um período inteiro da história ou mesmo a história como um todo em termos de um desdobramento imanente de um prolongado antagonismo do Esclarecimento, não é o caso que também essa própria descrição seja totalitária?”. Para uma crítica semelhante (embora, a nosso ver, excessiva), cf. Roberts, 2008.

## 2.2 Nietzsche e o abandono da modernidade: a inflexão habermasiana

Adorno e Horkheimer (2014, p. 38) creditavam a Nietzsche o mérito de ter “conheci[do] como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento” e de ter enxergado “no esclarecimento (...) o movimento universal do espírito soberano”, sua “relação contraditória com a dominação”. De fato, são bastante comuns, entre autores que se colocam reflexivamente acima de Nietzsche, tais momentos de concessão; Eagleton, por sua vez – mas não sem antes ter operado aquela referida “decifração” do pensamento nietzschiano conforme a categorias marxistas – se vê constrangido a concluir que “ironicamente, há para Nietzsche um sentido em que o poder é em última instância desinteressado”, pois “se Nietzsche pode saber que todo pensamento é simplesmente o produto da vontade de poder, este conhecimento tem algo da autoridade e abertura da razão, desocultando a própria essência do real” (Eagleton, 1993, p. 181). Com Habermas, enfim, não será diferente: Nietzsche é descrito como tendo “salient[ado] a consciência de tempo da modernidade”, “present[indo] na admiração historicista do 'poder da história' uma tendência que se transforma muito facilmente em admiração pelos resultados puros e simples da *Realpolitik*” (Habermas, 2000, pp. 123-24). Ao mesmo tempo em que, como já sabemos, destacaria nosso autor como personagem principal de um movimento de retorno ao mito e abandono da modernidade, nem por isso deixará de garantir a Nietzsche o privilégio de uma atitude “utópica”, que “não nega a consciência moderna do tempo, antes a torna mais aguda” (idem, p. 127). Apesar disso, vejamos como se desdobra, em Habermas, o retrato de um Nietzsche para quem a razão não passaria de uma “vontade de poder pervertida” (idem, p. 174). Se essa leitura deve, desde o início, chamar a atenção como particularmente fora de propósito, não é menos o caso que permaneça influente, e que sua exposição, é nossa aposta, contribua a expor os anacronismos que se colocam no caminho de uma recepção mais interessada do pensamento nietzschiano, e que não são privilégio de Habermas, mas dizem respeito à própria dificuldade dessa filosofia para o pensamento contemporâneo.

Para compreendermos com maior precisão o destino reservado a Nietzsche no *Discurso filosófico da modernidade* – obra em que Habermas lhe consagra sua crítica mais contundente – é importante fazermos ideia do diagnóstico mais geral desse autor a respeito da modernidade filosófica. Ora, se Adorno e Horkheimer identificavam na instrumentalização do pensamento o pecado original a que cada filósofo teria estado sujeito a seu modo – identificação da verdade à técnica, redução do caso particular à instância de uma ideia geral –, restando ao mesmo procedimento de desantropomorfização da natureza a tarefa final de desvelar também sua própria origem mítica, Habermas desloca a origem do problema para que se refira não mais a um continuado déficit da razão com respeito a suas raízes materiais e históricas, mas ao contrário, será

justamente a entrega do pensamento a um historicismo desmedido – “desde Hegel e Marx até Nietzsche e Heidegger, desde Bataille e Lacan até Foucault e Derrida” – que veremos ocupar o lugar central na história do “fim da filosofia precariamente dissimulado” (Habermas, 2000, p. 80; p. 76). Eis como Habermas sinaliza essa orientação adversária a sua:

Os partidos que desde a época dos jovens hegelianos rivalizam acerca da autocompreensão correta da modernidade concordam em um ponto: aos processos de aprendizado que levaram o século XVIII ao conceito de Iluminismo está associada uma auto-ilusão profunda. Há também concordância quanto aos traços autoritários de um esclarecimento limitado, que radicam no princípio da consciência de si ou da subjetividade. (...) Esse limite inscrito na estrutura da auto-relação permanece inconsciente no processo de tornar-se consciente de si. Disso origina-se a tendência para o auto-enaltecimento e para a ilusão, isto é, para a absolutização do respectivo grau de reflexão e emancipação. (Habermas, 2000, pp. 79-80)

O “princípio da consciência de si”, a partir da influência dos hegelianos de esquerda, é visto, decerto não sem razões, como dependente de uma objetivação falsificadora da natureza, exatamente a aporia que Adorno e Horkheimer desdobrariam com pungência, para constatar o bloqueio teórico à luta por emancipação como resultado desse mesmo desvelamento, de outro modo bastante consequente. Vimos que tudo isso constancia os autores da *Dialética* somente à vaga esperança associada à recusa inflexível de se tomar o falso pelo verdadeiro; e Habermas poderá apontar o caráter paradoxal de um projeto que, ao passo que não pode “esperar mais nada da força libertadora do conceito” (Habermas, 2000, p. 153), também se recusa a abandonar o barco – esse um privilégio de Nietzsche apenas. Certamente não está nas pretensões desse trabalho desenvolver a posição própria de Habermas quanto a um encaminhamento positivo para a filosofia, como também não o esteve articular pormenorizadamente a saída negativa adorno-horkheimeriana; o que nos interessa nesse sentido é apenas indicar ainda a relação do conteúdo da solução de Habermas com sua crítica, agora comum, a Adorno e Horkheimer e a Nietzsche, antes de resumirmos suas reprimendas específicas ao último. Mas isso podemos fazer rapidamente:

Nietzsche obtém critérios para uma crítica da cultura que desmascara a ciência e a moral como formas de expressão ideológicas (...), semelhante ao modo como a *Dialética do esclarecimento* denuncia essas formações como personificações da razão instrumental. Essa circunstância faz supor que Horkheimer e Adorno percebem a modernidade cultural a partir de um horizonte de experiência semelhante [ao de Nietzsche], com a mesma sensibilidade exacerbada e com a mesma ótica restritiva (...). (Habermas, 2000, p. 184)

Assim como “as ideias platônicas prescindem do mundo dos fenômenos”, também para a “ideia purista” supostamente comum a Adorno, Horkheimer e Nietzsche, à filosofia caberia se “purifica[r]

de todas as aderências empíricas” e operar um “último desvelamento” que separe, “de um só golpe, Ser e aparência”. Para Habermas, o problema de uma tal orientação está em desperceber que “ambas as esferas [i. e., Ser e aparência] estão (...) entrelaçadas”, somente o que permitiria “desfazer o feitiço do pensamento mítico sem pôr a perder a luz dos potenciais semânticos conservados no mito” (idem, pp. 185-86). Ora, se pudemos consentir com um tal reproche dirigido ao texto da *Dialética*, acaso seria justo posicionar também Nietzsche, como o faz Habermas, na esteira inambígua de um mesmo “discurso da modernidade que continuamos até hoje”, ao qual pertenceria “a consciência de que a filosofia chegou ao fim”? (idem, p. 74). Nosso argumento do primeiro capítulo já pôde garantir uma primeira resposta negativa a essa questão; vejamos ainda do que depende a avaliação contrária de Habermas.

A ideia de que Nietzsche fosse culpado de uma “ótica restritiva” e purista, que lhe houvesse feito consentir a uma lógica do tudo ou nada com respeito ao conhecimento e à verdade, não se limita unicamente a essa obra de Habermas, mas já era resultado de análises suas em textos dos anos 60, de outro modo mais acolhedores a Nietzsche; tal objeção resume bem, se estamos certos, o principal ponto de apoio da crítica habermasiana a esse filósofo, e vai especialmente de encontro à tese que viemos desenvolvendo até aqui, para a qual o autor de *Sobre verdade e mentira* já teria estado informado pela necessidade de o filósofo assumir os limites do dualismo entre Ser e aparência. Assim, ao passo que Habermas reconhecia em Nietzsche, para benefício desse, a plena consciência de que o conhecimento sempre esteve (e não poderia senão estar) ligado a intenções práticas, também seria o caso que, na tentativa de recuperar ao saber histórico o contato com a vida (em particular na segunda *Extemporânea*), Nietzsche teria ido longe demais e, por um apego a uma concepção exclusivamente positivista da ciência, sido incapaz de pensar uma “forma de teoria que tenha significado para a vida” (Habermas, 1972, pp. 295). No *Discurso filosófico*, essa mesma tônica vai tirar partido, não à toa quase exclusivamente, do texto do *Nascimento da tragédia*, para efeitos de associar o “princípio dionisíaco” de Nietzsche à ideia de uma vontade de potência incorrupta, que rejeite as ficções do Ser, da consciência, etc. e à qual Nietzsche teria exortado a que nos entregássemos acima de tudo. É dizer que “a diferença entre 'verdadeiro' e 'falso', 'bom' e 'mau'” teria sido simplesmente reduzida “às preferências pelo que é útil à vida e pelo nobre” (Habermas, 2000, p. 138). A “ótica restritiva” de Nietzsche, nesse caso, já estava em sua suposta miopia para a circunstância de que a faculdade crítica da valoração constituiria “um momento da razão que (...) vincula-se ainda ao conhecimento” (idem, p. 140); sobrevivendo essa possibilidade, Nietzsche teria concluído que “o próprio conceito de 'verdade' é inútil” (Habermas, 1999, p. 219) e garantido a “qualquer ilusão, por mais arbitrária que seja”, o estatuto de conhecimento, “basta que nela se manifeste, por mínima que seja, uma certa necessidade de interpretação de mundo” (Habermas, 1987, p. 310). Em suma: em vez de fazer valer o conteúdo emancipatório de suas próprias análises

para efeitos de “submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente”, Nietzsche teria, enfim, optado por “abandonar por completo o programa” (Habermas, 2000, p. 124). Assim, se Habermas decerto percebe melhor do que Adorno e Horkheimer o caráter *sui generis* do gesto nietzschiano, ainda assim continua vendo em sua base o assentimento a um naturalismo positivista ingênuo, que não se restringiria às primeiras obras publicadas de Nietzsche.

Sendo assim, caberá acessar, em primeiro lugar, a justiça da percepção habermasiana segundo a qual Nietzsche teria apressadamente extrapolado as conclusões unicamente às quais teria estado autorizado em sua crítica à ontologia metafísica. Faremos isso, certamente, pelo lado de Nietzsche apenas, argumentando pela plausibilidade de sua posição, que, ao contrário do que Habermas dá a entender no *Discurso*, lucrava de um engajamento interessado com a tradição filosófica, em particular de uma conhecida objeção à saída transcendental kantiana, bem como de sua tradução em uma tese sobre o caráter derivado do conhecimento e da consciência. Concedido o argumento nietzschiano, por certo persiste por ser provada a possibilidade de uma teoria do conhecimento normativa, dessa vez privada da metafísica idealista; no entanto, qualquer critério terá doravante de fazer frente à dificuldade de estar referido a suas implicações práticas, estando exposta a improbidade de todo apelo a um fundamento suposto absolutamente vinculante para a crítica do conhecimento.

### 2.3 Nietzsche e o relativismo

Desde que o termo “relativismo” passou a adquirir uma importância terminológica crescente na cultura em geral e na filosofia em particular, o nome de Nietzsche é constantemente referido, e mesmo ao ponto de o autor de *Além do bem e do mal* poder ser considerado “o principal líder dessa tendência desde Protágoras” (Blackburn, 2005, p. 90). Em 1911, com efeito, Vaihinger já notava com confiança que “Nietzsche é relativista” (Vaihinger apud Heit, 2019, p. 38); de modo mais pungente, Alfred Hanel, no primeiro estudo de fôlego sobre a relação entre Nietzsche e o relativismo, em 1923, escreve que “todos esses Comte, Mach, Schiller, Laas, Spencer [i. e., positivistas e relativistas do século XIX] são ultrapassados com folga por um indivíduo apenas: Friedrich Nietzsche” (ibid.). Esse modo de descrever Nietzsche se tornaria lugar comum a partir de então; como observa Gardiner (1981, p. 152), Nietzsche “tem sido frequentemente interpretado como havendo procurado empurrar as fronteiras do criticismo filosófico para muito além das esferas dentro das quais outros estavam inclinados a confiná-lo”. Podemos, enfim, surpreender a seguinte declaração em um caderno do próprio Nietzsche, já em 1872: “a filosofia agora pode somente enfatizar a natureza relativa e antropomórfica de todo conhecimento, bem como o poder da ilusão que prevalece em toda parte” (FP 19[37] de 1872). Até que ponto, no entanto, Nietzsche teria

esposado o relativismo como doutrina “verdadeira”, se assim podemos nos expressar? Baghramian (2004, p. 61) constata que existem “conexões estreitas entre o perspectivismo e o relativismo”, mas prossegue a observar que essa relação permanece ainda mal definida. Para Heit (2019, p. 41), ela deve ser colocada à luz do projeto filosófico mais geral de Nietzsche, de liberação e transformação culturais. Como já indicamos a fonte de nosso interesse em Nietzsche em seu movimento de desbloquear a crítica de seu confinamento exclusivamente epistêmico – nisso resistindo, antes que conferindo assentimento, à identificação do conhecimento à assepsia da razão subjetiva –, cumpre indicar, desde já, qual nos parece ser a posição do relativismo na arquitetura mais geral de seu sistema, a despeito dos comentários de Adorno e Horkheimer e de Habermas.

Podemos lograr um início de entendimento retomando um desenvolvimento interrompido do capítulo anterior. Quando introduzimos nossa apresentação ao contexto de escrita do jovem Nietzsche, havíamos selecionado, como forma de enquadrar de uma maneira bastante geral aquele que nos parece o motivo mais cardinal de sua filosofia, primeiro o segundo capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado “O problema de Sócrates”; e em seguida passagens do *Nascimento da tragédia* – texto de juventude, portanto muito anterior àquele –, em que Nietzsche similarmente já soubera identificar no filósofo ateniense a figura talvez a mais representativa de uma “cultura alexandrina” culpada de uma vontade de verdade corrompida. Se aqueles excertos podiam indispor a que se tome a sério uma filosofia que se queira definir em oposição a ninguém menos que a Sócrates, de outro modo o advogado mais sempiterno dos direitos da razão diante dos abusos da retórica, também é o caso que não havíamos nos limitado a isso: pois víamos Nietzsche opôr, aos “atavios mentirosos” do racionalismo, Kant e o kantiano Schopenhauer, como aqueles que haviam sucedido em expor, contra Sócrates, o “caráter condicionado de todo conhecer”. No *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Soler (2006, p. 708) define como primeira característica do “relativismo alético” a ideia de que “o conhecimento e os valores humanos são relativos a fatores específicos”, seja à linguagem, a “normas de racionalidade”, “ao equipamento cognitivo dos seres humanos”, a “formas de vida”, etc. Com efeito, era sobretudo uma conclusão como essa que víamos Nietzsche tirar, senão de Kant, pelo menos de Lange, que incluía a própria distinção sujeito-objeto na lista de categorias e, segundo a elaboração nietzschiana, expunha o conhecimento como uma “invenção” audaciosa e efêmera, imaginada por “animais astuciosos” (VM I). Mas o que chama atenção em tudo isso, enfim, é que o próprio Habermas, citando nominalmente *Sobre verdade e mentira*, referia com aprovação esse momento da obra de Nietzsche, por se ter aí concebido “o conhecimento como oposto a todo objetivismo” (Habermas, 1999, p. 215). É perguntar: a que, se a qualquer coisa, remonta a radicalidade do relativismo nietzschiano? Restritos à primeira parte da definição do *Dictionnaire*, ficamos ainda sem entender o destaque histórico dado à figura de Nietzsche, seja como “ponto de inflexão” da modernidade, seja como “crítico intransigente da razão

prática”.

É que, se até agora pudemos confundir o que era na verdade um duplo registro da crítica de Nietzsche a Sócrates, bem como à história da filosofia de modo mais geral, cabe então discernir com consequência aquilo a que até então havíamos apenas aludido. Com efeito, o ataque do *Crepúsculo dos ídolos* explorava uma especulada circunstância psicofisiológica (vontade de vingança) que faria do socratismo pouco mais que uma fachada intelectualista para um estado de degenerescência anterior, reflexão que deveria servir como palavra final para a falsidade da iniciativa socrática; é dizer que o Nietzsche maduro já apresentava essa crítica independentemente de qualquer referência a conquistas ulteriores da filosofia como a que o *Nascimento da tragédia* atribuía a Kant, e que Nietzsche, vale saber, caracterizava como desdobramento do movimento do próprio Sócrates. Assim, Granier (1970, p. 417) reparte a crítica nietzschiana à tradição ontológica em um duplo movimento “especulativo e genealógico”, o especulativo consistindo em uma “crítica exegetica” que “tende a provar que a ontologia” (e o dualismo epistemológico que a acompanha, portanto) “corresponde a uma leitura aberrante do texto da realidade” e que “o metafísico é um ‘filólogo’ ruim”; a crítica genealógica, por outro lado, tem por tarefa descobrir a origem da ontologia metafísica em uma ideologia contra-natura baseada em preconceitos morais “dos quais as razões [aparentemente apenas teóricas] oferecidas tiram seu brilho e sua eficácia” (idem, p. 418). Assim, dirá Nietzsche:

A maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico (...). [E]m sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. (BM 3)

A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*... (GM III, 24)

Decerto o momento genealógico (*Crepúsculo dos ídolos*) tira sua oportunidade da crítica exegetica de modo geral e da conquista idealista em particular (*Nascimento da tragédia*); mas é também o caso, conforme já vimos, que a demonstração, tributada ao kantismo, da vacuidade última do sistema essência-aparência alçava então a filosofia à altura de uma *decisão* suprema, que dependesse sobretudo de uma disposição *afetiva*, de ir para trás ou para adiante: “um pouco mais de força, impulso, ânimo, senso artístico: e [os atuais cétricos antirrealistas e microscopistas do conhecimento] desejariam ir para além – não para trás!” (BM 10). É dizer que, quando nos atemos à liberação em relação à assepsia de um dualismo epistemológico dogmático – liberação que Nietzsche via como principal conquista da modernidade filosófica –, a circunstância de que

Sócrates tenha estado teoricamente equivocado com respeito à transparência da verdade ao inquérito racional se torna secundária com relação à constatação da psicofisiologia comprometida desse indivíduo: pois no filósofo “absolutamente nada é impessoal” (BM 6). De fato, querer fazer a crítica genealógica depender unicamente de um ganho pelo lado da compreensão seria privá-la de toda consistência, e Habermas (1987, pp. 311-12) teria razão quando acusa Nietzsche de circularidade, por se aproveitar da reflexão para mobilizar todo tipo de argumento contra os direitos dessa mesma reflexão<sup>10</sup>. Mas acaso a alternativa a essa circularidade – i. e., a recusa, a que a consistência força Nietzsche, a conferir a palavra final à argumentação teórica apenas – teria por efeito bloquear a possibilidade de um discurso que resista às ilusões da reificação?

O *Dictionnaire* completa a definição do relativismo alético por uma segunda cláusula: “remeter excessivamente em causa o valor do conhecimento, ou mesmo recusar a possibilidade mesma de um conhecimento autêntico”. De fato, fiando-nos nessa descrição, a qual parece dever se aplicar apenas a Nietzsche, entende-se enfim o que o consolidaria como um pensador *sui generis*, como alguém que se pergunta “quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente à 'verdade'?” (BM 1), e para quem “as coisas boas e honradas” – i. e., aquilo que é “verdadeiro, veraz, desinteressado” – sejam “talvez até essencialmente iguais” às “coisas ruins” – à “aparência, à vontade de engano, ao egoísmo” (BM 2). No entanto, colocar em causa o valor do conhecimento ainda não é sinônimo de recusar sua possibilidade ou de concluir absolutamente por sua liquidação como parte constitutiva de uma cultura ativa; pois é possível que devamos aplicar aqui o que ensina Nietzsche quando afirma que “muitas [ações] consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas (...) por razões outras que as de até agora” (A 103). Para ter certeza, uma solução dessa natureza – que transfere para a esfera dos valores a decisão sobre os parâmetros do conhecimento, como já anunciávamos – será insatisfatória e inaceitável, por exemplo, para Eagleton (1993, p. 180), que resente concluir que “o super-homem pode mostrar-se compassivo e benevolente, mas esses são somente aspectos do exercício prazeroso de seus poderes”. No presente capítulo, no entanto, devemos nos limitar a problematizar a aplicação sem mais do predicado de “relativista” a Nietzsche, exibindo a linha de raciocínio (crítica especulativa) que sustenta teoricamente seu movimento de realocação energética da crítica. Essa demonstração será dotada de um duplo significado atinente à questão do relativismo, porquanto faremos ver que, longe de ter

---

<sup>10</sup> Nesse contexto, é esclarecedora a explicação oferecida por Deleuze sobre a correta relação entre os dois momentos (especulativo e genealógico) da crítica nietzschiana: “Quer ele [Nietzsche] dizer que a vontade de verdade deve ser a ruína da moral da mesma maneira que a moral, a ruína da religião? O ganho seria pequeno: vontade de verdade é ainda ideal ascético, a maneira ainda é cristã. Nietzsche pede outra coisa: uma mudança de ideal, um outro ideal, 'sentir de outro modo'”; “Quando denunciemos, na vontade de verdade, a permanência do ideal ascético, retiramos deste ideal a condição de sua permanência ou seu último disfarce. Nesse sentido, nós também somos os 'verazes' ou os 'homens do conhecimento'. (...) [Q]ueremos (...) outra maneira de conhecer, outro conceito de verdade, isto é, uma verdade não pressuposta numa vontade do verdadeiro, mas que suponha uma *vontade totalmente diferente*” (Deleuze, 2018, pp. 127-28).

estado desassistida em relação a desenvolvimentos teóricos de seu tempo, a filosofia nietzschiana lucrava, ao contrário, de uma reflexão pormenorizada a respeito de identificadas dificuldades congênicas da crítica epistemológica; o abandono desse paradigma, por outro lado, não ocorrerá sem que se tenham solapado as razões nas quais se assentava o interdito kantiano à coisa em si, reabrindo o conhecimento à possibilidade de um realismo crítico, e portanto de uma objetividade de pleno direito, oposta ao relativismo. Com efeito, é dessa oportunidade que se aproveita a genealogia: sua condição de sentido não poderia ser senão a constatação do caráter apenas condicional da injustiça a que o conhecimento submete o texto do mundo.

#### 2.4 O idealismo temporal de Kant

Introduzindo a “Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento” – estudo que descreveria como o “mais importante” quanto à determinação das “regra e limites” do uso de conceitos –, Kant começava por afirmar que a “ligação de um diverso em geral não pode jamais chegar através dos sentidos”, pois, “quer sejamos dela conscientes ou não, (...) [toda ligação] é uma ação do entendimento” (2018, p. 21; p. 128); quanto à extensão dessa universalidade do conceito – bem como ao proporcional esvaziamento do conteúdo garantido ao dado sensível –, Kant é igualmente categórico: ela é total, pois “onde o entendimento não tiver antes ligado nada, ele também não pode dissolver nada” (idem, p. 129). É dizer, por exemplo – e para simplificar um pouco<sup>11</sup> –, que aquilo que percebemos como a ação causal de um corpo A sobre um corpo B depende, na verdade, de uma atividade sintética do sujeito, que une em relação dois corpos ou eventos mais profundamente independentes um do outro e desobrigados com relação a quaisquer necessidades do conhecimento. Referimos o embate com Hume. Ora, embora Kant fosse discordar de Hume quanto a um suposto alcance meramente psicológico para a lei da causalidade, é notável que ambos tenham compartilhado uma mesma concepção sobre a vacuidade originária daquilo que chega pelos sentidos. Com efeito, também para Hume “toda ideia distinguível é separável pela imaginação e (...) toda ideia separável pela imaginação pode ser concebida existindo separadamente” (Hume, 2000, p. 82); de modo que a “ligação”, para preservar o termo kantiano, deve-se sempre “a algum princípio de união entre nossas ideias simples” (idem, p. 37). Deleuze credits a Hume o mérito de ter sido o primeiro a ter definido o conhecimento por uma “superação” dos dados da experiência, de onde sua influência em Kant (Deleuze, 2009, p. 19)<sup>12</sup>. Bergson, por

<sup>11</sup> Afinal, a própria consistência de um corpo A e de um corpo B já dependem, por certo, de uma atividade sintética do entendimento, a rigor não fazendo sentido dizer que existiriam anteriormente à ação dessa faculdade. O importante, no entanto, é simplesmente notar o quanto é atribuído aqui ao entendimento, e o quão pouco ao *input* sensível.

<sup>12</sup> Beiser também enfatiza essa continuidade: “um perturbador dualismo surgiu [com Hume], em que os princípios universais e necessários da razão contrastavam flagrantemente com a particularidade e contingência da experiência. A missão de Kant na *Crítica da razão pura* foi enfrentar a ameaça do ceticismo humeano e resgatar a fé do Esclarecimento na ciência” (Beiser, 1987, p. 11).

sua vez, elenca a problemática comum a Kant e a Hume, bem como à filosofia moderna em geral, como dependente de um contrassenso no uso das palavras, quando deveríamos, mais corretamente, perceber que a ideia de uma “ausência de ordem” contém mais, e não menos, determinações que a ideia de “ordem”: “a presença de uma ordem que não nos interessa” (Bergson, 2006, p. 68). Não sem um notável sotaque nietzschiano<sup>13</sup>, Bergson diagnostica a origem desse tipo de questionamento “anormal e mórbido” em um “déficit do querer” que é também “lesão da potência de agir”, diante do qual a atitude apropriada – “nossa superioridade” – consistiria simplesmente em nos recusarmos a colocar a questão naqueles termos (idem, pp. 66-67).

Ora, compartilhando assim desse ponto de partida comum a Hume, não será à toa que a eventual vindicação kantiana de uma ordem espaço-temporal ao mundo, proceda essa demonstração como puder, não poderá tomar por base a experiência empírica, quando a essa já foi recusada de antemão qualquer consistência independente de uma superação operada sempre somente pelo lado do sujeito. Nesse sentido – e para voltar a Nietzsche –, entende-se que a única ocorrência do termo “relativismo” em toda a obra publicada desse autor se insira no contexto de uma discussão sobre o kantismo, quando, em *Schopenhauer como educador*, a filosofia de Kant era colocada na raiz de um prenunciado “corrosivo e despedaçador ceticismo e relativismo” (Co. Ext. III, 3) que cada vez mais Nietzsche estará disposto a identificar à própria essência de um “sucesso de teólogo” (AC 10), “a maior desgraça da filosofia moderna” (FP 18[14] de 1888). De fato, a vindicação kantiana para a validade objetiva das categorias dependeria, em particular e um tanto inusitadamente, da tese do idealismo temporal, cuja substância é determinar a realidade do tempo como intermediária entre o mero conceito, por um lado, sem, por outro, atribuí-la às coisas em si mesmas; o tempo seria, em vez, uma “forma da sensibilidade”, i. e., o modo como nossa sensibilidade, em sua receptividade diante das sensações, apreende necessariamente o dado sensível. Longe de lamentar a condicionalidade da vindicação ao conhecimento por causas assim obtida, será essa condicionalidade que permitirá a Kant, como consta no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, “pensar a liberdade”: “se procede a nossa (...) limitação dos conceitos puros do entendimento (...), a representação da liberdade ao menos não contém em si qualquer contradição” (Kant, 2018, p. 26)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Embora Bergson, ao que tudo indica, tenha descoberto a obra de Nietzsche apenas tardiamente. Em *As duas fontes da moral e da religião*, acusa Nietzsche de ter dividido inambiguamente a humanidade em “senhores” e “escravos” (Bergson, 1978, 231), circunstância que Barbara Stiegler (2017, p. 350) atribui às manipulações ideológicas da obra de Nietzsche, correntes nos anos 1920. Quanto à proximidade entre a passagem citada de Bergson e a opinião do próprio Nietzsche sobre o ponto de partida moderno, cf. BM 208: “o ceticismo é a mais espiritual expressão de uma complexa constituição fisiológica, que na linguagem corrente chamam de neurastenia e debilidade”; “paralisia da vontade – onde não se encontra hoje esse aleijão!”. A aproximação entre as visões dos dois filósofos será aprofundada no próximo capítulo.

<sup>14</sup> Habermas, como se sabe, lucraria de uma tal distribuição para a articulação de seu próprio transcendentalismo deflacionado. Conforme Ashenden e Owen (1999, p. 2), “Habermas localiza a característica central do projeto de Kant no reconhecimento dos limites da razão e na preservação simultânea do poder crítico-transcendental da razão para fundamentar as pretensões à verdade e à retidão normativa”.

É certo que, por um lado, a obra de juventude de Nietzsche é marcada, como vimos no primeiro capítulo, ou por um uso inambigualmente elogioso de Kant – era o caso do *Nascimento da tragédia*, para o qual, no entanto, o idealismo significava, conforme a pista de Lange, sobretudo a oportunidade para uma metafísica artística –, ou então, pelo menos, por uma generosa desidentificação da filosofia transcendental com relação a seus expoentes contemporâneos mais quotidianos. Todavia, vimos também que, já desde o final dos anos 1860, Nietzsche manifestava desconforto com aquela identificada incompatibilidade entre idealismo e naturalismo, que acabaria por fazê-lo flertar com o idealismo objetivo hartmanniano. Seja como for, o fato é que, anteriormente a *Humano*, é preciso conceder, as reflexões teóricas de Nietzsche sobre a natureza do tempo convivem (e contrastam) com “a atividade metafísica, estética e propagandista de homem público que Nietzsche levava ao lado de Wagner em favor da causa de Bayreuth” (D'Iorio, 1993, p. 260). Essa convivência é bastante flagrante, por exemplo, em *Sobre verdade e mentira*, em que Nietzsche é capaz de narrar a origem do intelecto humano “no interior da natureza”, ao passo em que afirma, simultaneamente, que tudo aquilo que poderia nos levar à “desconfiança frente ao idealismo” – a saber, o “maravilhoso” nas leis da natureza – “assenta-se única e exclusivamente (...) na inviolabilidade das *representações* de tempo e espaço” (VM 1, ênfase minha). Talvez nenhum texto seja tão representativo dessas duas direções, no entanto, como a segunda *Extemporânea*, muito a propósito intitulada *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, em que Nietzsche escreve:

[A]s doutrinas do devir soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies, da ausência de toda diferença cardinal entre homem e animal, *doutrinas que tomo por verdadeiras, mas letais* (...). (Co. Ext. II, 9, ênfase minha)

Já vimos como *Schopenhauer como educador*, enfim, associava o devir a tudo que é “digno de desprezo”; e talvez essa obra indique também uma pista sobre as investigações paralelas de Nietzsche, quando Schopenhauer é elogiado por ter utilizado “a filosofia kantiana como um extraordinário instrumento retórico”, ou seja, como apenas um dentre “inumeráveis hieróglifos” capazes de expressar o “sentido” de sua tarefa mais profunda (Co. Ext. III, 7)<sup>15</sup>. Seja como for, permanece a evidência de uma grande transformação estrutural no pensamento de Nietzsche, iniciada já em sequência à publicação do *Nascimento*, que D'Iorio (1993, p. 260) descreve como uma “reflexão cética sobre os fundamentos e sobre as diferentes formas possíveis de filosofia”.

<sup>15</sup> Também sobre seu próprio uso de Kant (e de Schopenhauer) no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche escreveria: “Como agora lamento que ainda não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de me permitir uma *linguagem própria* para concepções e ousadias tão minhas – que penosamente buscasse exprimir com fórmulas schopenhauerianas e kantianas valorações novas e estranhas, que tanto contrastavam com o espírito e o gosto de Kant e Schopenhauer!” (NT Autocrítica, 6).

Embora devam esperar *Humano* para ganhar corpo na obra publicada, esses desenvolvimentos são flagrantes em dois escritos póstumos cruciais do período entre a publicação de sua primeira obra e a concepção das *Extemporâneas*, em que Nietzsche se apropria a cada vez de um diferente argumento cujo efeito é minar as bases do idealismo kantiano.

### 2.5 Em busca do tempo perdido. Lambert e Mendelsohn contra Kant

Redigido em abril de 1873 e votado à desaprovação de Wagner – que receberia esse texto com frieza, plausivelmente por já prever aí um futuro detrator da causa de Bayreuth –, *A filosofia na era trágica dos gregos* narra a evolução da filosofia pré-platônica no interior de um movimento dialético, fazendo do pensamento de Anaximandro uma resposta ao de Tales, o de Heráclito ao de Anaximandro, etc.; mais fundamentalmente, no entanto, o texto consiste em uma discussão sobre os direitos do vir-a-ser, em que as teses dos antigos encontram expoentes modernos capazes de intervir a seu favor, para a vantagem final da doutrina heraclítica do “devir soberano”. Essa demonstração ocorre nos capítulos XIII, XIV e XV: num primeiro momento, Nietzsche pauta o argumento anti-eleata atribuído a Demócrito e a Anaxágoras, que pretendiam concluir, da “indiscutível sucessão de nossas representações no próprio pensar”, a tese de que “o movimento é uma verdade e não uma aparência” (FT XIV); em seguida, procura abrandar a eficácia dessa argumentação, primeiro porque a visão atomista daqueles filósofos ainda suporia, de todo modo, a existência de substâncias isoladas e incondicionadas; mas também, e mais decisivamente, pela identificada disponibilidade de um contra-argumento oportuno aos eleatas, a ser localizado em uma nota do §7 da “Estética transcendental”, em que Kant respondia a adversários de sua própria teoria idealista. O texto citado por Nietzsche:

[D]ecerto posso afirmar que minhas representações se sucedem umas às outras, mas significa somente que delas tomamos consciência tal como numa sucessão temporal, isto é, de acordo com a forma do sentido interno. Por esse motivo, o tempo não é algo em si e tampouco uma determinação objetivamente inerente às coisas. (Kant apud FT XV)

Pelo que seria, enfim, necessário reforçar o argumento anti-eleata, caso se quisesse penetrar também a objeção kantiana; a réplica será oferecida ao leitor pelo filósofo russo Afrikan Spir, cujo primeiro volume da então recém-publicada *Pensamento e efetividade* Nietzsche havia tomado de empréstimo à biblioteca alguns meses antes. Nessa obra, Spir (1896, p. 164) reabilita o que considera “objeções muito razoáveis contra a confusão entre espaço e tempo”, com as quais contemporâneos de Kant já o haviam confrontado, e ressalta a ineficácia da resposta kantiana na citação que trouxemos acima, que afinal Nietzsche copiava de seu livro. Antes de atentarmos ao argumento transcrito de Spir, no

entanto, será interessante ver – devido à centralidade desse momento para a concepção do projeto nietzschiano – de que modo uma objeção equivalente, ou então muito próxima, já aparecia, conforme lembrava Spir, no círculo do próprio Kant, e como esse procurava respondê-la desde antes da publicação da *Crítica da razão pura*, embora com uma resposta igualmente insatisfatória para o autor russo. É que a tese idealista já estava preparada na *Dissertação* de 1770; Mendelssohn, Lambert e Schultz – amigos próximos de seu autor e filósofos tidos em alta conta por Kant – todos compartilhariam de uma mesma inquietação, que “continua a perturbar estudiosos de Kant até hoje” (Falkenstein, 2006, p. 150)<sup>16</sup>.

Para Falkenstein (1991), as respectivas objeções de Lambert e Mendelssohn à tese idealista seriam, na verdade, significativamente distintas, de modo que somente a Mendelssohn caberia o mérito de ter concebido um desafio significativo – e decisivo, em última instância – ao sistema kantiano. Com efeito, enquanto o matemático suíço, em sua troca com Kant, fala apenas em mudanças em nossas *representações*, o iluminista alemão vai adiante e refere mudanças no próprio *sujeito* que representa. Eis as respectivas objeções ao idealismo temporal kantiano:

Todas as mudanças dependem do tempo e são inconcebíveis sem o tempo. Se mudanças são reais, então o tempo é real, seja o que ele for. Se o tempo não é real, nenhuma mudança pode ser real. Acredito, no entanto, que mesmo um idealista deva garantir, pelo menos, que mudanças realmente existem e ocorrem em suas representações: seu início e seu fim, por exemplo. Assim, o tempo não pode ser considerado algo irreal. (Carta de Lambert a Kant de 13 de outubro de 1770, em Kant, 1967, p. 63)

Por vários motivos, não posso convencer a mim mesmo que o tempo seja algo meramente subjetivo. Afinal, a sucessão é, pelo menos, uma condição necessária das representações que mentes finitas têm. *Mentes finitas, no entanto, não são apenas sujeitos; são também objetos de representações*, tanto aquelas de Deus como aquelas de seus companheiros. Consequentemente, é necessário considerar a sucessão como algo objetivo. Já que temos que garantir a realidade da sucessão em uma criatura que representa e em suas alterações, por que não, também, nos objetos sensíveis, que são os modelos e protótipos de representações no mundo? (Carta de Mendelssohn a Kant de 25 de dezembro de 1770, em Kant, 1967, p. 69, ênfase minha)

Como se pode perceber, tanto Lambert quanto Mendelssohn – quanto Spir e Nietzsche, como veremos – reivindicam claramente, contra Kant, a “realidade” da “mudança” (Lambert), ou então a “objetividade” da “sucessão” (Mendelssohn), ambas assimiláveis simplesmente à realidade (ou

---

<sup>16</sup> Embora Spir não cite nominalmente Lambert e Mendelssohn, fato é que, comentando a resposta kantiana oferecida naquela nota do §7 da *Estética* (que recuperamos acima), e que por sua vez se dirigia, como veremos, a esses contemporâneos, Spir afirmava que Kant “não quis atingir o nervo” de “objeções muito razoáveis” já disponíveis, em sua época, contra a tese do idealismo temporal. É talvez interessante notar, no entanto, que Nietzsche, ao contrário de Spir, valorizaria a réplica kantiana, senão como resposta definitiva à posição anti-eleata, pelo menos como efetiva relativamente a *alguma* objeção – seja apenas à de Anaxágoras e Demócrito, seja também à de Lambert e Mendelssohn – ao idealismo do tempo. De todo modo, Nietzsche consideraria fatal a Kant, pelo menos, a objeção como formulada por Spir.

objetividade) do “tempo”, julgada capaz de minar o que esses autores entendiam como uma tese ainda demasiado subjetivista vigente na *Dissertação* kantiana (tese que Lambert descreve em termos do caráter “irreal” aí atribuído ao tempo, e Mendelssohn de seu valor apenas “subjetivo”). Por outro lado, Lambert reivindica sua objeção de modo mais lacônico, apelando para a irredutibilidade da mudança como propriedade das “representações” do sujeito; Mendelssohn, de sua parte, após haver reproduzido a objeção em uma formulação semelhante (“...representações que mentem finitas têm”), pretende completá-la a partir da consideração do fato que essas mesmas “mentes finitas” deveriam poder ser consideradas não apenas como “sujeitos”, mas também como “objetos”, seja de um ponto de vista absoluto (o de “Deus”), seja do ponto de vista de “seus companheiros”. Feita essa consideração, a tese da mudança apenas aparente de nossas representações é julgada dever ser retificada<sup>17</sup>.

Sejam as objeções substancialmente a mesma ou então distintas, o fato é que Kant – adequada ou equivocadamente – as consideraria em conjunto: em carta a Marcus Herz, em que responderia pela primeira vez a um desafio semelhante, Kant começa por referir o privilégio de receber “uma única carta de um Mendelssohn ou de um Lambert” com respeito a possíveis correções em seu sistema; na sequência de defender o idealismo do espaço de uma objeção de Johann Schultz – a quem indica como “a melhor cabeça filosófica que conheço nessa região” –, Kant passa a tratar de um “segundo mal-entendido” que teria acometido esse mesmo amigo, além de ter vitimado “também o Sr. Lambert”. Eis como Kant descreve a objeção (ou as objeções) de que viemos tratando, e, em seguida, como reage a ela, ainda na carta de 1772:

[Essa objeção] me fez refletir consideravelmente, porque me parece ser a objeção mais séria que pode ser levantada contra o sistema, e que parece ocorrer naturalmente a todo mundo (...). Ela diz o seguinte: mudanças são algo real (de acordo com o testemunho do sentido interno). Ora, mudanças só são possíveis caso se assuma o tempo; logo, o tempo é algo real que está envolvido na determinação das coisas em si mesmas. (...)

Não há dúvida de que eu devo pensar meu próprio estado sob a forma do tempo, e que, portanto, a forma do sentido interno me dá, de fato, a aparência de mudanças. Não nego que mudanças sejam reais (...), apesar de que, por real, apenas quero dizer que algo real corresponde à aparência. (Carta de Kant a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772, em Kant, 1967, p. 75)

Como se vê, Kant procura, nessa resposta, minimizar o alcance das considerações de seus adversários, como que apenas retificando o que seria a conclusão mais adequada daquele

---

<sup>17</sup> Van Cleeve (1999, pp. 53-54), apesar dessas considerações, discorda de Falkenstein, e afirma que a formulação de Lambert é apenas mais concisa, omitindo a premissa – explícita em Mendelssohn – segundo a qual a mudança de uma representação em outra implica uma mudança real, isto é, objetiva, no sujeito enquanto algo anterior a seus estados representativos. Nesse caso, ambas objeções seriam a mesma em essência, ou, de todo modo, igualmente exigentes.

argumento: mudanças são reais, mas somente no sentido em que algo real corresponde a elas (sua irrealidade difere – essa talvez seja a ideia, embora seja difícil saber o que poderia contar como “irreal” para Kant nesse cenário deflacionado – da irrealidade de um elefante rosa que alucino, ou de um sonho, aos quais não corresponderia, por hipótese, absolutamente nada na realidade). Para ter certeza, a questão aqui não é aquela – objeto do debate entre Leibniz e Newton – sobre se o tempo é ou não uma entidade subsistente, mas simplesmente a de saber se é mesmo consequente, como parece querer Kant – ou ainda, se é sequer *inteligível*, diríamos –, qualificar, por algum motivo, o sentido do predicado “real” atribuído à mudança, algo que tanto Leibniz quanto Newton não arriscavam. A formulação da carta a Herz já prefigurava, enfim, a mesma linha que veremos retomada na *Crítica da razão pura*:

Contra essa [minha] teoria, que concede realidade empírica ao tempo, mas lhe recusa a absoluta e a transcendental, percebi em muitos homens de discernimento uma objeção tão uníssona que sou levado a deduzir que ela deve ocorrer naturalmente a todo leitor não habituado a essas considerações. Segundo tal observação, as modificações são reais (isto seria provado pela mudança de nossas próprias representações (...)). Como, no entanto, as modificações só são possíveis no tempo, o tempo é, por conseguinte, algo real. A resposta não apresenta qualquer dificuldade. Eu concedo o argumento. O tempo é certamente algo real, a saber, a forma real de nossa intuição interna. (...) Só não se pode, segundo o acima exposto, admitir a sua realidade absoluta. Ele não é nada mais que a forma de nossa intuição interna.<sup>18</sup> (Kant, 2018, p. 84)

Dessa vez em uma obra publicada, Kant oficializa a defesa de sua posição como dependente da ideia que já vimos, e que consiste em flexibilizar – para poder dizer que “concede o argumento” – o uso possível do predicado “real”, de modo que Mendelssohn, Lambert e, à propósito, o próprio Kant estejam todos corretos. Assim, Vaihinger dirá o seguinte sobre o saldo do percurso:

Também aqui [i.e., na *Crítica*] a resposta, na verdade, apenas repete a afirmação original de que o tempo é subjetivo. Primeiro [i.e., na carta a Herz] Kant diz: mudanças no tempo são reais, mas isso é apenas fenômeno. E depois [na *Crítica*]: o tempo é real, mas apenas como sentido interno. (...) Kant oferece uma afirmação contra outra afirmação, mas não uma defesa contra uma objeção. (Vaihinger, 1922, p. 403)

Embora concordemos com Vaihinger em última instância, gostaríamos de ainda concentrar nossa atenção em um momento que nos parece mais palpável da defesa de Kant, consecutivo ao parágrafo citado da *Crítica* e oportuno para que se possa considerar sua resposta sem precisar atribuí-la à simples vontade de desbancar o realismo. É que Kant se achava convencido do caráter *sui generis* do idealismo transcendental, que o deveria fazer um tanto incompreensível aos “leitores não

---

<sup>18</sup> A nota que Spir e Nietzsche copiam e que citamos acima é um comentário a essa última frase.

habituaados” da passagem acima; esses insistiriam em querer nos dados da consciência um contato imediato com a realidade aí apresentada, exigência que só estavam dispostos a abrir mão para o caso de objetos externos: assim, o argumento de Lambert, Mendelssohn e outros dependeria de reproduzirem implicitamente a velha opinião dogmática para a qual o conteúdo do sentido interno seria dado de modo mais imediato que o do externo, quando Kant já havia mostrado sua equivalência nesse respeito, e portanto desautorizado a introspecção como meio de acesso privilegiado ao que quer que seja<sup>19</sup>. Nesse caso, e para prejuízo da reconstrução de Nietzsche, toda objeção ao idealismo temporal kantiano remontaria àquela de Anaxágoras a Parmênides, da qual, como vimos, o eleata ainda saía vitorioso. É que, como explicava o próprio Nietzsche, Anaxágoras deixava em aberto a possibilidade de se “operar uma distinção entre o puro pensar”, esse atemporal, “e a consciência deste pensar”, que já traduziria o pensamento em aparência (FT XV).

Restaria saber se a resposta de Kant, agora suplementada pelo diagnóstico do erro adversário, ataca mesmo o núcleo do problema. Por um lado, vimos que, apesar de a objeção de Mendelssohn ser plausivelmente mais incômoda que a de Lambert, Kant as trataria como equivalentes todas as vezes; essa circunstância, dissemos também, não passava despercebida pelo menos por Falkenstein, para quem Kant só saía incólume da disputa por haver preterido a formulação de Mendelssohn. Não será necessário nos posicionarmos a esse respeito; o leitor que quiser comparar a formulação de Spir, que apresentaremos na sequência, com a de Mendelssohn, e que se convencer de sua equivalência no essencial, terá uma razão a mais para acreditar que a filosofia kantiana era definitivamente vulnerável ao argumento, mesmo havendo procurado responder a ele em tempo. Cumpre, portanto, abordar a formulação preferida de Nietzsche para a objeção e pesar as razões em favor da posição realista.

## 2.6 A virada realista de Nietzsche. O argumento de Afrikan Spir

Para o autor de *Pensamento e efetividade*, a realidade do tempo é incontestável e define a objetividade do mundo da experiência: “verdadeiro é, portanto, o que o velho Heráclito ensinou, que o mundo da experiência é comparável a um rio no qual novas ondas substituem aquelas que as precedem, e onde não existem duas que se assemelhem inteiramente no instante seguinte” (Spir, 1873, p. 277). É verdade que, perseguindo uma linha neokantiana mais na esteira de Johann Herbart

---

<sup>19</sup> “A causa, porém, pela qual essa objeção é tão unanimemente feita, e de fato por aqueles que não têm, todavia, nada de iluminador a objetar contra a doutrina da idealidade do espaço, é a seguinte. Eles não esperavam poder estabelecer apoditicamente a realidade absoluta do espaço porque o idealismo lhes opõe resistência, afirmando que a realidade dos objetos externos não é passível de uma prova rigorosa; a dos objetos de nosso sentido interno, por outro lado (eu mesmo e meu estado), seria imediatamente clara por meio da consciência. Aqueles poderiam ser uma mera ilusão, mas estes, segundo sua opinião, seriam algo inegavelmente real. Eles não levaram em conta, no entanto, que ambos, sem que se precise questionar a sua realidade como representações, pertencem apenas ao fenômeno (...)” (Kant, 2018, p. 84).

que de Lange, Spir – diferentemente de Nietzsche – não estará disposto a abrir mão da “coisa em si”, buscando, em uma lei incondicionada do pensamento (o princípio de identidade), a fonte de uma certeza de alcance ontológico (Nasser, 2015, pp. 73-74); em *Humano*, numa clara alusão ao filósofo russo, Nietzsche, com efeito, escreveria que “também essa lei, aí denominada 'originária', veio a ser”, quando já em *Sobre verdade e mentira* procurava expor o erro no raciocínio de Spir, em que se concluía, a partir do caráter supostamente contraditório do mundo empírico, pela existência de uma realidade independente do tempo. Esse confronto se daria através de um engajamento muito particular de Nietzsche com reflexões acerca da natureza da linguagem, que cumpriria um papel igualmente importante nas mudanças de rumo de seu pensamento de juventude e que será nosso objeto na sequência. Fato é que Nietzsche esteve engajado com a obra de Spir ao longo de toda sua vida intelectualmente produtiva, sendo provavelmente impensável apresentar a filosofia nietzschiana sem referência a esse vínculo. Em particular, e para continuar de onde paramos, o argumento de Spir contra o idealismo temporal kantiano, além de ter sido mobilizado por Nietzsche em um momento de sua produção que se revelaria nodal, parece ter impressionado o suficiente o autor da *Filosofia na era trágica* para que esse decidisse copiá-lo por inteiro em seu próprio trabalho. Enfim, a passagem do texto de Nietzsche com a citação:

É provável que Parmênides tivesse lançado mão desta saída [i.e., da saída kantiana que vimos]; seria preciso, aliás, objetar contra ele o mesmo que A. Spir alega contra Kant: “Ora, em primeiro lugar, está claro que nada posso saber sobre uma sucessão como tal, caso não possua, ao mesmo tempo, as concatenações sequenciais de tal sucessão em minha consciência. *A representação de uma sucessão não é, pois, sucessiva em si mesma e, por conseguinte, também é totalmente distinta da sucessão de nossas representações.* (...) O fato é que não se pode denegar, em absoluto, a realidade da mudança. Uma vez jogada pela janela, ela ressurgue uma vez mais pelo buraco da fechadura. Dir-se-ia: 'A mim me parece apenas que as situações e as representações mudaram' – mas então tal aparência é, ela mesma, algo objetivamente dado e a sucessão possui, nela, uma indubitável realidade objetiva, de sorte que, aqui, as coisas realmente se sucedem umas às outras. Além disso, cumpre frisar que *a inteira crítica da razão só pode ter sentido pleno a partir do pressuposto de que nossas próprias representações se nos apresentam tais como elas são.* Pois, se as representações também se nos apresentassem diferentes do que efetivamente são, então não se poderia estabelecer nenhuma afirmação válida a seu respeito e, desse modo, tampouco se poderia levar a cabo uma teoria do conhecimento e qualquer investigação 'transcendental' de validade objetiva. (...)”. (FT XV, ênfases adicionadas)

Assim como a mera aparência da dor já é, em si mesma, algo que causa aflição – e portanto uma evidência suficiente da efetiva presença daquilo que, por hipótese, se tentava negar –, do mesmo modo a mudança, para copiar Spir, “ressurgue uma vez mais pelo buraco da fechadura”, tão logo se lhe conceda o mínimo direito de cidadania. Dessa longa passagem transcrita por Nietzsche, da qual suprimimos uma parte, grifamos dois trechos que nos parecem recolher o essencial da disputa. No segundo, Spir chama atenção para o precedente indesejado que Kant abriria caso insistisse numa

defesa rigorosa: pois, assim como se diria que é apenas “aparentemente” que minhas representações mudam, nada mais me impediria de concluir, seguindo a mesma lógica, que é também apenas “aparentemente” que tenho representações (por exemplo), e Kant teria dado um tiro no próprio pé. O primeiro grifo, no entanto, localiza o que nos parece dever ser o argumento principal, que consiste em dizer que a representação de uma sucessão não é o mesmo que a sucessão mesma de nossas representações: eis, enfim, o que nos parece ser o suco da objeção comum a todos esses autores, ou, pelo menos, sua formulação mais adequada. Como se sabe, uma mesma percepção faria carreira em Bergson, que lhe daria expressão sob fórmulas cada vez mais escolares; ele escreve, por exemplo: “se o cinematógrafo nos mostra em movimento, na tela, as vistas imóveis justapostas no filme, é sob a condição de, por assim dizer, projetar sobre essa tela, com essas vistas imóveis elas próprias, o movimento que está no aparelho” (Bergson, 2006, p. 9). Isto é, o movimento sempre “ressurge pelo buraco da fechadura”.

Ora, que a mudança não seja redutível à representação da mudança significa que não é possível reconstituir o movimento a partir de imobilidades, como o gostaria o entendimento, pois será sempre necessário, mais que apenas organizar os diferentes estados em sequência, *fazê-los passar*, seja movendo o olho por sobre um rolo de filme ou então terceirizando esse movimento ao aparelho que faz rodar as imagens na tela. Outra forma, ainda, de entender a mesma ideia é pensando nas condições de passabilidade do tempo, em que o presente, transformando-se por si mesmo em passado, torna presente o que era futuro. Deleuze saberá enfatizar a importância dessa percepção para o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche: esse último escreve que “se [o mundo] tivesse qualquer fim que encerrasse em si a duração (...) (resumindo, dito metafisicamente: se o devir pudesse desembocar no ser ou no nada), então esse estado haveria de já ter sido alcançado” (VP 1066); Deleuze tira daí a consequência, que nos parece acertada, de que o instante atual, presente, não pode ser “um instante de ser ou de presente 'no sentido estrito’”, mas deve ser um instante “que passa, [que] força-nos a pensar o devir, e a pensá-lo precisamente como o que não pôde começar e o que não pode terminar de tornar-se” (Deleuze, 2018, p. 65). É dizer que, para o instante atual poder passar, será necessário que ele seja passado ao mesmo tempo que presente, pois, ainda com Deleuze, “se fosse preciso esperar um novo presente para que este se tornasse passado, nunca o passado em geral se constituiria no tempo, nem esse presente passaria; (...) é preciso que o mesmo instante seja ao mesmo tempo presente e passado, presente e porvir para que ele passe” (idem, pp. 65-66). De fato, já na *Filosofia na era trágica* Nietzsche irá celebrar o idioma alemão pelo uso da palavra “*Wirklichkeit*” (“efetividade”) para designar o que é material, fazendo a devida justiça ao fato que tudo o que é real (efetivo) “apenas atua e vem a ser continuamente, e nunca é, tal como ensina Heráclito” (FT V). Ao contrário de como ocorre no filme projetado pelo cinematógrafo, aqui não pode haver um aparelho exterior a rodar os quadros, pois, quando falamos

do mundo, estamos falando da totalidade das coisas, de modo que não sobra nada fora para performar o truque; será preciso que esse “filme” passe sozinho, isto é, que ele seja essencialmente passagem, em vez de uma composição de quadros imóveis (instantes de Ser).

Para efeitos de nossa investigação, bastará reter que somente a mudança pode ser causa da mudança; ao contrário do que parecia querer Kant, ela não pode ser explicada por outra coisa que já não a implique, mas é ela própria que será o ponto de partida para qualquer explicação consequente possível. Acaso ainda restaria algum sentido em que se pudesse atenuar sua realidade, isto é, qualificar sua atribuição às coisas mesmas? Uma tal saída pode parecer disponível àquele que puder demonstrar que o realismo do tempo engendraria consequências absurdas; de fato, Kant lança mão de uma tentativa desse tipo em outra seção da *Crítica* – a crucial “Antinomia da razão pura” –, cujo problema de que trata viria a ser referido pelo próprio autor como “aquilo que primeiro (...) me conduziu à crítica da razão ela mesma, com o objetivo de resolver o escândalo da ostensiva contradição da razão consigo própria” (Carta de Kant a Christian Garve de 21 de setembro de 1798; Kant, 1967, p. 252). Assim, a “primeira antinomia” procurava mostrar a inconsequência tanto da tese que recusa ao mundo um início no tempo quanto da tese que lhe demanda uma origem; confrontando-nos com duas opções que julga igualmente insustentáveis, Kant pretende estar oferecendo uma prova indireta da irrealidade do tempo, tomada como necessária para resolver a aporia. Decerto uma defesa da posição nietzschiana ficaria incompleta sem o tratamento também dessa problemática, que não ofereceremos aqui. Observe-se, somente, que o argumento da primeira antinomia está dentre os que fizeram menos fortuna na recepção de Kant, tendo sido criticado e recusado por autores tão simpáticos a esse filósofo quanto Russell, Strawson, Guyer, Kemp Smith, Moore e outros (cf. Allison, 2004, pp. 367-72)<sup>20</sup>.

Retomemos, enfim, a defesa kantiana do idealismo do tempo como articulada na Estética, em resposta às objeções que estudamos. Lembre-se que Kant apelava à ideia de que seus críticos somente não estavam acostumados com o idealismo transcendental, e que teriam tentado explorar a suposição ainda cartesiana de que as representações do sentido interno gozariam de uma prioridade ontológica com relação a dos objetos no espaço; pois era isso, segundo Kant, que teria motivado a ideia de apelar para uma imediatidade dada. Acaso teria também Spir sido culpado de uma mesma confusão, se os outros o foram? O leitor poderá responder melhor do que nós, se quiser reler a citação; a mim parece que o realismo do tempo é sempre vindicado independentemente de qualquer tese sobre a simetria ou assimetria dos sentidos interno e externo, e de todo modo funciona bem em

---

<sup>20</sup> Moore (1953, p. 181), por exemplo, escreve: “é uma pura falácia supor que não pode ter havido uma série infinita de horas passadas simplesmente porque essa série tem um fim em uma direção e chegou a um fim agora; tudo o que queremos dizer, ao chamá-la infinita, é que ela não tem fim na outra direção, ou, em outras palavras, não tem começo”. De sua parte, dirá Nietzsche: “Quis-se, há pouco, de várias maneiras, encontrar uma contradição no conceito da infinitude temporal do mundo para trás: encontrou-se essa tal contradição, ao preço, claro, de confundir-se [a] cabeça com o rabo (...)” (VP 1066).

qualquer caso. Pelo menos o exemplo bergsoniano do cinematógrafo deixava claro que a questão é necessariamente primitiva, de decidir sobre o *concebível* de uma tese, mais do que de derivar consequências de uma teoria ou de outra; e Spir complementava o argumento mostrando que nenhuma filosofia é possível caso seja permitido aplicar o predicado “ilusório” à própria “ilusão” enquanto tal, i. e., ao próprio fenômeno enquanto ele é mudança: pois nesse caso não se estaria mais dizendo que uma coisa é diferente de como aparece, mas que o próprio Ser da aparência não é o que parece, o que é absurdo ou sem significado<sup>21</sup>.

## 2.7 O giro retórico de Nietzsche

No capítulo anterior, adiantamos a percepção de que a iniciativa nietzschiana teria o mérito de fazer justiça simultaneamente a duas reivindicações paralelas de ajuste no kantismo, uma delas cara sobretudo ao hegelianismo de esquerda – o caráter pervasivo da historicidade e, portanto, a recuperação do próprio sujeito de conhecimento para dentro do escopo da crítica da razão –, e a outra esposada pelo idealismo tardio de autores como Trendelenburg, Lotze e Hartmann – que prolongavam a especulação metafísica respondendo ao desafio de informá-la pelas exigências do naturalismo científico. Ora, se o argumento pela irreducibilidade da mudança com respeito a sua representação cumpre a função de expor os abusos do idealismo kantiano quando esse gostaria de nos ensinar a respeito da existência de uma subjetividade supostamente atemporal, imune à descrição materialista que a localiza no tempo, Nietzsche disporia tão logo de recursos para o efeito de mostrar a improbidade dessa vez do objetivismo naturalista, quando esse pretende poder reduzir indiferentemente toda interpretação de mundo a um determinismo histórico, econômico ou biológico que as falsearia na fonte. No entanto, esse segundo movimento, do qual nos ocuparemos a partir de agora, não deixa de ser, também ele, uma crítica ao idealismo: havendo, por um lado, reinserido todo conhecimento no tempo objetivo da história, cumpre mostrar como essa circunstância, apesar (ou por causa) disso, abre o horizonte tanto para uma crítica genealógica quanto para um realismo crítico, que será apanágio exclusivo de um discurso capaz de estar informado pelo caráter necessariamente derivado da consciência e do “mundo verdadeiro” que é seu

---

<sup>21</sup> Na mesma linha, Van Cleve (2003, p. 61) conclui que “poderíamos tentar reconstruir tudo isso em termos da mera aparência de sucessão, mas acredito que os resultados disso desafiarão toda inteligibilidade”. Quanto à percepção de que o argumento de Spir para a irreducibilidade da mudança não depende do ponto de vista cartesiano, ela é sobrevista por Nasser (2015, p. 207), que, no entanto, percebe que Nietzsche “caracteriza a certeza das representações como uma *certeza fundamental* e não uma certeza imediata”. Para Nasser, essa circunstância “chama atenção”; ele a explica hipoteticamente, especulando – corretamente, a meu ver – que subordinar a representação ao sentido interno “abranda[ria] a mudança, que é o efetivamente próprio às representações”. No entanto, isso ainda não impede Nasser de caracterizar o realismo do vir-a-ser do jovem Nietzsche como dependente de um “recurso psicologista” tolerante com um privilégio da interioridade, que seria abandonado somente na década de 1880. Essa tese não nos parece plausível, senão porque não vemos como se poderia conciliá-la com a visão de Nietzsche sobre a origem do dualismo metafísico, formulada em textos da mesma época ou anteriores ao que apresentamos, não restando escolha a não ser atribuir a esse filósofo uma inconsistência bastante aparente.

correlato. No tocante à obra de Nietzsche, esse desenvolvimento se encontra desdobrado sobretudo em *Sobre verdade e mentira*, tendo sido preparado em anotações anteriores, como no texto do *Curso de retórica*. Também aqui é possível rastrear o debate a uma disputa entre Kant e seus contemporâneos, que se localiza na origem da tentativa kantiana – levada a cabo na *Crítica do juízo* – de simultaneamente limitar e conservar o conceito de “poder orgânico” advogado por Herder, que Kant considerava um de seus mais talentosos ex-alunos e cuja explicação naturalista sobre a origem da linguagem renderia a esse pupilo o primeiro prêmio da *Akademie der Wissenschaften* de Berlim em 1769. Para ter certeza, a prioridade no tocante a uma refutação do idealismo segue privilégio do argumento que já vimos: pois do caráter *sui generis* da mudança segue-se, por uma simples questão de economia de princípios, a tarefa de naturalizar experimentalmente consciência e linguagem de modo que, enquanto estruturas agora apenas relativamente estáveis, possam ser expostas em sua originalidade derivada relativamente ao fluxo do tempo, em vez do contrário. Por conta disso, interessa-nos menos entrar no detalhe desse segundo episódio da recepção kantiana; cumpre, ainda assim, chamar atenção para a natureza desse debate, na medida em que já adianta o cerne da decisão a ser tomada como relativo aos direitos de uma posição vitalista em filosofia.

Kant elencava a popularidade de Herder em Weimar dentre as principais razões que teriam contribuído para o relativo fracasso de público da *Crítica da razão pura* nos primeiros anos após sua publicação (Beiser, 1987, p. 149). Tendo em vista que a filosofia de seu ex-aluno constituía a principal alternativa a sua própria (Beck, 1969, p. 382), entende-se que Kant tenha aproveitado o convite de resenhar a última obra de seu adversário – feito pela *Allgemeine Literatur Zeitung* – tanto para acertar contas com aquele sistema quanto para compor, nas palavras de Clark (1955, p. 317), uma “masterpiece of personal attack veiled under the appearance of objectivity”. Fundamentalmente, os dois autores disputavam sobre onde traçar a linha divisória entre explicação natural e metafísica; em seu tratado premiado, Herder defendia a necessidade de uma explicação genética da origem da linguagem, fiel ao princípio naturalista para o qual tudo na natureza está submetido a um desenvolvimento gradual. A radicalidade de tal projeto, aos olhos de Kant, pode ser compreendida se se atém à circunstância de que a linguagem é plausivelmente o instrumento necessário da razão, de modo que uma explicação naturalista a respeito do aparecimento da primeira sinalizava também para o caráter contingente da própria faculdade reflexiva, conclusão fatal para a filosofia crítica<sup>22</sup>. Ora, conforme a posição de Herder naquele tratado, o humano desenvolve razão e linguagem em virtude de um impulso de sobrevivência, explicação cujo sentido

---

<sup>22</sup> Assim, Kant não descuidava de argumentar, na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que “se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão” (Kant, 2007, p. 24).

depende de se garantir a proeminência ontológica nesse processo não à razão ela própria, afinal aquilo de que se investiga a origem, mas – conforme o autor desdobraria em outros trabalhos – de um poder vital único, anterior ao dualismo estrito dos *Aufklärer*. É claro que a resenha de Kant atacaria exatamente esse postulado como reintrodução dogmática de uma qualidade oculta, culpada de transcender os limites da experiência; de onde toda a importância – devemos repetir – de um argumento como o de Spir, que traz à discussão o fato de que, muito embora a noção de movimento *interno* (i. e., irreduzível aos estados nos quais é analisado) escape à apreensão do entendimento – pois não se dispõe à representação consciente – ela nem por isso deixa de assinalar também uma condição de possibilidade da experiência, enquanto essa compreende a mudança<sup>23</sup>. Em artigo escrito no ano seguinte à publicação da resenha kantiana, o renomado naturalista alemão Georg Forster, admirador de Herder, continua o debate com Kant ao defender mais uma vez o conceito de poder orgânico, acusando o autor da resenha de um “medo covarde” ao não autorizar uma inferência tão simples; o próprio Kant, enfim, parece não ter estado completamente satisfeito com a resposta de que dispunha naquele ponto, caso se concorde com Beiser (1987, p. 155) que o argumento de Forster teria sido o catalisador para uma mudança de rumo na composição da *Crítica do juízo*, a qual agora deveria compreender um tratamento sobre a questão da teleologia como parte integrante do sistema crítico, destinada “não tanto a colmatar, mas a defender o dualismo [entre razão e natureza]” (idem, p. 156). No capítulo anterior, pudemos explorar algumas circunstâncias que parecem ter contribuído para o sucesso histórico da posição kantiana; para Nietzsche, no entanto, parecia se aplicar uma questão como a que Beiser (1987, p. 151) levanta acerca da controvérsia que apresentamos: “quem, afinal, é culpado de metafísica – Kant ou Herder?”.

No início de suas anotações de 1869 sobre a origem da linguagem, Nietzsche viria a referir nominalmente a tese de Herder, conferindo assentimento à ideia segundo a qual essa faculdade seria produto de um “ímpeto [*Drängniss*] interno” comparável ao “élan” [*Drang*] que estaria em jogo no desenvolvimento do embrião e que o impeliria ao nascimento (OL, p. 95); no contexto de não poder decidir se a emergência da linguagem teria ocasião junto ao indivíduo ou à massa – num caso por considerar a linguagem “complicada” demais, noutro por sua notável “unidade” –, Nietzsche conclui por tomá-la como um “organismo completo”, enquadrando-a como “produto do instinto”; a linguagem, isto é, não resultaria de uma reflexão consciente, mas suporia uma “finalidade infinita dos organismos e a ausência de consciência quando de sua aparição” (OL, p. 92). Ora, de maneira coerente com uma tal apreciação do fenômeno, Nietzsche se verá doravante impossibilitado de atribuir à palavra uma função representativa na origem, se é verdade que nesse ponto ainda não há

---

<sup>23</sup> Para Deleuze (2018, p. 67; p. 93), o “eterno retorno como a expressão de um princípio que é a razão do diverso e de sua reprodução” fundamentalmente “nos ensina a existência de um devir-ativo”, embora só sintamos e conheçamos um devir-reativo. Nessa chave, chama atenção a defesa de Herder da crítica kantiana a seu procedimento analógico, conforme noticia Beiser (1987, p. 153): “ele [Herder] diria que o procedimento escolástico de definição e prova de Kant não apreende a vida de dentro, de acordo com os propósitos do agente”.

uma consciência para representar o que quer que seja: é, portanto, somente quando se esquece dessa raiz natural da linguagem – ao que lhe encoraja a emergência de um modo de vida social mais complexo – que o humano julgará adequado pensar um “mundo” verdadeiro organizado para o benefício de um sujeito igual a si mesmo, que se tomasse por capaz de espelhar objetivamente uma natureza exterior concebida sob um mesmo esquema de permanência:

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 (...). (VM I)

[T]ransposto à natureza, o impulso que constringe a ser verdadeiro produz a crença de que também a natureza circundante deve ser verdadeira. O impulso ao conhecimento baseia-se nessa transposição. (FP 19[299] de 1872-73)

É dizer que a ideia geral – i. e., o conceito tomado como adequado à coisa –, surge sempre tarde demais, como sintoma de uma identidade de reação do organismo ou do corpo social a estímulos superficialmente semelhantes: porque sempre chamamos “honesto” ao homem que devolve o dinheiro, “formulamos (...) uma *qualitas occulta* com o nome: honestidade” (VM I). Não há nada de diferente aqui em relação ao modo como também Bergson – atento a aporias inevitáveis ao modo como Hume e Kant colocavam o problema do conhecimento, como referimos – descreveria o processo de formação do conceito geral: sem garantirmos ao corpo vivo a capacidade de responder, independentemente da mediação da consciência, às mesmas causas com os mesmos efeitos, nunca se explicaria sem circularidade como se pôde formar uma ideia geral em primeiro lugar – pois nesse caso ficaria sempre em aberto o problema de como se soube escolher, por exemplo, o salgueiro e a tília como compatíveis à síntese sob a ideia de árvore, e não o salgueiro e o cavalo, digamos. Garantindo a prioridade ao corpo instintual, por outro lado, a ideia geral vem simplesmente pontuar uma identificação operada de modo autônomo, a consciência explicando antes o processo pelo qual se *dissociam* particulares do que estando onerada impossivelmente com ter de ela própria ligá-los sozinha<sup>24</sup>. Ora, é essa ideia de um *continuum* entre a atividade prática do humano, voltada para fins, e a comunicação por conceitos, que justifica que Nietzsche atribua à linguagem – para além de uma origem inconsciente – uma função originalmente “retórica”; os artifícios comumente entendidos como peculiares à arte de falar com persuasão – metáfora, metonímia, sinédoque – serão descobertos como essenciais, e não meramente acidentais, ao discurso e ao entendimento humano,

---

<sup>24</sup> Quanto ao problema da formação de conceitos empíricos em Kant, cf. Schrader, 1967; quanto a esse problema relacionado à solução bergsoniana, cf. Hickmann e Rocha Pereira, 2024. Essa discussão será retomada no próximo capítulo.

que, no entanto, por um processo de esquecimento, acredita-se realmente rodeado por substâncias copertencentes a um sistema de leis verdadeiras<sup>25</sup>.

No entanto, vejamos mais pormenorizadamente como Nietzsche dispõe o argumento. Em primeiro lugar, como vimos, a linguagem tem origem no instinto, e portanto precede o sistema do conhecimento: “ele [o humano] quer as consequências agradáveis da verdade, que conservam a vida; frente ao puro conhecimento sem consequências ele é indiferente” (VM 1). Com efeito, a questão que motiva *Sobre verdade e mentira* não é: como surgiu a linguagem, isto é, o discurso verdadeiro sobre o mundo?, mas essa outra: “como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade”, dado que, no humano, “o engano, o adular, mentir e enganar (...) constitui (...) a regra e a lei[?]” (ibid.). Nietzsche responde a esse problema desvelando na origem do fenômeno uma “emoção moral atinente à verdade”, quando o engano passa, no contexto do “acordo de paz” exigido pela vida em sociedade, a prometer a exclusão daquele que o pratica:

No sentimento de estar obrigado a indicar uma coisa como vermelha, outra como fria, e uma terceira como muda [*stumm*], sobrevém uma emoção moral atinente à verdade: a partir da contraposição ao mentiroso, àquele em quem ninguém confia e que todos excluem, o homem demonstra para si o que há de venerável, confiável e útil na verdade. Como ser racional, põe seu agir sob o império das abstrações: já não tolera mais ser arrastado por impressões repentinas, pelas intuições, sendo que as universaliza, antes, todas essas impressões em conceitos mais desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e agir. Tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatilizar as metáforas intuitivas num esquema, de dissolver uma imagem num conceito, portanto (...). (VM 1)

É preciso entender o que significa dizer que o conceito tem sua origem em uma volatilização de metáforas. Tome-se como exemplo a palavra “serpente”, que designa um nome, i. e., uma substância. Nietzsche observa que o termo grego *drakon* etimologicamente indica aquilo que “tem o olhar brilhante”, enquanto o latim *serpens* retém a qualidade de ser rasteiro (CR 3). Ora, o que se passou nesse caso, para Nietzsche, foi que destacamos uma propriedade particular do fenômeno em questão – seu serpentear ou seu olhar brilhante – e fizemos dessa propriedade, que não é senão efeito, o substrato onde ancorar todas as demais: “que demarcações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma dada coisa!” (VM 1). É dizer que os substantivos não designam diretamente as coisas, i. e., suas causas, mas apenas suas consequências; e que todo juízo, portanto, do tipo “A é B” não fornece realmente qualquer conhecimento no sentido forte da palavra, mas designa sempre tão somente relações: “o juízo sintético descreve uma coisa pelas suas consequências, i. e., essência e consequência são identificadas, i. e., uma metonímia” (FP

<sup>25</sup> Nietzsche virá a descrever esse processo em termos da tendência humana a “mumificar” a realidade através de conceitos: “Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos (...)” (CI III, 1).

19[242] de 1872). No juízo sintético, isto é, estamos sempre diante de um jogo retórico de palavras, como se de um efeito eu pudesse inferir um agente diferente desse próprio efeito.

A principal consequência que interessa a Nietzsche destacar, relativa ao esquecimento de que os nomes não designam as próprias coisas, é o desenvolvimento do dualismo metafísico. Esse modo de pensar, que tem como efeito negar o caráter absoluto da mudança, estará na base tanto da crença na liberdade do sujeito com respeito às forças que lhe atravessam, quanto da ideia (aparentemente) contrária a essa, de que haveria um mundo objetivo cujo conhecimento permitiria ao portador antecipar seu estados futuros e demonstrar a realidade meramente secundária do efetivo passar do tempo. Com efeito, um mundo esquematizado com base na crença em substâncias autoidênticas, separadas de seus efeitos, dá ensejo, em primeiro lugar, a que toda ação seja entendida dentro de uma chave intencional<sup>26</sup>, desencadeando um processo de procura por responsáveis que serve muito bem à neutralização da agressividade inerente à vontade ativa pelas mãos dos estratagemas do ressentimento (de modo que não seria senão um impulso como esse que fazia a mudança, em Kant, secundária em relação à permanência do sujeito que a representa<sup>27</sup>). No que concerne à nossa análise do “giro retórico” de Nietzsche, no entanto, interessa reter sobretudo o segundo efeito que assinalávamos: pois não se livra o mundo de substâncias sem, ao mesmo tempo, refutar a noção do próprio mundo como substância, i. e., como objeto passível de representação verdadeira ou de apreensão por um discurso positivista. Nessa linha, Nietzsche afirma que a palavra “Ser” – cuja etimologia latina no verbo *esse* (“respirar”) deporia pelo desejo de se atribuir “respiração a todas as coisas” (FP 23[13] de 1872) – “designa somente a relação mais geral que liga todas as coisas entre si” (FT 11), e portanto não se refere a nada de concreto que fosse anterior a ocorrências empíricas particulares. As “leis naturais” do positivismo naturalista – mas igualmente todo diagnóstico de tempo ignorante de sua vocação ficcional –, portanto, dependem da hipostasiação desmemoriada de um mesmo procedimento retórico original<sup>28</sup>:

---

<sup>26</sup> A crítica a essa expressão da ontologia metafísica na crença na liberdade da vontade posteriormente se desenvolve no conhecido exemplo do clarão: “Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe 'ser' por trás do fazer, do atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM I, 13).

<sup>27</sup> “[A] fim de criar espaço para seu 'reino moral', ele [Kant] viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um 'Além' lógico — para isso necessitava de sua crítica da razão pura! Em outras palavras: não teria necessitado dela, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o 'mundo moral' inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão — ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão” (A Prólogo, 3).

<sup>28</sup> “Representações científicas da realidade, juntamente com as do chamado 'senso comum', eram informadas por 'ficções subjetivas' que se provavam úteis ou convenientes de um ponto de vista prático, mas cujas pretensões à verdade última não tinham nenhuma garantia. Nenhum fato podia ser estabelecido como tal: em última análise, havia apenas 'interpretações', cada uma das quais trazia a marca de uma determinada perspectiva e para as quais alternativas sempre podiam ser vislumbradas ou concebidas” (Gardiner, 1981, p. 152).

Todas as leis naturais são tão somente relações de um x com y e z. Definimos as leis naturais como relações entre x, y e z: eis por que tudo se nos torna novamente conhecido apenas como relações entre outros x, y e z. (FP 19[235] de 1872-73)

O resultado da análise de Nietzsche é que o “erro” – que no contexto de um discurso que visava ao Ser tinha um significado meramente negativo, como aquilo que subvertia a universalização das intuições – é componente indispensável mesmo daquele tipo de juízo a que gostaríamos de confiar uma expressão objetiva da realidade, que fosse anterior aos artifícios do discurso retórico. Kant objetaria a Herder que conhecer o mundo natural através de analogias é expor-se à acusação de antropomorfismo; Herder assumiria “correr atrás de imagens, de analogias”, por não conhecer “nenhuma outra possibilidade” para suas capacidades cognitivas (Herder apud Beiser, 1987, p. 148). Como percebe Casares (2002, p. 13), também Nietzsche recusaria viabilidade “à pretensão metafísica de um dizer epistêmico completamente desligado do discurso persuasivo da *dóxa*”. De fato, o próprio texto de Gustav Gerber, *A linguagem como arte* – principal referência para as reflexões de Nietzsche sobre o assunto, como se sabe –, já colocava uma tal concepção da linguagem a serviço de uma crítica da metafísica em geral, em particular do conceito de “coisa em si”, indo ao encontro do pensamento de Lange e aguçando a percepção nietzschiana sobre esse tema, que tomará forma acabada na doutrina da vontade de potência<sup>29</sup>.

No entanto, o desvelamento do processo pelo qual a palavra vem reivindicar a generalidade da ideia deixa também transparente – caso ainda queiramos prosseguir com o jogo do conhecimento – o que seria necessário para uma expressão mais justa dos fenômenos, a saber, fazer acompanhar o discurso pela percepção da falta de fundamento da crença em um mundo realmente regido por leis ou habitado por fundamentos de qualquer tipo<sup>30</sup>. Argumentaremos, no decorrer desse trabalho, que as razões pelas quais tememos as consequências de abraçar formalmente a tese da retoricidade da linguagem baseiam-se, muito plausivelmente, em projetarmos os perigos de uma tal ideia nas mãos de projetos reacionários, como se tal ideia fosse pensável independentemente de seu efeito de transformação na vontade, que a faria talvez incompatível com qualquer reação. Seja como for, permanece que o assim chamado “esteticismo” de Nietzsche, como demonstrado, conta uma história sobre a origem da linguagem e sobre o desenvolvimento da consciência que não apenas é coerente por si mesma, mas que responde à aplicação, tornada imperativa por exigências de método,

<sup>29</sup> A crítica nietzschiana à ontologia metafísica enquanto crença na existência de leis naturais, por sua vez, desdobrar-se-ia na ideia que “[o mundo] tem um curso 'necessário' e 'calculável', mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências” (BM 22). Conforme Campioni: “a centralidade da retórica se encontra em Nietzsche até 1875; sucessivamente desaparece do vocabulário de Nietzsche a palavra 'metáfora' (...); permanece, em vez disso, o perspectivismo (...), que encontra certamente sua origem nesse ensaio [*Sobre verdade e mentira*], e se liga à vontade de potência”. <https://www.youtube.com/watch?v=of2sAT0FaoA&t=2466s>

<sup>30</sup> “[É] a metaforicidade inerente a toda atividade cognoscitiva, inclusive a da ciência, que permite pensar um desdobramento superior da mesma, isto é, que não se limite a satisfazer as necessidades da segurança vital que a tecno-ciência é capaz de dispensar somente por si” (Casares, 2002, p. 22).

do princípio naturalista à totalidade dos fenômenos. Assim, podemos entender a formulação de Beardsworth (2003, pp. 42-43), para quem a genealogia “se quer até mais 'racional' do que a razão, pelo fato de querer explicá-la”, apesar das “ambiguidades” que acompanham esse gesto<sup>31</sup>.

Em suma, se a tese do realismo do tempo tornava indisponível o dualismo que garantia a possibilidade de uma subjetividade transcendental, tornando mandatória a naturalização do humano, a tese da retoricidade, de sua parte – embora tornada necessária justamente no contexto realista –, mostra como equivocada toda regressão determinista, ao menos no caso em que essa proceda da falsa ideia de uma natureza igual a si mesma, governada por leis necessárias que garantiriam sua auto-identidade<sup>32</sup>.

\*\*\*

Adorno e Horkheimer censuravam o pensamento de Nietzsche por identificarem aí mais um episódio da liquidação “esclarecida” da razão objetiva, substituída por uma racionalidade protocolar ainda “mais metafísica que a metafísica”; conforme os autores da *Dialética*, o refrão dessa nova mitologia, como vimos, é sempre a denúncia ao antropomorfismo de toda pretensão ao conhecimento, até sobrar apenas o autointeresse e o terreno estar livre para o desenrolar desimpedido de quais sejam os projetos de poder em curso. Habermas, no tocante a Nietzsche, chegava a uma conclusão semelhante, a diferença principal de sua abordagem estando em sua recusa a conferir a esse filósofo o mérito de ter perseguido um desenvolvimento consequente do ideal moderno; em vez, por ter estado preso, como mais tarde Adorno e Horkheimer, a uma concepção platônica de conhecimento, ter-lhe-ia escapado o potencial emancipatório conservado naquele ideal, fazendo Nietzsche sobrever a oportunidade de uma nova crítica imanente. Ora, nos desenvolvimentos que perseguimos acima, respectivos à crítica ao idealismo do tempo e à conclusão por uma origem derivada da consciência e do “mundo verdadeiro” que é seu correlato, podemos extrair uma primeira resposta à acusação comum de relativismo desdobrada a seu modo

---

<sup>31</sup> Uma dessas ambiguidades – talvez a mais decisiva – está na afirmação nietzschiana da falsidade tanto da doutrina do livre-arbítrio quanto do “cativo-arbítrio”: “Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso 'livre-arbítrio' e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua 'ilustração' um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito monstro: isto é, o 'cativo-arbítrio', que resulta em um abuso de causa e efeito. Não se deve coisificar erroneamente 'causa' e 'efeito', como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente 'naturaliza' no pensar —), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que 'produza efeito'; deve-se utilizar a 'causa', o 'efeito', somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais (...)” (BM 21). O problema de como entender essa situação será enfrentado no próximo capítulo.

<sup>32</sup> “O que Nietzsche censura nos especialistas [*savants*] é terminarem por crer que a ciência é primeira, quando ela não pode senão ser secundária face ao fenômeno do vivente. É por isso que os especialistas, na maior parte do tempo, não podem ser educadores, na medida em que eles próprios são insensíveis e estrangeiros à potência da vida” (Jégoudez, 2022, p. 32-33).

por cada uma das duas iniciativas de que tratamos. Para um e outro caso, pode-se já indicar que a fidelidade ao privilégio de uma análise material da razão – i. e., do caráter absoluto do vir-a-ser, para usar o vocabulário nietzschiano –, antes que desembocar necessariamente na conclusão pela equivalência de toda pretensão ao conhecimento (enquanto sempre determinado pelo interesse), tem sua consequência mais própria em uma conclusão somente negativa, pelo que mesmo a demonstração da falsidade do idealismo do tempo não deve desqualificar *a priori* nenhuma estratégia cognitiva em particular, desde que aceite se conceber como estratégica apenas. Se essa situação pode parecer ainda próxima demais do simples assentimento a uma “lei do mais forte”, é que está pendente a questão sobre o que devemos poder entender por “forte” e “fraco” no contexto perspectivista nietzschiano, problema a cuja solução até agora apenas aludimos. Permanece, de todo modo, que Nietzsche não chega gratuitamente a nenhuma das teses que vimos, e que sua afirmação do naturalismo deve se distinguir, de alguma maneira, do positivismo vulgar, o qual vitimava, conforme bem notavam Adorno e Horkheimer, o sujeito teórico kantiano.

Antes de encerrar o capítulo, pode ser oportuno endereçar ainda, mesmo que rapidamente, o problema (constatado por Habermas, entre outros) da eventual insustentabilidade lógica do resultado nietzschiano; pois se, conforme percebia Eagleton, podemos saber, com Nietzsche, que todos os pensamentos têm seu denominador comum no interesse, o que dizer então desse próprio pensamento, senão que pelo menos ele devesse ter algo daquela “autoridade e abertura da razão” que há um instante se negava pudesse existir? Habermas, com efeito, já avançava o argumento de que a crítica nietzschiana teria falhado em reconhecer, em seu próprio procedimento de fundamentação argumentativa, a presença da mesma razão que será criticada; pelo que o esforço de Nietzsche será o tempo todo descrito como paradoxal, “crítica da razão desmascaradora que se coloca a si mesma fora do horizonte da razão”; “crítica da ideologia que ataca seus próprios fundamentos”; “esforço paradoxal de uma razão que se transgride a si mesma” (Habermas, 2000, p. 139; p. 140; p. 149). Certamente a ameaça à posição nietzschiana representada por esse tipo de consideração costuma ser endereçada pelos intérpretes, que, muitas vezes, assentem ao hábito de tentar “salvar o autor”, ao custo de simplificarem o problema. Quanto a nós, acreditamos no seguinte: a situação de Nietzsche não é mais paradoxal, por exemplo, do que a daqueles que acreditam que pensar por si requer instrução; ou de quem reconhece que o artista original tem sua condição no contexto de uma cultura que o produza; ou, então, de que são necessárias leis para garantir a liberdade em uma sociedade. Decerto a filosofia nietzschiana recusa implicitamente sua própria conclusão no momento em que persiste em querer ainda nos dizer alguma coisa; nem por isso permanece menos verdadeiro que o devir é irreduzível à representação, e que, assim desqualificado o dualismo moderno, torna-se imperativo vincular uma origem sempre natural à razão. E já referimos uma primeira vez o problema insolúvel que o dualismo engendra ao tentar dar

conta da origem dos conceitos empíricos.

Acaso essas considerações não aproximariam o trabalho de Nietzsche do texto da *Dialética do esclarecimento*, mais do que demos a entender até aqui? Com efeito, Adorno e Horkheimer (2014, p. 22), refletindo sobre o que entendem como a inevitabilidade da separação entre signo e imagem no desenvolvimento das ciências, reparam, no entanto, que essa circunstância ainda não equivale à “atitude ao mesmo tempo inconsciente e autocomplacente” para com essa necessidade, atitude que seria o produto somente do esquecimento em relação aos limites desse modelo; é o que expressam, também, quando atentam para o fato que “[na magia] a dominação ainda não é negada, ao se colocar, transformada na pura verdade, como a base do mundo que a ela sucumbiu” (idem, p. 17). Por outro lado, esse caminho deixado em aberto pela diferenciação entre duas atitudes possíveis perante o conhecimento – em que apenas uma se procura alçar como objetividade plena, verdadeira independentemente de sua relação com um modo de vida particular – não chegou a dar ensejo a que os autores dessa obra, em vez de estagnarem seus esforços em denunciar o falso nas duas atitudes (enquanto ambas radicadas na dominação), adotassem uma maior indulgência com relação a uma agenda pragmatista, como pareceria aí oportunizado. De fato, como argumenta Lapoujade (2007, p. 19), o pragmatismo tira sua tração exatamente do problema do niilismo como recebido por Nietzsche, quando “nós não acreditamos mais em nada”; por isso, sua questão central será necessariamente pragmática: “como ter confiança em outrem, como ter confiança em si, e ainda, como ter confiança no mundo?”. Para Horkheimer, no entanto, embora “o antagonismo entre razão e natureza est[eja] em uma fase aguda e catastrófica (...), a ideia de verdade ainda é acessível”, e o filósofo pragmático ideal “seria aquele que, como no adágio latino, permanece em silêncio” (Horkheimer, 2015, p. 194; pp. 58-59). Embora ainda devam aprimorar uma possível resposta a essa questão, podemos adiantar que uma tal objeção não nos parece inócua: como, afinal, explorar o capital de sentido legado pela tradição, se essa mesma confiança na tradição, no contexto do eclipse da razão objetiva, deve necessariamente perder tração também ela, e não poder mais contar com a boa consciência a seu lado? Ora, é possível que a melhor resposta a essa questão seja, de fato, “permanecer em silêncio”, na medida em que talvez não esteja verdadeiramente sob nosso comando poder prescindir daquilo que, por um lado já pressupondo o conhecimento, eficazmente o constituiria novamente como objeto de nosso concernimento:

Se não está em nosso poder acessar a verdade sobre nossas razões, igualmente não está em nosso poder condenar como simples artifício aquilo cuja eficácia ao mesmo tempo supõe e intensifica (...) a capacidade de expor nossas razões, de colocá-las à prova daquilo de que elas fazem abstração. (Stengers, 2015b, p. 8)

Antes de voltarmos a isso, desenvolveremos, no capítulo a seguir, as consequências do realismo temporal nietzschiano em sua potência própria de pensamento, endereçando, no entanto, ajustes ao comentário especializado e fazendo ver mais claramente a conexão necessária desse realismo com a doutrina perspectivista.

### Capítulo 3: O pragmatismo especulativo de Nietzsche

*E bem parecia que toda esta montagem artificial e exterior; vacilante mas contínua e febrilmente aperfeiçoada, só tinha como razão de ser proteger a formação de um homem novo que só mais tarde seria viável...*

Paris, 1784. Uma comissão de cientistas é nomeada por Luiz XVI com o objetivo de investigar as práticas do médico vienense Franz Mesmer, cujo método heterodoxo de cura através da suposta manipulação de um fluido magnético invisível atraía o alerta da comunidade científica. Expondo representantes de diferentes estratos sociais e a si mesmos ao “magnetismo animal”, os comissários projetaram experimentos para determinar se a causalidade daqueles expedientes de cura poderia ser de fato atribuída a propriedades de uma tal substância. Assim, alguns pacientes foram submetidos ao tratamento inadvertidamente; outros, ao contrário, tinham seus olhos vendados enquanto se lhes apenas lograva estarem recebendo cuidados. Embora um dos inquiridores – o botânico Antoine de Jussieu – haver objetado o alcance pretendido por aqueles procedimentos de falseamento, o veredito de seus colegas seria fatal: não existe fluido algum; a eficácia relativa do tratamento seria perfeitamente atribuível à imaginação demasiado sugestionável dos voluntários em geral e das mulheres em particular. Para Stengers, o episódio é representativo de uma concepção de racionalidade científica que, embora hoje possa ainda fazer parte de nosso senso comum na matéria, não deixa de ser inusitada a seu modo: pois, para os comissários de Luiz XVI, “a cura não prova nada” (Stengers; Nathan, 2018, p. 94). Refletindo sobre os pressupostos da medicina moderna, particularmente acossada pela fronteira nem sempre reconhecida entre sua atividade de tipo “científico” e as práticas de “charlatões” de toda espécie, Stengers tem aqui a ocasião para enquadrar de modo privilegiado o caráter ambíguo da revolução newtoniana, em que um “tipo particular de questão passou a desempenhar o papel de chave de decifração”: “a ciência (...) pôs com sucesso questões que implicam uma natureza morta e passiva” (Stengers; Prigogine, 1984, p. 4). Ora, o caso do terapeuta charlatão é de especial interesse na medida em que esse personagem nunca pôde ser desqualificado de uma vez por todas: ao contrário do astrólogo ou do teólogo criacionista (exemplos de Stengers), Mesmer não explorava somente a credulidade ou a ignorância de seu público: ele, de fato, promovia algum tipo de cura. Mesmo assim, permanece que esses mesmo efeitos sejam, não raro, taxados eles próprios de “irracionais”, como se “[o doente] fosse um obstáculo ao progresso racional da medicina” (Stengers, 1995, p. 136):

É uma esperança desse gênero que traduz a expressão “farmacologia racional”: um dia o poder curativo de uma substância poderá ser deduzido de um saber teórico-experimental

sobre o corpo vivente, e é a esse saber que ele irá dever seu título de medicamento.  
(Stengers, 1995, p. 145)

O sonho dedutivista definidor do que Latour (2016) chamaria a “Constituição não escrita” da modernidade veria incitado seu projeto totalitário com a popularização da teoria da evolução natural de Charles Darwin, que encontraria na Alemanha de Nietzsche uma recepção mais rápida e receptiva que na Inglaterra ou nos Estados Unidos (Beiser, 2014, p. 5). Se a letra do texto do naturalista britânico teria podido servir de obstáculo ao paradigma fisicalista, nesse ponto da história já desembaraçado de sua origem instrumental e celebrado como a própria verdade atemporal sobre a natureza, a recepção histórica dos estudos de Darwin viria a contrariar essa oportunidade. Em vez de reabrir o debate epistemológico, as conclusões do evolucionismo darwinista seriam rapidamente cooptadas por aquele modelo dominante, satisfeito por se poder agora explicar a origem das espécies como um processo inteiramente mecânico, isto é, livre da atuação de qualquer princípio vital porventura irredutível ao naturalismo exíguo que devia definir a modernidade<sup>1</sup>; na melhor das hipóteses, o darwinismo constrangeria a ciência a um ceticismo conciliador junto a alguma forma de neokantismo, prudência que, como antecipa Stengers, será sempre prontamente esquecida “assim que surgir uma situação na qual seu saber [reducionista] aparecerá como (...) [solução] enfim 'racional' a uma pergunta que havia atizado o papo-furado” (Stengers, 2023, p. 36). Ora, como pudemos ver no capítulo anterior, uma tal ambiguidade no desvelamento da origem natural da consciência – e portanto de suas categorias mais gerais de conhecimento – não se limitaria à publicação das ideias específicas a Darwin, mas assombraria igualmente a recepção de Nietzsche, e por razões semelhantes. Assim como a mesma teoria (darwinista) que escancarava o caráter eminentemente utilitário do fisicalismo contribuía, insolitamente, com a consolidação desse exato paradigma como modelo privilegiado de explicação científica, da mesma forma o perspectivismo nietzschiano seria tomado como um simples avatar, decerto mais sofisticado, da mesma imagem mítica de mundo já anteriormente encarnada com privilégio no sujeito teórico kantiano: é dizer que, tanto no século das luzes quanto no da história, ter-se-ia apenas reproduzido o mesmo preconceito pseudoesclarecido de ler na natureza não mais que o desdobramento necessário de um mesmo destino implacável único. Assim, se anteriormente quisemos abstrair desse problema, simplesmente supondo que a neutralização nietzschiana do reducionismo fisicalista era ainda compatível com uma normatividade epistêmica de outro tipo,

---

<sup>1</sup> É o que Bergson expressa de modo escolar: “sem hesitar, a filosofia evolucionista estende às coisas da vida os processos de explicação que obtiveram êxito para a matéria bruta. Ela começou mostrando-nos que há na inteligência um efeito local da evolução, um clarão, talvez acidental, que ilumina o vaivém dos seres vivos na estreita passagem aberta por sua ação; e eis que aqui, de repente, esquecendo-se do que acabou de dizer, faz dessa lanterna manobrada no fundo de uma passagem secreta um Sol que iluminaria o mundo” (Bergson, 2009, p. 9). Reich (2015, p. 71) reforça uma mesma percepção, quando considera que a hipótese da seleção natural de Darwin “é, em alguns pontos, tão reacionária quanto é revolucionária a sua prova da origem das espécies a partir de formas de vida anteriores”.

cumpra a partir de agora estar a altura de toda a dificuldade imposta pela seguinte formulação de *Além do bem e do mal*:

[O mundo] tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. (BM 22)

De fato, a ideia nietzschiana, como expressa nessa fórmula concisa, de que se poderia predicar do mundo tanto um caráter “calculável” e “necessário” – e seria de avaliar o uso que o filósofo faz aqui das aspas – quanto a *falta absoluta* de leis, o que aparentemente contradiz a primeira afirmação, pode ser plausivelmente mobilizada para resumir a circunstância da recepção ambivalente do pensamento de Nietzsche, dividida entre aqueles que veem aí um bloqueio a uma fundamentação consistente para o criticismo filosófico e os que tencionam encontrar no perspectivismo a condição de possibilidade da verdadeira crítica. Como vimos, tanto Adorno e Horkheimer como Habermas, embora de modos diferentes, julgaram que o aceno normativo do autor de *Zarathustra* não sobrevivia a seus próprios avanços naturalistas, pelo que o “crítico intransigente da razão prática” fazia equivaler seus próprios preceitos a “qualquer ilusão aleatória” que satisfizesse a não importa quais interesses privados. Por outro lado, Prigogine e Stengers lançam mão do nome de Nietzsche como o de um filósofo que teria justamente resistido ao preconceito materialista fundador da ciência clássica, somente o que lhe teria permitido falar no mundo como palco de “atividade espontânea e produtva” para além da “mera conservação ou conversão” (Stengers; Prigogine, 1984b, p. 136; p. 111); embora fosse referir apreciativamente “a força do marxismo [em] ter trazido à luz o capitalismo como mestre das ilusões” (Stengers; Pignarre, 2011, p. 20), Stengers reservaria a Nietzsche o mérito de ter diagnosticado o impasse moderno sem ter cedido à tentação de lhe “fazer a autópsia”, mas “torna[ndo] perceptíveis os devires que lhe escapam” (Stengers; Debaise, 2016, p. 88). De modo semelhante, Barbara Stiegler, explorando o engajamento de Nietzsche com a biologia de seu tempo, procurou mostrar que, para o autor alemão, “o tempo concreto que estrutura o processo evolutivo é o tempo descontínuo do conflito, no qual as múltiplas camadas do passado e do presente estão em tensão recíproca umas com as outras” (Stiegler, 2015, p. 419). É certo que não estaríamos lidando aqui com dois tipos opostos de respostas para o que seria um mesmo problema, de simplesmente saber se a tese nietzschiana selaria ou não o eclipse da razão objetiva; pois o essencial está, antes de mais, em entender a gênese de um tal movimento, apenas o que permitirá compreendê-lo mais corretamente. Por enquanto, e para repetir, bastou notar que se pode distinguir duas abordagens bastante distintas frente à herança nietzschiana, uma que vê aí as bases para um novo modelo de filosofia crítica, outra que lhe reserva uma atitude condescendente, como já vimos.

O que parece atrair Stengers, Prigogine e Stiegler na direção de Nietzsche é a oportunidade com que sua obra problematizaria com consequência toda fronteira supostamente nítida entre a “mera opinião” e o “conhecimento” alegado desinteressado de uma classe de especialistas esclarecidos; entre o que seriam “fatos” e o que seriam, ao contrário, apenas interpretações subjetivas desprovidas de valor epistêmico e reportadas, em última instância, a credências ou apegos ideológicos de alguém ainda vitimado pela alienação e carecido da pedagogia necessária a uma conversão. Com efeito, escreve Barbara Stiegler:

Para James e Dewey, como para Nietzsche, retornar aos fundamentos modernos da revolução científica implica contraefetuar [*aller à rebours*] toda distribuição dualista imposta por Kant e pelos neokantianos, cujo objetivo era solucionar o problema da crise dos valores (...). Recusando a distribuição kantiana entre a ordem dos fatos e aquela dos valores, Nietzsche e os pragmatistas nos livram da ficção do “desinteresse” da ciência e do saber, à qual eles opõem a recusa do dualismo entre corpo e espírito (...). (Stiegler, 2021, pp. 257-58)

A aproximação de Nietzsche com o pragmatismo norte-americano, que arrisca a autora, passa por uma releitura da obra nietzschiana que, embora lhe confira a iniciativa de ter, como Bergson, “colocado a descrição da realidade efetiva no centro de sua filosofia” – de onde uma “íntima proximidade entre o realismo bergsoniano e o realismo nietzschiano” (Stiegler, 2017, p. 342) –, qualifica essa aproximação para preservar nosso filósofo de ter “degradado” como meros esquemas utilitários as ficções de que se serve o conhecimento em seu confronto interessado com o mundo (idem, p. 354)<sup>2</sup>. Ora, Stiegler encontrará uma tal atitude de condescendência com respeito às necessidades do corpo vivente, que atribui a Bergson, na origem do desprezo que o neoliberalismo americano conferiria ao suposto “atraso” da espécie humana relativamente às exigências pretensamente imperativas e incontornáveis do mundo globalizado (Stiegler, 2018). De sua parte, Stengers vai compartilhar de uma atração semelhante pelos pragmatistas, bem como da percepção sobre uma cumplicidade de fundo entre o paradigma de conhecimento dominante na modernidade e a ideia de que “a 'liberalização' do mundo estaria inscrita na história de modo tão inevitável quanto a gravitação na natureza” (Stengers; Pignarre, 2007, p. 10). Comentando com perplexidade a circunstância de que os trabalhos de William James, Whitehead e Dewey possam ter permanecido à margem do radar da filosofia europeia durante quase todo o século XX, Latour (2008, pp. 6-7) invoca a imagem de “certos fungos que podem permanecer dormentes indefinidamente, até que as situações exteriores se tornem favoráveis”. Perguntamo-nos se a filosofia de Nietzsche – que vimos

---

<sup>2</sup> Quanto a essa atitude de censura à filosofia de Bergson parecem estar igualmente de acordo Prigogine e Stengers: “Assim como os críticos pós-kantianos, ele [Bergson] identificou a ciência de seu tempo com a ciência em geral. Assim, atribuiu à ciência limitações de jure que eram apenas de fato. Como consequência, tentou definir de uma vez por todas um status quo para os respectivos domínios da ciência e outras atividades intelectuais. Assim, a única perspectiva que lhe restava era introduzir uma maneira pela qual abordagens antagônicas pudessem, na melhor das hipóteses, simplesmente coexistir” (Prigogine; Stengers, 1984a, p. 93). No entanto, veremos que a posição de Bergson tem sua razão de ser.

também deveu pagar o preço por ter contrariado, a seu modo, preconceitos caros ao modo de pensar de sua época – poderia igualmente figurar num tal enredo e enriquecê-lo, bem como se, inversamente, as novas sinapses a que as dificuldades do presente conduzem o pensamento acaso não habilitariam também uma leitura mais adequada de sua obra.

No capítulo precedente, apresentamos o que nos parecem serem as linhas gerais do “relativismo” nietzschiano, primeiro como recebido por seus críticos, depois em sua gênese própria, articulada a debates então correntes sobre a natureza do tempo e da consciência, referidos a objeções à doutrina kantiana. Ao contrário, será agora o caso de saudar leituras da obra de Nietzsche mobilizadas exatamente pela intenção de fazer ver como esse filósofo pôde “evitar o relativismo vicioso e legitimar sua pretensão de oferecer uma plataforma para a crítica de argumentos, práticas e instituições” (Cox, 1999, p. 3). Assim, a solução aventada por Cox, por exemplo, consistirá em atribuir a Nietzsche um “pragmatismo esclarecido” (idem, p. 50) em que o naturalismo ofereceria um critério capaz de servir como árbitro entre boas e más interpretações de mundo, contanto, é certo, que depurado de toda “sombra de Deus” do qual é presa sua versão fisicalista. Como esse tipo de abordagem, no entanto, parece-nos fazer pouca justiça ao argumento de Nietzsche para um realismo do vir-a-ser, será oportuno atentarmos uma vez mais ao aporte ontológico da refutação nietzschiana do idealismo, a despeito de reintroduzirmos, nesse movimento, um esquema certamente dualista em algum sentido, na contramão daquilo de que parecia, talvez, depender o interesse da obra nietzschiana hoje. Por fim, e como a leitura ontológica, todavia, tendia a passar ao largo da importância conferida por Nietzsche à distinção tipológica entre duas espécies irreduzíveis e antagônicas de vontade, concluiremos pela vantagem de uma terceira via interpretativa, atenta a implicar Nietzsche em uma orientação de tipo “meta-existencialista” (Acharya, 2015) ou “naturalista existencialista” (Hatab, 2015), princípio de unidade entre a vontade de verdade que desvela o Ser como devir, e a modulação dessa vontade por uma apreensão subjetiva de seus resultados, apta a reinseri-los em sua ambiguidade constitutiva relativamente à existência individual e à cultura da qual são parte. O saldo desse percurso será o de tornar patente em toda sua ambiguidade o destino que a instrução nietzschiana parece ainda permitir à crítica filosófica; como essa orientação não fosse isenta de problemas, restará a um último capítulo partir enfim para o contra-ataque, disputando então em terreno próprio o alcance das objeções que estudamos.

### 3.1 O naturalismo de Nietzsche. Leitura de Cox

Em seu seminal *Nietzsche: naturalism and interpretation*, Christoph Cox (1999) oferece uma interpretação sistemática da epistemologia e da ontologia maduras de Nietzsche, especialmente como articuladas a partir da *Gaia ciência*; esse projeto vem animado, o autor explica, pelo problema

de como escapar a um relativismo de tipo vicioso, incapaz de viabilizar uma plataforma para a crítica, quando esse pareceria o destino inevitável de uma filosofia antifundacionalista como aquela que Nietzsche teria visado. O objetivo de Cox, em termos concretos, é o de reconciliar, por um lado, tanto o *método genealógico* quanto o *perspectivismo* recomendados por esse filósofo – que equivaleriam à rejeição da existência de uma única concepção correta de mundo – com, por outro, as doutrinas nietzschianas do *dever* e da *vontade de potência*, “que parecem oferecer (...) uma concepção normativa, talvez até metafísica” da realidade (Cox, 1999, p. 3). A solução de Cox consistirá em mostrar que “o aparente relativismo do perspectivismo é mantido em cheque pelo naturalismo” (ibidem), ao passo que o suposto dogmatismo das doutrinas naturalistas seria, por sua vez, mitigado pelo perspectivismo: “naturalismo significa rejeitar tanto o ideal epistemológico de uma 'visão-de-lugar-nenhum' [*God's-eye view*] quanto o ideal ontológico de um 'mundo dado de antemão’”, o que teria levado Nietzsche a uma posição “holística ou hermenêutica que aceita a primazia e a irredutibilidade da interpretação” (idem, p. 70), ou ainda a uma “conversa [continuada] entre relativismo e dogmatismo” cuja virtude seria exatamente não ceder a nenhum extremo (idem, p. 106). Alternativamente, Cox define ainda a filosofia nietzschiana como um “naturalismo anti-” ou “pós-metafísico” (idem, p. 6); “empirismo holístico” (idem, p. 43); “pragmatismo esclarecido” (idem, p. 50) e “antireducionismo” (idem, p. 53).

Com vistas a defender sua tese, Cox é rápido em enquadrar o que refere como a “língua enganadora de Nietzsche”, que, ao lançar mão do termo “perspectiva”, elidiria a percepção fundamental de que “não há nada a ser interpretado”, pois “tudo já é interpretação” (Foucault apud Cox, 1999, p. 167). Em consonância com a importância que já conferimos à apropriação nietzschiana de Heráclito como presente na *Filosofia na era trágica dos gregos*, esse comentador não falha em chamar atenção para que, “ao contrário de Anaximandro – e de Kant e Schopenhauer –, o Heráclito de Nietzsche é um antidualista e antimetafísico” (idem, p. 188); é dizer que, para além de uma doutrina naturalista que “destaca a ubiquidade empiricamente evidente da mudança no mundo natural”, o vir-a-ser heraclítico constituiria igualmente uma tese destinada a responder à “incessante mudança de perspectivas e interpretação em um mundo sem uma essência que o fundamentaria” (idem, p. 170). No limite – e como também argumentávamos –, Cox quer poder concluir que as doutrinas nietzschianas do vir-a-ser e do perspectivismo significam, em última instância, a mesma coisa:

[O mundo] 'vem-a-ser' não apenas no sentido em que (...) é sujeito à variação incessante (...) [mas] também na medida em que a 'essência' foi dissolvida na 'aparência', o 'mundo em si mesmo' em um 'mundo de relações' (...). [Q]ualquer caracterização do mundo como um todo ou de qualquer entidade dentro dele [*within it*] vai ser perpetuamente deslocada por outra. (Cox, 1999, p. 201)

Fazendo prevalecer a ideia de uma filosofia contrária a “*toda* visão dualista que contraste a 'aparência' com algo outro” (p. 180, grifo do autor), Cox não se intimida perante o corolário de que o próprio sujeito, de outro modo o portador da interpretação, é ele próprio também apenas o resultado de um processo interpretativo anterior, “agregado hierárquico de afetos nos quais alguns dominam e alguns obedecem” (idem, p. 129). É dizer que a própria subjetividade – i. e., *qualquer* perspectiva ou interpretação – recebe de imediato um “sentido político” (ibid.), toda arbitragem entre interpretações, por indisponível o recurso transcendental, remetendo sempre a uma operação irreduzivelmente “complexa e hipotética” (idem, p. 100): “Nietzsche defende a criação de uma multiplicidade de testes para determinar o valor dos valores e dos sistemas de crenças” (idem, p. 62); “considerações políticas relativas a poder e ideologia vão ser significativas na aceitação ou rejeição de interpretações”; aquilo que “reúne, seleciona, organiza e impõe uma hierarquia” na interpretação de um fenômeno não é “um ponto de vista privado, mas um sistema público de avaliação [*public system of evaluation*]” (idem, p. 155), responsável por “destacar um campo de interesse [*field of concern*] com base em pressuposições particulares, necessidades, desejos, objetivos” (idem, p. 39). Ao filósofo como médico da cultura, em suma, caberá distinguir, sempre tentativamente, quais “critérios de justificação prevalecem ou dominam em um discurso particular, dado um momento histórico e cultural específico” (idem, p. 61), expondo os motivos mais profundos que fazem com que, em cada interpretação, “o mundo apare[ça] como sendo de um jeito ou de outro” (idem, p. 32). Porque ele próprio nunca estará imune ao dogmatismo, seu conceito de objetividade deve se referir a uma “competência nas diversas maneiras de construção de mundo” e à “capacidade de alternar com habilidade e ocasião entre uma e outra” (idem, p. 157), o que é “notoriamente difícil” e requer “treinamento” (idem, p. 39). Não parece, enfim, falsear a leitura de Cox o fato que Nietzsche defina a “vontade fraca” como um “[*n*]ão ver muitas coisas, em nenhum ponto ser imparcial, ser inteiramente partidário, ter uma *ótica estrita* e necessária em todos os valores” (AC 54, ênfases minhas); pois “o homem mais sensato seria o mais rico em contradições” (VP 259, tradução minha).

Ora, uma tal descrição da posição geral de Nietzsche permite a Cox desmobilizar a aparente objeção representada pela conhecida passagem da *Genealogia da moral* em que o conhecimento é comparado ao sentido da visão, quando a posse de tanto mais ângulos sobre um objeto visível pareceria representar, por analogia, o ideal de objetividade a que seu sistema conferiria assentimento:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. (GM III, 12)

Com efeito, embora Nietzsche comece aqui por referir a ubiquidade do perspectivismo – confirmando, de modo geral, a leitura de Cox –, a sequência do raciocínio parece impor um sentido mais moderado à ideia, aparentemente implicando que a diversidade de interpretações particulares sobre determinado fenômeno poderia ser superada, ao menos idealmente, pelo recurso a um procedimento de totalização, cujo centro seria constituído pela “coisa” de que fala o excerto. No entanto, não é difícil ver como a referida disponibilidade de uma pluralidade de interpretações, afinal incompatíveis em princípio, pode e deve trabalhar a favor da tarefa mais geral de permitir à crítica filosófica, como pontuava Cox, informar-se generosamente pelos diferentes postulantes à verdade, com vistas a enriquecer e a balizar um veredito adequado. Assim, qual seja a solução aventada no processo, sua elaboração não escaparia à necessidade de fazer intervir uma criação subjetiva, e, por isso, sempre também parcial, exatamente o que vimos Kant censurava na iniciativa herderiana de garantir à iniciativa do artista um papel crucial no empreendimento filosófico. Também para Nietzsche, “o discurso naturalista por excelência seria aquele em que ciência e arte aparecem amalgamadas inextricavelmente”, pois, “contrariamente à hipertrofia científica das faculdades receptivas, a arte afirma também os poderes ativos da criação e da transformação” (Cox, 1999, p. 69; p. 65).

Para a leitura perspectivista radical de Cox, as próprias teses nietzschianas do devir e da vontade de potência devem ser vulneráveis à circunstância de serem, também elas, apenas interpretações, não gozando de qualquer estatuto especial para além daquele que conferem a qualquer outra descrição da realidade. Indisponível qualquer recurso a uma evidência sensível ou posição transcendental que corroborasse o perspectivismo, a aderência da hipótese de Nietzsche dependerá de sua capacidade de, “usando interpretações antigas como alavanca”, isto é, “apelando para ao menos alguns critérios estabelecidos durante sua construção”, executar uma “transformação convincente [*compelling*]” de uma perspectiva antiga em uma nova (Cox, 1999, p. 160; p. 165); em particular – e conforme à leitura que Cox podia oferecer da analogia do olho –, é oportuno que a descrição do mundo como vontade de potência saiba dar conta, a seu modo, da existência e do apelo de interpretações alternativas da realidade, que pretendem apreender a existência conforme a categorias extramundanas. É verdade que o próprio perspectivismo poderia, satisfatoriamente ou não, ser explicado a partir de interpretações concorrentes, como preconceito burguês ou como tentação demoníaca; fiel a seus próprios critérios, no entanto, caberá a Nietzsche apenas recorrer novamente ao naturalismo, que, depurado de seus compromissos niilistas, exorta a que cada postulante se engaje continuamente no embate argumentativo e se exponha ao desafio de dar conta dos fenômenos com o mínimo de atalho na transcendência. À acusação de circularidade, que afinal se poderia dirigir a uma tal posição, Cox defende Nietzsche observando que “o círculo aparece como vicioso apenas para o fundacionalista que supõe que exista alguma maneira de sair dele”

(idem, p. 243). Mais que isso, e como esse autor também não falha em lembrar, Nietzsche mesmo celebraria um tal estado de coisas: “[a vontade de potência] não prefere nem uma total dissipação do poder nem uma completa destruição do objeto sobre o qual o poder é exercido; tais resultados apenas negariam a vontade de vida, em vez de afirmá-la” (Cox, 1999, p. 233)<sup>3</sup>.

Se quisemos apresentar a leitura da obra nietzschiana oferecida por Cox, é porque ela nos parece, de modo geral, adequada, extraindo as devidas conclusões das teses que vimos avançadas na *Filosofia na era trágica* e em *Sobre verdade e mentira*, e servindo para assinalar uma primeira vez os atributos de sua obra que conferem a prerrogativa para nosso próprio estudo. No entanto, cumpre não descuidar das dificuldades particulares ao modo como esse comentador define o estatuto da tese de Nietzsche, classificando-a, como vimos, junto a toda e qualquer apreensão teórica particular a esse ou àquele domínio, como igualmente perspectiva e interpretativa apenas. Por certo, não se trata de dizer que as hipóteses mais gerais de Nietzsche seriam tão somente metafóricas – destinadas simplesmente a recusar a teoria da verdade como correspondência em um sentido forte –, ao passo que suas análises psicológicas e históricas postulariam ao estatuto de interpretações verdadeiras em uma acepção mais própria. Muito pelo contrário, nossa hesitação surge de não nos parecer adequado modular o naturalismo do vir-a-ser pela cláusula de ter ele apenas tantos direitos quanto suas tentativas de caráter especulativo em campos particulares do saber. Conforme nos diz Nietzsche na *Gaia ciência*:

[O] ateísmo incondicional e honesto é (...) [a] vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência européia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... Vê-se *o que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. (...) [A moral cristã] agora *acabou*, (...) [ela] tem a consciência *contra* si, (...) – devemos a este rigor (...) o fato de sermos (...) herdeiros da mais longa e corajosa autossuperação da Europa. (GC 357)

Deixando de lado a questão sobre o aporte do vocabulário nietzschiano nessa passagem – cujo emprego de termos como “honesto”, “verdade”, “mentira”, “asseio intelectual” serviriam para contestar, por si mesmos, o perspectivismo radical de Cox –, chamamos atenção apenas para a descrição oferecida do ateísmo como resultado de uma “autossuperação” da moralidade cristã, como “educação para a verdade que dura dois mil anos”. Ora, por mais que Nietzsche vá se dedicar a enquadrar essa vontade de verdade em sua afinidade com a negação da vida – pelo que, desde cedo, viemos adiantando o caráter apenas condicional do engajamento desse filósofo com o embate

---

<sup>3</sup> “Contra a tirania do verdadeiro. — Ainda que fôssemos tolos a ponto de considerar verdadeiras todas as nossas opiniões, não iríamos desejar que existissem apenas elas —: não consigo ver por que seria desejável a supremacia e onipotência da verdade; para mim basta que ela tenha um grande poder. Mas ela tem de saber lutar e ter adversários, e é preciso poder, de vez em quando, descansar dela na inverdade — de outro modo ela se tornará enfadonha, despida de força e de gosto para nós, e nos tornará assim também” (A 507).

teórico –, o que esse excerto parece nos dizer é que, uma vez aceito o imperativo de ser honesto, o “ateísmo” se desvelaria como a pura verdade, livre de interpretações. É o que voltará a nos dizer, de modo ainda mais pungente, o texto do *Anticristo*:

*Não ter escolha senão a mentira* – nisso percebo quem é predestinado a teólogo. – Uma outra marca do teólogo é sua *inaptidão para a filologia*. Por filologia entenda-se aqui, em sentido geral, a arte de ler bem – ser capaz de ler fatos *sem* falseá-los com interpretação (...). (AC 52, grifos do autor)

Nisso atingimos um ponto importante e delicado para toda interpretação da obra de Nietzsche. Se o perspectivismo deve mesmo ser o ponto de chegada de um processo de desdivinização da natureza, é que a aposta em uma instância transcendente representava, ao mesmo tempo que a mentira, a *imodéstia*, a presunção de se estar na posse de uma verdade conquistada de uma vez por todas e livre do compromisso com o exame<sup>4</sup>. Ora, quando se submete os conceitos nietzschianos ao mesmo requerimento, inaugura-se um impasse: por um lado, pareceria necessário reconhecer que se trata, aqui também, de interpretação, como Nietzsche aliás parece satisfeito em conceder<sup>5</sup>; por outro, não se entenderia a que ponto de vista apelaria esse reconhecimento, senão ao de um lugar absoluto cuja reintrodução pareceria igualmente incompatível com a atitude de modéstia exigida. Começaremos, a partir da última parte desse capítulo, a abordar o que nos parece ser a solução adequada para esse problema, solução que exigirá reportar o método filosófico de Nietzsche a sua intuição fundamental. Por enquanto, basta pontuar que o livro de Cox apresenta com oportunidade o que deve se seguir do perspectivismo nietzschiano como orientação normativa para discursos que pretendam ao conhecimento em sentido lato, e para a própria hipótese heraclítica na medida em que é cooptada na prática por discursos materialmente existentes; de modo paralelo, a posição de entidades estáveis, imunes ao vir-a-ser, deve ser avaliada em contexto, conformemente ao critério da vida<sup>6</sup>. Permanece que a crença em tais entidades é inambiguamente *falsa*, e o perspectivismo, uma exigência coextensiva à do asseio intelectual.

<sup>4</sup> “A realidade é que aí a mais consciente *arrogância de eleito* posa de modéstia: colocam a *si mesmos*, a ‘comunidade’, os ‘bons e justos’, definitivamente de um lado, o da ‘verdade’ – e o resto, ‘o mundo’, de outro...” (AC 44).

<sup>5</sup> “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (BM 22).

<sup>6</sup> Uma passagem muito reveladora nesse sentido é a seguinte: “O anseio por destruição, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, “dionisiaco”), mas *também pode ser o ódio do malogrado, desprovido, mal favorecido*, que destrói, tem que destruir, porque o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita (...) *A vontade de eternizar requer igualmente uma interpretação dupla. Ela pode vir da gratidão e do amor* (...). Mas também pode ser a tirânica vontade de um grave sofredor (...) [que] como que se vinga de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretear, a sua imagem, a imagem de sua tortura” (GC 370, ênfases minhas). Ou seja, a vontade fraca e a forte, sempre suscetíveis de se transformarem uma na outra, seriam objeto de uma distinção sempre problemática e especulativa, e nunca reificante ou biologizante. O fato de os textos nietzschianos frequentemente preferirem pautar o aspecto regressivo da “vontade de eternizar” explica-se pela natureza eminentemente circunstancial e psicagógica de sua produção, conforme será mais explorado na conclusão a esse trabalho, mas também já no final do presente capítulo.

### 3.2 A “homenagem parcial” de Barbara Stiegler a Nietzsche

Em relação à leitura de Cox, a posição de Barbara Stiegler, embora certamente convergente àquela de modo geral, é consideravelmente mais difícil de avaliar. De uma parte, essa autora parece perseguir uma direção oposta a que recém vimos, conferindo a Nietzsche o mérito de ter “levado a descrição da realidade efetiva ao coração de sua filosofia, reclamando (...), alguns anos antes de Bergson, um retorno à realidade perdida” (Stiegler, 2017, p. 342). No entanto, ao elaborar essa aproximação entre autores – a que Stiegler julga dever dirigir importantes correções –, torna-se logo muito menos claro o que resta do paralelismo, e seu comentário nos parece, como o de Cox, andar na contramão de uma interpretação ontológica de Nietzsche, ao contrário do que parecia prometer inicialmente. Recuperar sua leitura deve contribuir a identificar dificuldades que – mesmo para o caso de comentadores explicitamente preocupados com os impasses da crítica contemporânea – insensivelmente obstaculizam uma apresentação mais exata do gesto nietzschiano.

A reconstrução da filosofia nietzschiana como perseguida por Stiegler parece sofrer das complicações do projeto – não sem relação com seu já referido interesse pelo pragmatismo americano – de, por um lado, assegurar a originalidade de Nietzsche com respeito a sua apropriação por Foucault, e, por outro, evitar que essa defesa descambe em atribuir ao filósofo alemão uma romantização do conhecimento, como representação de uma coisa em si liberta dos artificios necessários a sua apreensão intelectual. Com relação à primeira tarefa, Stiegler irá avançar a tese – que, como argumentamos, nos parece correta – de conferir à doutrina da ubiquidade do devir um aporte realista. Comentando a passagem da *Filosofia na era trágica* em que Nietzsche cita Heráclito como o filósofo que lhe teria ensinado sobre “a total ausência de constância de toda realidade, que não pára de produzir efeitos continuamente”, Stiegler escreve:

Se os homens “não sabem nada” da realidade do fluxo, eles sabem muito bem, por outro lado, o efeito que essa realidade tem neles. (...) Se esse elemento indigesto não pode, por definição, ser o objeto de um saber analítico que o assimilaria (...), ele *nos faz*, sem cessar e em toda parte, *efeitos (wirken)*(...). (Stiegler, 2017, p. 351)

Ao contrário de Foucault e do Nietzsche de Cox – para os quais “tudo já é interpretação” (Foucault apud Cox, 1999, p. 167, citado acima) –, o discípulo de Heráclito, conforme a essa nova reconstrução, embora reconheça não saber nada da realidade “no sentido do saber analítico da ciência moderna”, ainda assim a conheceria a partir de seus efeitos, que se apresentam como “resistência às categorias de nosso saber” (Stiegler, 2017, p. 352). No entanto, Stiegler vai terminar por relativizar a importância dessa argumentação, com respeito ao que teria sido a “passagem da realidade como fluxo à realidade como vontade de potência”, ocorrida a partir de 1883 (idem, p. 357). É que, anteriormente a esse período – e notadamente na *Gaia ciência* –, Nietzsche teria ainda

estado seduzido, como mais tarde Bergson, “a desvalorizar, como um dentre tantos erros ou aparências arbitrárias, os recortes da descontinuidade” (idem, p. 360). Será somente a influência de seus estudos em biologia – e da obra de Wilhelm Roux em particular – que permitirá a Nietzsche subverter o ponto de partida ainda cartesiano da filosofia moderna, devolvendo a faculdade kantiana da imaginação – cuja função era mediar entre o sensível e o intelectual – a “seu sentido carnal e orgânico” (Stiegler, 2003, p. 138). Para Stiegler, somente esse movimento habilitará Nietzsche a dispensar definitivamente com a noção de um sujeito que “já estaria ali antes que lhe ocorresse qualquer coisa diferente de si”, “seja pelo recurso a um sentimento ou conhecimento de si, seja pela função lógica de identidade  $A=A$ ” (idem, p. 139); a operação de interpretação, anteriormente reportada a esse sujeito e desqualificada por conta de seu caráter excessivo com relação ao que seria um *continuum* de vir-a-ser, torna-se enfim – como o queria Cox – coextensiva ao real, conferindo à natureza todos os direitos da descontinuidade: “um *pólemos*, uma luta ou conflito (...), o qual Bergson busca excluir da realidade” (Stiegler, 2017, p. 361).

A atribuição de uma tal importância às fontes biológicas de Nietzsche, por parte de Stiegler, será oportuna para quando essa autora opuser suas próprias investigações a respeito do neoliberalismo àquelas de Foucault, o qual acusa de ter sobrevivido as fontes desse movimento em uma interpretação particular da teoria da evolução de Darwin<sup>7</sup>. Assim, a autora dedicará um cuidadoso artigo a comentar a circunstância de Nietzsche ter sido citado apreciativamente em duas passagens estratégicas da introdução ao livro derradeiro de Stephen Jay Gould, *The structure of evolutionary theory* (2002). Fazendo o balanço de três décadas de efervescência científica na área da biologia evolutiva, o paleontólogo americano defende, na obra citada, a necessidade de se revisar o paradigma adaptacionista duro dos neodarwinistas, que conceberia a evolução natural como um processo linear de otimização econômica; em vez, seria preciso, com Nietzsche, admitir “uma diferença lógica fundamental entre as razões de origem histórica e aquelas com respeito à utilidade funcional atual”, sempre posteriores às subversões operadas criativamente pelos seres vivos (Gould apud Stiegler, 2015, p. 425). Para Stiegler, uma tal concepção do corpo como eminentemente ativo e protagonista do processo histórico, capaz de ser mobilizada em debates correntes em biologia, surpreende uma diferença nada pequena entre o modo de pensar de Nietzsche – que, como Gould, teria resistido a traçar uma linha divisória inequívoca entre ciências humanas e ciências da natureza – e aquele de Foucault, que, em sua “homenagem parcial” a Nietzsche, haveria optado por conceber o corpo como “superfície passiva de inscrição, totalmente dominada pelos discursos e por suas regras (...) e incapaz de ser um operador ativo da história” (Stiegler, 2016, p. 200). O prejuízo da

---

<sup>7</sup> “Deixando completamente de lado o plano de fundo evolucionista do neoliberalismo, Foucault perdeu uma oportunidade preciosa para dar um sentido biológico preciso a essa nova era da biopolítica. Reduzindo, ao contrário – e paradoxalmente –, toda biopolítica neoliberal ao antibiologismo da via alemã, ele abriu caminho às utilizações contemporâneas mais levianas de seu próprio conceito, a biopolítica estando frequentemente associada (...) a uma concepção evanescente dos 'corpos' e da 'vida'”. (Stiegler, 2016, p. 216)

opção de Foucault, por fim, estaria em que esse autor teria abandonado conceitos como os de “adaptação” e “seleção” à interpretação neoliberal dominante, sem imaginar que “a batalha deveria acontecer [nesse campo]”: “acaso sua interpretação da coragem da verdade na direção de uma estetização da existência e de um desenvolvimento da espiritualidade não teria conduzido a virar as costas para essa batalha, tão decisiva para os conflitos políticos a vir?” (idem, p. 216).

Deixando de lado o mérito de uma tal iniciativa, aqui atribuída a Nietzsche, o que nos parece urgente indicar é a difícil compatibilidade entre um pensamento que, por um lado, “contesta frontalmente, apoiando-se nas ciências, toda ideia de um dado originário ou imediato” (Stiegler, 2021, p. 253) – bem como “todas as repartições dualistas impostas por Kant” (idem, p. 257) –; e que, por outro, reivindica ainda um realismo filológico que “se opõe às deformações do texto do passado impostas pela metafísica, pelo cristianismo e pela moral” (idem, p. 278). Stiegler parece querer nos conduzir por entre a Cila de um realismo dualista ingênuo (Bergson), censurado não reconhecer a complementariedade inalienável entre fluxo e estase, e a Caríades de reduzir “tudo a uma questão de ficções, de interpretações ou de construções” (idem, p. 282), posição que, de outro modo, pareceria pressuposta em sua crítica a Bergson. Essa tensão ganha toda sua expressão quando Stiegler compara, na parte final de seu estudo mais recente sobre a obra nietzschiana (Stiegler, 2021), o legado pragmatista para um “governo democrático dos viventes” com as contribuições próprias ao filósofo alemão (idem, p. 281). Começando por preterir Nietzsche a Dewey, a autora deprecia – em uma linha que nos parece muito similar àquela de Adorno e Horkheimer, entre outros – a distinção tipológica nietzschiana entre “os partidários da estase e os da inovação” e especula uma dependência das convicções democráticas de Dewey com relação à tese contrária, de que “o novo surge espontaneamente de todo recém-nascido” (idem, pp. 261-62). Para Stiegler, a origem da tipologia nietzschiana estaria na ideia de uma “não-coincidência entre a verdade (dionisíaca) e os conhecimentos orgânicos (apolíneos) indispensáveis à vida”, que faria Nietzsche se referir às verdades condicionais do organismo como “erros”, ao passo que James e Dewey as considerariam “verdades” (idem, pp. 264-65):

[Para Nietzsche,] a inteligência serve apenas para solidificar as estases do “erro”, aquelas que impõem os contornos rígidos da lógica (apolínea) ao fluxo (dionisíaco) do devir, sobressaturado de perspectivas contraditórias. (...) [A]penas as exceções podem correr o risco de romper os limites rígidos da inteligência e ter a coragem de se expor (...). Essa seleção o levará a endurecer sempre mais o dualismo entre inteligência socializada, sistematicamente associada à massa, e o pensamento trágico (...). Esse dualismo o condenará a não ver na democracia nada além de um processo de massificação, hostil à reflexão trágica (...). (Stiegler, 2021, p. 268)

No entanto, como é forçoso admitir que Nietzsche não dispensa com uma “filosofia da cultura dedicada às condições coletivas da individuação”, Stiegler se vê constrangida a conceder – a despeito de não poder explicar uma tal circunstância – a influência, nesse filósofo, de um

“pressentimento” com respeito aos “impasses de sua própria via”, que o teria levado a conceber o conhecimento não apenas como uma “função vital voltada essencialmente para o futuro” – como em James e Dewey –, mas também como uma “pesquisa sobre causas, liberada da lógica gramatical do ressentimento” (Stiegler, 2021, pp. 274-75). Ora, entendemos que deva ser algo como essa “pesquisa sobre causas” o que Stiegler via impossibilitado pelo continuísmo oceânico de Bergson, de modo que permaneceria sua preferência por Nietzsche na relação; em vez de fazer do conhecimento a intuição de um vir-a-ser livre do conflitos de forças, “o procedimento da genealogia é, em vez, o de reinterpretar, a partir dos problemas atuais colocados pelo presente, a inatualidade do passado e de seus conflitos, para escolher (...) um 'remédio'” apropriado (idem, p. 278). Porque Dewey tenderia a depositar, na ideia de uma democratização do conhecimento, a expectativa ainda dogmática de poder ultrapassar definitivamente o obstáculo representado pelo ressentimento, ao modo de uma ciência concebida como progresso linear sem perdas, “é talvez Nietzsche, nesse caso, quem tenha razão” (idem, p. 279). Stiegler termina por não poder decidir entre os dois modelos, e se pergunta: “como articular a experimentação democrática [Dewey] (...) com a relação filológica com o passado como campo de forças e lutas [Nietzsche], que corre o risco de fazer do saber uma experiência solitária de individuação e de interpretação?” (idem, p. 280).

“Fazer do saber uma experiência solitária”, reduzir tudo a uma “questão de ficções”: Stiegler associa tais posturas, na medida em que representam o abandono de uma deliberação coletiva sobre os fins da espécie, quando não a Nietzsche, então ao neoliberalismo conforme essa autora o encontra concebido na obra do jornalista estado-unidense Walter Lippmann, a qual dedica um estudo pormenorizado, focado em seu diálogo com Dewey (Stiegler, 2018). Conforme à reconstrução de Stiegler, toda a teoria política lippmaniana, tendo “transferido as análises de Bergson para os campos social, econômico e político”, estaria assentada no menosprezo às categorias da inteligência humana, doravante desacreditada em sua capacidade de especular um bem comum a todos: enquanto que, para Dewey, “a discussão e o inquérito coletivo devem deliberar sobre a substância dos valores, que devem ser coletivamente debatidos e colocados experimentalmente à prova”, Lippmann, ao contrário, “se abstém de impor planos e uma destinação coletiva à sociedade e se contenta em regulá-la” (idem, p. 184; p. 180). Para Stiegler, o problema da posição de Lippmann está em que, apesar de – ou exatamente por – recusar “submeter a evolução humana a um controle consciente” (Lippmann apud Stiegler, 2018, p. 168), acaba por contrabandear, pela porta dos fundos, uma concepção sobre o *telos* da evolução natural que “absolutiza o ambiente econômico dominante, o capitalismo em via de mundialização, como o quadro único e definitivo ao qual seria necessário readaptar a espécie humana (...), o que é negar a realidade do próprio processo evolutivo” (Stiegler, 2018, p. 185). Assim, se Lippmann censurava Dewey por esse ter supostamente querido “dirigir o curso da civilização” (idem, p. 151), Stiegler

poderá “voltar a crítica de Lippmann contra ele próprio”:

Pode-se dirigir a crítica de Lippmann contra ele próprio. Sua democracia procedural dissimula uma determinação autoritária da destinação da espécie humana. Justificando, de passagem, a conquista das nações “atrasadas” pelas mais avançadas no caminho para a economia de mercado mundializada, Lippmann (...) prefere, às formas brutais de guerra colonial, que todas as nações entrem de prontidão no sistema capitalista de produção. (Stiegler, 2018, p. 189)

A proposta de Dewey, ao contrário – e a despeito do reproche de Lippmann – não seria a de “fixar a forma das coisas a vir” em nome de um *telos* pré-determinado, mas a de controlar o vir-a-ser “em nome de uma teoria da evolução depurada da sombra da Providência” (Stiegler, 2018, p. 151).

A tentativa de Stiegler de objetar o neoliberalismo lippmanniano com recurso a uma interpretação alternativa da teoria da evolução – interpretação que Stiegler, lembremos, rastreia não apenas aos pragmatistas, mas também a Nietzsche e a Gould – aproxima sua recepção do filósofo alemão àquela de Cox, que igualmente apontava o naturalismo laicizado da vontade de potência como o critério oferecido por Nietzsche para decidir entre diferentes reconstruções de mundo. Assim como Cox, portanto, Stiegler recusa atribuir a Nietzsche “todas as repartições dualistas impostas por Kant e depois pelos neo-kantianos”, que tenderiam a despolitizar o conhecimento (Stiegler, 2021, p. 275, citado acima). No entanto, como vimos, essa autora não deixa de ressentir a circunstância – que talvez pudesse ter feito hesitar sua distinção entre o realismo nietzschiano e aquele de Bergson – de Nietzsche se referir aos esquemas do conhecimento como “erros”, ao passo que Cox, menos disposto a fazer depender a tese da vontade de potência de ganhos teóricos em biologia ou em qualquer outra ciência, entende o próprio naturalismo como apenas um “engano prático-vital” que “aumenta a habilidade de seres humanos perseverarem ou melhorarem a si mesmos como indivíduos, grupos ou espécie”, numa fase da história em que os pressupostos teológicos da filosofia teriam se revelado mentiras “perniciosas e desprezíveis” (Cox, 1999, p. 42; p. 100). Se argumentamos que Cox ia longe demais ao reduzir à mera “interpretação” a objeção de Nietzsche ao teólogo, pelo menos aí o naturalismo não determinava imediatamente nenhum conteúdo proposicional inequívoco, que fosse *a priori* proibitivo com relação a estratégias cognitivas particulares; que um tal conteúdo seja o que Stiegler busque em Nietzsche como filósofo da biologia – para, no fim das contas, não encontrar – é o que aparecia quando essa autora se via incapaz de se apropriar da tipologia nietzschiana entre vontade fraca e forte, não vendo o que essa distinção poderia significar senão um idealismo biológico contrário ao que seriam pressupostos necessários ao governo democrático da espécie. Embora possa ser correto objetar ao neoliberalismo uma falsa apreensão do significado da teoria de Darwin, parece-nos que, mais fundamentalmente – e caso queiramos especular uma resposta especificamente nietzschiana à questão –, seria antes oportuno enquadrar sua vontade ainda metafísica, de querer fundamentar o político em um

conhecimento positivo anterior – contanto, é claro, que Stiegler não recorresse ela própria a um expediente semelhante.

Em suma, parece-nos que Stiegler quer ver, ao mesmo tempo, muito e muito pouco na refutação nietzschiana do idealismo, quando essa refutação é reportada com privilégio à biologia. Muito, na medida em que parece tentar encontrar aí, notavelmente, um ponto de apoio tomado como normativo em si, tornando secundário o (re-)trabalho do indivíduo sobre si mesmo, irreduzível ao conceito. Muito pouco, porque despercebe o significado realmente transfigurador da conquista heraclítica, de revelar a constante transformação de uma coisa em seu contrário e, com isso, projetar a filosofia à altura de uma crítica infinita dos valores, aí inclusa a vontade de verdade. Essa última circunstância faz com que Stiegler, talvez sob a influência da recepção lippmanniana de Bergson, veja em toda pretensão de acessar o real livre dos recortes do organismo – i. e., em toda metafísica – uma forma de retrocesso, apesar de a biologia evolutiva acabar cumprindo, em sua própria leitura, exatamente um papel como esse. Cox evitava ver no naturalismo do *vir-a-ser* uma tese que devesse ser anterior a toda interpretação, fazendo-a depender sobretudo de sua capacidade em promover a vida. Stiegler, mais consequente nesse respeito, fala em um “realismo nietzschiano” a princípio comparável ao de Bergson, com a diferença de que apenas Nietzsche teria sabido encontrar nesse real uma luta irreconciliável de interpretações, até ao nível inorgânico. No entanto, o que faltou a essa autora pontuar, para dizer mais uma vez, é que o maior problema do naturalismo ainda teológico com o qual Nietzsche rivaliza está menos em sua falsidade objetiva que nos propósitos escusos aos quais ele é afim. Se Stiegler insistia na questão da verdade, é que também ressentia que Bergson – mas também Nietzsche – tratassem as estases do conhecimento como “erros”, supondo aí uma detração ao realismo da vontade de potência; se a verdade estivesse melhor representada pelo pré-conceitual, como notadamente em Bergson, impor-se-iam dúvidas à possibilidade de uma socialização do conhecimento, votando-o ao privilégio do indivíduo excepcional. O que nos resta averiguar, no entanto, é se a objetividade do conhecimento não dependeria, exatamente, de seu vínculo com indivíduos e grupos particulares, “excepcionais” no sentido de estarem desonerados de terem de se reportar a uma humanidade em geral, que pré-determinasse o sujeito e o objeto do saber conforme a categorias maximamente abstratas, mas nem por isso menos inocentes. Essa investigação se tornará ainda mais urgente depois que nos defrontarmos, a seguir, com todo o alcance do “bergsonismo” de Nietzsche.

### *3.3 Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*

O perspectivismo radical de Cox, como argumentamos, revelava seu ponto cego sobretudo quando da tarefa de enfrentar passagens da obra de Nietzsche em que se faziam valer,

plausivelmente, compromissos realistas inambíguos. Stiegler, ao contrário, aproximava a filosofia nietzschiana do realismo de Bergson, fazendo depender o perspectivismo de um “retorno à realidade perdida” cuja descrição mais correta seria oferecida pelo caráter plural do mundo entendido como vontade de potência. À parte essa diferença, talvez mais aparente que definitiva, ambos os comentadores – de todo modo afins em aproximar Nietzsche de um expediente pragmatista – resistiam associar esse filósofo a todo tipo de posição “dualista” em matéria de conhecimento, fosse ao custo de identificar seu próprio sistema a apenas uma interpretação possível da realidade, fosse, então, a despeito de concluir por um derradeiro descompasso entre o projeto nietzschiano e o pensamento de uma socialização democrática do conhecimento, entendido como preferível à “experiência solitária” do genealogista.

Indo na contramão de ambas essas leituras, Eduardo Nasser, em *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser* (2015), chama atenção para várias passagens dos textos nietzschianos em que o conhecimento do real é entendido sob um esquema de gradações, para efeitos de que o mundo como “caos de sensações” precederia ontologicamente todas as falsificações que o “sensualismo eternamente popular” (BM 14) acreditaria serem dadas imediatamente à experiência sensível: “o contrário do mundo fenomenal não é o 'mundo verdadeiro', mas o mundo sem forma-não formulável (*formlos-unformulirbare*) do mundo do caos de sensações – portanto, outro *tipo* de mundo fenomenal, um que para nós é desconhecido” (FP 9[106] do outono de 1887). O que explicaria a coexistência desses diferentes tipos de “mundos” fenomenais, nesse caso, seria a circunstância de que o organismo vivente, constringido por exigências biológicas, falsificaria a fenomenalidade primitiva do fluxo do vir-a-ser; no entanto – ou exatamente por causa disso –, seria ainda possível um conhecimento aproximativo do real anterior à interpretação, conforme os organismos se complexificam na história natural. Assim, Nietzsche poderá dizer que a interpretação de mundo do homem está “mais em conformidade à verdade” do que a da planta, e que a “gradual libertação de uma visão demasiado antropomórfica” faz com que “a imagem do mundo se torn[e] sempre mais verdadeira e completa” (FP 19[158] do verão de 1872/início de 1873)<sup>8</sup>. Embora reconheça a atitude apreciativa de Nietzsche com relação às doutrinas materialista e mecanicista – que, impondo limites ao hermetismo metafísico, fertilizam os conceitos científicos –, bem como seu posicionamento crítico com relação à concepção da ciência como contemplação, Nasser subordina esses momentos do pensamento nietzschiano a uma preocupação mais fundamental, de que a crença em um mundo governado por leis e entes, apta a satisfazer as necessidades do intelecto, estaria na origem de um processo de culpabilização do vir-a-ser que é também “a fonte de todas as calúnias do

---

<sup>8</sup> “A igualdade e a similitude tornaram-se gradualmente, com a acentuação (*Verschärfung*) dos sentidos e da atenção, com o desenvolvimento e a luta de vidas complexas, mais raras: enquanto para os seres (*Wesen*) mais inferiores tudo parece ser “eternamente igual a si”, “uno”, “permanente”, “incondicionado”, “sem qualidades”. Gradualmente o “mundo exterior” se diversifica” (FP 38[14] de junho/julho de 1885).

mundo” (FP 11[72] de novembro de 1887/março de 1888). Em suma: se Nietzsche, por um lado, “não só inscreve o problema da verdade num horizonte pragmatista, como também num outro, axiológico, que liquida a dimensão teórica da discussão”, isso não mudaria o fato que “a redução da verdade a esse horizonte [pragmatista] representa somente um lado do complexo problema nietzschiano da verdade” (Nasser, 2015, p. 163-64), mais profundamente marcado por um desprezo pelos valores da conservação e da sobrevivência e pelo “enaltecimento do perigo e da fragilidade da vida” (idem, p. 133).

O caminho perseguido por Nasser consistirá em um duplo movimento, de mostrar como Nietzsche, por um lado, se afasta de uma epistemologia dualista, representada pela fisiologia dos órgãos dos sentidos – que atualizava a doutrina kantiana para que acolhesse considerações de tipo empírico sobre o papel do corpo biológico na configuração da experiência sensível –, *sem que, por isso, tenha abandonado completamente o dualismo em sua teoria da sensação*, exigindo ainda causas para as sensações, a serem atribuídas a uma dimensão imaterial dos fenômenos. O primeiro momento estaria condensado exemplarmente na importante passagem de *Além do bem e do mal* em que Nietzsche, como dizíamos, recusa validade ao projeto fisiologista de querer ver, nos órgãos dos sentidos, causas para os fenômenos da experiência:

[É] preciso ter presente que os órgãos dos sentidos *não* são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas! Logo, o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico. — Como? E outros dizem até que o mundo exterior seria obra dos nossos órgãos! Mas então seria o nosso corpo, como parte desse mundo exterior, obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos — obra de nossos órgãos! Esta é, a meu ver, uma radical *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo]: supondo que o conceito de *causa sui* [causa de si mesmo] seja algo radicalmente absurdo. Em consequência, o mundo exterior não é obra de nossos órgãos — ? (BM 15)

Nessa passagem, Nietzsche antecipa um argumento a que, mais tarde, Bergson também conferiria o devido destaque, quando concluirá que a consciência não pode estar localizada no cérebro (nem em qualquer outro lugar): sendo somente um recorte artificial do universo físico como qualquer outro, não seria admissível imputar ao cérebro – e, pela mesma razão, aos órgãos dos sentidos, como dizia Nietzsche – a capacidade especial de engendrar representações, uma vez que esses próprios órgãos somente são conhecidos mediante a sensação, e portanto secundários em relação a ela<sup>9</sup>. Como explica Nietzsche desde os anos 1870, “a sensação [*Empfindung*] não é obra dos órgãos dos sentidos, mas os órgãos dos sentidos mesmo são somente para nós enquanto sensações conhecidas”; “nosso corpo é tão exterior quanto todas as demais coisas, i.e, ele nos é conhecido como sensação,

<sup>9</sup> “É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro. Suprima a imagem que leva o nome de mundo material, você aniquilará de uma só vez o cérebro e o estímulo cerebral que fazem parte dele. (...) Fazer do cérebro a condição da imagem total é verdadeiramente contradizer a si mesmo (...) (Bergson, 2011, pp. 13-14).

assim como as outras coisas” (FP 27[77] da primavera/outono de 1873). Ora, nesse contexto, não seria à toa – continua Nasser – que Kleinpeter tenha insistido nas afinidades filosóficas de Nietzsche com o monismo sensualista de Mach, enviando cartas ao último para depor sobre o que entendia como uma íntima proximidade intelectual entre os dois autores. Para Mach, com efeito, “interrogações sobre o sujeito das representações tornam-se vazias de sentido, dado que os pares sujeito e objeto são desfeitos, restando somente sensações” (Nasser, 2015, p. 111).

Para Nasser, embora seja oportuna a percepção de uma afinidade de Nietzsche com o pensamento de Mach, seria necessário conferir ao sensualismo nietzschiano um “alcance mais vasto”, dado que, enquanto Mach recusava legitimidade a qualquer tipo de conhecimento não sensorial das sensações, Nietzsche “não só nunca se desfez completamente do dualismo em sua teoria da sensação, como também crê ser possível obter algum conhecimento de suas causas reais” (Nasser, 2015, p. 112). Nasser especula, em vez, a influência em Nietzsche de um argumento que o filósofo alemão poderia ter extraído de sua leitura de Drossbach – mas que fora avançado também por Trendelenburg, entre outros<sup>10</sup> –, segundo o qual as representações não poderiam estar inteiramente subsumidas no pensamento, sob pena de ser impossível distinguir representações determinadas de imagens fantasiosas, “de tal modo que, se eu possuo representações determinadas, ou diferenciadas – de um homem, uma planta ou um cristal – isso se deve às afecções que agem sobre os sentidos” (Nasser, 2015, p. 113). A perseguição nietzschiana de uma reflexão desse tipo, enfim, teria-o levado a caucionar o sensualismo estrito de tipo machiano pela necessidade de se “percorrer o caminho inverso dos sentidos às suas causas”, conduzindo-o a pensar uma “realidade fenomênica de outra ordem, coadunável com o vir-a-ser, um desfecho que pode aludir a um tipo de trama sofisticada” (ibid.)<sup>11</sup>.

Nesse ponto, como percebe Nasser, desponta a conexão do pensamento de Nietzsche com o heraclitismo especificamente protagórico, conforme a desambiguação oferecida pelo filósofo em sua *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Nesse trabalho, Nietzsche aparta duas tradições heraclíticas, de modo que a tese segundo a qual “tudo flui, por conseguinte não é possível nenhum conhecimento (*episteme*) sobre o ser junto às coisas sensíveis” é atribuída menos a Heráclito do que a Crátilo e a Platão, herdeiro de Crátilo nesse respeito (DP III, 4). Em oposição à conclusão cética de “tipos melancólicos” que, como Crátilo, “desesperam-se por completo”, Protágoras, ao contrário, “acreditava sim que havia uma *episteme* e que ela era o mesmo que *aistesis* e que sobre ela repousava a *doxa* (portanto *episteme* = *doxa* = *aistesis*)” (ibid.); embora Nietzsche se limite a concluir, nesse estudo, que uma tal posição introduz a ideia de um “culto ao indivíduo, o homem

<sup>10</sup> De sua parte, Bergson dirá que “Berkeley viu-se incapaz de explicar o sucesso da física” (Bergson, 2011, p. 3). Voltaremos a isso em seguida.

<sup>11</sup> Especulando ainda a influência de Drossbach, Nasser (2015, p. 113) indica a proximidade da posição de Nietzsche com relação ao dinamismo leibniziano. Para Cox (1999, p. 207), o “caos” nietzschiano é bem enquadrado por Deleuze, quando esse classifica Nietzsche como um “Leibniz pós-teológico”.

como medida de si mesmo” – alternativa que Platão teria sobrevivido por conta de seu “desprezo pela realidade” cuja origem era “antes de tudo moral” (ibid.)<sup>12</sup> –, Nasser (2015, p. 116) considera esse um resultado tão somente “preliminar”, e que Nietzsche viria a aprovar o desdobramento da doutrina protagórica do homem medida em um “relativismo objetivo ou realista”, segundo o qual os sentidos ofereceriam “um veículo de incontestável valor epistemológico quando confirmam a veracidade do realismo do vir-a-ser” (Nasser, 2015, p. 116)<sup>13</sup>. O sensualismo nietzschiano, nesse caso, seria, enfim, melhor entendido sob a chave do “realismo crítico” de Hartmann, autor cuja influência sobre Nietzsche já referimos no primeiro capítulo: para ambos os filósofos, embora a perspectiva do realismo ingênuo seja insustentável, ainda assim seria possível “obter algum conhecimento da realidade que excede a representação” (idem, p. 121). Espécie de síntese entre dogmatismo e ceticismo, Nasser encontra numa tal possibilidade de leitura para a epistemologia nietzschiana uma alternativa para explicar o posicionamento ambíguo desse filósofo com respeito aos dados dos sentidos sem precisar recorrer, como outros intérpretes, à criação de uma periodização particular para os escritos de Nietzsche. É dizer que os sentidos mentem de fato, mas não de direito<sup>14</sup>. No entanto, porque são contaminados por projeções inconscientes da memória, é ainda necessário reter o compromisso idealista com uma teoria do conhecimento, que conduza o pensamento aos meios para “sabotar seu impulso lógico” (idem, p. 165).

### 3.4 O papel da memória

Com efeito, Nasser não descuida de enfatizar que, deva o conhecimento escapar à falsificação da realidade pela ação do intelecto, isso só pode ocorrer “retroativamente”: é unicamente após um “movimento regressivo (...) que é aberta uma possibilidade real de tratar das sensações em seu estado bruto”, circunstância implicada, afinal, pelo ataque nietzschiano às certezas imediatas e exigida pelo realismo crítico (Nasser, 2015, p. 134). Nesse ponto, pode-se abordar com privilégio toda a distância que separa um tal acesso à doutrina de Nietzsche daquele arriscado por Stiegler em particular, e que se refere à questão da memória. Mencionamos que, para Stiegler, os estudos de Nietzsche em biologia lhe teriam oferecido as ferramentas para restituir a faculdade kantiana da imaginação – mediadora entre o intelectual e o sensível – a “seu sentido carnal e orgânico” (Stiegler, 2003, p. 138, citado acima). Acreditando encontrar nesse procedimento as condições suficientes para uma defesa de Nietzsche com respeito à objeção heideggeriana – para

<sup>12</sup> “A *coragem* ante a realidade é o que distingue, afinal, naturezas como Tucídides e Platão: Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal” (CI, Antigos, 2).

<sup>13</sup> “Os sofistas restituíram todo progresso da teoria do conhecimento” (FP 14[116] da primavera de 1888).

<sup>14</sup> “Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas, pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem. O que fazemos do seu testemunho é que introduz a mentira” (CI, Razão, 2). “[T]oda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência da verdade vem primeiro dos sentidos” (BM 134).

a qual o “corpo” interpretante em Nietzsche não seria mais que um novo avatar do sujeito monológico cartesiano –, essa autora identifica na *memória* a “cena interior em que se amarram uma à outra a receptividade passiva do diverso e sua organização ativa”; pois a memória “é essa capacidade de reter em si a impressão do outro (irritação), submetendo-o ao mesmo tempo a sua própria ordem (assimilação)” (idem, p. 139). Ora, também Nasser não deixava de notar, como recém vimos, que o conhecimento do real anteriormente à sua falsificação pelo intelecto dependeria de um movimento retroativo, e portanto certamente subjetivo a sua maneira; Deleuze, enfim, já destacara um papel ativo para essa faculdade em Nietzsche, desde que por “memória” se entenda não a “memória dos traços”, função do passado e prerrogativa da vontade fraca, mas uma memória introduzida pela cultura, apenas aparentemente oposta à faculdade do esquecimento (Deleuze, 2018, p. 172). No entanto, é crucial fazer valer toda a ambivalência a que se presta não apenas a memória, mas o organismo de modo geral. Ora, se Nasser vê bem que “é pela memória que se origina a fé numa 'alma' que 'se reproduz, se reconhece fora do tempo', ilusão arquetípica que define para Nietzsche a fixação do mundo exterior” (Nasser, 2015, p. 130; FP 40[29] de agosto/setembro de 1885), Stiegler, de sua parte, procurou se furtrar à distinção tipológica nietzschiana entre uma vontade afirmativa e outra negativa, tornando indisponível a diferença entre uma memória que é função do passado e outra que é função do futuro, “uma memória agida e quase ativa, que não repouse mais em traços” (Deleuze, 2018, p. 149).

Começamos esse capítulo por referir o “sonho dedutivista” da medicina moderna que, na missão de poder derivar todo tratamento farmacológico unicamente a partir de um conhecimento *a priori* sobre o corpo humano em ideia, ressentia a intromissão de influências “irracionais” na condição do paciente, capaz de experimentar benefícios a despeito da falta de credenciais científicas para o meio eficazmente utilizado. O que parece conduzir uma reflexão como a de Stiegler, como já referimos uma vez, é a percepção de que qualquer comando de especular sobre aquilo que ocorra antes da “guinada utilitária da experiência” seria culpado de um mesmo juízo negativo sobre o corpo vivente, cujas necessidades biológicas seriam preteridas em favor de uma concepção ainda platônica do real; a realidade, nesse caso, seria equivocadamente concebida como anterior à disputa interpretativa, continuidade oceânica ideal livre de ambiguidade e disponível ao especialista que quisesse dirigir o curso da civilização apelando a “fatos” universalmente imperativos. Conforme a essa percepção, todo tipo de dualismo epistemológico significaria a mesma coisa: ódio ao caráter inerentemente conflituoso da realidade, em que sujeito e objeto se interpenetram de direito; crença no caráter extemporâneo do conhecimento, suposto abstraível de sua conexão com os interesses da espécie. Revisitando a leitura de Cox, pudemos ver, de fato, todo o alcance do pragmatismo nietzschiano. Dito isso, é agora oportuno que Nasser (2015, p. 164) reconheça – e isso nos será crucial – uma “necessária continuidade” entre o realismo de Nietzsche e o expediente pragmatista:

da doutrina do mundo enquanto vir-a-ser se seguiria “com consequência lógica um ficcionalismo” (Del Negro apud Nasser, 2015, p. 89). Assim, comentando a metáfora do olho da *Genealogia da moral*, Nasser repara no caráter singular da tese nietzschiana, para a qual “o aumento de perspectivas é paradoxalmente concorrente a um aumento da acuidade perceptiva” (idem, p. 131). Perguntemo-nos, porém, se não deveria ser verdade também a proposição inversa, que o refinamento dos órgãos implicaria, antes que a abolição do perspectivismo, uma multiplicação de perspectivas. Essa é, pelo menos, uma tese de Bergson; sua viabilidade atestaria pela mútua correspondência entre o paradigma filológico, debruçado sobre o texto do mundo, e um perspectivismo objetivo, capaz de arremessar o sujeito de conhecimento a uma nova disposição da vontade, finalmente atenta ao caráter fluido e relativo da realidade. Vejamos do que essa correspondência depende e se o raciocínio que lhe está por trás, simples ou suficiente, não bastaria para endereçar a disputa em torno daquela controversa passagem da *Genealogia*, bem como a convivência mais geral entre compromissos realistas e relativistas na obra nietzschiana.

### 3.5 O dualismo incondicionado dos modernos

No capítulo anterior, referimos a solução bergsoniana para o problema da formação de conceitos empíricos, solução dependente do movimento – que vimos efetuado por Nietzsche – de naturalizar linguagem e consciência, projetando-as para além do dualismo estrito kantiano. Vejamos mais de perto o que causa a dificuldade e quais sejam as condições mais profundas para resolvê-la. Na *Lógica* compilada por Jäsche, Kant explica a formação de conceitos empíricos apelando às ideias aparentemente não problemáticas de “comparação”, “reflexão” e “abstração”: encontramos objetos similares; abstraímos suas diferenças; identificamos características comuns. Enfim, tomamo-los por instanciações de um mesmo conceito ou ideia geral, agora articulado:

Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder comparar, refletir e abstrair, pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito da árvore (Kant, 1992, p. 112).

Ora, o problema dessa explicação está em que, na verdade, jamais se poderia determinar *quais* objetos são candidatos à comparação em primeiro lugar, quando o conceito que seria necessário para esse movimento era exatamente o que se tratava de adquirir. Por quê uma cerca não conta como árvore? – “porque não tem folhas”, gostaríamos de poder responder; mas por quê uma árvore deveria ter folhas? – “porque, do contrário, não seria uma árvore”; mas nisso introduziu-se sub-

repticiamente o conceito já pronto, e apenas nos mostramos capazes de *utilizar* o seu critério, não de *explicar* de onde ou como foi possível que tenha surgido. Nas palavras de Bergson (2011, p. 183): “para generalizar é preciso primeiro abstrair, mas para abstrair utilmente *é preciso já saber generalizar*” (ênfase minha). Por isso, Deleuze descreve o problema deixado por Kant da seguinte forma:

Kant opõe-se simultaneamente ao dogmatismo e ao empirismo, que, cada qual à sua maneira, afirmavam uma simples diferença de grau [entre sensação e ideia](...). Mas então, para explicar como a sensibilidade passiva se concilia com o entendimento ativo, Kant invoca a síntese e o esquematismo da imaginação que se aplica *a priori* às formas da sensibilidade em conformidade com os conceitos. Mas, assim, o problema é apenas deslocado: visto que a imaginação e o entendimento diferem também, em natureza, e o acordo entre estas duas faculdades ativas não é menos “misterioso”. (Deleuze, 2009, p. 33)

Se Deleuze está aqui se referindo à questão como aparece na *Crítica da razão pura*, e não nos termos que víamos na *Lógica*, o fato é que o problema é o mesmo cá e lá, e se refere sempre à ausência, em Kant – conforme esse seria censurado já pelos pós-kantianos, como se sabe – de um princípio “que não fosse somente *condicionante* [i. e., *exterior*] aos objetos, mas verdadeiramente genético e produtor (princípio de diferença ou de determinação interna); denunciava-se, em Kant, a *sobrevivência de harmonias miraculosas* entre termos que permaneciam exteriores” (Deleuze, 2018, p. 70, ênfases minhas). O mesmo é dizer que Kant teria se limitado a procurar as condições de toda experiência possível *em geral*, e não da experiência real, concreta; é, aliás, por isso que Deleuze poderá dizer que Kant não soube conduzir a verdadeira crítica: o conhecimento é sempre tomado por um fato, de modo que a crítica, embora incida “sobre todas as pretensões ao conhecimento e à verdade”, deixa incólume “o próprio conhecimento, (...) a própria verdade” (idem, p. 118).

Sigamos ainda a pista de Deleuze, pois é oportuno que ele indique simultaneamente em Nietzsche e em Bergson dois filósofos que, ao contrário de Kant, teriam sabido constituir um “empirismo superior, apto (...) para ultrapassar a experiência em direção a suas condições concretas” (Deleuze, 1999, p. 21). Com efeito, a mesma expressão “empirismo superior”, que nessa passagem era referida a Bergson, será utilizada para caracterizar também a filosofia de Nietzsche: a vontade de potência “constitui um empirismo superior”, por ser um princípio “essencialmente plástico, que não é mais amplo do que aquilo que condiciona” (Deleuze, 2018, p. 68); em ambos os casos, estaríamos diante de filósofos que não se contentaram apenas em pensar “princípios transcendentais, que são simples condições para pretensos fatos” (idem, p. 121). Ora, mas como Nietzsche e Bergson resolvem o problema da formação de conceitos empíricos, se o resolvem? Mencionamos que a solução deve passar por uma naturalização do conhecimento, que condicione o dualismo kantiano; para o caso de Nietzsche, referimos sua aproximação ao monismo da sensação

de Mach, circunstância que, no entanto, não o impedia – sob pena de tornar inexplicável a distinção entre representações determinadas e imagens fantasiosas – de querer buscar *causas* para as sensações, e portanto de reinserir certo dualismo em sua teoria da sensação. De forma similar, também Bergson (2011, p. 212), ao passo que demarca a distância de seu sistema com respeito ao que chama um “dualismo vulgar”, ver-se-á incumbido ao compromisso com uma posição que ele próprio refere como “claramente dualista” (idem, p. 1). Interessa-nos saber como é possível essa convivência entre naturalismo e um dualismo de tipo esclarecido, que tanto escape à solução circular kantiana quanto ainda vindique a possibilidade de um criticismo do conhecimento, sem que isso envolva o apelo dogmático a “fatos” anteriores à interpretação.

Bergson compartilha com Kant tanto o dualismo que distingue, na experiência, o que viria “de fora” – o sensível, a matéria – e o que seria contribuição do sujeito, quanto a preocupação de fundamentar o recorte científico da realidade, em que “todos os fenômenos devem suceder-se e condicionar-se segundo uma ordem determinada, em que os efeitos são rigorosamente proporcionais às causas” (Bergson, 2011, p. 64). É que Berkeley, embora tenha acertado em objetar a Descartes que as qualidades secundárias da matéria deveriam ter tanta realidade quanto as primárias, haveria ido longe demais em fazer da matéria uma pura ideia, tornando-se “incapaz de explicar o sucesso da física”:

Um grande progresso foi realizado em filosofia no dia em que Berkeley estabeleceu, contra os *mechanical philosophers*, que as qualidades secundárias da matéria tinham pelo menos tanta realidade quanto as qualidades primárias. Seu erro foi acreditar que era preciso para isso transportar a matéria para o interior do espírito e fazer dela uma pura ideia. Certamente, Descartes colocava a matéria demasiado longe de nós quando a confundia com a extensão geométrica. Mas, para reaproximá-la, não havia necessidade de fazê-la coincidir com nosso próprio espírito. Fazendo isso, Berkeley viu-se incapaz de explicar o sucesso da física e obrigado (...) a considerar a ordem matemática do universo como um puro acidente. (Bergson, 2011, p. 3).

A partir daí, Bergson irá se perguntar como conciliar a crítica de Berkeley à abstração mecanicista com a consideração do sucesso prático da física: “como explicar que esses dois sistemas [realismo e idealismo] coexistam, e que as mesmas imagens são relativamente invariáveis no universo, infinitamente variáveis na percepção?” (Bergson, 2011, p. 20). Ora, assim como Nietzsche percebia que “nosso aparelho do conhecimento não foi *equipado* para o 'conhecimento'” (FP 26[127] do verão/outono de 1884), a solução bergsoniana começa por estabelecer que o dado da percepção, ao contrário do que supunham tanto realistas quanto idealistas, não se identifica, sem mais, com um conhecimento do real, mas antes “reflet[e] a ação possível de meu corpo” (Bergson, 2011, p. 15-16):

Escavando agora por baixo das duas doutrinas [realismo e idealismo], você descobriria nelas um postulado comum, que formularemos assim: *a percepção tem um interesse*

*inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro.* Toda a discussão tem por objeto a importância que é preciso atribuir a esse conhecimento em face do conhecimento científico. Uns adotam a ordem exigida pela ciência, e veem na percepção apenas uma ciência confusa e provisória. Outros colocam a percepção em primeiro lugar, erigem-na em absoluto, e tomam a ciência por uma expressão simbólica do real. Mas, para uns e outros, perceber significa antes de tudo conhecer. (Bergson, 2011, p. 24)

É porque tomam o dado perceptivo – em que os objetos aumentam ou diminuem de tamanho conforme a minha distância em relação a eles, etc. – como dotado de um valor epistêmico, que tanto realistas quanto idealistas se viam obrigados a escolher entre um e outro, ou fazendo derivar o real do ideal, como Berkeley, ou o contrário, tomando o ideal por redutível a propriedades mais básicas da matéria, a consciência identificada a movimentos cerebrais. Ora, nesse ponto, não bastará mais dizer, com Kant, que o dado sensível depende constitutivamente da ação do sujeito, pois também aí se reproduzia uma mesma dicotomia irreparável entre dois momentos do real supostos logicamente independentes: o conteúdo da sensação, evidentemente primitivo em relação à síntese do entendimento, e a experiência “consciente”, posterior a um processo de apreensão intelectual. Assim, quando Kant procurava explicar a gênese do conceito empírico – isto é, da ideia *geral*, num cenário em que a generalidade deveria ser sempre um dom do entendimento –, Bergson censurava sua solução por ela já supor aquilo que deveria explicar, pois já supunha um intelecto equipado do conceito. A alternativa bergsoniana se deixa adivinhar: o primitivo será, desde o início, já geral, e o que deve ser explicado é menos a progressão de um momento a outro (particular ao geral) que a gênese simultânea do geral e do particular a partir de uma base material comum. Vejamos como isso se dá, porquanto aí poderemos entender por quê a condescendência de Bergson para com as categorias da inteligência – frequentemente menosprezadas também por Nietzsche, como vimos – não implica a suposição de um dualismo dogmático, mas pode ser concebida como função da necessidade teórica de justamente *condicionar o dualismo incondicionado dos modernos*.

### 3.6 O perspectivismo bergsoniano como possível chave de leitura

No capítulo anterior, quando introduzíamos nosso estudo sobre aqueles dois movimentos anti-kantianos da obra do jovem Nietzsche – realismo do tempo, giro retórico –, lembrávamos da comunidade entre Hume e Kant com respeito ao ponto de partida das respectivas teorias do conhecimento, ambas fiéis à ideia de que conhecer significaria sempre ultrapassar os dados dos sentidos em direção a formulações gerais. Assim, Deleuze podia constatar a influência de um autor sobre o outro, inequívoca o bastante:

[A] experiência nunca nos “dá” nada que seja universal e necessário. As palavras “todos”, “sempre”, “necessariamente” ou mesmo “amanhã” não remetem para coisa alguma na experiência: não derivam da experiência, ainda que a ela se apliquem. Ora, quando

conhecemos, empregamos tais palavras: dizemos mais do que aquilo que nos é dado, superamos os dados da experiência. Falou-se muitas vezes da influência de Hume sobre Kant. Hume, de fato, foi o primeiro a definir o conhecimento por uma tal superação. Conheço, não quando verifico: “vi mil vezes o Sol nascer”, mas quando julgo: “o Sol nascerá amanhã”, “todas as vezes que a água está a 100 °C, entra necessariamente em ebulição”. (Deleuze, 2009, p. 19)

Ora, vimos também, mesmo que apenas de passagem, com que virulência Bergson reagia à problemática que, segundo ele, definia a filosofia moderna, e que consistia em pensar poder opôr, à ideia de ordem, a de uma desordem absoluta, matéria bruta para um trabalho hercúleo da mente ou do entendimento ordenadores. Nesse caso, embora se possa contrapor ao psicologismo humeano os princípios transcendentais descobertos por Kant, pesaria a identidade entre os dois filósofos com respeito a um mesmo ceticismo quanto àquilo que antecede o conhecer, já que, tanto num caso como no outro, tudo o que não é emprestado pela mente é marcado sobretudo pela falta. Bergson (1946, p. 73) metaforiza a situação com o exemplo de alguém que fecha uma janela, retorna para verificar se a fechou, depois mais uma vez, e assim por diante: “sendo filósofo, essa pessoa irá transpor imediatamente a hesitação de sua conduta no enunciado: como ter certeza, mas certeza mesmo, que fiz aquilo que planejava?”. Bergson, ao contrário, procurará se manter fiel à noção, cara pelo menos ao senso comum – e ao próprio Nietzsche, se não a Mach, como dizíamos –, de que o sucesso preditivo da ciência positiva deveria poder ser explicado, pelo que se deve conferir a ela o predicado de “objetiva” no sentido próprio da palavra, como aquilo que nos diz algo sobre como as coisas são, independentemente do conhecimento que temos sobre elas. Kant não fazia isso, como Bergson explicaria na continuação de uma passagem já citada:

Berkeley viu-se incapaz de explicar o sucesso da física e obrigado (...) a considerar a ordem matemática do universo como um puro acidente. A crítica kantiana tornou-se então necessária para explicar a razão dessa ordem matemática e para restituir à nossa física um fundamento sólido – o que, aliás, ela só conseguiu ao limitar o alcance de nossos sentidos e de nosso entendimento. A crítica kantiana, nesse ponto ao menos, não teria sido necessária, o espírito humano, nessa direção ao menos, não teria sido a limitar seu próprio alcance, a metafísica não teria sido sacrificada à física, se a matéria tivesse sido deixada a meio caminho entre o ponto para onde Descartes a impelia e aquele para onde Berkeley a puxava, ou seja, enfim, lá onde o senso comum a vê. (Bergson, 2011, p. 3)

É dizer que o dualismo kantiano cedia demais a Berkeley, apenas por constatar a inviabilidade da via cartesiana; o fato é que a continuidade sempre de novo atestada do mundo físico nos diz algo positivo sobre a realidade, quando menos porque o “dualismo vulgar” que recusa essa conclusão se vê incapaz de transpor o hiato entre sensibilidade e conceito, e era vitimado pela circularidade que já vimos. Eis, enfim, como o problema precisa ser resolvido.

Em uma palavra, será preciso que o papel do espírito na formação da ideia geral seja menos o de  *sintetizar* particulares sob um mesmo conceito, como em Kant, que o de  *hesitar* diante de operações de equivalência executadas independentemente de si. Com efeito, a gênese do conceito

empírico, para Bergson, ao mesmo tempo em que remete a uma síntese de representações – capaz de reunir, sob um termo ou lei geral, uma multiplicidade de indivíduos –, diz respeito, mais profundamente, a um processo contrário de *dissociação*: “a *associação* não é, portanto, o fato primitivo; é por uma *dissociação* que começamos, e a tendência de toda lembrança a se agregar a outras explica-se por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção” (Bergson, 2011, p. 193). Assim, é somente quando o espírito vacila diante de sua imersão original em uma cadeia de ações e reações corporais automáticas que estamos aptos a flagrar a *diferença* entre uma representação e outra do mesmo gênero, que até então nosso corpo tratava como equivalentes. Ora, se algo existia anteriormente a uma tal operação, era a generalidade da reação do corpo bem antes que a particularidade do caso individual, que só projetamos para o início do processo sob pena de anacronismo. É no dia em que *hesito* diante da equação “latidos e dentes → fugir” operada inconscientemente pelo organismo que poderei tanto reunir esse particular com outros (“é um *lobo*, entre outros”), quanto destacá-lo daqueles demais indivíduos diante dos quais eu sempre havia devolvido uma mesma reação, pois agora flagrei a regra geral que antes me conduzia a seu bel-prazer. Aqui, o espírito não mais se define por aquilo que empresta à sensação, como em Hume e Kant, senão pelo que subtrai a ela, a saber, seu caráter coercitivo; ele menos é responsável pela formação da ideia geral que por sua problematização, quando a generalidade já era dada a nível ontológico: a “memória”, enquanto operação de equivalência entre particulares, “não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse à sua maneira” (Bergson, 2011, p. 262):

[D]o mineral à planta, da planta aos mais simples organismos conscientes, do animal ao homem, acompanha-se o progresso da operação pela qual as coisas e os organismos apreendem em seu ambiente o que os atrai (...): *essa identidade de reação a ações superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em ideias gerais.* (Bergson, 2011, p. 187, ênfase minha)

É o capim em geral que atrai o herbívoro. (idem, p. 186)

Ora, perguntemo-nos enfim, diante desse contexto, o que deve significar a reticência de um autor como Bergson aos artificios generalizantes do conhecimento por conceitos. É verdade que os recortes que a inteligência opera no mundo sensível, pelo menos em suas primeiras manifestações, quase que se identificam ao hábito do organismo e praticamente se limitam a atestá-lo com palavras, de onde a insistência de Bergson (e de Nietzsche) em acusar a artificialidade do conhecimento, sua falha em penetrar o real e sua origem meramente utilitária; acaso por isso se trataria de atingir uma apreensão direta dos “fatos”, aquém da atividade falsificadora do entendimento? Ora, seria esse o caso se houvesse qualquer coisa para ser falseada, isto é, se o particular preexistisse ao geral que lhe dá um nome, posição que vimos subvertida por Bergson.

Também não é de se negligenciar que seja exatamente por esse movimento bergsoniano que o mundo apreendido sob formas genéricas – onde “a inteligência humana sente-se em casa” – pode enfim transcender o idealismo e ganhar um fundamento no próprio real, na medida em que a repetição (i. e., o ser genérico) é assumida como uma de suas tendências objetivas (a memória como função que a matéria já “imitava a sua maneira”); a tendência oposta será a da hesitação, o trabalho do espírito, não menos condição do conhecimento, quando esse é capturado em seu movimento próprio de gênese. Sendo assim, o problema mais exato identificado por Bergson, devemos concluir, não é que o conhecimento falsifique um estado de coisas anterior a si, mas, por assim dizer, que não o falsifique o bastante, quando permanece rente demais às generalidades já performadas pelo organismo bem antes da insurgência do espírito no automatismo da matéria. Nada disso muda o fato que a subjetividade, se não a inteligência, é aqui condição para que o real apareça não mais como palco da repetição, afinal apenas uma de suas tendências reais, mas da multiplicidade qualitativa, em que Ser = devir = estar insubmisso a toda assimilação generalizante. Bergson é muito explícito quanto a essa relação de imbricação de subjetividade e objetividade quando diz o seguinte:

Costuma-se representar a percepção atenta como uma série de processos que avançariam ao longo de um trajeto único, o objeto excitando sensações, as sensações fazendo surgir ideias diante delas, cada ideia estimulando sucessivamente pontos mais recuados da massa intelectual [i. e., a hipótese “dualista vulgar”]. Haveria aí, portanto, uma marcha em linha reta, pela qual o espírito se distanciaria cada vez mais do objeto para não voltar mais a ele. *Pensamos, ao contrário, que a percepção refletida seja um circuito, onde todos os elementos, inclusive o próprio objeto percebido, mantêm-se em estado de tensão mútua como num circuito elétrico (...).* (Bergson, 2011, p. 118, ênfase minha)

Vê-se agora sem dificuldades que, num tal cenário, a oposição pertinente não é mais aquela entre fato e interpretação, subjetivo e objetivo, mas entre interpretações apenas, de que dependiam tanto a imagem da natureza como repetição mítica da lei geral – quando o conhecimento estava sobremaneira coagido pela necessidade de reagir urgentemente ao estímulo perceptivo –, quanto a apreensão do Ser como devir – privilégio do organismo que, impondo menos (e não mais) restrições ao trabalho do espírito, fosse capaz de acessar camadas mais profundas de um real intuído justamente como insubmissão a um discurso sobre fatos.

Voltemos a Nietzsche. Lembremo-nos das respectivas dificuldades com que se deparavam os comentadores sobre os quais havíamos nos concentrado: quanto a Cox, não era sem apuro que lia aquelas passagens realistas do *Anticristo*, para ele excepcionais no contexto da obra de Nietzsche; Stiegler, por sua vez, ressentia o vocabulário nietzschiano que falava no conhecimento como “erro”, e se via ultrapassada pela questão de como conciliar uma tal escolha de vocabulário com a ideia de uma ciência culturalmente informada, ideia na qual o próprio Nietzsche, conforme essa mesma autora percebia, não deixava de insistir apesar de tudo. Com Nasser, ao contrário, pudemos ver todo

o aporte do realismo nietzschiano, quando o conhecimento é explicitamente associado à libertação gradual do biomorfismo a que estão inicialmente entregues os organismos mais simples, na direção de um contato, senão imediato, pelo menos mais profundo com o real através de um procedimento de refinamento dos sentidos, por sua vez dependente de uma retroação do espírito sobre a sensibilidade:

Nós possuímos exatamente a ciência hoje na medida em que decidimos *aceitar* o testemunho dos sentidos – **enquanto aprendemos ainda a aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim**. O resto é aborto e ainda-não-ciência [*Noch-nicht-Wissenschaft*]. (CI, Razão, 3, ênfase minha)

Se esse tipo de retórica realista parecia, enfim, ameaçar aquela outra ideia cara a Nietzsche, para a qual “não existem fatos, somente interpretações” (FP 7[60] do final de 1886/primavera de 1887), nosso sobrevoo pela reflexão bergsoniana permitiu pelo menos mostrar que, por necessidade teórica, uma coisa não deve implicar a recusa da outra: o refinamento dos sentidos, antes que deslocar o sujeito por sobre uma linha que penetraria tanto mais o objeto quanto mais se livrasse do sujeito, deve envolver, ao contrário, um duplo movimento em circuito, que circule infinitamente entre os dois polos da interpretação; o que a sensibilidade assim retroagida pela cultura revela, por sua vez, não serão fatos, mas exatamente o desmoronamento de toda tentativa assimiladora, um campo instável de vir-a-ser, conforme ao relativismo objetivo ou realista protagórico. Quanto à metáfora do olho da *Genealogia*, enfim: quanto mais perspectivas, maior nossa objetividade; mas também essa objetividade – isto é, o testemunho dos sentidos aguçados pela cultura – não revelaria outra coisa senão um jogo imanente de espelhos, *o caráter espiritual das próprias coisas*. E Nietzsche poderá dizer que, quando “aguçamos, armamos, pensamos os sentidos até o fim”, abre-se diante de nós um mundo que “age sobre o nosso *sentimento (Gefühl)* de uma forma completamente diferente” (FP 34[60] de abril/junho de 1885):

Quanto mais refinados os sentidos [*Je feiner die Sinne*], mais rigorosa a atenção, mais variadas se tornaram as tarefas da vida, tanto mais difícil se tornou também admitir o conhecimento de uma coisa, de um fato, como definitivo, como “verdade”; e, finalmente, no ponto em que a desconfiança metodológica nos conduziu hoje, não mais nos damos o direito de falar em verdades no sentido incondicional – renunciamos à crença na cognoscibilidade das coisas, tanto quanto à crença no conhecimento. A “coisa” é somente uma ficção, a “coisa em si” é mesmo uma ficção contraditória e proibida: mas também o conhecimento, absoluto e conseqüentemente também relativo, é igualmente apenas ficção! (FP 38[14] de junho/julho de 1885)

Acaso se poderia incorporar o progresso bergsoniano para um tratamento adequado das tensões internas ao texto de Nietzsche? Fato é que Bergson começa igualmente por um realismo do vir-a-ser, avançando uma argumentação muito rente àquela de Spir, e considera a origem do conceito empírico como devendo ser descrita a partir desse compromisso, tarefa a que também

Nietzsche já se dedicava; suas posições, se não os respectivos caminhos de raciocínio, são, ademais, a mesma também nesse certame, quando um diz que “é o capim em geral que atrai o herbívoro” e o outro chama atenção para a prioridade das situações concretas em que se atribuía a alguém o predicado de “honesto”, com relação à posterior reificação dessa prática na ficção de uma *qualitas occulta* correspondente (VM, cf. capítulo anterior). O resultado que, a partir daí, Bergson delineou explicitamente é que objetividade e subjetividade, longe de se oporem, funcionam em circuito, em uma paisagem teórica que agora faz conviver a orientação realista para um conhecimento do objeto em si e o compromisso simultâneo com a irredutibilidade da interpretação, a despeito do que possam dizer leituras apressadas de sua obra<sup>15</sup>. Incorporar Bergson é, pelo menos, uma forma de dar sentido àquelas declarações divergentes de Nietzsche, sem considerá-las contraditórias nem priorizar umas em detrimento de outras. Explicaria, ademais, a importância que esse filósofo, longe de toda saída voluntarista, atribui à cultura como veículo da emancipação humana<sup>16</sup>; essa circunstância deve, aliás, servir para retificar a atribuição a Nietzsche de uma distinção inequívoca entre “fortes” e “fracos”, como parece ainda hoje circular mesmo no comentário dedicado. Veremos ainda como esses temas confluem naquele que nos parece, enfim, o enquadramento mais adequado à obra nietzschiana.

### 3.7 O existencialismo naturalista de Nietzsche

Em um penetrante artigo que medita a história da recepção francesa de Bergson na primeira metade do século XX, Hyppolite (1949) relata o que teria sido a insuficiência desse autor para uma geração que, apossada pelo cataclismo da Segunda Guerra Mundial, radicar-se-ia na ideia da insuperabilidade da perspectiva existencial própria ao drama humano com relação a qualquer transcendência possível. Contrariando um pensamento que, a despeito de sua influência libertadora no panorama francês do início do século, não teria sabido aproveitar a oportunidade para fazer da finitude humana o centro de sua reflexão, as filosofias existencialistas oporiam ao sistema bergsoniano a exigência de erigir o ponto de vista do sujeito individual em referencial absoluto da meditação filosófica; porque, em seu dualismo nuançado, permitira à consciência humana que se prolongasse e estendesse a todo o universo, a *filosofia da vida* de Bergson daria lugar a uma *filosofia da existência* mais em linha com a atmosfera desencantada de uma época em que o destino

<sup>15</sup> Tournier parece comungar de um bergsonismo velado quando escreve: “Creio que a alma só começa a ter um conteúdo assinalável para além da cortina de pele que separa o interior do exterior, e que ela se enriquece infinitamente à medida que se anexa aos círculos mais amplos em torno do ponto-eu. Robinson só é infinitamente rico no momento em que coincide com Speranza, toda ela” (Tournier, 2001, p. 61).

<sup>16</sup> Essa conclusão se estende também a Bergson. Após afirmar, na *Evolução criadora*, que “teoria do conhecimento e teoria da vida nos parecem inseparáveis uma da outra”, procede a dizer que “uma filosofia desse tipo não ficará pronta da noite para o dia. À diferença dos sistemas propriamente ditos (...) ela só poderá ser constituída pelo esforço coletivo e progressivo de muitos pensadores, de muitos observadores também, completando-se, corrigindo-se, enquadrando-se uns aos outros” (Bergson, 2009, pp. XIII-XIV).

da espécie parecia ameaçado como nunca antes em sua história. Hyppolite, que soube ver nessa passagem um decisivo “movimento espiritual” do pensamento filosófico, destaca, enfim, a “crise da filosofia” representada pelas exigências desse novo contexto, crise que nos parece conservar hoje sua plena dimensão: “um sistema filosófico que nos permitisse ultrapassar essa existência, referi-la a outra coisa além dela mesma, parece impossível”; “o problema último em que se afrontam hoje existencialistas, marxistas, cristãos nos parece ser bem o problema do '*sentido* da história” (Hyppolite, 1949, pp. 454-55)<sup>17</sup>.

Bergson não escreveu um livro sobre o trágico, senão sobre o cômico; Nietzsche, em vez, em um trabalho “profundamente pessoal” sobre o nascimento da tragédia (NT Autocrítica 1), inicia sua jornada filosófica tomando por objeto um “pessimismo da força” (ibid.) que deveria ser aí surpreendido exatamente como desafio à jovialidade artificial do sujeito moderno em específico. Já vimos, ademais, em que se baseava acima de tudo seu apreço pela figura de Schopenhauer; lembremos, então, o prefácio à *Filosofia na era trágica*, que identificava na “disposição pessoal” de cada sistema filosófico seu elemento de “irrefutabilidade” e o motivo decisivo pelo qual “amamos” seus autores (FT Prefácio, I). Acaso deveríamos, por tudo isso, concluir com Solomon (2003, p. 176) que Nietzsche celebraria “a existência individual por oposição a todo tipo de teorias e noções abstratas, em favor das paixões da vida”? Contra esse tipo de inferência se coloca Vinod Acharya em *Nietzsche's meta-existentialism* (2014), que, mesmo sem considerar o paralelo com Bergson que se veria aí oportunizado, é atento em preservar Nietzsche de ter absolutizado a reflexão existencial em última palavra para a ótica filosófica. Gostaríamos agora de nos debruçar sobre esse último comentário, na medida em que corresponde à estratégia que entendemos melhor acomodar as diferentes exigências que obrigam uma leitura compreensiva do gesto nietzschiano.

Para descrever, inicialmente, o que entende serem as linhas gerais da metodologia nietzschiana, Acharya – que não hesita, por isso, em inserir Nietzsche no quadro de autores existencialistas – explora o que seria o contraste entre a posição existencialista como concebida por Johannes Climacus, pseudônimo de Kierkegaard e autor do *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, e o existencialismo de tipo especificamente nietzschiano, cuja origem será reportada à identificação e à solução de uma inconsistência que teria vitimado o discurso de Climacus em sua concepção mesma. A exata correção ou não desse comentário a Kierkegaard não é, por certo, essencial àquilo que se quer concluir a respeito de Nietzsche. Para fins de exposição, no entanto, será útil ter à mão uma tal apreciação; também porque, de todo modo, impõe-se a tarefa de desambiguar o significado desse termo guarda-chuva decerto ainda demasiado genérico que deveria cobrir uma e outra filosofia, quando é excepcionalmente Nietzsche quem faz o tema da auto-criação do indivíduo livre disputar

---

<sup>17</sup> Paralelamente às críticas de Sartre a Bergson, Horkheimer escrevia, a respeito de Peirce e William James: “escreveram em uma época em que a prosperidade e a harmonia entre os grupos sociais e entre as nações pareciam próximas, e na qual nenhuma catástrofe maior era esperada” (Horkheimer, 2015, p. 62).

atenção com, para citar apenas um exemplo, discussões acerca da teoria da evolução no campo da biologia científica. É que, para Acharya, somente Nietzsche teria sabido afirmar radicalmente, e em toda a sua ambiguidade, o que será chamado de “distinção existencial”, definida por estabelecer, contra toda pretensão totalizante, uma fissura irreduzível entre vivência subjetiva e um mundo “objetivo” independente. Se acaso um tal acesso deveria fazer concluir pela vacuidade de toda iniciativa supostamente desinteressada de conhecimento, como de fato pareceria necessário, Acharya pede que, como o teria feito Nietzsche, levemos a intuição até o fim, na direção de perceber o que seria seu corolário mais derradeiro. Fundamentalmente, argumenta-se que seria contraditório querer se opor ao pensamento “puramente objetivo” de um Hegel, suposto negligente com respeito à distinção existencial, através ainda da edificação de um par de opostos de lavra própria, com que construir essa crítica; mais consequente seria, como mesmo Climacus parecerá enfim reconhecer, considerar também essa “objetividade pura” como apenas um caso limite da própria subjetividade, subvertendo assim o entendimento da relação dos dois termos, doravante assumida como inteiramente diferencial.

O fundamento da abordagem oferecida por Acharya está na identificada necessidade de parrear a iniciativa existencialista de Nietzsche com o conteúdo preciso de sua crítica à metafísica, como “*crença nas oposições de valores*” (BM 2). É dizer que, antes que equivaler o pensamento metafísico a um dos lados dos binários tradicionais da filosofia – mente/corpo, verdade/erro, Ser/devir, subjetivo/objetivo –, para daí orquestrar seu ataque, Nietzsche teria querido, bem ao contrário, localizar seu alvo exatamente na estrutura oposicional que dá tração a todas aquelas dicotomias em primeiro lugar. Heidegger, em particular – mas não exclusivamente, como vimos –, teria sido especialmente vitimado pelo erro de entender a contenda nietzschiana com o platonismo como dirigida ao privilégio aí acordado a um mundo “real” a ser distinguido do aparente, pelo que teria restado a Nietzsche meramente “inverter” o platonismo sem, no entanto, poder se desfazer do preconceito dualista comum ao grosso da história da filosofia. Em vez disso, será o caso de garantir a Nietzsche toda atenção a esse detalhe, quando, já a partir de *Humano*, tomar-se-á por estabelecido que tão-simplesmente “não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica” (HH 1). Assim, uma leitura muito mais oportuna de sua obra se mostraria disponível quando nos permitíssemos entender seu gesto crítico como direcionado ao “como” da metafísica dualista, sua avidez própria a enxergar opostos onde existem somente diferenças de grau, bem mais que em “qual” mundo (real ou aparente) receberia aí a prioridade, uma vez demonstrado inconsequente qualquer tratamento em separado. A consequência a ser tirada de tudo isso é que “estabelecer um mundo 'verdadeiro' por si só não significa necessariamente um desejo metafísico de negar a vida” (Acharya, 2014, p. 63); esse desejo se coordena, em vez, com a “fé em um valor *metafísico*, um valor *em si* da verdade” (GM 3, 24). Disso também se segue que a distinção

tipológica nietzschiana entre a vontade forte e a fraca não será menos elusiva que sua crítica à metafísica, devendo ser apreciada lado a lado a uma paralela e mais profunda continuidade topológica entre os dois tipos.

Esse último ponto Acharya condensa na ideia, que talvez ainda devamos qualificar, de que o processo de decadência de um povo ou indivíduo estaria fundamentado em uma perturbação do próprio aparato ativo, como “conflito entre a 'vontade de criar' do tipo forte e sua 'vontade de conservação’” (Acharya, 2014, p. 127). Essa ambivalência atribuída à vontade ativa seria atestada em diversos momentos do texto nietzschiano, como quando Zarathustra transita insensivelmente de uma disposição de espírito alegre para um lamento direcionado à “pobreza”, “inveja” e “desventura” daquele que, por conta de sua natureza luminosa, “não conhece a felicidade de quem recebe” (Z 2, 9)<sup>18</sup>. Mas o caso discutido em maior extensão não será outro que o de Sócrates, personagem na qual, como vimos, Nietzsche parecia localizar inequivocamente o início do fim do esplendor grego. É que, resistindo a essa primeira impressão, deveríamos, antes, ter em mente a descrição que Nietzsche oferece do que seria um processo mais amplo de degenerescência, do qual Sócrates teria sido sobretudo um sintoma ou expressão, bem mais que sua causa propriamente dita:

A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. – E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele *necessitava* – de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. (CI Sócrates, 9)

Alhures, em um aforismo que deve ser considerado muito significativo para a questão do problema de Sócrates, Nietzsche descrevia alusivamente uma mesma situação cultural como “coincidência fatal de outono e primavera”, quando, após superado um período de “luta prolongada com condições desfavoráveis”, a “espécie de homens severos” daí resultante cede lugar a um afrouxamento em que, “um no outro emaranhado e entrelaçado”, convivem o desvio “rumo ao mais sutil, mais raro e elevado” e “um tremendo perecer e se arruinar” que já não sabe “extrair, da moral até então vigente, nem limite, nem freio, nem consideração”; momentos nos quais, em uma palavra, “o indivíduo se atreve a ser indivíduo e se coloca em evidência” (BM 262). É que o filósofo, como indivíduo por excelência, perturba a unidade adquirida no nível da cultura e da arte, tornando sempre os “doentes (...) ainda mais doentes”; ele não é desejável senão no contexto de um povo são, e mesmo aqui, somente quando esse o saiba coibir “no momento certo” (FT 1). Com efeito, a grandeza dos gregos estaria precisamente em terem *ousado* acolher o filósofo, como “excesso excessivo” (Acharya, 2014, p. 163) permitido pela saúde adquirida no nível da cultura; porque eximidos de toda “arrogância autóctone” que impediria “aprender com fecundidade” de seus

---

<sup>18</sup> Ainda sobre isso, conferir novamente o aforismo 370 da *Gaia ciência*, citado na nota 6 acima.

vizinhos, os gregos, em vez, “filosofaram como homens da cultura e com os objetivos da cultura”, somente o que lhes outorgaria o título de “inventores num sentido mais elevado” (FT 1). Mesmo a Sócrates, enfim, será garantido um mérito desse tipo, por ter “descob[erto] uma nova espécie de *ágon* [competição], da qual foi o primeiro mestre de esgrima” (CI Sócrates, 8); já no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche secretamente saudava essa circunstância, porquanto seria “verossímil” imaginar que, não fosse o direcionamento conferido por Sócrates à anarquia dos instintos que então prevalecia, ter-se-ia “de tal modo enfraquecido o prazer instintivo de viver” que o suicídio e o “genocídio por compaixão” talvez se transformassem em costumes universais (NT 15).

Já vimos como são significativos os respectivos primeiros aforismos de cada obra nietzschiana. O da *Gaia ciência* é especialmente penetrante e vai ao encontro de um tal ênfase topológica atinente, mas não apenas, ao problema de Sócrates, que não é senão o da relação entre o continuísmo requisitado pela boa consciência histórica e a descontinuidade que se queira atribuir à agência individual no contexto do naturalismo existencialista de Nietzsche:

Sempre vejo [os homens] ocupados numa só tarefa (...): fazendo o que ajuda à conservação da espécie humana. (...) Se, com a miopia habitual, (...) logo dividimos claramente os próximos em pessoas úteis e nocivas, (...) numa reflexão mais demorada acerca do todo suspeitamos dessa clara divisão e a deixamos de lado. (...) [T]udo é parte da assombrosa economia da conservação da espécie (...). [O] que poderia ser nocivo à espécie já se extinguiu talvez há milênios (...). (GC 1)<sup>19</sup>

Ora, referimos que o “meta-existencialismo” nietzschiano consistiria em uma radicalização da “distinção existencial” na direção de afirmar o caráter diferencial dos polos subjetivo e objetivo da interpretação, de onde o envolvimento interessado desse autor, e essencial a esse compromisso, também com o avanço da ciência positiva; ou então com o que Bergson (2011) chamaria o “sistema de imagens” acentrado particular ao realismo filosófico. Acaso se trataria, por isso, de assentir à imagem de mundo determinista consumada no reducionismo científico, desde que informada pela consciência de sua base instrumental? De fato, no aforismo citado acima, Nietzsche exortará a que se substitua a preocupação com a conservação da espécie por um “futuro também para o riso”, isto é, por um “rir de si mesmo” dificilmente compatível com a ideia de qualquer tipo de arbítrio que se pudesse ainda sustentar perante a exigência de asseio intelectual que vimos definia a vitória do ateísmo para a consciência científica. Não foi senão com esse problema, enfim, que abrimos o capítulo; cumpre esclarecer, portanto – e conforme prometido pela estrutura circular do existencialismo radical –, como o naturalismo é afetado por essa exigência metodológica.

A dificuldade do problema advém de que qualquer interdição ao continuísmo científico é

---

<sup>19</sup> Uma ideia semelhante ocorre, por exemplo, em BM 44: “[A]creditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie 'homem' quanto o seu contrário”.

imediatamente suscetível à suspeita de estar a serviço dos motivos psicológicos talvez mais banais ao homem, como a vontade de depreciar o outro para aumentar por tabela seu próprio valor, ou de clamar méritos por uma suposta virtude intrínseca do caráter. No entanto, porque o determinismo se aplica tão precariamente pelo menos às coisas de nossa apreensão quotidiana – para além, é claro, de ser uma hipótese para a qual não se pode, por princípio, oferecer provas –, também essa atitude teórica deve corretamente atrair a reticência do psicólogo, e ambas serem despachadas ao tribunal da “rainha das ciências”, a saber, a “psicologia (...) como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (BM 23). Ora, a tese da vontade de potência, no comentário, é alternativamente reportada ao engajamento de Nietzsche com a física (Nasser, 2014); com a biologia (Stiegler, 2001, 2021; Muller-Lauter, 1978); com o agonismo grego (Hatab, 2015); com a teoria da linguagem (Corbanezi, 2014); ou então, como parece mais ao ponto, rastreada já à simples tese do devir (Cox, 1999; Deleuze, 2018). Em linha com essa última estratégia, Acharya (2014, p. 86) a coloca como resposta ao imperativo implicado pela distinção existencial: a um só tempo crítica do mecanicismo – “por sua falta de poder qualitativo e valorativo” – e das explicações puramente qualitativas oferecidas pelo discurso moral – às quais faltaria qualquer objetividade – a doutrina nietzschiana reagiria tão bem à necessidade de compreensão existencial da realidade por parte de um sujeito aí implicado quanto à exigência de impor freio à reificação de outro modo necessitada pelo cumprimento da primeira cláusula. Na medida em que a tese da vontade de potência, portanto, deve unificar as intuições conflitantes da razão suficiente e da irreducibilidade da existência individual, o mundo natural ganha em subjetividade ao passo que o sujeito de conhecimento se desabsolutiza na direção da natureza. Não mais uma crítica da razão por ela mesma, mas pelo corpo; não mais um conhecimento idealista de um mundo esvaziado de conteúdos normativos, mas uma “visão divina do mundo” (VP 15).

Vê-se bem que, numa hipótese como essa, a tese da vontade de potência, longe de abonar uma “lei do mais forte” ou referendar um “idealismo biológico”, intervém, muito ao contrário, precisamente para corrigir o abuso materialista, sem ferir o pensar histórico; ela nomeia e sinaliza a necessidade de o sujeito de conhecimento aprender a tornar vulnerável sua posição, vetando o apelo autoritário a uma suposta racionalidade universalmente obrigante. No mesmo golpe, devolve agora ao *objeto* de conhecimento o valor e o significado intrínsecos de que a física mecânica, em aliança com a teologia cristã, havia esvaziado a natureza. Em nenhum caso esse conceito nietzschiano, como suposto elogio da força bruta, atua como ponto de partida positivo de seu pensar filosófico; esse ponto de partida, como demonstramos, é inteiramente negativo e apenas constata a irreducibilidade da mudança à representação da mudança, que por si já determina a existência de um circuito entre sujeito e objeto em relação inteiramente diferencial. O resultado dessa análise seria, por certo, um ceticismo epistemológico, não fosse o próprio ceticismo parasitário do padrão de

certeza niilista dominante na modernidade: “o ceticismo é a mais espiritual expressão de uma complexa constituição fisiológica, que na linguagem corrente chamam de neurastenia e debilidade” (BM 208). Em vez de começar opondo o ideal de objetividade a um sujeito empírico entendido como obstáculo a esse ideal, “Nietzsche começa diretamente por uma interpretação crítica da 'objetividade'”:

Nietzsche começa diretamente por uma interpretação crítica da “objetividade” já revestida de termos “subjetivos” (...). Esse processo é repetido, mas da perspectiva inversa, quando a “subjetividade” será interpretada novamente a partir da postura “objetiva”. Todo esse processo é repetido várias vezes, levando a interpretações sempre renovadas da existência. (...) [N]o meta-existencialismo, temos uma interpretação mútua, uma luta e interdependência recíproca, e uma interação *perspectiva* entre os termos subjetivo e objetivo. (Acharya, 2014, p. 39)

O conhecimento, portanto, como atrelado a um imperativo de *autosuperação* a ser satisfeito pela exposição à perspectiva oposta, subjetiva ou então objetiva, indefinidamente. “A cada dia você também deve conduzir uma campanha contra si mesmo” (A 370). Desconfiava-se em Nietzsche um consentimento servil ao grande genealogista solitário, capaz de carregar sobre si todo o fardo das demandas heróicas do conhecimento. Antes de nos encaminharmos para a conclusão desse trabalho, cumpre assinalar ainda por que razão é precisamente Nietzsche quem não tem direito a uma posição desse tipo, quando o conhecimento, em conformidade com os direitos do vir-a-ser, enraiza-se essencialmente em uma existência no tempo incompatível com qualquer voluntarismo quixotesco, sendo exatamente a ideia de um acesso privilegiado ao verdadeiro que será localizada na origem do niilismo contemporâneo.

### 3.8 *Conhecimento e cultura*

Como referido, trata-se aqui menos de destacar momentos de meditação positiva de Nietzsche com relação às exigências culturais do pensamento, que afinal proliferam ao longo de sua obra, do que apreender o caráter obrigante da tese do vir-a-ser com respeito a considerações nesse registro, e que apenas mediante um tal compromisso devem encontrar o ambiente teórico que as refere por necessidade. É certo que, por um lado, não é imediatamente evidente como as passagens mais provocativas de Nietzsche, seu elogio à “tirania de leis arbitrárias” (BM 188), poderiam conviver – e não apenas *de facto* – em um mesmo ambiente teórico que produza também uma apologia do *laissez-aller* como implicado naquele aforismo de abertura da *Gaia ciência* que copiamos acima. Com efeito, quão distantes estamos agora de toda descontração epicurista, quando surpreendidos pela seguinte passagem de um texto posterior:

Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller*, um pouco de tirania contra a “natureza” e também contra a “razão”: mas isso ainda não constitui objeção a ela (...). [T]udo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra (...) desenvolveu-se apenas graças à “tirania de tais leis arbitrarias”; e, com toda a seriedade, não é pequena a probabilidade que justamente isso seja “natureza” e “natural” – e não aquele *laissez aller*! (BM 188)

Hatab (1995, p. 20) assinala com razão, em uma oportuna reflexão sobre a forma de escrita em filosofia, a imprudência envolvida em concluir, da tese da retoricidade da linguagem, pela maior ou menor adequação desse ou daquele formato de texto (aí incluso o do tratado) como veículo mais próprio da verdade filosófica; um tal “fetiche antiessencialista”, muito antes que tributário da tese nietzschiana, está precisamente aquém de sua conquista, ao acabar hipostasiando a linguagem como uma armadilha em si mesma. Não obstante, permanece que deve haver algo de inconciliavelmente assistemático não apenas no estilo, mas no coração de uma filosofia que se permite alternar entre um e outro pontos de vista conflitantes, como se nada fosse mais natural que esse movimento. Esse tipo de procedimento pode ser justificado quando se demonstra serem ambos os momentos função de um primeiro, como a um número “irracional” como  $\pi$  se garante todos os direitos de uma constante matemática, quando se o identifica precisamente como *razão* entre o comprimento de uma circunferência e seu diâmetro. No contexto do sistema nietzschiano, esse papel era cumprido pela tese do vir-a-ser – isto é, da identidade do instante presente e passado, de A e não-A –, cujo caráter obrigante decretava a estrutura essencialmente *diferencial* do real e inviabilizava todo consolo reconciliatório em um além metafísico. Dirá Deleuze: “no irracionalismo, não se trata de outra coisa a não ser do pensamento. O que é oposto à razão é o próprio pensamento” (Deleuze, 2018, p. 121). Ora, já referimos as linhas gerais da explicação nietzschiana para o advento desse prejuízo do pensamento no intelectualismo racionalista de sua geração, e que dizem respeito sobretudo à ocorrência mais ou menos histórica de uma inversão de valores sob os ditames silenciosos do ressentimento. O que nos parecerá agora mais essencial, no entanto, é a relação, explicitamente traçada por Nietzsche, entre o ressentimento e a liquidação da ideia de cultura, enquanto arte de cuidado no tempo. Apresentaremos essa relação através de um comentário ao *Anticristo*, tão breve quanto é inambíguo o recado trazido por essa obra e quanto ele já era previsto como momento necessário e inaugural do sistema nietzschiano, para o qual convergiam nossas análises até aqui.

Com efeito, o texto do *Anticristo* recupera o tema do poder dissolvente dos hábitos em geral e daquele da preguiça em particular, que introduzia a apresentação nietzschiana da figura do filósofo encarnada em seu retrato das virtudes de Schopenhauer como educador. Lá, o embotamento espiritual pelo qual caracterizava seus pares era associado sobretudo a um incompreensível contentamento com a mediocridade corrente no nível da cultura, e contraposto à coragem de seu mestre de juventude de se alçar à condição de “legislador do peso das coisas”, resgatando a questão

ética de seu sono contemporâneo. Agora, de modo mais decisivo, mas sem por isso abandonar sua análise anterior, Nietzsche oporá, aos “hábitos e [à] preguiça” comuns à falta de treinamento moderna, os “métodos” das culturas grega, românica e islâmica que, consoante ao que aconteceria uma segunda vez após sua sobrevivência no renascimento, teriam sido “pisoteados” pelo cristianismo de Paulo a Lutero (AC 60):

Os métodos, é preciso falar dez vezes, são o essencial, também o mais difícil, também o que por mais tempo é contrariado pelos hábitos e pela preguiça. O que hoje em dia reconquistamos, com autocoação indizível – pois todos temos ainda no corpo, de algum modo, os instintos ruins, cristãos – o olhar livre ante a realidade, a mão cautelosa, a paciência e a seriedade nas menores coisas, toda a *retidão* do conhecimento – isso já estava presente! (...) [C]omo corpo, gesto, instinto – numa palavra, como realidade... (...) Apenas uma recordação, da noite para o dia! (AC 59)

Tema caro a Nietzsche, deve-se ter cuidado para não mal interpretar suas referências ao método sob uma senha cartesiana, em que a decisão acerca de um protocolo correto para as ciências dizia essencialmente respeito à busca pelos meios de desimpedir o que seria uma relação de pertencimento natural entre a mente humana e a verdade<sup>20</sup>. Longe de toda pretensão de rompimento abrupto com o passado, a apologia nietzschiana aos pré-socráticos, como já sabemos, passava justamente pela percepção de que Anaximandro e outros teriam filosofado “como homens civilizados”, “poupando-se de inventar mais uma vez (...) os elementos da filosofia e da ciência” (FT 1); qual seja a intenção de Nietzsche em pautar os métodos perdidos da ciência antiga, refira-se antes ao contraste, percebido desde *Humano*, entre os “métodos científicos” e seus “resultados”, quando esses últimos são ditos oferecer pouca defesa a novos avanços da “superstição e do contrassenso”, no caso da incompreensão do método:

No conjunto, os métodos científicos são um produto de pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e *os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem*. (HH 635, ênfase minha)

Quem conhece a obra de Nietzsche pode antecipar sem dificuldades que o método a que o autor alude nos aforismos mobilizados acima – e que no último receberá também simplesmente o nome de “espírito científico” – vincula-se à adoção de uma disposição verdadeiramente experimental diante de seu objeto, antecipação que será ratificada pelo texto do *Anticristo*, quando nos depararmos com a ideia de um uso instrumental inclusive da “convicção”, para quando enfim alcançada a conquista do ceticismo que a obra preconiza (AC 54). “Não nos enganemos: grandes espíritos são céticos” (ibid.). Não obstante, o que sobretudo interessa ao nosso caso já pode ser

<sup>20</sup> Sobre esse tema, concernente ao distanciamento de Nietzsche com relação a Descartes, por sua vez relativo à presença insidiosa de “pressupostos subjetivos” nas *Meditações*, cf. o decisivo terceiro capítulo do livro de Deleuze, *Diferença e repetição*.

adivinhado no mesmo aforismo de *Humano*, em que os “resultados todos da ciência” serão ditos nada poderem diante do eclipse do *ethos* científico pelas mãos daqueles que confundem “ter uma opinião” com “ser fanático por ela”; e Nietzsche estará atento também para que disso “resultam as piores consequências, sobretudo no âmbito da política” (HH 365). Não menos importante – e para voltar à inflexão do *Anticristo* –, está a qualificação do espírito científico que se trata de reconquistar, no sentido preciso em que ele devém “corpo, gesto, instinto”<sup>21</sup>; possibilidade em relação à qual nossos esforços de “autocoração” contemporâneos ainda patinam sob a influência de “instintos ruins, cristãos” herdeiros de séculos de letargia intelectual. Não é de surpreender que Nietzsche, conformemente, vá encontrar no universalismo cristão a negação dos valores do cultivo, eclipsados pela possibilidade mais atraente de uma conversão repentina à verdade e à virtude. Se o pensamento nietzschiano é de valor para a discussão pública contemporânea, será porque esse vício material da orientação cristã sobrevive enquanto resíduo formal na ciência, na filosofia e na política seculares.

Crucial a esse respeito, para dizer enfim, será a discriminação nietzschiana entre o exemplo próprio de Cristo e sua falsificação pela tradição cristã, em uma obra cujo subtítulo – “maldição ao cristianismo” – esclarece o endereço mais preciso de sua crítica. Essa distinção, no texto de Nietzsche, será representada pela oposição entre Cristo e seu “tipo contrário”, o apóstolo Paulo, descrito como um “falsário inspirado pelo ódio” cuja necessidade fundamental “era o *poder*” (AC 42). Ora, o que destacará a posição de Paulo será ter “reduzi[do] o fato de ser cristão (...) a um tomar-por-verdadeiro”, quando “qualquer fê, tomar algo por verdadeiro (...) são coisas indiferentes e de quinta ordem” (AC 39) para aquele que, como Cristo, “não faz caso do que é fixo” e exorta a que “nenhuma palavra seja tomada literalmente” (32). Fundamentalmente, a *prática* de Cristo, refratária a toda teoria, encarnaria “a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment*” (AC 40), fazendo pensar “num Buda sobre um solo bem pouco indiano”, completamente estranho ao “fanático da agressão” que se encontrará em Paulo (AC 31). Com efeito, Nietzsche poderá aproximar essa prática de Cristo – que, como “cristianismo autêntico, original, sempre será possível” (AC 39) – primeiro do budismo, descrita como religião oposta precisamente “ao sentimento de vingança, de aversão, de ressentimento” (AC 20) reproduzido no falso cristianismo daquele apóstolo, mas também, em certo sentido, do próprio espírito científico definido pela modéstia, “declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de 'verdadeiro' e 'não verdadeiro’” (AC 13). No que pesem os comentários qualificativos de Nietzsche com respeito a essa última aproximação – pois tanto o budismo será considerado uma religião adaptada ao “cansaço da civilização” (AC 22) como Jesus tomado por um “tipo da *décadence*” (AC 31) –,

---

<sup>21</sup> Donde Nietzsche dirá: “Tudo o que é bom é herdado: o que não é herança é imperfeito, é começo...” (CI IX, 46). Não era à toa, portanto, que Nietzsche encontrava a audácia de Sócrates em ter tornado a consciência criadora, substituindo o instinto (NT 13).

permanece que interpretar Cristo como “pregador da moral” será somente a ocasião para “desconhecer o tipo” (ibid.), e que o budismo, em sua “intenção dietética principal”, pôde estar verdadeiramente “além do bem e do mal” (AC 20).

Dizíamos que o propósito insidioso de Paulo, conforme a reconstrução nietzschiana, estava em sua ambição de poder: também Mateus será acusado de querer, num nível mais profundo, “mandar ao inferno tudo o que fica no caminho” (AC 44). Nietzsche mesmo se detém, significativamente, nessa percepção de uma “exacerbação ao infinito, ao *despudorado*, de toda espécie de egoísmo” (AC 43) dita privilégio daqueles evangelistas – circunstância que, a ser somada à recuperação do realismo filológico que vimos presente na mesma obra, serve igualmente para sopesar leituras reificantes do perspectivismo e da vontade de poder, a serem resolvidas somente no existencialismo naturalista. Decisivo, no entanto, será perguntar sobre a forma de operação desse poder adivinhado (AC 24) pelo teólogo na religião, cujos efeitos serão a “desnaturação dos valores naturais” (AC 25) e o “desprezo por toda realidade histórica” (AC 26). De fato, Nietzsche sempre de novo irá reafirmar seu compromisso com o pensar histórico, que aqui veremos despontar, no entanto, não apenas em sua vocação crítica e negativa, mas também como atenção aos direitos da *duração*, para falar como Bergson, como condição de possibilidade do verdadeiro, estranha a todo atalho teológico.

O teólogo opera pela “mentira a todo custo” (AC 47) de que não seria necessário “preocupar-se [*sich kümmern*] com a razão” (AC 12): por crer, em suma, que “existem questões em que *não* é dada ao homem a decisão” (AC 55, passagem em que o alvo é o imperativo categórico de Kant). Concretamente, o sacerdote irá dirigir sua interdição, suas noções de culpa e castigo, “toda a 'ordem moral do mundo'” enfim (AC 49), por um lado à ciência, como “coisa proibida em si” (AC 48), mas, de maneira mais significativa, à *mulher*, que nesse ponto do texto adquire um papel pivotal na análise de Nietzsche: “da mulher vem *toda calamidade* do mundo” (...)[, *p*]or *consequinte*, dela também vem a *ciência*” (ibid.). São conhecidos os momentos de atenção da obra de Nietzsche aos temas da economia sexual<sup>22</sup>: após ter referido a ciência como o único “grande perigo” conhecido pelo sacerdote (AC 48), Nietzsche irá localizar o *seu* próprio inimigo, no quarto artigo da “Lei contra o Cristianismo”, precisamente no “desprezo da vida sexual” considerado fundador para a doutrina cristã. Nada deve surpreender menos que essa evocação da figura da mulher, no contexto de uma obra atenta à displicência do teólogo para com a questão do corpo (AC 21) e rápida em enquadrar seu objeto na pergunta sobre o tipo de humanidade que se deve – decerto “lenta e custosamente” (AC 57) – “cultivar [*züchten*]” (AC 3). É que será preciso exatamente *preocupar-se* com a razão, expô-la a toda sua equivocidade, sua disposição para tornar “irrefutável” até mesmo o cristianismo (AC 61, referindo-se ao luteranismo em particular). Ecoando

---

<sup>22</sup> “O cristianismo deu a Eros veneno para beber – ele não morreu, é verdade, mas degenerou em Vício” (BM 168).

Nietzsche, Stengers (2015a, p. 72) evocará “a arte de ter cuidado” encerrada sob o termo grego *pharmakon*, designando um recurso que, conforme a dosagem e o uso, pode ser tanto veneno quanto cura, e cuja recusa definirá uma farmacologia para a qual “os únicos meios legítimos sejam os que são garantidos 'sem risco', como os brinquedos para as crianças” (idem, p. 107). Também se compreende que Nietzsche, no fim das contas, qualifique sua crítica à “mentira” do cristianismo, assegurando que a mendacidade de um Paulo estaria menos na ignorância de uma “verdade” positiva concorrente a sua, do que na suposição extramundana – arrogante, imodesta (AC 44) – de um atalho capaz de abreviar as inconveniências de um verdadeiro trabalho no tempo. “Afinal, a questão é para que *finalidade* se mente” (AC 56). O filósofo, mais uma vez, como legislador da medida, do cunho e do peso das coisas.

\*\*\*

Teremos ainda ocasião para desenvolver esse tema quando, a seguir, indicarmos tentativamente prolongamentos da intuição nietzschiana na filosofia contemporânea, que tanto contribuam para oportunizar uma recepção interessada de seu gesto filosófico fundamental, quanto já desdobrem por conta aquilo que defendemos ser a direção essencial de seu pensamento. Por enquanto, acreditamos ter conseguido apresentar os fundamentos dessa posição, mediante a organização e hierarquização de seus momentos constituintes; primeiro a partir de sua relação de oposição com respeito ao dualismo estrito kantiano, para então entender como o pensamento se deixará “errar” daí em diante, sempre caucionados pela percepção nietzschiana de um desvio histórico das ciências e da filosofia relativamente a seu devido enraizamento nos objetivos mais gerais de uma cultura.

## Conclusão: Nietzsche ou os limbos do pensamento

*A minha própria convicção de que existo tem contra ela a unanimidade. Isso basta, não, evidentemente, para me matar; mas para me empurrar para os confins da vida, num lugar suspenso entre o céu e os infernos. Numa palavra: nos limbos...*

Dizíamos que, para Nietzsche, o teólogo falsificava a existência de Cristo, vertendo-a em um sistema metafísico estranho à natureza eminentemente prática daquele gesto. De modo correspondente, a Idade Média será descrita como período de embriaguez alcoólica da Europa<sup>1</sup>, fonte privilegiada da crise educacional moderna que pautava a *Terceira extemporânea*:

[A] dificuldade do homem está em mudar de orientação e propor para si uma nova meta; e custará indizíveis esforços trocar o pensamento fundamental da nossa educação atual, que tem suas raízes na Idade Média, e na qual paira o erudito medieval como a meta da cultura perfeita, para um novo pensamento fundamental. (Co. Ext. III, 6)

Com efeito, o tema da influência do período medieval no pensamento moderno reaparecerá em *Humano* – mas agora para prejuízo de Schopenhauer – como aquilo de que a metafísica do educador de Nietzsche pudera ainda lucrar, quando essa será associada à “velha e conhecida ‘necessidade metafísica’” do cristianismo, muito mais que à devida mentalidade científica que Nietzsche profetiza como futuro do Iluminismo (HH 26). Após celebrar o renascimento italiano como “Idade de Ouro deste milênio”, Nietzsche contrasta, enfim, a emancipação do pensamento e o desprezo pelas autoridades aí conduzidos com o movimento reformista alemão, encabeçado por “espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo”; para o autor de *Humano*, a reação mais oportuna diante da “superficialização e exteriorização da vida religiosa” ocasionada pelo renascimento teria sido o *júbilo*, e não o “profundo mal-estar” que, viabilizado por “uma constelação política excepcional”, estará na origem da reforma luterana (HH 237)<sup>2</sup>. “[A] aurora do Iluminismo teria surgido talvez um pouco antes”; Lutero, o imperador e o papa “tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre” (ibid.)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> “Talvez a moderna insatisfação europeia se deva a que o mundo que nos precedeu, toda a Idade Média, era dado à bebida (...): a Idade Média foi o envenenamento da Europa pelo álcool” (GC 134).

<sup>2</sup> Sobre a questão da “superficialização”, escreverá em seu diário o Robinson de Tournier (2001, p. 60): “Estranha prevenção essa que valoriza cegamente a profundidade à custa da superfície e que faz com que ‘superficial’ signifique não ‘de vasta dimensão’, mas, sim, ‘de pouca profundidade’, enquanto ‘profundo’ significa, pelo contrário, ‘de grande profundidade’ e não ‘de fraca superfície’. E, no entanto, um sentimento como o amor mede-se bem melhor – caso possa ser medido – pela importância da sua superfície do que pelo seu grau de profundidade. Porque eu meço o meu amor por uma mulher pelo fato de que amo igualmente as suas mãos, os seus olhos, a maneira como anda, a roupa que usa, os seus objetos familiares (...). Tudo isso é bem a superfície, parece-me! Enquanto um sentimento medíocre visa diretamente, *em profundidade*, o próprio sexo e deixa tudo o mais numa penumbra indiferente”.

<sup>3</sup> Novamente resgatando, como na passagem citada da terceira *Extemporânea*, as raízes medievais do erudito moderno, Nietzsche escreverá: “O passado é ainda muito poderoso em seus [de nossos eruditos] músculos: (...) são em parte religiosos seculares e em parte educadores dependentes das pessoas e classes nobres, e além do mais o pedantismo da ciência, métodos envelhecidos e insípidos os atrofiaram e desvitalizaram” (HH 250).

Se confiarmos pelo menos no juízo de Hadot (2014, p. 65), no entanto, a filosofia conheceria novamente esse oportuno encontro de tendências, encarnado na obra do próprio Nietzsche, de Bergson e dos existencialistas: “Com Nietzsche, Bergson e o existencialismo a filosofia conscientemente volta a ser uma maneira de viver e de ver o mundo, uma atitude concreta”. Ecoando um mesmo diagnóstico nietzschiano, Hadot explica que a escolástica medieval, em sua subordinação da filosofia à teologia, privara a primeira de todo conteúdo propriamente atitudinal, consagrando-a apenas à exígua tarefa de abastecer a ciência principal com abstrações vazias; que essa subordinação fosse relaxada e aparentemente ultrapassada na modernidade não deverá esconder o continuado impacto da antiga associação, quando agora a própria filosofia vier a insistir em seu caráter puramente teórico, como uma vítima da síndrome de Estocolmo. “Os historiadores da filosofia contemporâneos (...) consideram a filosofia, em conformidade com uma concepção herdada da Idade Média e dos tempos modernos, como uma trajetória puramente teórica e abstrata” (idem, p. 64). Foucault, de sua parte, insistirá na relevância de uma tal percepção para o debate contemporâneo: Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire serão indicados como tentativas modernas de reconstruir uma ética e uma estética do Eu após a juridicização progressiva do ocidente durante o período medieval (Foucault, 2004, p. 224, p. 101). Por mais irrealizável que a tarefa talvez se apresente hoje, “pode ser que não haja outro ponto de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (idem, p. 225); “Numerosos são aqueles que se absorvem inteiramente na política militante, na preparação para a revolução social. Raros, muito raros aqueles que, para preparar a revolução, querem dela se tornar dignos” (Friedman apud Hadot, 2014, p. 19).

Nesse capítulo conclusivo, apresentaremos desenvolvimentos da filosofia contemporânea que nos parecem herdar e desdobrar as intuições fundamentais de Nietzsche, contribuindo para a compreensão de nosso estudo em particular e do pensamento nietzschiano num sentido mais amplo, como o entendemos. Primeiro, com Foucault, abordaremos a ideia, que esteve em jogo no presente trabalho, de que o imperativo de acesso ao verdadeiro colocaria o sujeito de conhecimento diante de uma tarefa muito mais equívoca do que se poderia crer à primeira vista, e dependeria eminentemente da qualidade da vontade que agencia esse acesso. Enfim, com Isabelle Stengers, será nosso interesse completar e, talvez, corrigir o encaminhamento foucaultiano, alçando as categorias de Nietzsche dessa vez a um paroxismo de equivocidade, aí onde elas pertenceriam propriamente. Com isso, teremos também a oportunidade de indicar em quê o movimento nietzschiano parece ter algo a nos dizer hoje, sua potência de nos tornar vulneráveis àquilo que possa fazer hesitar nossos hábitos teóricos.

#### *4.1 Conhecimento e desejo em Foucault*

Assim como, para Habermas, o resultado da distribuição nietzschiana encaminhava a filosofia para a improdutiva e inconsistente conclusão segundo a qual “a razão *não é mais do que poder*” (Habermas, 2000, p. 81), também a historiografia genealógica de Foucault será caracterizada como uma “pseudociência presentista, relativista e criptonormativa” que, em vez de concentrar esforços em colmatar as tentativas fundacionalistas ainda imperfeitas de um Kant, Hegel ou Marx, teria abandonado o projeto moderno de justificação das instituições democráticas e rumado para uma posição contextualista, relativista e niilista que Habermas entende como o destino necessário de uma tal evasão (idem, p. 387). Radicalizando ao despropositado o criticismo moderno, o “anti-humanismo” de raiz nietzschiana e herdado por Foucault, em sua tentativa auto-destrutiva de encontrar o “ponto cego” em que “a regressão se disfarça de progresso”, será dito constituir “o verdadeiro desafio para o discurso da modernidade” (idem, p. 81; p. 107). A esse desafio Habermas responderá identificando, na base da vida social, a “experiência central” de processos voltados a atingir o entendimento recíproco: “As reivindicações de validade são 'sempre já' implicitamente levantadas (...) [elas são] definidas nas estruturas gerais da comunicação possível” (Habermas, 1979, p. 97). O fundacionalismo moderno, isto é, será recuperado pela ideia da participação imparcial no debate público, com vistas à “institucionalização legal das normas de comunicação necessárias para a formação racional de uma vontade política” (Habermas, s.d., p. 15). “O que une cidadãos (...) [de uma sociedade plural] são sobretudo os princípios abstratos de uma ordem republicana artificial, criada pelo intermédio da lei” (Habermas, 1994, p. 514).

Ora, seria possível questionar se Habermas, em sua apresentação da filosofia de Nietzsche no *Discurso filosófico*, não teria se deixado comprometer pelo sentimento anterior de que seria necessário fazer frente à popularização e influência crescentes das epistemologias “pós-modernas” no debate público desde os anos 60, em que conste o trabalho de Foucault como um dos episódios centrais desse desenvolvimento<sup>4</sup>. Com efeito, não é raro localizar na bibliografia autores que, como Bouveresse (2016), empreendam desimplicar Nietzsche do movimento, atribuído somente a Foucault, de confundir o “ser verdadeiro” de uma proposição com seu “ser tomada por verdadeira”, ou seja, de identificar verdade e poder a despeito de as palavras “poder” e “verdade” verem-se aí, segue o argumento, privadas de todo conteúdo substantivo. De modo paralelo, Barbara Stiegler

---

<sup>4</sup> Com efeito, Pinsky (1999, p. 266) argumentará que a recepção apressada da filosofia nietzschiana no *Discurso filosófico* – tenha-se presente a inflexão que essa obra opera com respeito a textos habermasianos dos anos 60 – é tributária do incômodo de Habermas com a crescente influência de autores como Foucault no cenário filosófico das últimas décadas: “Habermas insistiu na conexão interna entre as características essencialmente irracionais das epistemologias pós-modernas, que haviam conquistado tanta influência acadêmica e cultural desde o final da década de 1960, por um lado, e a triunfante revolução neoconservadora na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, por outro. Especialmente para a esfera pública política da Alemanha Ocidental, Habermas, em 1985, alertava para a adoção acrítica de uma tradição intelectual do irracionalismo (com sua conexão constante, ainda que geralmente implícita, com a catástrofe nacional-socialista) e para as dimensões políticas não reconhecidas da teoria pós-moderna supostamente despolitizada. Mesmo na Alemanha, Nietzsche, na década de 1980, havia se tornado contagioso”. Por outro lado, Janicaud (1992) e Biebricher (2005) argumentam que, conversamente, boa parte das queixas de Habermas com relação a Foucault já se devem a um mau entendimento de Nietzsche.

(2016) acusará em Foucault uma leitura parcial da obra nietzschiana, somente pelo que o autor francês teria podido fazer do corpo vivente uma “superfície passiva de inscrição, totalmente dominada pelo discurso e por suas regras (...), incapaz de ser um operador ativo da história” (p. 200). De fato, definíamos o procedimento filosófico de Nietzsche pela convivência, tornada imperativa pela tese do devir, entre um naturalismo inflexível e a apropriação positiva do esclarecimento aí obtido, que soubesse impulsionar os ganhos do conhecimento na direção de uma relação criativa e pragmática para com a cultura de modo geral e para com a escrita filosófica em particular. Com Foucault, no entanto, a filosofia pareceria encarcerada pelo “Nietzsche científico” (Biebricher, 2005), aspirando a constituir uma espécie de super-ciência que terminaria por não poder estar à altura de suas próprias exigências e por ser ainda menos científica que os adversários que se propunha a combater (Habermas, 2000, pp. 386-87).

Quanto à avaliação do próprio Foucault com respeito ao suposto destino de sua teoria em uma identificação entre verdade e poder, ele pelo menos resistirá a uma tal implicação: “se [saber e poder] fossem duas coisas idênticas, eu não teria que estudar suas relações e me cansaria bem menos” (Foucault, 2000, p. 331)<sup>5</sup>. É notório, no entanto, que o leitor de Bouveresse deva sair de seu texto sobre Foucault com o retrato de um autor particularmente vitimado por inconseqüências tão aparentes, quando uma leitura direta das *Aulas sobre a vontade de saber* fosse talvez capaz de imunizá-lo contra uma tal impressão<sup>6</sup>; Stiegler, de sua parte mais concessiva, já percebia num mesmo curso de Foucault – referido, apesar disso, como excepcionalidade – “[a insistência] na dimensão ativa e dominadora das pulsões, descrevendo a violência de seus conflitos na arena social do pensamento grego” (Stiegler, 2016, p. 200). Embora o que um e outra busquem e não encontrem em Foucault sejam coisas distintas – consistência lógica, corpo como força ativa –, vê-se como esses dois temas estão relacionados: seria por ter multiplicado ao infinito os lados pelos quais o corpo vivente se deixa registrar passivamente que o sujeito de conhecimento foucaultiano estaria votado somente a produzir discursos sempre já comprometidos pelo poder, e conseqüentemente auto-refutativos. Seria ainda possível, com Biebricher (2005), apontar enfim para o suposto equívoco de se tomar emprestados textos reminiscentes da fase arqueológica de Foucault, como se fossem representativos já de sua realocação genealógica, abertamente ficcional e, por isso, vacinada pelo menos contra uma parte dos argumentos como os do *Discurso*<sup>7</sup>; e será de atentar para que, no

<sup>5</sup> “É preciso compreender que isso faz parte do destino de todos os problemas colocados -- serem reduzidos a *slogans*. Ninguém disse: ‘A razão é o poder’; creio que ninguém disse que o saber era um poder” (Foucault, 2000, p. 331)

<sup>6</sup> “A verdade – seria melhor dizer o sistema do verdadeiro e do falso (...)” (Foucault, 2018, p. 6). Vale mencionar que Bouveresse, a despeito de seu reproche às formulações foucaultianas, saberá reconhecer nesse autor um “modelo de filósofo dissidente” cuja “ironia (...) com respeito ao comportamento do meio intelectual” o tornaria tão mais necessário hoje (Bouveresse, 2016, p. 20).

<sup>7</sup> Esse autor, no entanto, procura suplementar a argumentação habermasiana a partir da consideração de seu embate específico com Derrida. Mesmo aqui, porém, Biebricher concluirá pela insuficiência dos motivos de Habermas, avançando a hipótese de que a tração do próprio paradigma habermasiano não escaparia à dependência de um apelo retórico.

mínimo, esse texto de Habermas, afinal escrito sobretudo antes da publicação dos dois últimos volumes da *História da sexualidade*, apenas silencie sobre o Foucault dos anos 80, cuja inflexão com respeito agora ao período genealógico faz pensar, ou em uma completa revisão do projeto (Bouveresse, 2016), ou então na descoberta de um “novo eixo” ausente ou inibido nos trabalhos anteriores (Deleuze, 2017). Será o momento em que Foucault redescobrirá na filosofia helenística a indissociabilidade entre discurso verdadeiro e práticas de subjetivação, cujo esquecimento moderno víamos Nietzsche acusava e que será nosso assunto na sequência.

A questão da disputa entre Foucault e Habermas – plausivelmente os principais paradigmas do pensamento político e social contemporâneo desde o século passado – é significativa o bastante para que Kelly (1994) tenha editado um volume dedicado a compilar conjuntamente textos dos dois autores de modo a reconstruir um diálogo possível, no qual a contenda central giraria em torno da noção de “crítica” filosófica. Não estará em nosso alcance fazer justiça, nesse final de trabalho, a toda complexidade desse debate, aliás comprometido pela referida circunstância do tratamento circunscrito da obra foucaultiana por Habermas, mas também pela morte precoce de Foucault, que deixou sem resposta as objeções formuladas no *Discurso*. Decerto também aqui se deveria aplicar o que já dissemos acerca de uma eventual necessidade de decisão entre os neo-kantianos e Nietzsche, quando a reprodução filosófica mediante um ou outro paradigma dependeria sobretudo da disposição afetiva subjacente, nem por isso menos passível de crítica, contanto que de uma crítica energética e decerto sempre tateante quanto aos efeitos e compromissos de cada lado. Isso não significa que seja indiferente a essa decisão considerações da ordem da constatação, que sucedam, ao menos, em tornar indecidível de que lado está o ônus da prova. Tudo isso para dizer o seguinte. Por um lado, mesmo do ponto de vista que chamamos de “genealógico” – crítica à “espécie de vida” (BM 3) correspondente a cada orientação –, poder-se-ia preterir o encaminhamento nietzschiano, por considerar, por exemplo com Adorno e Horkheimer (2014, p. 65), que a “apatia” estoíca dos críticos da compaixão (entre eles Nietzsche, seguramente) não seria mais do que o produto de certos “momentos decisivos da história burguesa, e mesmo da Antiguidade, quando os *pauci beati* [seletos felizes], em face da força superior da tendência histórica, se dão conta da própria impotência”<sup>8</sup>. Por outro lado – mas justamente ainda fiéis a uma abordagem do problema que o enquadre num tal nível de análise –, poder-se-ia, inversamente, expor os preconceitos próprios dessa vez ao universalismo racionalista, em seu banimento, do campo da filosofia, das práticas espirituais que informavam ainda a filosofia antiga<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> “O estoicismo – e é nisto que consiste a filosofia burguesa – torna mais fácil para os privilegiados, em face dos sofrimentos dos outros, enfrentar as ameaças a si próprios. Ele preserva o universal, elevando a vida privada ao nível de um princípio para se proteger dele. A esfera privada do burguês é o patrimônio cultural decaído da classe superior” (Adorno; Horkheimer, 2014, pp. 65-66).

<sup>9</sup> Como se sabe e como também vimos, a percepção do caráter vicioso da filosofia moderna não esteve fora do radar dos próprios autores da *Dialética*, mesmo que, conforme a passagem citada nesse parágrafo, não tenham estado dispostos a positivar a antiguidade filosófica. Mesmo assim, vale saber que Foucault conceberá seus próprios

Era o que Nietzsche já fazia a seu modo, ainda que de maneira muito preliminar, em sua contenda, senão com Sócrates, então com Paulo, Lutero e o cristianismo de modo geral, denunciando em particular a influência desse movimento na formação intelectualista do erudito moderno, como vimos. Aqui será interessante apenas constatar – antes de termos algo a dizer sobre o que mais precisamente fora perdido com esse desenvolvimento – que Foucault (2004) irá perseguir a mesma pista de Nietzsche, ao localizar na teologia, bem mais que nas ciências entendidas abstratamente, o agente central de uma tal transformação do “saber de espiritualidade” em “saber de conhecimento”, conversão finalmente consumada por Descartes, Kant e pela *Aufklärung*. É que terá sido somente a teologia, com sua noção de uma fé de vocação universal – seu “cosmopolitismo”, na expressão de Nietzsche (AC 16, 17) –, a estabelecer o princípio de um sujeito cognoscente genérico; e de seu correlato no saber como conhecimento de um domínio de objetos:

A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui um dos principais elementos que fizeram com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então (...). (Foucault, 2004, p. 26).

Para Foucault, será enfim possível localizar o eixo da modificação aí operada mediante uma análise dos respectivos significados do termo *metánoia* nas culturas grega clássica e helenística e em sua posterior aclimação cristã: enquanto, para um Epicteto ou Marco Aurélio, o sentido desse termo era sempre negativo, designando a ideia de um possível arrependimento futuro cuja necessidade se trataria de prevenir no presente, a *metánoia* cristã irá se organizar “em torno da renúncia a si e da reversão súbita, dramática do ser do sujeito” (Foucault, 2004, p. 195). Assim, enquanto o processo de conversão à espiritualidade dizia respeito, para os antigos, a um movimento longo e contínuo de autossubjetivação, em que o sujeito fortalecido aprendesse a separar o que depende de si do que não depende, a conversão de tipo cristã – embora decerto também condicionada por uma preparação e por um esforço prévios – dependerá sobretudo de um acontecimento meta-histórico, ruptura abrupta *dentro* do Eu (e não mais *em torno* do Eu) que, no limite, consistirá em uma passagem do reino do demônio ao plano divino (idem, p. 190). Stengers (2023, p. 65) saberá adivinhar uma mesma relação, ao traçar uma analogia entre o *ethos* asséptico de uma ciência “baseada nos fatos” – sua

---

esforços na esteira da Escola de Frankfurt: “é essa forma de filosofia [um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos] que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e por Max Weber, inaugurou uma forma de reflexão na qual procurei trabalhar” (Foucault, 1994, pp. 687-88). Nessa mesma época, ou seja, em sua fase helenística, Foucault irá igualmente lamentar, em entrevista, o fato que “a França não conheceu absolutamente -- ou muito mal, muito indiretamente -- (...) a teoria crítica e praticamente ignorou totalmente a Escola de Frankfurt”, pois, continua Foucault, “se eu tivesse podido conhecer a Escola de Frankfurt (...) muito trabalho me teria sido poupado” (Foucault, 2000, p. 315). Quanto à “ontologia de nós mesmos” referida na primeira citação, será recebida com reticência por Isabelle Stengers, como veremos a seguir.

rejeição a considerações tomadas por “não científicas” – e a “misoginia fóbica dos padres”, definida pela vigilância diante de seduções que possam conduzir aos “caminhos irreversíveis da perdição”:

Trata-se, portanto, de uma fé que exige que aquilo que não é levado em conta por ela não conte, uma fé que se define em oposição à dúvida. Aquele ou aquela que tenha sido mordido ou mordida pela dúvida não reencontrará a fé que a pesquisa demanda. (Stengers, 2023, p. 64)<sup>10</sup>

Ora, o que se perde com esse movimento, para Foucault, é a noção de que haveria um “preço a pagar para ter acesso à verdade”; pois a “idade moderna da história da verdade” começaria no momento em que “o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele” (Foucault, 2004, p. 18). Com efeito, a questão filosófica do acesso à verdade teria estado, durante toda a Antiguidade, inseparavelmente ligada a práticas de subjetivação consideradas essenciais a esse acesso; Deleuze, de sua parte e como Foucault, igualmente saberá reconhecer na modernidade a “posição do pensamento como exercício natural de uma faculdade, no pressuposto de um pensamento natural, dotado para o verdadeiro” (Deleuze, 2018b, p. 195-96). Esclarecedor a esse respeito, no entanto, será o destaque de Aristóteles (Foucault, 2004, p. 17) como exceção dentre os antigos, circunstância cujo sentido deverá ser buscado naquele curso que, já desde a primeira aula, anunciava Nietzsche como “o primeiro a fazer o desejo de conhecer escapar da soberania do próprio conhecimento”, tendo assim reestabelecido “a distância e a exterioridade [entre desejo e saber] que Aristóteles havia suprimido e cuja supressão fora mantida por toda a filosofia” (Foucault, 2018, p. 6). É que a seminal suposição de Aristóteles, na *Metafísica*, de uma “satisfação que se obtém das sensações inúteis”, muito mais do que estar apenas para um caso particular de um desejo de conhecer que existiria em toda a natureza, cumprirá o papel central de servir como “modelo ainda rudimentar, o paradigma minúsculo de um conhecimento cujo único fim é ele mesmo”: “Sua função é assegurar que o que há realmente de conhecimento a partir da sensação, a partir do corpo já é, por natureza e em função da causa final que o dirige, da ordem da contemplação e da teoria” (idem, p. 12, p. 14). Associando, desde e para sempre, o conhecimento ao desejo e ao prazer, Aristóteles teria excluído da filosofia tanto a questão sobre “por que [realmente] desejamos conhecer?” – elidindo, portanto, o inquérito atinente às causas materiais desse desejo –, quanto a consideração sobre a existência de um “saber trágico”<sup>11</sup> e disruptivo, capaz de frustrar a expectativa de felicidade prometida pela sensação supostamente inútil. Serão considerações como essas que os filósofos do período helenístico, em especial, não se permitirão obliterar; também os textos de Nietzsche

<sup>10</sup> “‘Não está provado, não está provado!’”, quantas vezes os especialistas entoaram esse refrão obscuro. (...) O primeiro papel do refrão ‘não está provado’ é fazer calar, separar o que será considerado objetivo ou racional e o que será rejeitado como subjetivo, ou ilusório, ou manifestação de apego irracional a modos de vida infelizmente condenados-pelo-progresso” (Stengers, 2015a, p. 49).

<sup>11</sup> Também Nietzsche já soubera dizer que o “sentimento trágico” fora “mal compreendido” por Aristóteles (CI Antigos, 5).

deveriam ser lidos “como uma tentativa para libertar o desejo de conhecer da forma e da lei do conhecimento” (idem, p. 23).

#### 4.2 Filosofia e cuidado de si na filosofia antiga

Ao longo desse trabalho, defendemos a tese segundo a qual uma apreciação compreensiva da obra de Nietzsche deve obrigar o leitor a reconhecer em seu pensamento o enfrentamento generoso do conhecimento da natureza como desafio à autocompreensão da liberdade individual, garantido que esse enfrentamento esteja mediado pelas exigências ao mesmo tempo existenciais e culturais de um cultivo de si e do gênero humano. Com efeito, Foucault irá surpreender no pensamento helenístico sobretudo estoíco e epicurista, para além da presença de práticas espirituais bem definidas e herdeiras já do próprio pitagorismo – senão da educação espartana, frequentemente referida por Platão –, igualmente o imperativo do “estudo da natureza como operador da liberação de si”: “Conhecimento de si e conhecimento da natureza não estão, portanto, em posição de alternativa, mas absolutamente ligados” (Foucault, 2004, p. 245, p. 249). É que somente se poderia conhecer a si mesmo como convém “sob a condição que se tenha sobre a natureza um ponto de vista, um conhecimento, um saber amplo e detalhado” (idem, p. 252); um tal saber deverá servir à função de fazer apreender “a pequenez e o caráter fictício e artificial” do que antes tínhamos por valioso (idem, p. 248), bem como, no limite, permitir que deliberemos enfim sobre se “quere[mos] ou não viver”: “escolher viver ou morrer, graças a essa ampla visão do alto” (idem, p. 255). De sua parte, Hadot (2014, p. 44) verá na morte deliberada de Sócrates a “escolha filosófica fundamental”, de preferir o divertimento em nome da virtude e das exigências da consciência: “a filosofia é exercício e aprendizado para a morte”. Para Sêneca e outros, a tarefa será a de “nos colocar em relação à vida (...) como se já a tivéssemos consumado”, “viver nada mais esperando da vida”; e Foucault (2004, pp. 173-74) estará interessado nessa inversão entre o “catártico e o político” que, ao contrário de excluir o problema da salvação do Outro, subordina-o como efeito necessário, embora apenas colateral, do cuidado que devemos ter com nós mesmos. “Trata-se apenas de saber o que se entende por *vantagem própria*; justamente o indivíduo imaturo, não desenvolvido e grosseiro entenderá isso no sentido mais grosseiro” (HH 95)<sup>12</sup>.

Por outro lado – e conforme vimos também Nietzsche perceberia a inexistência de uma relação necessária entre o progresso do conhecimento e sua incorporação existencial –, não escapará ao cuidado dos filósofos antigos a urgência de serem pensadas estratégias para que os ganhos

---

<sup>12</sup> “Todos aqueles que não têm a si mesmos sob controle e não conhecem a moralidade como autodomínio e auto-superação constantes, nas grandes e pequenas coisas, involuntariamente se tornam glorificadores dos impulsos bons, compassivos, benevolentes, dessa moralidade instintiva que não tem cabeça e parece compor-se apenas de coração e de mãos solícitas. Sim, é do seu interesse desconfiar de uma moralidade da razão e fazer dessa outra a única existente” (HH II, 45).

epistêmicos da *physiologia* (Foucault, 2004, p. 213) possam de fato garantir uma tal transformação do sujeito, de onde a imperatividade da norma pela qual o saber da natureza deverá ser imediatamente transcriptível em prescrições práticas (idem, p. 211). Essas prescrições ou normas de conduta deverão ser simples o suficiente para que possam ser acessadas em caso de necessidade e oferecer em tempo o socorro necessário aos cuidados da alma. Sêneca enfatizará a prática de elaborar resumos de textos, de alternar a leitura com a escrita; Epicteto lembrará que a própria escuta já era passiva, para o que será encorajado o emprego de “marcas de atenção pelas quais o ouvinte se comunica com o orador e, ao mesmo tempo, garante para si que sua atenção acompanhe bem o discurso” (idem, p. 305). Sobretudo decisivo, no entanto, será constatar que, no limite, uma tal “constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras” (idem, p. 320) não deve dispensar a necessidade de um mestre, porquanto o *stultus* – isto é, o indivíduo que “está a mercê de todos os ventos” – encontra-se estruturalmente impossibilitado de “querer cuidar de si”, e portanto privado daquilo que seria necessário para iniciar o processo (idem, p. 118, p. 120). Esse mestre certamente não será um “educador no sentido tradicional do termo, alguém que ensinará verdades”: para Epicuro, ele será o filósofo (idem, p. 121). Perseguindo uma mesma ideia, Epicteto irá elaborar as duas grandes qualidades do filósofo em saber “refutar e mover o espírito do outro”, a partir do exemplo de Sócrates (idem, p. 126 e nota 33); e pelo menos os epicuristas saberiam repartir os indivíduos em duas categorias, aqueles que não encontrarão dificuldades, e aqueles que, “por causa de uma certa malignidade da natureza, é preciso puxar à força” (idem, p. 124)<sup>13</sup>. Como Epicteto, também Hadot (2014, p. 65) celebrará as virtudes de Sócrates nesse certame, como filósofo que “convidava[] seus discípulos a encontrarem por si mesmos as soluções de que tinham necessidade” – para o que fazia intervir todo o psiquismo do indivíduo e “todos os meios psicagógicos da retórica” (idem, p. 27). Não será inócua, enfim, reforçar ainda como Nietzsche poderia abertamente se inserir ele próprio numa tal concepção e tarefa para o filósofo escritor:

Hoje o gosto e a virtude do tempo enfraquecem e diluem a vontade, nada é tão atual como a fraqueza da vontade: em consequência, no ideal do filósofo devem ser incluídas na noção de “grandeza” justamente a força da vontade, a dureza e a capacidade para decisões largas; com a mesma justificativa com que a doutrina inversa e o ideal de uma humanidade simplória, abnegada, humilde e desinteressada se adequavam a uma época inversa (...). (BM 212)

Hadot (2014, p. 65) percebia na casuística socrática, em sua habilidade para responder à singularidade de seu interlocutor a cada vez, aquilo que a época contemporânea poderia ainda lucrar de uma tradição milenar, se não é o caso de simplesmente querermos imitar mecanicamente

<sup>13</sup> “As mesmas razões poderão ditar a pessoas diferentes, ou à mesma pessoa em momentos diferentes, atos profundamente diferentes, embora igualmente razoáveis. A bem dizer, não são inteiramente as mesmas razões, nem do mesmo momento. É por isso que não se pode operar sobre elas *in abstracto*, do exterior, como se faz na geometria, nem resolver para outrem os problemas que a vida lhe impõe. Cada qual tem de resolvê-los de dentro, por sua conta” (Bergson, 2009, p. 22).

esquemas estereotipados. Caberá, portanto, a pergunta: o que pareceria, enfim, mais adequado a nossa época? No último capítulo desse trabalho, referimos como Barbara Stiegler podia resistir ao investimento foucaultiano na antiguidade greco-romana, para ela culpado de preferir o que seria uma mais adequada disputa, a ser travada no campo da biologia evolutiva. Ora, embora tenhamos querido demonstrar como essa autora perdia nuances importantes do pensamento nietzschiano, poder-se-ia, ainda assim, questionar os limites de uma tal aproximação entre a vocação eminentemente ascética das filosofias helenísticas -- sua consumação em uma liberação derradeira que, finalmente capaz de afirmar o todo da existência, consistiria em uma espécie de “simétrico do suicídio” (Foucault, 2004, p. 255) -- e a ênfase nietzschiana precisamente no poder criador, menos do conhecimento da natureza do que precisamente do desejo: “Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço!” (Z II, Ilhas)<sup>14</sup>.

#### *4.3 Filosofar nas ruínas: Isabelle Stengers*

Em um artigo que aborda precisamente a questão do legado foucaultiano para uma filosofia responsiva ao tempo presente, Isabelle Stengers (2017) oferece subsídios oportunos para efeitos de prevenir uma adesão sem qualificações àquilo que, para essa autora, possam ser ainda compromissos residuais implícitos de um “Esclarecimento” persistentemente centrado na ideia de um “nós” condutor da crítica: “a ideia fantástica de que somos nós que distribuimos significado e importância, (...), o silenciamento do conhecimento experiencial que torna perceptível que (...) algo que não somos nós está a impactar a nossa experiência” (Stengers, 2017, p. 15). Para ter certeza, o que nos interessa nesse comentário, bem mais que os elementos porventura oferecidos para uma eventual avaliação objetiva do trabalho de Foucault, está no enquadramento, aqui operado por Stengers, de uma importante elisão mais geral que tenha sido reproduzida na história da filosofia, relacionada a seu continuado compromisso com uma “impaciência por liberdade” ainda cúmplice de uma narrativa odisséica de libertação e da desqualificação, aí implícita, de todos aqueles sujeitos para os quais “a ‘fé no Esclarecimento’ nunca foi uma possibilidade” (idem, p. 13). Assim, não sem paralelo àquele texto nietzschiano em que a origem da filosofia era reportada à virtude grega de “aprender com fecundidade” de outros povos, Stengers vislumbrará o horizonte em que sejam

<sup>14</sup> A esse respeito, refira-se o aforismo 9 de BM, já citado anteriormente nesse trabalho, em que Nietzsche se dirige ao instinto “tirânico” estoico com a pergunta: “imaginem a própria indiferença como poder — como poderiam viver conforme essa indiferença? Viver — isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?”. Eagleton censurará Foucault por não ter percebido a circunstância “embaraçosa” de que o autogoverno preconizado no estoicismo, conforme a análise do próprio Foucault, teria tido primeira origem “na necessidade de sustentar a autoridade política numa sociedade baseada na escravidão” (Eagleton, 1993, p. 283). Seja quais forem os méritos de um tal reproche, é significativo que Eagleton, nesse ponto ao menos, tenha querido desimplicar Nietzsche do movimento foucaultiano: “Pois a hegemonia moral da época do Homem, como Nietzsche reconheceu, certamente implicava uma prática sobre si mesmo, que Nietzsche, na verdade, admirava bastante (...); é só caricaturando-a como uma receptividade à lei, passiva e dócil, que Foucault pode contrapô-la eficazmente à ética antiga que ele está aprovando” (ibid.).

invertidos os papéis entre o sujeito ocidental do discurso e “povos que sabem como os seres não humanos precisam ser honrados – povos alguns dos quais estão agora na vanguarda dos movimentos de reivindicação”: pois, se a crise planetária corrente deve dar ocasião apenas a confissões grandiloquentes de culpa, corre-se o risco de, num tal gesto, simplesmente ser reafirmada aquela mesma autoimagem narcísica de um grupo privilegiado de cabeças pensantes da humanidade, como protagonistas de direito da história universal (idem, p. 14). “Embora a expressão da nossa culpa abismal os torne [seres que não ‘nós mesmos’] vítimas, eles podem ser capazes de ouvir como mais velhos, comentando a nossa imprudência juvenil, a nossa incapacidade de reconhecer um poder que não seja humano.” (ibid.).

Poder-se-ia, decerto não sem razão, argumentar que uma tal guinada de horizonte teórico, se promissora no papel, corre também ela seus próprios riscos, uma vez garantido que um movimento desse tipo não seja simplesmente apenas um outro avatar daquele mesmo *pathos* teatral que se estava determinado a evitar. Essa possibilidade se torna tão mais premente quanto vimos toda equivocidade a que está sujeita a fronteira entre o tipo nobre e a vontade fraca, pelo menos conforme à topologia nietzschiana; para além disso, talvez nunca esteja completamente clara a consistência de semelhantes pretensões a substituir o Esclarecimento por alguma outra coisa preferível, quando essa mesma necessidade, uma vez articulada, será sempre suspeita de trair sua própria identificação de essência com aquele “nós” contra o qual dirigia há um momento sua crítica<sup>15</sup>. Dito isso, o que nos interessa sobretudo pontuar na discussão é precisamente a questão da (im)pertinência daquilo que Stengers e Debaise, na pista de Whitehead, chama nossos “modos de abstração” habituais: “é necessário recusar o direito de desqualificar. A experiência deve exercer a coação [*faire contrainte*]” (Stengers; Debaise, 2016, p. 84)<sup>16</sup>. Assim como Foucault (1998, p. 184) já alertava para que “deduções são sempre possíveis (...), são sobretudo demasiado fáceis”, e como William James (2004, p. 14) chamava atenção para o caráter “profundamente não instrutivo” da redução da experiência religiosa a movimentos do sangue, Stengers, de sua parte, circunscreve com nitidez a “preguiça do pensamento” por trás das oposições tradicionais do Esclarecimento, cujo efeito mais claro não é senão o de produzir uma “desertificação de todos os modos de existência: redução de seres psíquicos a meras representações, de ficções a realidades imaginárias, de valores a projeções subjetivas sobre a natureza” (Stengers; Debaise, 2016, p. 83). Seria necessário, em vez,

---

<sup>15</sup> “[Q]uaisquer que sejam os mitos de que possa se valer a resistência, o simples fato de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 2014, p. 16). No entanto, Stengers observa que, muito embora “o teste do nosso presente não parece incluir uma ‘fé no Iluminismo’”, isso não deve significar uma ruptura com “a história dos modos de problematização” como concebida pelo Esclarecimento foucaultiano: “Se, como afirmou Foucault, as práticas que sinalizam um modo de problematização são etopoiéticas, visando à geração de modos de viver, sentir e pensar que desafiem as normas sociais e manifestem o poder transformador da verdade, poderíamos dizer que ‘reivindicar’ é uma palavra para as práticas que experimentam a possibilidade de viver nas ruínas capitalistas” (Stengers, 2017, p. 13).

<sup>16</sup> Cf. também Debaise, 2006.

tornarmo-nos capazes de produzir narrativas (*tales*) e criar conceitos que possibilitem o compartilhamento de um sentido comum (mas nunca universal) para o atual arranjo da paisagem terrestre; caso ainda deva persistir a objeção segundo a qual estaríamos aqui diante apenas de uma forma bem-intencionada de “faz-de-conta”, então a tarefa da filosofia hoje talvez seja “precisamente endereçar os modos de abstração que nos dão essa convicção de que sabemos melhor” (Stengers, 2017, p. 5).

Foucault (2018, p. 24) chamava “a ameaça de Kant” a ideia segundo a qual “ou bem o que dizemos sobre o conhecimento é verdadeiro -- mas isso só pode ser do interior do conhecimento --, ou bem falamos fora do conhecimento -- mas nada permite afirmar que o que dizemos é verdadeiro”. Ora, uma tal oposição de natureza entre aquilo que pode ser asserido responsabilmente como pertencendo à ordem dos fatos (interior do conhecimento) e aquilo que remete somente à ficção (seu exterior) é apenas uma das formas tomadas pelo que Stengers e Pignarre (2005, p. 40) chamam a produção de “alternativas infernais”: “aquele conjunto de situações que parecem não deixar outra escolha senão a resignação ou uma denúncia um pouco oca”, “o próprio modo de funcionamento do capitalismo”. É dizer que a tração do imperativo produtivista das sociedades capitalistas seria tributária, sobretudo e como já reconhecia Foucault (1998), de uma presença microfísica do poder bem mais que de uma ideologia inoculada de cima para baixo: pois, como elaboram Stengers e Pignarre (2005, pp. 49 ss), essa tração dependeria sobretudo da mobilização de “minions” [*petits mains*] que exatamente *não* concebem a si mesmos como serviçais do *status quo*, mas cuja afetividade é capturada pela possibilidade de se alçarem ao estatuto de “adultos responsáveis” diante do que seriam crianças incautas e mistificadas por ilusões utópicas. Já era por uma razão dessa ordem que Foucault via na busca pela verdade, institucionalizada conforme à bifurcação kantiana, um projeto que não incomoda ninguém, mas apenas compactua com uma compreensão jurídica do poder que oculta suas capilaridades e lógica própria. Seria preciso, em vez, “ousar dizer” que aquilo que deve tornar interessante e conferir robustez ao conhecimento é menos a “prova” de seus enunciados, o fato de serem “verdadeiros”, o trabalho policialesco que se vê aí oportunizado, do que “o número de casos que se tornam inteligíveis e interessantes” sob uma determinada perspectiva teórica, como as semelhanças entre espécies sob a ótica da biologia evolutiva (Stengers, 2023, p. 43). Nesse caso, interessaria bem pouco se a tese da vontade de potência é ou não a manifestação teórica de “um estilo de vida conhecido no mercado” (Eagleton, 1993, p. 191), ou se o pragmatismo de William James refletiria o “espírito da cultura de negócios predominante” nos Estados Unidos (Horkheimer, 2016, pp. 62-61): as fontes culturais para a emergência de uma teoria, nas palavras mesmo de um daqueles darwinistas ortodoxos aos quais Gould e Stiegler opunham o perspectivismo nietzschiano, “não fazem nada para diminuir seu valor ou ameaçar sua objetividade”, e o próprio Darwin talvez não tivesse podido formular sua hipótese

não fosse “o acaso de ter nascido em um mundo mercantil que já havia criado seu Adam Smith e seu Thomas Malthus” (Dennett apud Stiegler, 2015, p. 445)<sup>17</sup>. E Foucault (2000b, p. 270) definirá *interpretar* exatamente como “apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade”<sup>18</sup>.

Mas isso significaria que à produção filosófica competiria resguardar-se de disputas exaustivas por legitimidade universal; principalmente, acautelar-se de, em nome desse mesmo universal, arrasar o terreno por onde passa pelo mero prazer de “despotencializar o intelecto” (CI) de um suposto adversário e de regalar-se a respeito da própria superioridade intelectual imaginada, como aquele que unicamente teria sido agraciado com a “fibra do pesquisador” (Stengers, 2023, pp. 49 ss). Vimos como Nietzsche podia acusar a felicidade incompreensível do erudito moderno, quando esse aceitava circunscrever a pesquisa sempre dentro de limites estreitos vazios de toda substância ética (Co. Ext. III). Bergson igualmente solucionava o transtorno obsessivo compulsivo cartesiano, humeano e kantiano apenas por recusar participar da brincadeira, como alguém que simplesmente se lembra bem o suficiente de ter fechado as janelas de casa ao sair; Adorno e Horkheimer, a seu modo, também souberam divisar uma importante diferença entre a separação natural entre signo e imagem no desenvolvimento do pensamento científico e a atitude autocomplacente e conformista para com essa bifurcação, que não precisaria necessariamente decorrer dela. Stengers, de sua parte, recuperaria a ideia de uma *gaia ciência* como apresentada no primeiro aforismo daquela obra de Nietzsche: pois, em certos casos, “não há o que discutir, o que argumentar (...), é preferível retomar as virtudes do riso, da grosseria, da sátira”:

Chamar aqueles que nos governam de “nossos responsáveis” é afirmar que não estamos no lugar deles e que isso não é um acaso. (...) Não há o que discutir, o que argumentar – seria honrar demais essa pretensão, e tal honra a alimenta. É preferível retomar as virtudes do riso, da grosseria, da sátira. (Stengers, 2015a, p. 18)<sup>19</sup>

É que discutir, argumentar supõe que estaríamos diante de um problema comum, o que nem sempre, e talvez raramente, seja o caso. Para Bergson (2011), já era a percepção sensível função de questões colocadas ao organismo por mecanismos inconscientes; Deleuze e Guattari (1997, p. 174) desdobram a mesma intuição para dizer que “a filosofia tem horror a discussões. Ela tem mais o que fazer”, suas incertezas “a arrastam para outras vias”. Stengers, com efeito, recupera a caracterização que Deleuze oferece da esquerda como “necessidade vital de que as pessoas (...)

<sup>17</sup> Sobre isso, consulte-se sobretudo a já referida obra de Thomas Kuhn (2022).

<sup>18</sup> “Pelo menos esta é a versão de Foucault sobre a novidade dos gregos. (...) O que os gregos fizeram não foi revelar o Ser ou desdobrar o Aberto, numa gesta histórico-mundial. Foi muito menos, ou muito mais (...). Foi vergar o lado de fora, em exercícios práticos. (...) [E]les inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma ‘subjetivação’” (Deleuze, 2017, pp. 101-102).

<sup>19</sup> Kilivris (2011) explora uma intuição semelhante para discutir a contribuição nietzschiana para uma crítica do capitalismo, direcionada sobretudo ao marxismo.

formulem suas próprias questões e suas próprias exigências, determinem as incógnitas de sua própria situação” (Stengers, 2015a, p. 93; Deleuze, 1992, pp. 151-68<sup>20</sup>). É dizer, em suma, que a reação apropriada diante da “armadilha de Kant” referida por Foucault estará naquilo que Nietzsche chamava o *pathos* da distância (GM) natural àqueles que, desobrigados do ressentimento, consideram “grosseiro” o trabalho de dominar: “não dominam porque querem, mas porque *são*” (AC 57). Essencial será educarmo-nos a habitar esse limbo entre o céu e o inferno que Stengers (2019, p. 12) chama, emprestando a expressão de Anna Tsing, as “ruínas das infraestruturas sociotécnicas que garantiam a nossa vida normal”. “Já não há depois, é agora que se tem de aprender a responder” (Stengers, 2015a, p. 40).

O que faz com que a filosofia ainda hoje resista a uma semelhante abordagem pragmatista, e persistentemente se coloque como arauto de uma racionalidade a ser sobretudo preservada de uma sempre temida reversão em simulacro? Decerto uma resposta rigorosa a essa questão ultrapassaria todas as nossas possibilidades, sobretudo se era certo que, como dizia Nietzsche, “tudo é parte da assombrosa economia da conservação da espécie” (GC 1), mas também se já era o caso de positivar a sensação de estranhamento e distância como reação mais apropriada ao contato com esse tipo de disposição. A esse respeito, Stengers elabora uma questão que nos parece bastante oportuna, e que talvez sintetize com privilégio o que possa estar em jogo, mais profundamente, no problema de “como herdar das luzes”:

O que se expressa nessa perplexidade ou nesse incômodo [diante do pragmatismo] pode ser chamado de “receio de uma regressão”, e esse receio é vivaz, até mesmo entre aqueles e aquelas que “já não acreditam no progresso”: há coisas, em nossa herança, de que não se deve renunciar. Mas é aqui que precisamos ter cuidado. O receio ao qual responde a recusa em renunciar é o receio de si mesmo ser tentado a renunciar? Ou será o receio de que outros possam ser levados a renunciar? – o que é algo bem diferente. (Stengers, 2015a, p. 77, tradução modificada)

Ora, estaria em tempo de um tal questionamento receber toda a proporção que se lhe torna devida a partir do que podemos aprender com a história recente. Nietzsche uma vez escreveu que seu *Além do bem e do mal* talvez pudesse ser compreendido “por volta do ano 2000”, em uma profecia que talvez hoje estejamos em vias de confirmar, por meios cáusticos. Seja como for, não nos parece sem efeito a percepção de que aqueles que acreditam no “progresso” econômico como único caminho responsável diante dos conflitos presentes têm tudo a ganhar com a perpetuação da assepsia de pensamento matricial para a modernidade, consumada ainda hoje por uma polícia da razão suficiente.

---

<sup>20</sup> Nessa entrevista, Deleuze compara o que entende pela resistência da direita ao vir-a-ser com a resistência de que Bergson ainda pode ser alvo na filosofia. Consulte-se também o *Abecedário* de Deleuze no YouTube: “ser de esquerda é uma questão de devir, de não parar de devir minoritário”.

\*\*\*

O presente trabalho dedicou-se à compreensão da orientação de pensamento nietzschiana sobretudo a partir de seus interlocutores históricos e de sua continuidade com relação a uma crítica do sistema de Kant. Tivemos também a oportunidade de nos utilizarmos dos ganhos de um tal estudo para endereçar tanto influentes recepções críticas de seu pensamento, quando para dirigir correções oportunas ao comentário especializado, quando esse se ocupa do sistema nietzschiano em suas fronteiras mais gerais. Por fim, indicamos o que nos parecem ser desdobramentos oportunos do movimento filosófico de Nietzsche na filosofia contemporânea, que contribuem a dar tração a esse sistema em nosso próprio momento histórico.

## Referências bibliográficas

### Edições consultadas das obras de Nietzsche em alemão:

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). Berlin/New York, de Gruyter 1967-, dirigida e organizada por Paolo D'Iorio. Disponível em [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org).

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlin/Nova York: de Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. *Werke in drei Bänden*. Ed. Karl Schlechta. Munique, 1954-1956.

### Traduções utilizadas para as obras de Nietzsche em português:

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Curso de retórica*. Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. Cadernos de Tradução, n. 4. São Paulo: USP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marco Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2003.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes

Barros. São Paulo: Hedra, 2005.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer como educador. Terceira consideração extemporânea*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O anticristo; Ditirambos de Dioniso*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2006.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Tradução de Marco Sinésio e Francisco Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

#### Obras citadas de outros autores:

**ACHARYA**, Vinod. *Nietzsche's meta-existentialism*. Berlin: De Gruyter, 2014.

**ALLISON**, Henri. *Kant's transcendental idealism*. New Haven: Yale University Press, 2004.

**ASHENDEN**, Samantha; **OWEN**, David. "Foucault, Habermas and the Politics of Critique", in: *Foucault contra Habermas*. Londres: Sage Publications, 1999.

**ADORNO**, Theodor; **HORKHEIMER**, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014 (edição digital).

**BAGHRAMIAN**, Maria. *Relativism. The problems of philosophy*. Londres: Routledge, 2004.

**BEARDSWORTH**, Richard. *Nietzsche*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

**BECK**, Lewis White. W. *Early german philosophy. Kant and his predecessors*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

**BERGSON**, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Matéria e memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

**BEISER**, Frederick. *The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

- \_\_\_\_\_. *Hegel*. Londres: Routledge, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Late german idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. *After Hegel. German philosophy 1840-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014a.
- \_\_\_\_\_. *The genesis of neo-kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014b (e-book).
- BIEBRICHER**, Thomas. “Habermas, Foucault and Nietzsche: a double misunderstanding”. *Foucault studies*, no. 3, 2005, pp. 1-26.
- BIRD**, Graham (Ed.). *A companion to Kant*. Oxford: Blackwell, 2006.
- BLACKBURN**, Simon. *Truth. A guide for the perplexed*. Londres: Penguin, 2005.
- BOUVERESSE**, Jacques. *Nietzsche contre Foucault*. Marseille: Agone, 2016.
- BREAZEALE**, Daniel. “The Hegel-Nietzsche problem”. *Nietzsche-Studien*, 4, 1975, pp. 146-64.
- BROBJER**, Thomas. *Nietzsche's philosophical context*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 2008.
- CACCIOLA**, Maria Lúcia. “Apresentação”, in: Schopenhauer, A. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Editora Polis, 1991.
- CASARES**. “O giro retórico de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, 13, 2002, pp. 7-36.
- CLARK**, T. *Herder, his life and thought*. Berkeley: University of California Press, 1955.
- COPELSTON**, Frederick. *Historia de la filosofía*. Vol. VII: de Fichte a Nietzsche. Barcelona: Ariel, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Uma história da filosofia*. Vol. 2: Do renascimento a Hume. São Paulo: Vide Editorial, 2022.
- COX**, Christoph. *Nietzsche. Naturalism and interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- DEBAISE**, Didier. “Expérimentez, n'interprétez jamais”. *Multitudes*, 23, 2006, pp. 97-100.
- DELEUZE**, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*. Brasília: Brasiliense, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: Editora n-1, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018b (e-book).
- DELEUZE**, G.; **GUATTARI**, Félix. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1997.

- D'IORIO**, Paolo. “La superstition des philosophes critiques”. *Nietzsche-Studien*, n. 22, 1993, pp. 257-294.
- EAGLETON**, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- EWALD**, François; **FONTANA**, Alessandro. Notas ao capítulo 19, em: Foucault, M. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FALKENSTEIN**, Lorne. "Kant, Mendelssohn, Lambert, and the Subjectivity of Time". *Journal of the History of Philosophy*, No. 29, 1991, pp. 227-51.
- \_\_\_\_\_. “Kant's transcendental aesthetic”, in: Bird, G. (Ed.). *A companion to Kant*. Oxford: Blackwell, 2006.
- FERNANDES**, Simone. *Subjetividade e dominação. A filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer dos anos 1930 e 1940*. Santo André: Editora UFABC, 2022.
- FLYVBJERG**, B. “Ideal theory, real rationality: Habermas versus Foucault and Nietzsche”. Paper for the Political Studies Association’s 50th Annual Conference, *The Challenges for Democracy in the 21st Century*. London: London School of Economics and Political Science, 2000.
- FOUCAULT**, Michel. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits*, vol. IV: 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Genealogia e Poder” e “Soberania e Disciplina”, em: *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, pp. 167-91.
- \_\_\_\_\_. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”, in: *Ditos e Escritos*, vol. II. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, pp. 307-34.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche, a Genealogia, a História”, in: *Ditos e Escritos*, vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b, pp. 260-81.
- \_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Aulas sobre a vontade de saber*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- GARDINER**, Patrick. “German philosophy and the rise of relativism”. *The Monist*, vol. 64/2, 1981.
- GIACOIA**, Oswaldo. “Jacobi e seus leitores. Uma leitura heterodoxa: Friedrich Nietzsche”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 28, No.2 (Dossiê Jacobi), 2023, pp. 57-66.
- GOFFEY**, Andrew. “Introduction: On the Witch's Broomstick”, in: **STENGERS**, I.; **PIGNARRE**, P. *Capitalist sorcery. Breaking the spell*. Londres: Palgrave Macmillan, s/d, pp. viii-xxiv.
- GRANIER**, Jean. “Nietzsche et la question de l'être”. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 160, 1970, pp. 407-422.
- GUALANDI**, Alberto. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- GUYAU**, Jean-Marie. *Crítica da ideia de sanção*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HABERMAS**, Jürgen. “On the Relationship of Politics, Law and Morality”. Frankfurt: University

of Frankfurt, Department of Philosophy, s/d.

\_\_\_\_\_. *Communication and the Evolution of Society*. London: Heinemann, 1979.

\_\_\_\_\_. “Questions and Counterquestions,” in: **BERNSTEIN**, R. J. (Ed.). *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985.

\_\_\_\_\_. “Psicanálise e teoria societária. A redução dos interesses do conhecimento em Nietzsche”, in: *Conhecimento e interesse*. Trad. José Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987, pp. 288-319.

\_\_\_\_\_. “Burdens of the Double Past,” *Dissent*, vol. 41, no. 4., 1994.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche's Theory of Knowledge”, in: **BABICH**, B. (Ed.). *Nietzsche, theories of knowledge, and critical theory*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 209-23.

\_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

**HADOT**, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

**HATAB**, Lawrence. *A nietzschean defense of democracy*. Chicago: Open Court, 1995.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, Nature and Life Affirmation”, in: **LEMM**, V. (Ed.). *Nietzsche and the becoming of life*. Nova York: Fordham University Press, 2015.

**HEIT**, Helmut. “Nietzsche et le relativisme épistémique”. In: *Nietzsche et le relativisme*. Bruxelles: Ousia, 2019.

**HICKMANN**, Gabriel; **ROCHA PEREIRA**, Demétrio. “Conhecimento e indeterminação em Bergson”. *Aufklärung*, v. 11, No. 2, 2024, pp. 79-90.

**HOLLINGDALE**, R. J. “The hero as outsider”, in: **MAGNUS**, B.; **HIGGINS**, K. M. (Eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 71-89.

**HORKHEIMER**, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp, 2015.

**HUME**, David. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

**HYPOLITE**, Jean. “Du Bergsonisme à l'existentialisme”. In: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo 1. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 442-455.

**JAMES**, William. *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Londres/Nova York: Routledge, 2004.

**JANICAUD**, Dominique. “Rationality, force and power: Foucault and Habermas's criticisms”. In: **ARMSTRONG**, T. J. (Ed.). *Michael Foucault Philosopher*. Londres: Harvester Wheatsheaf, 1992.

**JAY**, Martin. *A imaginação dialética*. São Paulo: Contraponto, 2008.

**JÉGOUDEZ**, Fabien. *Nietzsche et les savants. Essai sur la Bildung et la pseudo-Bildung*. Paris: Connaissances, 2022.

- KANT**, Immanuel. *Philosophical correspondence 1759-99*. Translated by Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Prolegômenos”, in: **CHAUÍ**, M. (Ed.). *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The metaphysics of morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KANT**, I. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysical foundations of natural science*. Translated by Michael Friedmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- KELLY**, M. (Ed.). *Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge: The MIT Press, 1994.
- KILIVRIS**, Michael. “Beyond goods and services: toward a nietzschean critique of capitalism”. *Kritike*, vol. 5, No. 2, 2011, pp. 26-40.
- KLAPWIJK**, Jacob. *Dialectic of Enlightenment: Critical Theory and the Messianic Light*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2010.
- KLOSSOWSKI**, Pierre. *Nietzsche and the vicious circle*. Trad. Daniel W. Smith. Londres: The Athlone Press, 2004.
- KUHN**, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- LANGE**, Friedrich. *History of materialism*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925.
- LAPOUJADE**, David. *William James. Empirisme et pragmatisme*. Paris: Les Émpecheurs de Penser en Rond, 2007.
- LATOUR**, Bruno. “Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions”, in: **LIPPMANN**, W. *Le public fantôme*. Paris: Demopolis, 2008, pp. 3-44.
- \_\_\_\_\_. “Différencier amis et ennemis à l'époque de l'Anthropocène”, in: **STENGERS**, I.; **DEBAISE**, D. (Eds.). *Géstes spéculatifs* (e-book). Dijon: Les Presses du Réel, 2016, pp. 22-36.
- MOORE**, G. E. *Some main problems of philosophy*. London: George Allen and Unwin, 1953.
- MONTINARI**, Mazzino. “Equívocos marxistas”. *Cadernos Nietzsche*, 12, 2002, pp. 33-52.
- MÜLLER-LAUTER**, Wolfgang. “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”. *Nietzsche-Studien*, vol. 7, 1978, pp. 189-223.
- NASSER**, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Sendas & Veredas, 2015.
- \_\_\_\_\_. “O problema do gênio no jovem Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, 30, 2012.
- NORD**, Marina et al. *Democracy Report 2025: 25 Years of Autocratization – Democracy Trumped?* University of Gothenburg: V-Dem Institute.

- PENSKY**, Max. “Truth and interest: on Habermas's Postscript to Nietzsche's Theory of Knowledge”. In: **BABICH**, B. (Ed.). *Nietzsche, theories of knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the sciences I*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 265-272.
- PIPPIN**, Robert. “Nietzsche's alleged farewell: The premodern, modern, and postmodern Nietzsche”, in: **MAGNUS**, B.; **HIGGINS**, K. M. (Eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 252-78.
- RADRIZZANI**, Ives. “Présentation”, in: **JACOBI**, F. H. *Lettre sur le nihilisme*. Paris: Flammarion, 2009.
- RAULET**, Gérard. “Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault”. *Telos*, 55, 1983, pp. 195-211.
- REICH**, Wilhelm. *Psicologia de Massas do Fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- ROBERTS**, J. “A Dialética do Esclarecimento”, in: **RUSH**, F. (Ed.). *Teoria Crítica*. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.
- RUSSELL**, Bertrand. “Introduction: Materialism Past and Present”, in: **LANGE**, F. *History of materialism*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925.
- SAFRANSKI**, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER**, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Polis, 1991.
- SCHRADER**, G. “Kant's theory of concepts”. In: **WOLFF**, R. P. (Ed.). *Kant: a collection of critical essays*. Nova York: Doubleday, 1967, pp. 134-155.
- SILK**, M.; **STERN**, J. P. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- SOLER**, L. “Relativisme”, in: **BLAY**, M. (Ed.). *Dictionnaire des concepts philosophiques*. Paris: Larousse/CNRS, 2006.
- SPIR**, Afrikan. *Pensée et réalité. Essai d'une réforme de la philosophie critique*. Trad. A. Penjon. Lille: Tallandier, 1896.
- SOLOMON**, Robert. *From Hegel to existentialism*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Living with Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- STEGMAIER**, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche. Coletânea de artigos: 1985-2009*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- STENGERS**, Isabelle. *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.
- \_\_\_\_\_. “Introduction: l'insistance du possible”, in: **STENGERS**, I.; **DEBAISE**, D. (Eds.). *Gestes Spéculatifs*. Dijon: Les Presses du Réel, 2015b, pp. 4-18.
- \_\_\_\_\_. *Uma outra ciência é possível. Manifesto por uma desaceleração das ciências*. Trad. Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

- \_\_\_\_\_. “Putting problematization to the test of our present”. *Theory, Culture & Society*, 0(0), 2019, pp. 1-22.
- STENGERS, I.; DEBAISE, Didier.** “L’insistence des possibles. Pour un pragmatisme spéculatif”. *Multitudes*, 65. Paris: Association Multitudes, 2016, pp. 82-89.
- STENGERS, I.; NATHAN, Tobie.** *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 1995.
- STENGERS, I.; PIGNARRE, Philippe.** *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2007.
- STENGERS, I.; PRIGOGINE, Ilya.** *A nova aliança*. Brasília: Editora UNB, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Order out of chaos. Man's new dialogue with nature*. New York: Bantam Books, 1984b.
- STIEGLER, Barbara.** *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche et la vie*. Paris: Gallimard, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*. Paris: PUF, 2011.
- \_\_\_\_\_. *‘Il faut s’adapter’: sur un nouvel impératif politique*. Paris: Gallimard, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Flux et réalité: une lecture croisée de Nietzsche et Bergson”. *Quaestio*, 17. Turnhout: Brepols, 2017, pp. 341-366.
- \_\_\_\_\_. “La demi-hommage de Michel Foucault à la généalogie nietzschéenne”, in: **BINOCHÉ, B.; SOROSINA, A.** (Eds.). *Les historicités de Nietzsche*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2016, pp. 197-217.
- \_\_\_\_\_. “L’hommage de Stephen Jay Gould à l’évolutionisme de Nietzsche”. *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, 54. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 409-453.
- TOEWS, John Edward.** *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805–1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- TOMLINSON, Hugh.** “Preface to the english translation”, in: **DELEUZE, G.** *Nietzsche and philosophy*. Cambridge: Athlon Press, 1983.
- TOURNIER, Michel.** *Sexta-feira ou os limbos do pacífico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- VAIHINGER, Hans.** *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.
- VAN CLEEVE, James.** *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- WALLACE-WELLS, David.** *A terra inabitável: uma história do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019