

“A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX

Rogério Lopes*

Resumo: Este artigo procura caracterizar o modo como Nietzsche pensa a relação entre filosofia e ciências empíricas em termos de uma concepção naturalista liberal, a partir de uma confrontação de sua posição e as de alguns de seus contemporâneos. Começa-se por mostrar que havia na filosofia alemã da segunda metade do século XIX algo similar ao debate contemporâneo em torno do naturalismo metodológico. Em seguida são apresentadas as teses históricas de F. A. Lange referentes à emergência de uma disciplina metódica no interior da tradição materialista, o acolhimento destas teses por Nietzsche e, finalmente, os argumentos de Spir contra os programas de naturalização de sua época, assim como a réplica nietzschiana. Na última seção discuto o significado da orientação especulativa da filosofia tardia de Nietzsche e sua possível compatibilidade com uma concepção mais liberal de naturalismo.

Palavras-chave: naturalismo - filosofia transcendental - virtudes epistêmicas - princípio de economia

O que caracteriza o século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do método científico sobre a ciência (Nachlass/FP 1888, 15[51], KSA 13.442).

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais/MG, Brasil. E-mail: rgalopes@yahoo.com.

I. Considerações introdutórias

A filosofia contemporânea de língua inglesa é fortemente marcada pelo debate em torno do naturalismo. Pode-se dizer que a maior parte dos filósofos que pertencem a esta tradição está, de um modo ou outro e em diferentes níveis de radicalidade, comprometida com alguma versão da tese naturalista, enquanto a minoria divergente se esforça para formular uma tese alternativa que não a faça parecer adepta de alguma entidade sobrenatural ou disposta a menosprezar o enorme sucesso e prestígio acumulado pelas ciências empíricas ao longo da modernidade. Os diversos programas de naturalização em filosofia vão desde a naturalização da mente, do conhecimento, da moralidade e dos valores em geral, passando pelas categorias abstratas da lógica e da matemática, até atingir a noção geral de significado, com a proposta de eliminar, ou pelo menos reduzir toda e qualquer entidade ou propriedade abstrata, intencional ou normativa a alguma entidade ou propriedade que possa receber um tratamento estritamente naturalista (cf. DE CARO & MACARTHUR 3). Este cenário é em alguma medida surpreendente se nós pensarmos nas origens do que se convencionou denominar de “tradição analítica”, um rótulo com o qual não devemos nos comprometer muito seriamente em função de sua alta carga polêmica, inversamente proporcional à sua força descritiva, quase nula. Nas origens desta tradição, mas também das grandes escolas da chamada “filosofia continental” (se quisermos continuar a nos servir de rótulos pouco confiáveis), tais como a fenomenologia e a hermenêutica, encontra-se a recusa do que poderíamos chamar de atitude naturalista, assim como o movimento contrário de reivindicação de uma especificidade metodológica para a reflexão filosófica.

Um modo simples e esquemático de organizar a história da filosofia no século XX seria dizer que ela foi preponderantemente avessa a todo projeto de naturalização durante a primeira metade do século, procurando afirmar sua própria identidade tanto pela defesa de sua especificidade metodológica quanto de um domínio

de objetos e questões que lhe seriam próprias: objetos abstratos e intencionais, como conceitos, significados, proposições, assim como a elucidação das questões normativas. Esta estratégia de autoafirmação começou a ruir tanto no interior da tradição analítica, fortemente marcada em seus inícios pela utopia logicista e pela análise dos significados e usos linguísticos, quanto nos movimentos do estruturalismo e pós-estruturalismo, que se estabeleceram contra a tradição fenomenológica e existencialista e seu apriorismo subjetivista. Enquanto a tradição analítica pós-quineana investiu pesadamente no diálogo com as ciências naturais e adotou programaticamente a tese da continuidade entre análise conceitual e investigação empírica, o estruturalismo e pós-estruturalismo pretenderam recorrer às diversas ciências sociais como forma de denunciar as ilusões totalizantes do sujeito consciente. Ambas as tradições realizaram na segunda metade do século XX um movimento inverso ao que prevaleceu na sua primeira metade: elas não apenas desistiram de reivindicar qualquer especificidade metodológica para a filosofia (que em termos concretos se traduziu na recusa do apriorismo até então hegemônico em ambas as tradições), como em certa medida denunciaram esta reivindicação como uma tentativa ilegítima de estabelecer uma relação imperialista com as ciências empíricas, cujo resultado teria sido o reforço das antigas ilusões identitárias e substancialistas do discurso metafísico. Esta última conclusão encontra-se de forma mais explícita na chamada tradição continental, dado o seu maior gosto pela autoestilização e pela dramatização dos embates intelectuais.

Esta guinada naturalista da filosofia contemporânea, especialmente visível no cenário acadêmico de língua inglesa, poderia ser apontada como a causa mais imediata do enorme interesse que este tema tem despertado entre os intérpretes de Nietzsche, conforme podemos perceber pelos artigos publicados neste número dos *Cadernos Nietzsche*. Apontar esta causa imediata poderia, por sua vez, alimentar a suspeita de que estas tentativas de aproximação entre Nietzsche e os programas de naturalização em voga no

debate contemporâneo teriam sido motivadas menos pelas questões que foram de fato cruciais para o filósofo alemão do que por uma agenda imposta de fora. Esta agenda, por sua vez, teria resultado de uma pressão cada vez maior por explicação que, no limite, ameaça a autonomia da filosofia, ao sugerir sua subordinação aos métodos e resultados das ciências. Neste artigo pretendo combater esta suspeita, ao argumentar mediante uma rápida reconstrução histórica que algo similar ao debate naturalista esteve presente no contexto intelectual alemão no qual Nietzsche se formou, e que este debate influenciou decisivamente no rumo de suas preocupações filosóficas. Em resumo, se por um lado julgo pertinente que se estabeleçam paralelos entre o debate contemporâneo e as preocupações de Nietzsche, por outro lado considero recomendável que este exercício comparativo não se limite ao espaço rarefeito das razões, mas se arrisque no palco da história efetiva, que é o espaço no qual se desenrola o confronto efetivo dos argumentos. Isso exigirá do intérprete um esforço no sentido de conceder a palavra aos reais interlocutores de Nietzsche (que não são Quine, Davidson e McDowell, ou Heidegger, Foucault e Derrida, mas Schopenhauer, Lange e Spir, para citar os menos esquecidos). O que move este esforço de reconstrução do contexto histórico não é necessariamente um impulso de antiquário, mas a expectativa de que este pequeno desvio pelo passado nos permita surpreender algum resíduo de contemporaneidade em Nietzsche. O teste para saber se este desvio foi cognitivamente bem-sucedido não é dado pelo que ele permite confirmar de nossas expectativas teóricas contemporâneas, mas por sua capacidade de produzir um estranhamento, ainda que leve, em relação às teses que se converteram em moeda corrente e que constituem o conforto indispensável para que a mente cumpra as suas funções cognitivas rotineiras. Com o intuito de mostrar que tal desvio pode ser cognitivamente produtivo, argumento que Nietzsche está comprometido com uma versão do naturalismo que não tem paralelos nas diversas tentativas filosóficas contemporâneas de se

chegar a uma formulação adequada do que seria o tão almejado compromisso liberal e não cientificista com o naturalismo (cf. DE CARO & MACARTHUR 4).

2. A crise de legitimação da filosofia e as disputas intelectuais no contexto de formação do jovem Nietzsche.

Inspirado em Mark Sacks (SACKS 19), Paul Redding (REDDING 18) aponta, em seu artigo intitulado “Duas direções para o kantismo analítico: naturalismo e idealismo”, duas dificuldades a serem enfrentadas pelos diversos programas de naturalização da filosofia transcendental: a primeira dificuldade é denominada por ele de “o problema da identidade disciplinar” (REDDING, *idem*, p. 265) e diz respeito às condições de legitimação da atividade filosófica a partir do momento em que nos dispomos a negar, inspirados pelo programa de naturalização, a existência de verdades a priori que seriam acessíveis mediante análise conceitual e método reflexivo. Segundo esta leitura, a tese naturalista da continuidade entre reflexão filosófica e ciências empíricas é menos uma resposta ao problema do que uma desistência ou uma capitulação face às ciências empíricas; a segunda dificuldade é mais genérica e diz respeito aos efeitos niilistas da tese naturalista: segundo Redding, a tentativa de naturalização da perspectiva transcendental agrava o problema da legitimação da normatividade iniciado com a recusa, por parte de Kant, de uma fundamentação teocrática do discurso filosófico. Esta acusação foi formulada pela primeira vez por Jacobi na recepção imediata da *Crítica da razão pura*; segundo Jacobi, niilismo e relativismo seriam as consequências naturais da tentativa kantiana de emancipar a filosofia da religião natural e revelada. O projeto de naturalização do transcendental seria um passo adiante neste processo de dissolução de uma instância fundacionista das reivindicações normativas (REDDING, *ibidem*, p. 266).

O primeiro programa sistemático de naturalização do transcendental foi formulado na segunda metade do século XIX, durante os anos de formação de Nietzsche, a princípio como uma resposta moderada a um movimento radical de naturalização, cujo objetivo era a divulgação e vulgarização dos resultados das ciências naturais com o intuito de fomentar e difundir uma visão de mundo estritamente materialista. Uma resposta complexa e nuançada a este movimento radical de naturalização foi formulada pelo filósofo Friedrich Albert Lange em sua *História do materialismo*, cuja primeira edição data de 1866 e que exerceu profunda influência sobre o modo como Nietzsche recepcionou o debate (cf. LOPES, 13, cap. I). Esta polêmica dominou parte do público esclarecido alemão na década de 50 e teve como principais protagonistas do lado do materialismo Karl Vogt, Jacob Moleschott e Ludwig Büchner, autores que praticavam um tipo de literatura filosófica de amplo apelo popular e que encontrou seu solo propício no contexto das lutas que marcaram a reconstituição das relações de forças no ambiente intelectual alemão após a derrocada dos grandes sistemas filosóficos do Idealismo, em especial do sistema hegeliano. Klaus Christian Köhnke (KÖHNKE 10) narrou em detalhes a reestruturação da filosofia acadêmica alemã a partir desta derrocada, que teve início imediatamente após a morte de Hegel, como um esforço titânico empreendido pela mesma para recuperar seu prestígio intelectual através da árdua tarefa de determinar seu objeto específico de reflexão e assegurar com isso sua própria identidade face ao avanço das ciências naturais e históricas, determinado em boa parte pelo processo de industrialização relativamente tardio na Alemanha dos anos 40. Este movimento de reestruturação, que conduziu ao estabelecimento do Neokantismo como a filosofia acadêmica oficial de língua alemã, adotou uma dupla estratégia para promover o resgate da dignidade da filosofia: identificou na reflexão acerca do método científico a principal tarefa filosófica e procurou manter o máximo de discrição possível nas disputas em torno das visões de mundo. Uma das causas do colapso das chamadas filosofias da identidade foi justamente o fosso criado

por estes sistemas entre reflexão filosófica e atividade científica. As disputas cada vez mais acirradas no campo das ideias políticas e a virulência da crítica à religião entre os herdeiros do hegelianismo, juntamente com a repressão política que se seguiu aos movimentos de insurreição de 1848, contribuíram para consolidar de vez entre os filósofos acadêmicos aquele sentimento de insatisfação que originalmente estava fundado em razões de ordem teórica e que terminou por se converter numa atitude de franca hostilidade em relação a toda variante de filosofia especulativa. Aos poucos se impôs entre os ditos filósofos de profissão um profundo ceticismo quanto à possibilidade de encontrar critérios racionais para orientar a escolha entre visões de mundo concorrentes¹.

Duas vias alternativas começaram a se impor a partir da década de 50, ou seja, após um primeiro esgotamento das disputas no interior do hegelianismo: 1) a via de conversão da ciência em visão de mundo e de absolutização do discurso científico, que desencadeou a polêmica em torno do materialismo; 2) o lento caminho de retorno a Kant como o filósofo capaz ao mesmo tempo de apaziguar o conflito entre filosofia e ciência e de neutralizar as disputas entre visões de mundo concorrentes. No que diz respeito a esta segunda via,

1 Cf. KÖHNKE, 10, em especial o capítulo 3, “Die skeptische Generation der 1850er Jahre”. O livro de Köhnke reconstrói de forma minuciosa um lado pouco conhecido da filosofia alemã do século XIX, ou seja, a filosofia universitária. Sua leitura funciona como um corretivo primoroso à crença amplamente difundida de que no século XIX alemão só se fez filosofia digna do nome fora dos muros da academia. Esta crença é ela mesma fruto de uma opção historiográfica. O amplo cenário intelectual reconstruído por Köhnke contribui também, ainda que indiretamente, para o árduo desafio de situar Nietzsche em sua própria época. Embora Nietzsche tenha abusado menos da retórica antiacadêmica do que seu mestre Schopenhauer, alguns traços de seu estilo filosófico, somados a certas vicissitudes na recepção de sua obra contribuíram para forjar a imagem de um autor imune às inquietações filosóficas que moveram o debate universitário de sua época. Hoje estamos mais bem informados tanto destas inquietações como dos hábitos de leitura de Nietzsche, o que nos obriga como intérpretes a rever certos traços da imagem do filósofo como outsider. O livro de Köhnke pode ser visto como um complemento essencial ao estudo clássico de Löwith (LÖWITH 14).

cabe observar que a decisão de percorrê-la não partiu exclusivamente dos filósofos, mas também de alguns dos mais eminentes cientistas naturais da época, que se mostravam insatisfeitos com a interpretação dogmática dos resultados de sua própria atividade e que não gostariam de ver excluída a possibilidade de que outra visão de mundo que não a materialista fosse compatível com estes mesmos resultados. Hermann Helmholtz contribuiu duplamente neste sentido: ele reinseriu Kant no debate epistemológico da época, ao interpretar os resultados empíricos de sua investigação no âmbito da fisiologia dos órgãos sensoriais como uma confirmação das teses kantianas (sem tomar conhecimento do caráter problemático de tal reivindicação), definindo com isso a estratégia de reatualização do kantismo que mais tarde seria adotada pelo próprio Lange; Helmholtz destacou ainda os méritos de Kant como cientista natural em uma conferência que se tornou imediatamente célebre. Os dois movimentos conjugados tinham por finalidade mostrar que entre filosofia e ciência, pelo menos no período heroico de formação da cultura alemã, não reinava a discórdia, mas uma afinidade e cooperação íntimas. O recurso a Kant evidenciava que o conflito entre filosofia e ciência não era de princípio, mas fruto de uma contingência histórica²:

2 Segundo Köhnke a conferência em homenagem a Kant pronunciada por Helmholtz em Königsberg no início de 1855 teve ampla repercussão justamente por mobilizar contra o materialismo um argumento idealista que vinha acompanhado da chancela das ciências naturais. Cf. KÖHNKE 10, p. 153. O historiador refere-se à conferência intitulada “Über das Sehen des Menschen”, na qual Helmholtz introduz a tese de que os resultados recentes da fisiologia dos órgãos sensoriais representam uma confirmação empírica de algumas teses epistemológicas de Kant. Helmholtz refere-se neste contexto à lei da energia específica dos órgãos sensoriais proposta por seu professor, o médico e fisiologista Johannes Müller. Parte importante do debate em teoria do conhecimento das primeiras três décadas da segunda metade do Século XIX gira em torno das implicações epistemológicas deste princípio, que reza que as diferenças qualitativas entre as diversas sensações dependem em primeira instância da energia específica relacionada a determinado órgão sensorial e apenas indiretamente da natureza do estímulo nervoso. Uma mesma sensação pode resultar de estímulos nervosos distintos, assim como um mesmo estímulo nervoso pode ocasionar sensações

A cisão fundamental que atualmente separa a filosofia e as ciências naturais ainda não vigorava no tempo de Kant [...]. A filosofia de Kant não visava a aumentar nossos conhecimentos através do pensamento puro, pois o seu princípio supremo era que todo conhecimento da realidade tinha que ser extraído da experiência. Ela visava apenas a investigar as fontes do nosso saber e seu grau de justificação, uma ocupação que estará sempre reservada à filosofia, e da qual nenhuma época poderá se eximir impunemente (HELMHOLTZ 7, p. 5).

Vinte e cinco anos mais tarde o filósofo Otto Caspari, na Introdução à sua coletânea de ensaios intitulada *Der Zusammenhang der Dinge*, referia-se a esta cisão fundamental entre filosofia e ciências naturais como se se tratasse de um fantasma do passado:

Um dos resultados mais satisfatórios dos movimentos que estamos presenciando na época atual, marcada pela ciência, é sem dúvida o fato de que a filosofia pôde se reaproximar das ciências da natureza [...]. No que diz respeito a esta nova reunificação da filosofia e das ciências naturais é, contudo, de suma importância considerar mais atentamente o seguinte: qual deve ser a natureza desta aliança que se firmou e contra quais erros precisamos estar alertas para que uma nova ruptura não venha a acontecer, o que sem dúvida alguma conduziria ambas as ciências, que se pertencem mutuamente, a direções opostas e a novos extravios (CASPARI 1, p. 1).

qualitativamente distintas conforme o órgão sensorial afetado. O ensaio inacabado e póstumo de Nietzsche, intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, não é de modo algum indiferente ao impacto desta tese em sua primeira tentativa de articular, de um ponto de vista genealógico, uma visão minimamente coerente das diversas dimensões envolvidas na pesquisa da verdade através da incorporação do conjunto heterogêneo de leituras empreendidas pelo filósofo nestes anos de formação e que abarcam diversos tópicos da filosofia teórica.

Embora Caspari afirme que a possibilidade de uma recaída nos velhos erros do idealismo alemão não possa ser descartada de princípio e exija um exame cuidadoso da natureza da nova aliança firmada entre a filosofia e as ciências naturais para exorcizar de vez esta ameaça, a mudança na percepção do cenário intelectual não é por isso menos notável. O que ocorreu de tão significativo no ambiente intelectual alemão em menos de um quarto de século que levou a uma mudança tão radical nos termos do debate? Minha hipótese é que entre as polêmicas em torno do materialismo que marcaram a década de cinquenta e a hegemonia do Neokantismo a partir da segunda metade da década de oitenta a filosofia acadêmica alemã viveu uma espécie de interregno naturalista sob a liderança intelectual de Friedrich Albert Lange e de sua influente *História do materialismo*. Embora sua obra tenha sido concebida como um manifesto programático em defesa do retorno a Kant, o desenvolvimento posterior do neokantismo conferiu ao movimento um rumo inteiramente diverso daquele sugerido por Lange. O combate ao psicologismo, ao antropomorfismo, ao positivismo, ao materialismo, ao empirismo, a defesa intransigente da especificidade da reflexão filosófica face às ciências empíricas, a valorização unilateral da tendência idealista e do aspecto construtivo do conhecimento em suas diversas manifestações representam uma inversão quase que completa das posições de Lange. Se com isso o neokantismo se tornou um movimento mais genuinamente kantiano é outra questão, que não deve nos ocupar aqui. O fato é que, sob a liderança intelectual de Lange e devido à sua inclinação naturalista, os temas que dominaram a paisagem filosófica de língua alemã nas décadas de sessenta e setenta do século XIX apresentam notáveis similaridades com aqueles que encontramos na tradição analítica pós-quinzeana. Dada a incontestável influência de Lange sobre Nietzsche, uma investigação sobre suas eventuais contribuições para o tema do naturalismo se justifica também de um ponto vista histórico.

3. A “ambicionada assimilação do materialismo”: Lange, Nietzsche e uma possível versão liberal dos compromissos naturalistas do filósofo.

Um diagnóstico preciso da disposição de espírito que dominou a filosofia alemã nas décadas de sessenta e setenta do século XIX foi formulado por Hans Vaihinger (em uma obra destinada justamente à defesa da posição de Lange) doze anos após a publicação da primeira edição (1866), e três anos após a publicação da segunda edição, revista e consideravelmente ampliada, da *História do materialismo* (1873-1875):

A filosofia, dizia-se, precisa se orientar pelas ciências naturais; ela precisa se afastar das especulações estereis e das querelas escolásticas e retornar ao verdadeiro solo das ciências positivas. Nenhum sistema que seja incapaz de cumprir estas exigências, em especial a ambicionada assimilação do materialismo, poderá reivindicar uma validade universal; nenhum filósofo que não ‘tenha sido ungido com uma gota de óleo do materialismo’ será erguido ao trono [...]. Tal era a palavra de ordem da filosofia e das ciências naturais a uma ou duas décadas atrás (VAIHINGER 23, p. 2).

Não há dúvida de que pelo menos sob este aspecto Nietzsche pode ser visto como um filho de seu tempo. Também ele quis em alguma medida ser ungido com ‘uma gota de óleo do materialismo’, conforme ele mesmo admite em um fragmento póstumo de 1884:

Quando penso em minha genealogia filosófica, eu me sinto ligado ao movimento antiteleológico, isto é, espinozista de nossa época, com a diferença, entretanto, que eu considero também ‘o fim’ e ‘a vontade’ em nós uma ilusão; assim como me sinto ligado ao movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, de todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas a mecânicas), com a diferença,

entretanto, que eu não acredito em ‘matéria’ e considero Boscovich, assim como Copérnico, um dos grandes pontos de inflexão; que eu considero o autoespelhamento do espírito como um ponto de partida estéril e não acredito em nenhuma investigação séria que não tome o corpo como fio condutor. Não uma filosofia como *dogma*, mas como um regulativo provisório da *investigação* (Nachlass/FP 1884, 26[432], KSA 11.266-7).

Que tipo de compromisso ou concessão ao materialismo pode ser extraído da passagem acima? E que tipo de paralelo pode ser estabelecido entre o materialismo do século XIX e o naturalismo da segunda metade do século XX? Penso que o modo como Lange tratou do problema pode nos auxiliar a responder as duas questões que acabo de formular.

No que se refere ao materialismo, podemos resumir a tese central de Lange nos seguintes termos: enquanto método ou estratégia cognitiva o materialismo deve ser cultivado, enquanto posição epistemológica ele está refutado, enquanto tese ontológica é indemonstrável e enquanto visão de mundo ele deve ser moderadamente combatido.

O mérito do materialismo consiste, segundo Lange, em ter se estabelecido historicamente como uma escola do rigor metódico, definida pela sobriedade e economia de seu vocabulário e pelo controle de suas hipóteses. A estratégia reducionista que acompanha toda ocorrência histórica do materialismo é justificada também na perspectiva do método e na medida em que serve ao *objetivo* da ciência, que é o de fornecer uma descrição a mais exaustiva e econômica possível da regularidade do mundo fenomênico. Ao determinar o saldo final da especulação filosófica dos antigos, Lange aponta como principal mérito da tendência materialista, cujos expoentes máximos seriam Demócrito e Epicuro, o fato de ter elaborado uma visão de mundo na qual regularidade e legalidade valiam como axiomas. A condição *sine qua non* para tanto foi a exclusão de todo elemento arbitrário, de toda intervenção miraculosa no mundo,

de todo acaso e de toda consideração teleológica dos fenômenos naturais. Em outros termos, o materialismo estabeleceu o axioma da inteligibilidade do mundo da experiência mediante a recondução de sua diversidade fenomênica à simplicidade de seus elementos constitutivos (os átomos) e à regularidade de seu comportamento (as leis que governam seus movimentos e determinam a diversidade de suas formas fenomênicas)³. A visão de mundo expressa na tendência materialista criou deste modo as condições para uma transição histórica natural da especulação filosófica acerca dos princípios para uma cultura caracterizada por um notável progresso no campo das ciências positivas (LANGE 11, p. 32). Esta cultura é a Alexandrina, e seu feito histórico mais significativo foi o de consolidar no âmbito das mais diversas disciplinas científicas as diretrizes metodicas derivadas da especulação atomística. A formação do *ethos* científico, a aquisição de um conjunto de virtudes epistêmicas e o estabelecimento de uma série de procedimentos metódicos no interior das respectivas disciplinas científicas são eventos históricos que permitem estabelecer certa continuidade entre a ciência moderna e a especulação materialista dos gregos pela mediação da cultura Alexandrina. Esta tese acerca do significado histórico

3 Os axiomas da visão de mundo democritiana são apresentados por Lange nas pp. 7-8 da primeira edição da *História do materialismo*. Eles antecipam o essencial da visão científica moderna do mundo. Nietzsche adota em suas preleções sobre os filósofos pré-platônicos a mesma estratégia de confrontação das hipóteses antigas com os resultados da ciência moderna. Lange traduz nos seguintes termos sua impressão da atualidade do sistema de Demócrito: “Ao lançarmos um olhar retrospectivo ao sistema de Demócrito descobrimos nele aquela hipótese científica que ainda hoje a ciência empírica considera como a hipótese, no mínimo, mais cômoda [...]. Nós encontramos neste sistema o princípio da equivalência de todo ente pressuposto de forma axiomática, um princípio que nossa época ainda está ocupada em provar; encontramos finalmente neste sistema uma resoluta tomada de posição em favor da causalidade contra a teleologia, a primeira condição fundamental para todo estudo bem-sucedido da natureza” (LANGE 11: p. 9).

da cultura Alexandrina comparece também em Nietzsche e parece corresponder a um lugar comum da filologia alemã representada por Ritschl (LANGE, *idem*, p. 32-33)⁴.

Embora no *Nascimento da Tragédia* Nietzsche acate a identificação da cultura científica com a cultura Alexandrina, ele parece recusar a tese de Lange segundo a qual esta cultura seria um desdobramento natural da especulação atomística. Ao associar a cultura Alexandrina à tendência socrática, Nietzsche parece adotar uma tese histórica oposta à sugerida por Lange, pois esta associação nos induz a pensar que a formação da disciplina metódica incorporada na prática das ciências positivas teve como seu pressuposto essencial a visão de mundo representada pelo otimismo teórico socrático. Aos olhos de Nietzsche, entretanto, Sócrates teve um papel decisivo ao fornecer uma justificação metafísica para a atividade teórica, evitando assim as consequências destrutivas do pessimismo prático. Nietzsche parece ter chegado a esta tese robusta acerca dos pressupostos necessários para a formação de uma cultura científica a partir de uma segunda grande intuição de Lange.

4 Lange, assim como Nietzsche, recebeu o essencial de sua formação científica sob a supervisão e o aconselhamento de Friedrich Ritschl na Universidade de Bonn. Em Bonn Lange frequentou o curso de Filologia Clássica, obtendo seu título de doutor pela mesma Universidade no ano de 1851 com uma tese sobre métrica grega. Em algumas de suas cartas, Lange confessa seu débito para com a Escola de Filologia de Bonn e para com seu mestre Ritschl, que teria cultivado nele as virtudes do método científico. Esta é provavelmente a raiz mais remota e comum da convicção, expressa mais tarde por ambos os autores, de que uma cultura científica se caracteriza em última instância por seus métodos, ou seja, não tanto pelos resultados de suas investigações (sempre provisórios e sujeitos à revisão), mas tampouco pela aquisição de um conjunto de procedimentos ou regras formais a serem aplicadas no contexto da prática científica, mas pela formação de uma tradição no interior da qual se torna possível transmitir de geração a geração o que podemos chamar de virtudes epistêmicas. Neste sentido, Ritschl e a tradição filológica representada pela Escola de Bonn seriam os verdadeiros antídotos contra o sono dogmático que costuma acometer os filósofos. Esta tradição retoma, no contexto de consolidação das ciências históricas na Alemanha do século XIX, os preceitos do ceticismo metódico que pautaram a Revolução Científica no início da Modernidade.

Esta intuição permite a ele explicar o fato aparentemente paradoxal de que as principais descobertas científicas da antiguidade foram feitas por adeptos da tendência idealista. Na medida em que se entrega livremente à fabulação conceitual, esta tendência deveria ser considerada um obstáculo ao desenvolvimento científico. Entretanto, prossegue Lange, quando investigamos a filiação dos maiores cientistas naturais e matemáticos da antiguidade, descobrimos que todos, à exceção de Demócrito, provinham ou da escola idealista platônica, ou da escola formalista aristotélica ou mesmo seguiam orientações filosóficas ainda mais delirantes, como a pitagórica (LANGE, *ibidem*, p. 65). Esta constatação parece contradizer a tese de Lange de que o principal mérito da tendência materialista teria consistido na promoção dos valores cognitivos. No entanto, a consideração do problema do ponto de vista da psicologia da descoberta científica permite a Lange não só contornar esta aparente contradição, como reconhecer que a orientação idealista, ainda que por vias indiretas, colaborou de forma decisiva para o progresso do conhecimento científico. Ao infundir na alma entusiasmo pela investigação da verdade, a tendência idealista mobilizou as energias do homem como um todo e as colocou a serviço do conhecimento. Ao vincular valores morais, estéticos e religiosos à busca da verdade, ela conferiu um impulso subjetivo à pesquisa e uma intensidade ao engajamento na investigação do mundo fenomênico que jamais poderiam provir da sóbria visão de mundo característica do materialismo⁵.

5 “Aqui não podemos deixar escapar a chance de nos aprofundarmos na grande verdade de que o que é objetivamente correto e conforme ao entendimento não é o que na maioria das vezes promove o homem, não é sequer aquilo que o conduz à maior profusão de conhecimentos objetivamente corretos” (LANGE 11, p. 66). Poderíamos ver nesta passagem uma antecipação da distinção popperiana entre contexto de descoberta e contexto de justificativa, mas creio que Lange chama a atenção para um aspecto ainda mais singular da “lógica” da descoberta científica: o papel produtivo do erro e da ilusão na psicologia do conhecimento. Este tema langeano, como tantos outros, será retomado e radicalizado por Nietzsche.

A presença do materialismo como um contrapeso é vista, entretanto, como uma condição necessária para que o entusiasmo idealista pela busca da verdade possa ser canalizado para a investigação no âmbito das ciências empíricas, ao invés de degenerar em um mero fantasiar arbitrário. O materialismo, na medida em que exerce influência sobre os espíritos, cultiva neles uma “moralidade do pensamento” que, segundo Lange, lhes obriga a ater-se às exigências do objeto. A explicação oferecida por Lange parece sugerir que as exigências da consciência metódica, cultivadas na tradição materialista, permitem redirecionar para o objeto da investigação os impulsos subjetivos cultivados na tradição idealista (LANGE, *ibidem*, p. 68).

Nietzsche propõe no *Nascimento da tragédia* a figura de Sócrates como o modelo para o homem teórico e associa explicitamente a cultura Alexandrina ao predomínio da tendência expressa no otimismo teórico. Todas as declarações posteriores de Nietzsche nos fazem crer que ele compartilha a convicção de Lange de que a essência de uma cultura científica consiste na formação da disciplina metódica. De *Humano, demasiado Humano* até o *Anticristo*, Nietzsche vê a formação desta disciplina como um capítulo da história dos efeitos do ceticismo⁶, mas em alguns momentos esta hipótese é substituída por uma que lhe parece mais plausível do ponto de vista psicológico: convicções metafísicas, religiosas e morais precisam ter estado na origem da formação do *ethos* científico. Este movimento retoma uma tese que Nietzsche desenvolve pela primeira vez no *Nascimento da tragédia*. Segundo minha interpretação, esta tese corresponde a uma expansão, também para o âmbito da aquisição dos métodos, da explicação fornecida por Lange de como suposições idealistas atuam como um elemento motivador da pesquisa científica e, portanto,

6 E não do materialismo. Mas aqui não há nenhuma divergência significativa em relação a Lange, pois também para ele o materialismo que toma consciência de si enquanto método não se diferencia do ceticismo metódico e disciplinado.

como um fator subjetivo do progresso científico. Nietzsche expande esta intuição de Lange ao defender que a decisão de se impor uma disciplina metódica tem como condição subjetiva o compromisso prévio com algum tipo de postulado metafísico, ou seja, pressupõe a aceitação de algum tipo de convicção última.

O principal mérito do materialismo é, portanto, metodológico: aos olhos de Lange, ao se apresentar como uma concepção sóbria e econômica da natureza ele permitiu a alguns espíritos o cultivo das virtudes epistêmicas necessárias para a criação de uma cultura verdadeiramente científica, na qual a aquisição do método é a única conquista definitiva. Por outro lado, o materialismo compreendido como posição ontológica padece desde suas origens gregas de algumas fragilidades e inconsistências que nunca puderam ser contornadas. Três grandes dificuldades teóricas acompanham o materialismo desde sua primeira formulação cabal por Demócrito: a aparente irreducibilidade das sensações às leis dos átomos, o enigma da consciência (como a matéria pode agir sobre o pensamento e vice-versa) e a dificuldade de derivar a totalidade orgânica (a vida em suas diferentes manifestações) da unidade do átomo. Aqui também haveria pontos de contato entre Nietzsche e Lange que poderiam ser explorados de forma muito produtiva e esclarecedora para o debate acerca do naturalismo substancial de Nietzsche, tais como o seu compromisso com o sensualismo, sua adesão a uma concepção essencialmente dinâmica da natureza e os diversos aspectos de sua crítica ao mecanicismo. Ao invés de perseguir este caminho, vou me concentrar na tensão entre naturalismo e normatividade epistêmica no contexto nos diversos programas de reformulação da filosofia transcendental de Kant na segunda metade do século XIX.

4. Nietzsche e a tradição transcendental: aspectos normativos e naturalistas na abordagem da cognição.

No século XIX há inúmeras variantes de filosofia transcendental, e Nietzsche estava bem familiarizado com pelo menos três delas: a variante de Schopenhauer, a de Lange e a de Spir. Todas elas são versões relativamente heterodoxas da filosofia transcendental. Schopenhauer e Lange, por exemplo, defendem que certos elementos de nossa cognição são transcendentais, no sentido de que são condições de possibilidade para a experiência empírica em geral, mas esta defesa não se faz acompanhar pela reivindicação kantiana de que haveria um método propriamente transcendental para a identificação e fixação destes elementos, ou para a sua dedução, no sentido técnico que Kant associa à noção. Schopenhauer entende que por serem condições de possibilidade, estes elementos não podem resultar de nenhum procedimento de prova: são itens aos quais eu tenho acesso imediato ao consultar a intuição (cf. GUYER 6). Lange entende, por sua vez, que estes elementos são obtidos através de uma investigação empírica convencional. É muito provável que a versão mais fiel ao espírito antinaturalista que está na origem da resposta kantiana a Hume seja a oferecida por Spir. Mas de todos os modelos de filosofia transcendental com os quais Nietzsche teve contato, este é o que ele recusa de forma mais veemente. Por outro lado, o confronto com algumas teses de Spir fornece uma ilustração paradigmática do modo como Nietzsche transforma certas reivindicações transcendentais em hipóteses genealógicas e mantém, ao mesmo tempo, certa fidelidade à visão normativa dos conceitos epistêmicos, que é uma das motivações originais do projeto kantiano. Esta combinação de descrição naturalista das condições da cognição e interpretação normativa dos conceitos epistêmicos resulta numa modalidade de ceticismo ou fideísmo naturalista que pode ser encontrada tanto em Pascal quanto em Hume.

Ao lado de Lange, Afrikan Spir (1837-1990) é reconhecidamente uma das principais fontes de Nietzsche para discussões no

domínio da epistemologia. Seu principal livro, *Denken und Wirklichkeit* (SPIR, 22), discute pormenorizadamente as posições do empirismo inglês e da tradição kantiana. O diálogo de Nietzsche com Spir é igualmente decisivo para a compreensão de suas posições no interior do debate metafísico. Spir é o responsável pela formulação da tese de que aqueles que pretendem abraçar a visão de que a realidade se caracteriza pelo devir absoluto devem estar dispostos a abandonar o axioma da inteligibilidade do real. Ao aceitar este desafio, Nietzsche se mantém fiel à tese de Spir de que conceitos epistêmicos (tais como ‘objetividade’, ‘verdade’, ‘justificação racional’) têm implicações normativas, mas sua opção pelo devir absoluto o obriga a se afastar da perspectiva transcendental defendida por este filósofo e a compor uma narrativa naturalista e pragmática acerca dos mecanismos que atuaram tanto na formação e fixação quanto na transmissão e transformação de nossas crenças básicas e padrões de inferência, ou seja, naqueles itens de nossa vida mental que dificilmente estão sujeitos a revisão. Tais itens são, por exemplo, nossa crença no mundo exterior, na existência de objetos que subsistem ao longo do tempo, na liberdade da vontade e na correção de nossas inferências causais. Nenhum daqueles conceitos epistemicamente normativos comparece nesta narrativa, pois se participassem efetivamente dos processos de formação e fixação de nossas crenças básicas, seja via percepção, seja via inferência, suas elevadas exigências de fundamentação teriam um efeito deletério sobre a espécie humana (cf. FW/GC110, KSA 3.469-71). O caminho que leva Nietzsche a esta conclusão só pode ser compreendido a partir de um rápido resumo da filosofia de Spir.

Spir divide os filósofos em dois grupos: o dos dogmáticos e o dos filósofos críticos. Os filósofos dogmáticos, também denominados de metafísicos, são caracterizados em termos kantianos como aqueles que pretendem avançar no conhecimento do absoluto sem uma crítica prévia dos limites de nossas faculdades cognitivas:

A metafísica pretende ser a doutrina do próprio *incondicionado*; a filosofia crítica, por sua vez, na medida em que ela se eleva sobre a experiência, não pode ser nada mais do que a doutrina do *conceito do incondicionado*, da origem, do significado e da validade objetiva deste conceito (SPIR 22, I, p. 2).

Nietzsche considera legítima a pergunta pela origem e pelo significado das representações e dos afetos metafísicos, mas ele entende que esta não é uma investigação de natureza lógico-transcendental (nos termos de Spir) ou genético-transcendental (nos termos de Schopenhauer), mas empírico-genealógica. Ao optar pelo devir absoluto, ele precisa recusar de antemão a pergunta pela validade objetiva do conceito de incondicionado. Em seu lugar ele coloca a pergunta pela função vital da **crença** na validade objetiva de tal conceito (a utilidade vital da crença na existência, por exemplo, de substâncias, que tanto Spir quanto Nietzsche interpretam como uma aplicação da noção de incondicionado). Este programa alternativo contesta as duas vertentes da metafísica: a crítica ou pós-kantiana, que tem como ambição definir a priori as condições de possibilidade do conhecimento do mundo empírico (pela substituição da desacreditada ontologia por uma doutrina das categorias); e a dogmática, que pretende nos fornecer um conhecimento do conteúdo do incondicionado. Os intérpretes de Nietzsche têm dado muita atenção à sua crítica à metafísica dogmática, mas nem sempre têm investigado com a devida atenção sua crítica à metafísica da experiência, ou doutrina das categorias.

De acordo com Spir, os sensualistas, que são avessos à metafísica no sentido dogmático, ignoram, contudo, a especificidade lógica da representação e tentam inutilmente derivá-la das leis empíricas que regem as sensações, reduzindo-a a processos fisiológicos que podem ser descritos em termos fisicalistas (SPIR, *idem*, p. 66). Segundo Spir, o domínio da representação é regido por leis lógicas do sujeito do conhecimento que são irredutíveis às leis que regem o domínio dos fenômenos físicos:

As leis próprias do sujeito cognoscente são de uma espécie inteiramente distinta, pois elas se referem à concepção de objetos que estão fora da representação; elas são normas originárias do conhecimento, princípios de afirmações de natureza lógica e não física⁷.

A lei a priori do sujeito do conhecimento é o princípio de Identidade. Este princípio não tem apenas a função de uma proposição de identidade, mas é também uma proposição sintética a priori, pois desempenha um papel constitutivo na experiência. Portanto, ele deve funcionar como um discriminante ontológico⁸. Spir propõe diversas vias para comprovar que as leis gerais do conhecimento empírico (o princípio de causalidade e o princípio de indução) pressupõem a validade objetiva desta lei puramente lógica do sujeito do conhecimento. As leis de associação destacadas pela tradição empirista se aplicariam somente ao conteúdo da representação,

7 Cf. SPIR, 22, I, p. 79. A nota que acompanha esta passagem talvez traduza com ainda maior clareza a sofisticada percepção de Afrikan Spir de que há uma ordem lógica e normativa das razões, que faz parte da dimensão da justificativa do conhecimento, que não se confunde com a ordem das causas: “Uma lei física é uma forma imutável da simultaneidade ou sucessão de fenômenos ou processos reais. Uma lei lógica é, por sua vez, a disposição interna de acreditar em algo sobre os objetos. As leis físicas regem a sucessão real dos eventos em uma ordem temporal, as leis lógicas regem a sucessão lógica dos pensamentos na ordem das justificações. Percebe-se claramente como ambas são inteiramente distintas por natureza”. Spir protesta contra a redução da mente ao cérebro e da teoria do conhecimento a um ramo da fisiologia. Seu protesto antecipa em alguns anos uma tendência que se tornará hegemônica (com a consolidação no neokantismo), mas na década de 1870 ele ainda é uma voz claramente dissonante: “Chegou-se agora a um consenso de que a ciência do espírito é um ramo da fisiologia. Para investigar as leis do pensamento é preciso sectionar o cérebro e submetê-lo aos mais variados experimentos. Por mais úteis e frutíferos que estes experimentos possam ser para a psicologia, para a lógica e a epistemologia propriamente eles em nada contribuem”. (SPIR, *idem*, I, p. 107-108).

8 Cf. o § 3 do segundo capítulo do livro dois do volume I, intitulado “*Uebergang von der Logik zur Ontologie*” (p. 178-184) e o §3 do sexto capítulo do mesmo livro, intitulado “*Der den ursprünglichen Begriff a priori ausdrückende Satz muss zugleich ein identischer und ein synthetischer sein*” (p. 237-239).

ou seja, às sensações. A forma lógica da mesma só pode ser compreendida a partir da lei fundamental do sujeito do conhecimento.

A tese transcendental de Spir, segundo a qual a certeza originária de que existem casos idênticos na natureza está racionalmente fundada na lei lógica do sujeito transcendental e de que apenas a sua admissão torna a ciência possível (no sentido de epistemicamente fundada) é transformada por Nietzsche em uma hipótese genealógica acerca das condições fisiológicas, psicológicas e históricas do surgimento da ciência. Segundo Nietzsche, para explicar como a ciência se tornou facticamente possível não é necessário supor a validade lógico-transcendental do princípio de Identidade, a partir do qual se podem derivar os princípios do conhecimento empírico e fundamentar sua convicção básica de que existem casos idênticos na natureza; para tanto basta a simples ilusão psicológica de que tais casos existem. A crença na validade objetiva das ficções é condição suficiente (do ponto de vista histórico e psicológico) para o surgimento da ciência. O erro da filosofia transcendental consiste em inferir da existência fática da ciência (que é descrita por Nietzsche como um conjunto de estratégias de assimilação do devir mediante categorias ficcionais) sua validade epistêmica. Nietzsche transforma a pergunta pela validade objetiva das proposições sintéticas a priori na pergunta pelos mecanismos naturais e históricos que atuaram na formação da crença na validade objetiva de tais proposições. Esta crença remete a uma função orgânica primitiva, que por sua vez é reforçada pelas ficções linguísticas. Nietzsche retoma neste contexto as sugestões de Lange acerca da contribuição do erro para o progresso científico e as radicaliza ao remeter esta contribuição à pré-história dos organismos. A linguagem, a lógica, a matemática, que juntas fornecem o *órganon* para toda assimilação teórica da realidade, são descritas como um sistema de ficções cuja eficácia histórica e psicológica repousa justamente na ignorância, por parte dos agentes cognitivos, de seu estatuto ficcional (cf. MAI/HH I 11 e 19, KSA 2.30-1 e 40-1). Esta ignorância só é possível por estar fundada em uma

forma de erro muito mais primitiva, que tem suas raízes em funções orgânicas elementares (cf. MAI/HH I 18, KSA 2.38-40).

Nietzsche explica a tese central de Spir, segundo a qual o conhecimento do mundo empírico pressupõe a validade objetiva do princípio de Identidade e do conceito de substância, com o auxílio da teoria evolucionista de Spencer acerca dos mecanismos de formação e transmissão de nossas convicções de base e de nossos padrões de inferência, e insere este conjunto em sua teoria do erro, que é por um lado uma radicalização da sugestão que ele encontra em Lange e, por outro lado, um corolário de sua adesão à tese do devir absoluto. Nietzsche não se compromete com o critério de verdade proposto pela tese evolucionista, segundo o qual estas convicções de base são verdadeiras e os padrões de inferência são corretos *porque* eles teriam sido testados ao longo da história natural da espécie e teriam garantido a sua sobrevivência. Nietzsche sem dúvida concorda que estas convicções e estes padrões de inferência permitiram a conservação da espécie, mas ele se recusa a identificar sucesso e eficácia biológica com verdade e correção epistêmica. Nietzsche parece aludir diretamente a Spencer e aos primeiros proponentes de um critério pragmático de verdade de coloração biologizante no aforismo 30 de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Maus hábitos de raciocínio*:

Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima. Aqui se deduz a conformidade a fins a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da conformidade a fins. Em seguida: uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de logicamente válido (NIETZSCHE 17, p. 37; MA I/HH I 30, KSA 2.50; com pequenas correções na tradução)⁹.

9 Um fragmento póstumo de 1880 reforça a tese de que um dos alvos de Nietzsche neste aforismo era Spencer: “aquilo que segundo conceitos causais científicos”

Embora recuse o núcleo normativo da epistemologia evolucionista, Nietzsche adota, no entanto, o seu núcleo descritivo, e o utiliza para contestar a pretensão de Spir de ter demonstrado a validade objetiva das leis a priori do pensamento. Assim, o princípio de Identidade e a lei originária do sujeito do conhecimento são reinterpretados como funções vitais dos organismos, que surgiram em estágios bastante inferiores de desenvolvimento. Nietzsche prevê um grau de desenvolvimento futuro da ciência em que a história da gênese do mundo como representação terá sido concluída, e então as leis lógicas de Spir se revelarão aquilo que de fato são: ficções regulativas, erros necessários a determinadas formas de vida, funções orgânicas. Nietzsche propõe este cenário no aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Questões fundamentais da metafísica”:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”. Também essa lei, aí denominada “originária”, veio a ser – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores [...] (NIETZSCHE 17, p. 27-28; MA I/HH I 18, KSA 2.38-40)¹⁰.

rigorosos nos é realmente *bom* (p. ex. crença incondicional, etc.), justamente isso talvez não nos seja mais possível em função do rigor do espírito científico! (contra a fé inócua de Spencer na harmonia entre saber e utilidade)” (Nachlass/FP 1880, 7[56], KSA 9.328).

- 10 Nietzsche retoma acima a seguinte passagem de Spir: “Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht, [wie schon ausführlich nachgewiesen worden: frase ignorada por Nietzsche, por razões óbvias], in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden oder unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen“ (SPIR 22, II, p. 177).

A princípio este programa pode ser entendido como um desdobramento da parte negativa do programa de Lange. Embora reivindique a herança kantiana, a concepção langeana da tarefa negativa da filosofia entendida como crítica dos conceitos e teoria do conhecimento diverge em alguns aspectos da formulação original de Kant. Em primeiro lugar, Lange nega que o filósofo disponha de um método específico para o estabelecimento de suas teses epistemológicas. Embora tome o partido de Kant contra Mill ao defender a tese de que existem determinados elementos *a priori* que antecedem a experiência e a tornam possível – estes elementos são por sua vez interpretados em termos de um *a priori* de nossa organização psicofísica –, Lange recorrerá a um argumento do filósofo inglês para contestar que o método transcendental adotado por Kant possa ter êxito na identificação e fixação destes elementos da cognição. Tais elementos devem ser descobertos pelas vias usuais do método científico, método este que ele identifica com a indução, que permite a formulação de proposições com graus variados de generalização e cuja certeza é definida em termos meramente probabilísticos:

Que os conceitos primitivos de nosso conhecimento *a priori* precisem ser descobertos também *a priori*, ou seja, mediante dedução a partir de conceitos necessários, é algo que pode parecer muito evidente. Isto é, contudo, uma falsa suposição. Devemos distinguir claramente entre uma proposição necessária e a prova de uma proposição necessária. Nada é mais facilmente concebível do que o fato de que as proposições válidas *a priori* devam ser descobertas somente pela via da experiência (LANGE, 11, p. 248)¹¹.

11 Ainda na mesma direção: “Para a exposição e exame das proposições universais que não são derivadas da experiência, nós estamos reduzidos aos recursos usuais da ciência; só podemos enunciar proposições prováveis acerca da questão se conceitos e formas do pensamento, que nós precisamos assumir momentaneamente como verdadeiros sem nenhuma prova, provêm da natureza permanente do homem ou não; em outros termos, se eles são os

Enquanto Lange entende que a tarefa da filosofia crítica, cujo método ele não diferencia dos métodos usuais das ciências empíricas, consiste em discriminar, sempre de forma aproximativa, dentre as inúmeras proposições *a priori* aquelas que valem somente para um determinado estágio de desenvolvimento de nosso organismo e que devem, portanto, ter sua pretensão de validade universal negada, Nietzsche entende que esta tarefa consiste em mostrar que todas as supostas proposições sintéticas *a priori* pertencem de fato a esta última classe, descrita pelo filósofo como a classe dos erros fundamentais necessários à conservação de certo tipo de vida. Embora Nietzsche tenha combinado outras influências para a elaboração de seu programa filosófico, podemos discernir claramente os ecos de Lange tanto nas páginas programáticas que abrem *Humano, demasiado humano* como na reformulação tardia destas mesmas páginas em *Para além de bem e mal* (cf. os aforismos programáticos de número 4 e 11). Nietzsche permanece fiel à convicção de Lange de que os métodos filosóficos não diferem dos métodos científicos convencionais. Assim como Lange, ele entende que esta convicção não está em choque com a manutenção da pretensão normativa da filosofia (esta afirmação pode parecer duvidosa, ou mesmo altamente problemática, mas penso que apenas para aqueles que identificam erroneamente a recusa da concepção moral ou metafísica da normatividade (fundada no dualismo dos dois mundos) com uma recusa da normatividade em geral, que não faz parte das intenções do filósofo, mesmo porque ele a considera um traço inerradicável do humano).

A partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche dará um passo decisivo para além das posições fundamentais de Lange. Este passo acentua ainda mais as consequências céticas da reforma promovida por Lange na tradição da filosofia transcendental. O caráter normativo de conceitos epistêmicos tais como ‘conhecimento’,

autênticos conceitos primitivos de todo conhecimento humano ou se eles se mostrarão em algum momento como ‘erros’” (LANGE 11, p. 249).

‘verdade’, ‘justificação racional’, ‘objetividade’, entre outros, nos proíbe reivindicar para quaisquer de nossas convicções fundamentais um estatuto de validade objetiva (as ditas proposições sintéticas *a priori*). O fato de não podermos organizar nossa experiência sem recorrermos a estas proposições de base, o fato de elas serem incontornáveis será interpretado por Nietzsche como expressão de uma necessidade fisiológica a ser explicada através de uma história genética do pensamento, cuja tarefa será justamente narrar a gênese do mundo como representação sem apelar para hipóteses metafísicas nem tampouco para uma teoria do entendimento puro no sentido de Schopenhauer.

Mas ao identificar indiscriminadamente estas convicções de base que determinam nossa experiência a erros fundamentais do organismo em estágios rudimentares de desenvolvimento, seja da vida animal como um todo, seja da espécie humana em particular, sem introduzir com isso qualquer menção ao corpo e suas estruturas como um candidato alternativo a ocupar o lugar do sujeito transcendental kantiano, Nietzsche está se recusando a reconhecer validade objetiva às proposições que traduzem estas convicções e transformando em uma gigantesca teoria do erro o que em Lange era uma mera reserva falibilista no âmbito da investigação transcendental das condições de possibilidade da experiência. Seria um equívoco supor que Nietzsche com isso está defendendo uma reforma pragmática de nossos conceitos epistêmicos. O que ele está propondo é uma teoria descritiva, segundo a qual as nossas crenças básicas (as proposições sintéticas *a priori*) são formadas a partir de critérios pragmáticos. Considere-se, por exemplo, a seguinte passagem de *Para além de bem e mal*:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; [...]. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que,

sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. [...] (NIETZSCHE 16, p. 11-12; JGB/BM 4, KSA 5.18).

Defender uma teoria pragmática dos processos que atuam na formação de nossas crenças básicas é algo muito diferente de sustentar uma concepção pragmática de verdade. A primeira nos diz que considerações pragmáticas atuam na formação das nossas crenças; a segunda afirma que nós estamos *justificados epistemicamente* ao nos deixarmos conduzir por tais considerações. Nietzsche recusa esta conclusão em quase todas as suas considerações sobre o tema, e ele só pode fazê-lo na medida em que pressupõe uma compreensão normativa do funcionamento de nossos conceitos epistêmicos, como fica evidente nesta outra passagem célebre de *Para além de bem e mal*:

[...] é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, “como são possíveis juízos sintéticos a priori?”, por uma outra pergunta: “por que é necessária a crença em tais juízos?” – isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso acreditar que tais juízos são verdadeiros, com o que, naturalmente, eles também poderiam ser falsos! Ou, dito de maneira clara e crua: juízos sintéticos a priori não deveriam absolutamente “ser possíveis”: não temos direito a eles, em nossa boca são somente juízos falsos. Mas é claro que temos que crer em sua verdade, uma crença de fachada e evidência que pertence à ótica-de-perspectivas da vida. [...] (NIETZSCHE 16, p.18; KSA JGB/BM 11).

5. O corpo como fio condutor: uma interpretação heterodoxa do que significa para um filósofo emular os métodos científicos.

Em um artigo de 1994, Salaquarda defende a tese de que as reiteradas reivindicações do corpo como fio condutor feitas por Nietzsche nos póstumos de 1884 a 1885 teriam por finalidade primeira rivalizar com o materialismo metodológico e com o mecanicismo das ciências naturais de sua época. Gostaria de sugerir que esta tese não é inteiramente verdadeira¹². A necessidade de se posicionar filosoficamente face ao desafio posto pelo sucesso da estratégia cognitiva reducionista do materialismo metodológico já está presente no início do período intermediário, quando Nietzsche comunica aos leitores a sua resolução de estabelecer uma nova aliança entre a tarefa normativa da filosofia e a investigação empírica (cf. o aforismo programático de M I/HH I 1, KSA 2.23-4). Neste momento de seu percurso, o corpo não é reivindicado

12 Cf. SALAQUARDA 20, p. 40-41. Eu digo que a tese não é *inteiramente* verdadeira porque ela carece de uma qualificação que não se encontra no texto de Salaquarda. É necessário distinguir com muita clareza entre o materialismo enquanto posição ontológica (que Salaquarda chama de materialismo mecanicista) do materialismo metodológico (que designa uma estratégia cognitiva específica, caracterizada pelo reducionismo e pela sobriedade no vocabulário e nas hipóteses). Enquanto a primeira posição não tinha nenhum representante entre os cientistas naturais com boa reputação na época, a segunda posição era aceita tanto por cientistas naturais quanto por filósofos interessados em retomar o diálogo com as ciências. Esta última posição era defendida tanto por Schopenhauer quanto por Lange. Mas a tese de uma continuidade de método entre ciência empírica e reflexão filosófica era defendida apenas por Lange, e recusada por Schopenhauer, que entendia a continuidade muito mais em termos de resultados (principalmente se os resultados empíricos iam ao encontro de suas teses especulativas) do que de método. Nietzsche adota a posição de Lange e a radicaliza a partir de *Humano, demasiado humano*. Portanto, não é inteiramente correta a afirmação de que o recurso ao corpo próprio tem como finalidade primeira competir com o materialismo metodológico. Como Nietzsche defende uma versão relativamente forte da tese da continuidade de método, o seu esforço é mostrar que o retorno à especulação não irá comprometer os valores epistêmicos cuja promoção está associada a esta posição.

como fio condutor; e esta reivindicação não está presente porque ela é desnecessária para os propósitos filosóficos do momento, que excluem como ilegítimo qualquer tipo de impulso especulativo. As reiteradas reivindicações do corpo próprio surgem, por sua vez, no momento em que Nietzsche passa a se ocupar mais intensamente com o projeto especulativo da vontade de potência. Esta coincidência favorece a hipótese, à primeira vista paradoxal, de que é justamente nos textos de maturidade que Nietzsche mais se aproxima de Schopenhauer, no sentido de buscar nele *inspiração metodológica* para a retomada da especulação. Isso não significa que encontraremos nos dois autores o mesmo padrão de argumentação, nem tampouco que o projeto especulativo da vontade de potência coincida em termos de conteúdo com a metafísica da Vontade. Este último ponto já foi exaustivamente discutido pelos melhores intérpretes de Nietzsche, não havendo muito mais que dizer a este respeito. Mas em relação ao primeiro aspecto, que concerne à inspiração metodológica, creio que há entre os dois filósofos afinidades e contrastes que mereceriam um exame mais detido.

Deste modo, para que possamos entender o significado das reiteradas reivindicações do corpo próprio como fio condutor nos póstumos da segunda metade da década de 80 penso que seria instrutivo situar estas reivindicações no contexto argumentativo mais amplo de defesa da legitimidade da vocação especulativa da filosofia, interpretada não mais no sentido da função exclusivamente prática que Nietzsche lhe conferia na juventude, à luz da tese langeana da função edificante da fabulação conceitual (cf. LOPES 13, cap. I), mas no sentido de um projeto mais ambicioso de conciliação da totalidade de nossos interesses e impulsos (para fins de simplificação, vamos chamá-los de epistêmicos, práticos e estéticos). O que há de ambição há igualmente de tensão neste novo projeto. A prova cabal de que Nietzsche estava ciente destas tensões é a sua persistente hesitação no que diz respeito aos diversos projetos literários para uma obra sistemática. Parte importante destas tensões

decorre do compromisso com premissas céticas e naturalistas que denunciam uma continuada adesão de Nietzsche ao modelo epistemológico proposto por Lange. No meu entendimento, a via pela qual o filósofo procura minimizar estas tensões consiste fundamentalmente na revisão e relativização de uma posição que ocupava lugar central em sua crítica do conhecimento e da metafísica no período intermediário: a denúncia do carácter antropomórfico de nossos constructos teóricos e especulativos. A reivindicação do corpo como fio condutor da especulação pressupõe uma surpreendente tolerância epistêmica em relação ao método de projecção antropomórfica. Em um famoso apontamento de 1885, que eu cito apenas em parte, o filósofo se pronuncia sobre este recuo nos seguintes termos:

Não há nada a fazer: é preciso conceber todos os movimentos, todos os “fenômenos”, todas as “leis” como meros sintomas de um acontecer interior e se servir até o fim da analogia com o homem (Nachlass/FP 1885, 36[31], KSA 11.563).

Nietzsche argumenta que esta tolerância epistêmica em relação ao procedimento analógico é legítima desde que se eliminem previamente os inúmeros acréscimos introduzidos na imagem do homem por milênios de interpretação moral. O que compromete nossos constructos teóricos e especulativos não é tanto o método de projecção em si (e no fim das contas não dispomos de outro recurso), mas o conteúdo daquilo que é projetado. Para que o corpo possa servir de fio condutor para a reflexão é necessário, portanto, restituir o homem à natureza e à história, tarefa que exige, por sua vez, a contribuição de todas as ciências empíricas. Nietzsche é explícito quanto a este ponto em uma célebre passagem do aforismo 230 de *Para além de bem e mal*:

Traduzir o homem de volta à natureza; tornar-se senhor das muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à *outra* natureza, com destemidos olhos de Édipo e ouvidos tapados de Ulisses, surdo às seduções dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram docemente: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!” (NIETZSCHE 16, p. 138, com alterações na tradução; JGB/BM 230, KSA 5.169).

O que está implícito neste recorte do aforismo 230 é menos um programa filosófico original do que um diagnóstico de porque o programa schopenhaueriano de uma metafísica pós-kantiana não pôde obter êxito: somente após uma depuração de tudo o que é acréscimo moralizante o corpo se tornará um guia seguro para a especulação. Para isso é necessário abrir mão de todo intuito edificante, pois sob a tirania deste intuito projetamos na natureza muito mais as nossas aspirações e expectativas morais do que aquilo que uma genuína experiência do corpo próprio poderia nos ensinar. Nietzsche se volta aqui contra a tradição na qual ele se formou e que definiu a sua militância filosófica de juventude: a tradição do *idealismo prático*, que entende a metafísica como um ramo da filosofia moral, responsável por um discurso edificante que se dirige essencialmente aos nossos afetos morais para seduzi-los. Só faremos um uso adequado do corpo próprio se o reinserirmos na história e na natureza, fazendo dele o lugar de atravessamento de uma pluralidade de forças em conflito e de difícil nomeação. A solução de Nietzsche é pensar o corpo e seus processos a partir da metáfora política das relações de poder; segundo este modelo, o que chamamos de bom funcionamento do organismo dispensa a postulação de uma instância dirigente suprafisiológica, sendo antes o signo mais visível de que no interior do devir certo complexo

pulsional alcançou um equilíbrio de poder. Não podemos dizer que este equilíbrio seja uma meta conscientemente fixada pelo complexo pulsional, pois tal complexo não preexiste ao equilíbrio, muito menos uma instância que lhe fosse exterior. Como não faria sentido falarmos em ‘equilíbrio de forças’ no devir, mas apenas em ‘equilíbrio de poder’ (dado que a incomensurabilidade entre as forças acompanha a hipótese do devir absoluto como uma sombra), segue-se que este ‘equilíbrio de poder’ é o resultado de um artifício ou de um contrato, ou seja, de um acordo fundado na disposição e na capacidade de cada impulso de fazer concessões e assumir compromissos. Estas características, essenciais à metáfora política básica da vontade de potência, pressupõem por sua vez a tese de que cada impulso dispõe de uma perspectiva sobre os demais impulsos, ou seja, que interpretar e avaliar sejam atividades constitutivas da vida pulsional. Observe como esta rápida caracterização do modelo político já nos conduz para bem longe do modelo volitivo da corporeidade que é tão familiar à filosofia de Schopenhauer e que o compromete com a tese de uma irracionalidade constitutiva do real (e com a negação ascética como a única resposta eticamente cabível a esta irracionalidade constitutiva). Mas por outro lado, ela também parece nos conduzir para bem longe de qualquer programa habitualmente caracterizado como naturalista, não apenas no sentido fisicalista, mas mesmo em suas versões mais liberais. Vejamos o que Nietzsche pode dizer a favor de sua posição.

Para um bom uso do corpo a regra fundamental nos foi ensinada por Bernard Williams: recorrer a um vocabulário que pressuponha minimamente categorias morais, e que seja maximamente realista¹³.

13 É importante notar que a adoção de um vocabulário realista (no sentido de Tucídides e de Maquiavel) não significa de modo algum a exclusão do vocabulário intencionalista. Antes pelo contrário, o vocabulário realista, na medida em que é um vocabulário extraído da metáfora política das relações de poder, é um vocabulário inteiramente dominado pelo léxico da intencionalidade e totalmente estranho à linguagem do fisicalismo. Com isso fica claro que o compromisso de Nietzsche com o naturalismo

Desde que esta cláusula possa ser observada, Nietzsche acredita que o corpo tomado como fio condutor da investigação teórica e da especulação estaria em condições de atender aos preceitos da consciência metódica de forma mais satisfatória do que o paradigma mecanicista. É importante notar que a consciência metódica foi cultivada historicamente no interior da tradição materialista, conforme demonstrou Lange, e muito mais pelas ciências empíricas do que pela filosofia, conforme insistiu Nietzsche. Não será a referência ao corpo na expressão “o corpo como fio condutor” que garantirá a fidelidade de Nietzsche ao naturalismo metodológico, pois é quase desnecessário dizer que o corpo não pode ser concebido nos termos de um vocabulário mecanicista, uma possibilidade que já havia sido teoricamente descartada tanto por Schopenhauer quanto por Lange, ainda que por vias distintas. Em ambos os autores o conceito de corpo jamais remete a uma substância extensa, nos moldes clássicos do cartesianismo. Enquanto Lange o deixa ontologicamente indeterminado, cunhando para tanto o neologismo ‘organização psicofísica’ e antecipando com isso a posição que mais tarde seria identificada como monismo neutro, Schopenhauer

metodológico não implica de modo algum o compromisso com uma ontologia física, como poderíamos ser levados a crer se nos deixássemos guiar pela comparação com as tendências naturalistas contemporâneas. Estar atento aos métodos e aos resultados das ciências empíricas não é o mesmo que abraçar suas convicções metafísicas ou ontológicas. Que aqui haja um *non sequitur* nem sempre é aceito pelos defensores e adversários do naturalismo. Um bom exemplo desta recusa é Keil (cf. KEIL 9) que nega que haja qualquer distinção relevante entre naturalismo metodológico e naturalismo substantivo. Esta recusa se funda, segundo eu posso supor, numa compreensão muito particular do que estaria envolvido na tese da continuidade de métodos: que apenas as ciências naturais estariam autorizadas a se pronunciar sobre a questão de quais são as coisas que existem. Bernard Williams (WILLIAMS, 24) apresenta uma defesa lúcida e convincente da necessidade de um naturalismo moderado, cuja finalidade não é tornar a filosofia subserviente às ciências naturais e ao chamado fisicalismo reducionista, mas cultivar na reflexão as virtudes da sobriedade e da cautela cognitivas. Esta defesa é menos uma exegese de Nietzsche do que um desdobramento de suas inúmeras intuições acerca do tema.

opta por identificar o corpo com a totalidade de nossa vida afetiva, remetendo-o em última instância ao seu monismo voluntarista. O primado que Nietzsche confere ao corpo tampouco pode ser confundido com a defesa de algum tipo de fisicalismo, conforme já foi sobejamente demonstrado pela literatura secundária sobre o tema. Nietzsche considera o vocabulário fisicalista uma linguagem figurada para os sentidos da visão e do tato (seguindo nisso uma indicação de Teichmüller; cf. Nachlass/FP 1883, 24[17], KSA 10.656); e assume que o vocabulário intencionalista é primitivo em relação ao vocabulário fisicalista, sem se comprometer com a tese de que ele seria por isso um vocabulário logicamente primitivo ou transparente ou explicativo por si só.

Tendo em vista o que acabamos de expor, podemos concluir que a reivindicação do corpo como fio condutor coincide com um movimento de retomada da especulação, enquanto seu compromisso com o cultivo da disciplina metódica é anterior a esta reivindicação e, como ocorre algumas vezes no período intermediário, pode parecer incompatível com um engajamento especulativo. Neste sentido, creio que é necessário distinguir entre o compromisso de Nietzsche com o que contemporaneamente chamamos de naturalismo metodológico, e que no século XIX era imprecisamente denominado de materialismo metodológico, e sua reivindicação tardia do corpo como fio condutor para a especulação. Nietzsche tenta nos convencer de que o seu novo paradigma acolhe de forma mais satisfatória os preceitos da consciência metódica e que, além disso, ele o autoriza a avançar hipóteses de natureza especulativa. Cabe a nós, seus leitores, avaliar em que medida seus argumentos são convincentes. Devemos destacar aqui três aspectos essenciais que Nietzsche (seguindo mais uma vez o exemplo de Lange) associa ao materialismo metodológico, e que interessa a ele preservar em sua confrontação com o mesmo. É justamente a atenção a estes elementos que pode contribuir para dirimir certas polêmicas atuais em torno da filiação de Nietzsche a alguma versão do chamado naturalismo metodológico (que está no centro do debate entre Leiter (LEITER, 12)

e seus críticos: Schacht (SCHACHT, 21), Janaway (JANAWAY 8), Maudemarie Clark & Dudrick (CLARK & DUDRICK 2)). Se este naturalismo deve ser descrito em termos de seu compromisso com um programa filosófico que se entende em continuidade de método e de resultados com as ciências empíricas, e se Nietzsche, ao mesmo tempo, tem reservas consideráveis ao modelo explicativo de tipo causal ou mesmo monocausal que ele identifica na prática científica de sua época, então nós devemos nos perguntar o que justifica a sua filiação programática a este tipo de naturalismo. Penso que há três boas razões para insistirmos nesta filiação:

(1) Nietzsche considera que a atividade científica, ou a prática de um método científico, isto é, a submissão a uma coerção e disciplina metódica por um determinado período, sob o policiamento da comunidade científica e dos pares, oferece as condições ótimas para a aquisição e o cultivo das virtudes epistêmicas que serão necessárias para a reflexão filosófica, cuja principal tarefa é normativa, no sentido mais ambicioso da legislação e hierarquização de valores que definem uma cultura. Tais virtudes são eminentemente céticas e Nietzsche as associa às disposições necessárias para o exercício da suspeita. O que é valioso na cultura científica são os métodos, mas os métodos não são valiosos por se constituírem em um conjunto de regras ou procedimentos abstratos, mas pela disciplina dos impulsos que uma longa subordinação a eles acaba por produzir, combatendo assim os vícios epistêmicos que são incompatíveis com a responsabilidade filosófica¹⁴.

14 “O valor de se praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência” (NIETZSCHE 17, p. 175; MAI/HH I 256, KSA 2.212).

“No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico

(2) O compromisso de Nietzsche com o naturalismo metodológico inclui a defesa da estratégia reducionista. Mesmo que Nietzsche seja cético em relação à possibilidade de compreendermos algo do suposto nexos causal entre os eventos e tenha reservas quanto à legitimidade (e principalmente contra as pretensões de exclusividade) do modelo explicativo causal, ele reconhece que a sobriedade e a economia de hipóteses e princípios são responsáveis pelo êxito descritivo das ciências naturais. Esta estratégia é bem-vinda e o filósofo deve se submeter a esta exigência ao propor hipóteses genealógicas e ao avançar teses normativas. Mas é importante adiantar que a estratégia reducionista não implica o compromisso com uma ontologia particular, fisicalista ou mentalista. Permanece em aberto a questão de qual vocabulário se apresenta como o mais econômico no final das contas. Nietzsche sugere que o vocabulário das vontades de potência é o que melhor atende ao princípio pragmático de economia¹⁵, além de ser o mais

repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. [...] Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção.” (NIETZSCHE 17, p. 304; MAI/HH I 635, KSA 2.360-1).

- 15 Em *Para Além de Bem e Mal* são duas as ocorrências em que Nietzsche faz esta reivindicação para o princípio da vontade de potência; a primeira delas ocorre no aforismo 13, em um contexto no qual Nietzsche se posiciona contra o princípio de autoconservação no domínio das ciências empíricas, em especial na fisiologia; e a segunda no crucial aforismo 36, no qual Nietzsche se envolve com disputas no campo das teorias metafísicas: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de potência –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos*”

intuitivamente acessível. A questão da acessibilidade intuitiva do vocabulário comparece no famoso aforismo 36 de *Para além de bem e mal*. Aqui há uma premissa histórica importante que subjaz ao argumento de Nietzsche. A força do modelo mecanicista clássico residia em duas virtudes: sua sobriedade e economia e o caráter intuitivamente acessível de seu modelo explicativo, baseado na noção de causação por impacto ou contato. Esta segunda virtude desaparece com Newton, na medida em que ele é obrigado a acolher a noção contra-intuitiva de uma ação à distância para tornar compreensível o modo de atuação da força gravitacional. A suposição de uma ação à distância permitiu descrever de forma unificada e econômica os fenômenos naturais, mas introduziu uma grande dúvida em relação à capacidade explicativa do modelo corpuscular clássico. Os físicos passaram paulatinamente a considerar este modelo um dispositivo heurístico e uma ficção tolerável para fins descritivos. Nietzsche argumenta no aforismo 36 que o tipo de atuação que nós atribuímos à vontade (fundada numa relação de mando e obediência que não pressupõe contato entre uma instância e outra) permite uma apreensão intuitiva daquilo que seria a ação à distância, comprovando assim a superioridade (do ponto de vista da acessibilidade intuitiva) do modelo baseado nas vontades de potência. A grande dificuldade consiste no fato de que nós não temos

[...]. Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios.” (NIETZSCHE 16, p. 20; JGB/BM 13, KSA 5.27-8); “Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? [...] Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência de *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral de método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; – ela se dá “por definição”, como diria um matemático.” (NIETZSCHE 16, p. 42; JGB/BM 36, KSA 5.54-5).

nenhuma clareza acerca do modo como uma vontade age sobre outra vontade, ou do que seja propriamente uma vontade. Mas segundo Nietzsche não se pode negar que a nossa crença mais primitiva é a crença na causalidade da vontade, e que toda concepção de causalidade que não a da vontade é uma construção posterior que tem aquela como modelo principal¹⁶. De todo modo, a argumentação presente neste aforismo mostra que Nietzsche está inegavelmente distante do chamado “princípio do fechamento causal do mundo físico”, que é o princípio ao qual todo defensor de um naturalismo de tipo fisicalista, e mesmo os defensores de versões mais moderadas e não redutivas do monismo fisicalista apelam.

(3) Por fim, Nietzsche é um adversário de toda forma de apriorismo e de formalismo, o que o impede de conceber a reflexão filosófica como uma atividade distanciada da experiência. As ciências empíricas não são as únicas, mas são boas informantes do que se passa no âmbito da experiência.

6. Conclusões

Há muitos aspectos interessantes no debate sobre o naturalismo que não foram mencionados neste estudo. Um deles diz respeito ao melhor modo de descrever a pretensão explicativa que Nietzsche associa à sua prática genealógica sem o comprometer

16 Eis o argumento de Nietzsche: “A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade.” (NIETZSCHE 16, p. 43; JGB/BM 36, KSA 5.54-5).

com um modelo causal que sua filosofia da ciência parece recusar com muita determinação. Aqui seria o caso de pensarmos em explicações que envolvem um procedimento de tipo narrativo e ficcional, numa direção sugerida por Bernard Williams, mas também nas inúmeras sugestões presentes no artigo de Peter Kail publicado neste volume dos *Cadernos Nietzsche*. Outro tema interessantíssimo diz respeito à crítica de Nietzsche à moralidade e ao papel que o naturalismo desempenha em sua contestação da solução moral para a normatividade. Parte significativa do esforço filosófico de Nietzsche consistiu em romper com o que ele supunha ser a estratégia de imunização das crenças morais montada pelas filosofias de Kant e Schopenhauer. Nietzsche reivindicou para o pensamento filosófico e científico o direito de submeter este domínio da experiência humana aos mesmos padrões de exame crítico que vigoram em outros domínios. É preciso avaliar cuidadosamente os argumentos que ele tem a nos apresentar a favor desta reivindicação, mas uma vez que ela possa ser atendida, parte substancial de nossa autocompreensão estará sujeita a drásticas revisões, como as suas rápidas incursões pelo terreno da moralidade permitem antecipar.

Um rápido balanço de nosso percurso permite afirmar que se há um naturalismo em Nietzsche, ele não se identifica com a defesa de nenhum tipo de concepção essencialista da natureza; não opõe as ciências naturais duras às ciências históricas; não insiste na definição de um método científico único; não é um fisicalismo nem se apoia em algo vagamente similar ao princípio do fechamento causal do mundo físico; insiste na tese de que a tarefa propriamente filosófica é de natureza normativa, mas não funda esta tese na reivindicação de uma especificidade metodológica para a filosofia; tampouco exclui que a filosofia tenha uma tarefa também explicativa, e não meramente elucidativa de conceitos; recusa toda forma de apriorismo; é uma forma de reducionismo, pois prescreve que as teorias filosóficas, sejam elas normativas ou explicações genealógicas sobre os processos de formação, fixação, transmissão e transformação de crenças, práticas, instituições e conceitos devem ser eminentemente

econômicas; por fim, não é uma modalidade de naturalismo que por definição seja avesso à especulação filosófica, pois ele reconhece de forma liberal que há outros valores a serem promovidos além dos valores puramente cognitivos ou epistêmicos. Na perspectiva deste naturalismo, o que um filósofo deve emular nas teorias científicas é menos o modelo explicativo de tipo causal do que a sobriedade do vocabulário e a economia de princípios. Por fim, o combate incessante à nossa tendência natural à credulidade mediante o cultivo da suspeita e sua associação com a boa consciência.

Abstract: This paper compares Nietzsche’s views on the relationship between philosophy and empirical sciences against the background of some of the debates in the so-called transcendental tradition, in order to characterize his position in terms of a liberal one. Initially it will be shown that there are some similarities between the debates in the German academic philosophy of the second half of the nineteenth century and the contemporary debates on methodological naturalism. I discuss subsequently F. A. Lange’s historical views concerning the emergence of methodical discipline within the materialistic tradition, as well as Nietzsche’s reception of them. Next I present Spir’s arguments against the naturalizing programs of his time, as well as Nietzsche’s response to him. In the last section I discuss the meaning of Nietzsche’s orientation to a speculative philosophy of the will to power in his late works and whether it is compatible or not with one more liberal conception of naturalism.

Keywords: Naturalism - transcendental philosophy - epistemic virtues - principle of economy

referências bibliográficas

1. CASPARI, O. *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Breslau: Trewendt, 1881.

2. CLARK, M. & DUDRICK, D. “The Naturalisms of Beyond Good and Evil.” In: *A Companion to Nietzsche*. Ansell Pearson, K. (org.). Oxford: Blackwell, 2006, p. 148-167.
3. DE CARO, M. & MACARTHUR, D. *Naturalism in Question*. Harvard: Harvard University Press, 2008.
4. _____. *Naturalism and Normativity*. Columbia: Columbia University Press, 2010.
5. GREEN, M. S. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.
6. GUYER, P. “Schopenhauer, Kant and the Methods of Philosophy.” In: JANAWAY, C. (org.) *Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
7. HELMHOLTZ, H. *Ueber das Sehen des Menschen: ein populär wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig: Voss, 1855.
8. JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
9. KEIL, G. “Naturalismus und menschliche Natur”. In: CRAMM, Wolf-Jürgen & KEIL, G. (org.): *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2008: p. 192–215.
10. KÖHNKE, K. C. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
11. LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: Baedeker, 1865.

12. LEITER, B. O Naturalismo de Nietzsche reconsiderado. Tradução de Oscar Augusto Rocha Santos. In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, São Paulo, GEN, 2011.
13. LOPES, R. *Ceticismo e Vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG, 2008 (Tese de Doutorado).
14. LÖWITH, K. *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Zurich: Europa, 1941.
15. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.)*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.
16. _____. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
17. _____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
18. REDDING, P. “Two Directions for analytic Kantianism: Naturalism and Idealism”. In: DE CARO, M. & MACARTHUR, D. *Naturalism and Normativity*. Columbia: Columbia University Press, 2010p. 263-285.
19. SACKS, M. “Naturalism and the Transcendental Turn.” In: *Ratio* 19. Blackwell Publishing, 2006, p. 92-106.
20. SALAQUARDA, J. “Leib bin ich ganz und gar. – Zum „dritten Weg“ bei Schopenhauer und Nietzsche”. In: *Nietzscheforschung*, Band 1. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
21. SCHACHT, R. O Naturalismo de Nietzsche. Tradução de Olímpio Pimenta. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.29, GEN, 2011.
22. SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. I & II. Leipzig: J. G. Findel, 1877.

23. VAIHINGER, H. *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn: Baedeker, 1876.
24. WILLIAMS, B. A Psicologia moral minimalista de Nietzsche. Tradução de Alice Parrela Medrado. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.29, GEN, 2011.

Artigo recebido em 20/06/2011.

Artigo aceito para a publicação em 18/07/2011.