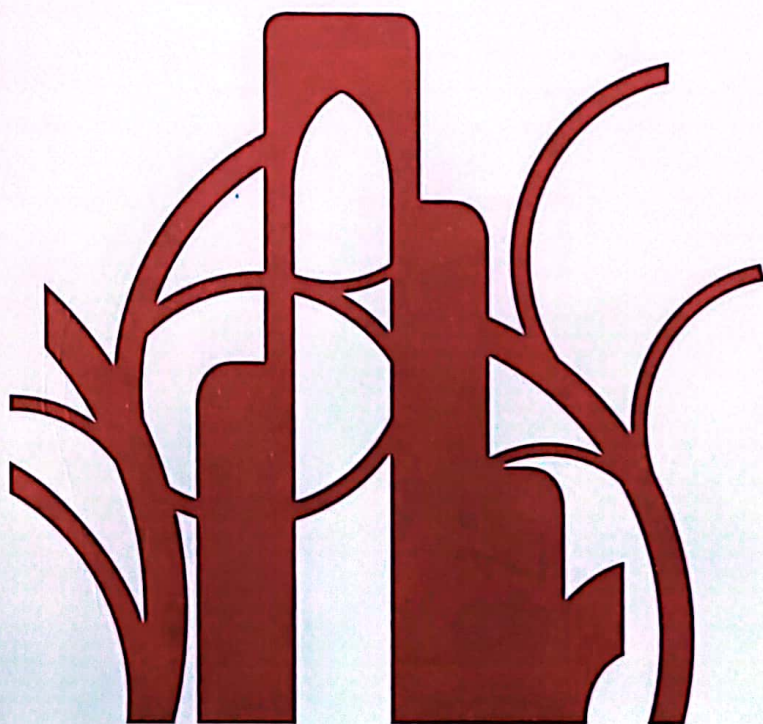
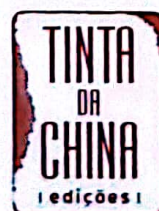


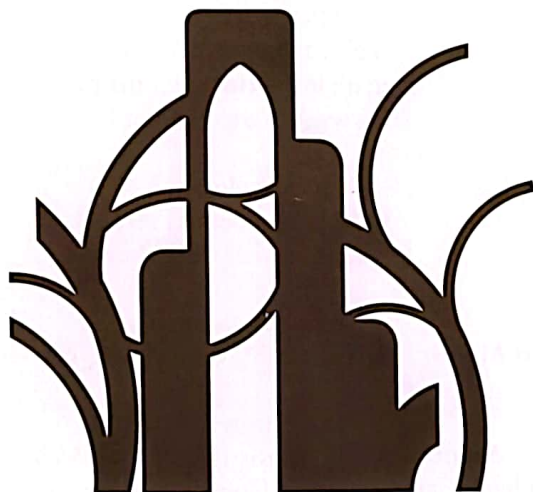
sujeito,
décadence e arte
nietzsche
e a
modernidade



coord.
scarlett marton
maria joão mayer branco
joão constâncio



sujeito
décadence e arte
nietzsche
e a
modernidade



coord.
scarlett marton
maria joão mayer branco
joão constâncio

LISBOA
RIO DE JANEIRO
TINTA-DA-CHINA
M M X I V

RESPEITOU-SE A OPÇÃO ORTOGRÁFICA DE CADA AUTOR.

© 2014, Autores
e Edições tinta-da-china, Lda.

Rua Francisco Ferrer, 6A
1500-461 Lisboa
Tels.: 21 726 90 28/29/30
E-mail: info@tintadachina.pt
www.tintadachina.pt

Título:
Sujeito, Décadence e Arte.
Nietzsche e a Modernidade

Organização:
Scarlett Marton, Maria João Mayer Branco, João Constâncio

Autores:
Sandro Barbera, Maria João Mayer Branco,
Giuliano Campioni, João Constâncio, Marta Faustino,
Maria Cristina Fornari, Wilson Frezzatti Jr., André Luís Mota Itaparica,
Ivo da Silva Júnior, Rogério Lopes, António Marques,
André Martins, Scarlett Marton, Maria Filomena Molder

Revisão: Tinta-da-china
Capa: Tinta-da-china (Vera Tavares)
Composição: Tinta-da-china
1.ª edição: Abril de 2014

ISBN: 978-989-671-208-2 (PORTUGAL)
ISBN: 978-85-65500-11-1 (BRASIL)
Depósito Legal n.º 373797/14

Índice

<i>Apresentação</i>	9
<i>Agradecimentos e apoios</i>	13
<i>Siglas e formas de citação</i>	15
PRIMEIRA PARTE	19
<i>Crítica do Sujeito</i>	
<i>Mapeando o sujeito em Nietzsche: A distinção entre o Ich (“eu”) e o Selbst (“si mesmo”)</i> António Marques	21
<i>Crítica da modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche</i> André Luís Mota Itaparica	39
<i>Consciência e inconsciente no discurso “Dos desprezadores do corpo” de Assim Falava Zaratustra: Uma perspectiva psicofisiológica da crítica nietzschiana ao sujeito</i> Wilson Antonio Frezzatti Júnior.....	61
<i>O corpo como fio condutor: Notas a propósito de uma expressão</i> Rogério Lopes	99
<i>Conhecimento e relações de domínio em Nietzsche</i> Ivo da Silva Júnior	143

<i>"O que somos livres para fazer?" Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche</i> João Constâncio	159
SEGUNDA PARTE.....	197
<i>Décadence e Arte</i>	
<i>Modernidade e decadence: Wagner e a cultura filisteia</i> Scarlett Marton	199
<i>Wagner e a filosofia: Considerações sobre a "melodia infinita"</i> Maria João Mayer Branco	227
<i>Wagner e "a mais radical corrupção do artista": Arte e fisiologia no terceiro ensaio da Genealogia da Moral</i> Marta Faustino	247
<i>Nietzsche e o paradoxo da decadência ou a relatividade do forte e do fraco</i> André Martins	269
<i>A inactualidade de Goethe: Uma descoberta nietzschiana</i> Maria Filomena Molder.....	303
<i>Goethe mente demasiado? De Zaratustra e dos poetas</i> Maria Cristina Fornari	329
<i>"Espírito livre" e niilismo: Acerca de uma composição poética de Nietzsche</i> Giuliano Campioni	345
<i>Goethe contra Wagner: A crítica à metafísica de artista e a mudança de função da arte em Humano, demasiado Humano</i> Sandro Barbera.....	367
<i>Bibliografia geral</i>	381
<i>Notas biográficas</i>	381

*O corpo como fio condutor:
Notas a propósito de uma expressão*

Rogério Lopes

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O que pretendo apresentar neste ensaio se assemelha a notas em um diário de bordo, tomadas com o objetivo de fixar as impressões mais salientes obtidas ao longo de um percurso por uma paisagem ainda pouco explorada. Estas impressões referem-se a uma célebre formulação de Nietzsche envolvendo a noção de corpo. Eu as chamo de impressões porque cheguei a elas como que casualmente, ao tentar articular dois interesses de pesquisa que têm me acompanhado já há algum tempo: (1) o interesse historiográfico em torno do posicionamento de Nietzsche frente às transformações operadas na tradição kantiana por autores como Schopenhauer, Lange e Spinoza; (2) o interesse mais sistemático pelo modo como a relação entre reflexão filosófica e investigação empírica pode ser iluminada a partir de uma perspectiva genuinamente nietzschiana.

No que se refere ao aspecto exegético desta segunda questão, a literatura secundária pode ser esquematicamente dividida em duas posições extremas: a primeira é representada por aqueles que vêem em Nietzsche, senão um crítico feroz da racionalidade científica, pelo menos um filósofo que de qualquer modo tem pouco ou nenhum interesse pelas ciências (uma posição que se torna cada vez mais rara, mas que ao longo do século xx foi sustentada por nomes importantes como Heidegger, Adorno e Deleuze); a segunda posição é representada pelos intérpretes que defendem que a filosofia de

Nietzsche está comprometida com alguma versão do programa de naturalização das questões filosóficas, programa que defende algum tipo de continuidade (de método e/ou de resultados) entre a reflexão filosófica e a investigação empírica. Esta é a posição hegemônica na literatura secundária contemporânea de língua inglesa, que tem procurado discutir com algum detalhe e de forma sistemática as implicações desta nova aliança entre filosofia e ciência². Que a atuação filosófica de Nietzsche se caracterizou por um diálogo permanente com as ciências empíricas de sua época é um fato já estabelecido pelos estudos filologicamente orientados da obra do filósofo, em especial pelos estudiosos formados na tradição de Montinari³. Deste modo, tanto razões internas à obra de Nietzsche quanto considerações de ordem contextual nos levam a defender a segunda posição. O que inexistente é um consenso quanto aos termos mais precisos que definiriam as bases desta nova aliança.

APRESENTAÇÃO DA HIPÓTESE PRINCIPAL

As considerações sobre o tema do corpo que farei a seguir são, portanto, guiadas por este interesse específico de minha pesquisa. O propósito aqui é menos o de fornecer uma elucidação do conceito de corpo em Nietzsche⁴, do que o de sugerir algumas hipóteses acerca da função que o recurso ao corpo como fio condutor cumpriria na argumentação de Nietzsche em um momento muito específico de sua trajetória filosófica⁵. Antes de examinar os textos do filósofo que favorecem esta ou aquela interpretação, eu gostaria de expor os passos gerais de minha argumentação, para que se possa ter clareza da tese geral que eu pretendo defender. Nietzsche estava familiarizado, através de Schopenhauer e Lange, com dois usos distintos da figura do corpo próprio: (1) um primeiro uso, que faz do corpo um quase transcendental (Schopenhauer) ou um substituto para o sujeito transcendental (Lange), com especial ênfase nos aspectos relacionados à fisiologia da percepção⁶; este primeiro recurso ao corpo

próprio comparece, portanto, em dois programas filosóficos não necessariamente convergentes, mas que se entendem como uma retomada e atualização do kantismo⁷; (2) o corpo próprio comparece, em segundo lugar, no programa schopenhaueriano de uma metafísica da imanência. Neste contexto argumentativo, o corpo é usado como fio condutor para a retomada da especulação no cenário pós-kantiano⁸. Há em Schopenhauer, portanto, dois usos distintos da figura do corpo próprio: a primeira se dá no contexto de sua retomada e renovação da filosofia transcendental (na *Dissertação* e no Livro I de *O Mundo*); a segunda se dá no contexto de seu programa de uma metafísica pós-kantiana (no Livro II de *O Mundo*). A figura do corpo próprio aparece como a fiadora deste programa de conciliação, mantendo um pé lá e outro cá.

A hipótese que defendo neste ensaio é a seguinte: a famosa expressão “*am Leitfaden des Leibes*” (“segundo o fio condutor do corpo”), que surge nos póstumos de 1884 e desaparece um ano depois, contabilizando pouco mais de dez ocorrências no conjunto dos fragmentos póstumos⁹ e nenhuma na obra publicada, é uma expressão cujo sentido e intenção devem ser desvendados tendo como pano de fundo o crescente interesse de Nietzsche, na virada da primeira para a segunda metade dos anos 1880, na reabilitação da atividade especulativa¹⁰. Minha segunda hipótese é que, ao cunhar esta expressão, Nietzsche se inspira na reivindicação metodológica de Schopenhauer, segundo a qual o corpo é o único fio condutor que nos resta se queremos nos mover com alguma segurança pelo labirinto da especulação. Por “corpo próprio”, Schopenhauer designa um tipo específico de experiência intuitiva que teria sido negligenciada por Kant: a experiência do conjunto de nossa vida afetiva. Segundo a minha hipótese, a partir da segunda metade dos anos 1880, Nietzsche estaria disposto a reconhecer que a intuição metodológica de Schopenhauer estava correta. O erro de Schopenhauer teria consistido simplesmente em partir de uma concepção equivocada do corpo e do tipo de acesso que nós temos a ele. A divergência, portanto, não incidiria sobre o método próprio à especulação, mas sobre o conteúdo ao qual o método se

aplicaria, ou seja, sobre a representação do corpo próprio e dos traços que lhe seriam essenciais. Persistem as divergências quanto ao que implica seguir este preceito metódico (por exemplo, sobre o que deve e o que não deve ser evitado no antropomorfismo subjacente ao método de projeção analógica), ou quanto ao meio mais apropriado de se obter uma representação do corpo próprio. Segundo Schopenhauer, nós teríamos uma intuição do que é essencial no corpo mediante a experiência imediata do querer. Segundo Nietzsche, somente após um longo e penoso processo que envolve tanto a investigação empírica quanto a reflexão conceitual chegamos a alguns resultados tímidos. Portanto, mesmo a especulação que se serve do corpo como fio condutor representa uma extrapolação em relação ao que estaríamos autorizados a inferir em um ambiente epistemicamente mais rigoroso. E isso não apenas pela razão de que a inferência analógica é por si mesma uma inferência logicamente abusiva (mas tolerável, na ausência de outro recurso), mas também pelo fato de que aquilo que serve de base para a inferência analógica é uma imagem seletiva e arbitrariamente construída, cuja legitimidade epistêmica, mesmo quando restrita ao domínio da fisiologia humana, é apenas relativa. Estas considerações fornecem parte das razões (as de ordem epistêmica) de porque Nietzsche nunca conseguiu se persuadir inteiramente de que o seu projeto de reabilitação da filosofia especulativa era legítimo. Esta indecisão o levou a postergar e, segundo alguns intérpretes, a finalmente abandonar a sua execução, ou pelo menos a sua tradução em uma obra literária sistemática.

EXPOSIÇÃO DO ARGUMENTO

Passo a expor agora as premissas gerais de minha interpretação. A primeira delas diz respeito a um fato curioso acerca da recepção imediata do tema por Nietzsche, no contexto de seus anos de formação, ou seja, entre 1866 e 1868. Há evidências textuais suficientes, tanto na correspondência quanto nos póstumos, para sustentar a

tese de que o jovem Nietzsche permaneceu indiferente, e em alguma medida até mesmo hostil, à tese schopenhaueriana segundo a qual o recurso ao corpo próprio forneceria a única via possível para uma metafísica pós-kantiana. Nos apontamentos de Leipzig de 1868, Nietzsche desenvolve uma crítica detalhada da metafísica da Vontade de Schopenhauer, atacando a reforma do conceito de vontade operada pelo filósofo e mostrando as insuficiências e aporias de sua teoria da individuação¹¹. Como conclusão, Nietzsche sugere que o sistema de Schopenhauer só pode ser salvo se submetido a uma reforma conceitual que supere o novo dualismo entre vontade e entendimento, que veio substituir o antigo dualismo entre corpo e alma, ainda presente em Kant¹². Do mesmo modo, nas notas para a precocemente abortada dissertação sobre o conceito de teleologia a partir de Kant, redigidas no primeiro semestre de 1868, Nietzsche, retomando uma crítica que ele encontrou em Rudolf Haym¹³, contesta abertamente a reintrodução de uma concepção teleológica da natureza na adaptação feita por Schopenhauer da doutrina das ideias de Platão e aponta para uma possível solução para as aporias em torno da teoria da individuação ao argumentar que toda atribuição de identidade numérica é relativa e condicionada por nossa organização psicofísica, de modo que também o organismo pode ser pensado como uma pluralidade, sem a necessidade de estilizarmos metafisicamente a oposição entre unidade e pluralidade supondo uma unidade originária da Vontade, como faz Schopenhauer¹⁴. Em meio ao emaranhado de notas preparatórias, encontramos algumas que antecipam a concepção do corpo como pluralidade, concepção que muitos supõem ter sido uma aquisição posterior à leitura de Wilhelm Roux no início dos anos 1880 (cf. Müller-Lauter, “Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”):

O que nós retemos de um ser vivo não é nada mais do que formas. O que vem a ser eternamente é a vida; através da natureza de nosso intelecto capturamos formas: nosso intelecto é demasiado obtuso para perceber a metamorfose contínua; aquilo que lhe é cognoscível

ele chama de forma. De fato não existe nenhuma forma, pois em cada ponto tem lugar uma infinidade. Cada unidade concebida (ponto) descreve uma linha.

Similar ao conceito de forma é o conceito de indivíduo. Organismos são chamados de unidades, centros de finalidade. Mas unidades só existem para nosso intelecto. Cada indivíduo tem em si uma infinidade de indivíduos viventes. É apenas uma percepção grosseira, talvez tomada inicialmente do corpo humano (KGW I/4, p. 570).

Creio que a atitude de indiferença, quando não de hostilidade, em relação ao uso schopenhaueriano do corpo como fio condutor para a especulação é uma atitude que Nietzsche conserva até pelo menos o início dos anos 1880. Esta situação se explica, em minha opinião, pelo fato de Nietzsche ter adotado o modelo langeano do corpo, um modelo baseado num radical fenomenismo e ceticismo. Nietzsche assumiu este modelo e, a partir de 1878, ainda encontrou fôlego para radicalizar algumas de suas implicações filosóficas. Este modelo torna altamente implausível o programa schopenhaueriano de uma metafísica da Vontade. A solução que o jovem Nietzsche encontrou para se manter minimamente fiel a Schopenhauer, conservando parte substantiva de seu vocabulário, consistiu em interpretar sua metafísica a partir de uma tese também de origem langeana, segundo a qual a especulação só se justifica enquanto fabulação conceitual para fins edificantes. Na famosa carta ao amigo Carl von Gersdorff, redigida em Naumburg em fins de agosto de 1866, Nietzsche afirma explicitamente que esta é a única forma de contornar as fragilidades epistêmicas do programa schopenhaueriano de uma metafísica pós-kantiana, tornando-a compatível com a aceitação simultânea dos resultados agnósticos da versão radicalizada da filosofia crítica proposta por Lange:

Devemos mencionar por fim Schopenhauer, a quem eu continuo aderindo com a mais irrestrita simpatia. O que ele representa para nós tornou-se realmente claro para mim apenas recentemente, e isso atra-

vés de um escrito notável ao seu modo e muito instrutivo: *História do Materialismo e Crítica de Seu Significado para o Presente*, de Fr. A. Lange, 1866. Estamos aqui diante de um cientista natural e de um kantiano altamente esclarecido. Seus resultados podem ser resumidos nas três proposições seguintes:

1. o mundo sensível é o produto de nossa organização.
2. nossos órgãos visíveis (corporais) são, assim como todas as demais partes do mundo dos fenômenos, apenas imagens de um objeto desconhecido.
3. deste modo, nossa verdadeira organização permanece para nós tão desconhecida quanto as verdadeiras coisas externas. O que temos sempre diante de nós não é senão o produto de ambas.

Não apenas a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, é desconhecida para nós; também seu conceito é nada mais nada menos que o último rebento de um contraste condicionado por nossa organização, do qual não sabemos se conserva algum significado fora de nossa experiência. Disso resulta, pensa Lange, que os filósofos não devem ser importunados na medida em que nos edificam. A arte é livre, também na região dos conceitos. Quem pretenderia refutar uma frase de Beethoven e acusar de erro uma *Madonna* de Rafael?—

Como você pode perceber, o nosso Schopenhauer resiste mesmo a este mais rigoroso ponto de vista crítico, ele se torna quase ainda mais valioso para nós. Se filosofia é arte, então que Haym se anule diante de Schopenhauer; se a filosofia deve edificar, então eu pelo menos não conheço nenhum filósofo que edifique mais do que nosso Schopenhauer. (KSB 2.159-160)

Esta solução de compromisso entre impulso crítico e ímpeto especulativo, que é assumida programaticamente pelo jovem Nietzsche, é um desdobramento coerente de sua adesão à tese de que uma justificação metafísica da existência é inevitável de um ponto de vista antropológico, tese compartilhada por Kant, Schopenhauer e Lange¹⁵ e cuja necessidade Nietzsche, a partir de 1878, procura contestar mediante uma reconstrução genealógica de sua origem. Em especial nas

primeiras obras do período intermediário, Nietzsche se esforça por mostrar que não há nenhum interesse cognitivo genuíno envolvido nas chamadas questões metafísicas, e que uma resposta definitiva a estas questões é supérflua do ponto de vista de nossos demais interesses. A importância capital que conferimos a elas deve-se a erros intelectuais, cuja origem mais remota encontra-se nas formas orgânicas de assimilação e estabilização do devir, mas que graças ao avanço das ciências empíricas podem ser paulatinamente expostos e eliminados. A patologia tipicamente metafísica consiste, pelo menos em parte, numa forma ancestral de atavismo a que nossa herança biológica nos condena e que nossa miopia moral, aliada à estreiteza de nossas distinções lingüísticas, intensifica.

Se esta rápida reconstrução do percurso nietzschiano está correta, então não é inteiramente verdadeira a tese de Salaquarda 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 época¹⁶. Este programa alternativo já está inteiramente formulado 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 HH I 1). Neste momento de seu percurso, o corpo não é reivindicado 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 1880 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, 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 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 caráter 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 projeção 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 (KSA II, 563, 36[31]).

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 projeção 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 *Além do Bem e do 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!” (BM 230, tradução modificada).¹⁷

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).

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 realista¹⁸. 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. 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 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. KSA 10. 656, 24[17]); e assume que o vocabulário intencionalista é primitivo em relação ao vocabulário fisicalista, o que não significa que ele o considere um vocabulário logicamente primitivo ou transparente ou explicativo por si só. Sob este aspecto a sua filosofia do corpo, como uma doutrina dos afetos, se afasta do otimismo epistemológico testemunhado por Schopenhauer e se aproxima do fenomenismo de Lange: também a nossa experiência afetiva, pelo menos aquela a que temos acesso, consiste

numa prodigiosa simplificação, operada com os recursos ficcionais da linguagem (Cf. KSA 10. 657, 24[20]). Além disso, esta tendência a falar do corpo a partir de um vocabulário estritamente intencionalista não tem como alvo privilegiado as concepções mecanicistas do mesmo, mas visa antes a corrigir uma falha que Nietzsche julga grave na concepção schopenhaueriana da Vontade: a tese de que ela opera cegamente. Esta crítica, como eu já havia mencionado, remonta aos apontamentos de Leipzig. As vontades de potência são, segundo o autor, dotadas de capacidade de representação perspectivística. Seu modo de atuação é na maior parte das vezes não consciente, mas nem por isso destituído de inteligência.

Salaquarda, no já referido artigo de 1994 sobre o tema, afirma que a adoção do corpo como fio condutor tanto em Schopenhauer quanto em Nietzsche é motivada por considerações metodológicas, e que estas considerações foram em grande medida determinadas pela confrontação com o materialismo metodológico das ciências naturais e com o materialismo mecanicista dos cientistas filosofantes da época. Depõe a favor desta tese o seguinte apontamento dos póstumos do verão-outono de 1884:

Quando penso em minha genealogia filosófica, eu me sinto ligado ao movimento antiteleológico, isto é, espinosista 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 Boscovitch, assim como Copérnico, um dos grandes pontos de inflexão; que eu considero o auto-espelhamento 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* (KSA II. 266, 26[432]).

Creio, entretanto, que escapa a Salaquarda o fato de que, no caso específico de Nietzsche, 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 nos satisfazem. Além disso, creio que Salaquarda ignora em sua discussão três aspectos essenciais que Nietzsche (segundo 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. 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:

(I) 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, 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 filosófica¹⁹.

(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 no 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 economia²⁰, além de ser o mais intuitivamente acessível. A questão da acessibilidade intuitiva do vocabulário comparece no famoso aforismo 36 de *Para além do Bem e do 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 contraintuitiva 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 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 principal²¹.

(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.

IMPLICAÇÕES DO ARGUMENTO

Um modo interessante de conceber as implicações de um argumento (no sentido não técnico de implicação) seria perguntar pelas novas

questões que o argumento suscita. Creio que pelo menos três questões podem ser consideradas como desdobramentos legítimos do que foi exposto antes:

(1) Se a inspiração metodológica subjacente à reivindicação do corpo como fio condutor para a especulação provém de Schopenhauer, em que medida o argumento de Nietzsche conserva ainda alguma originalidade?

(2) O uso que Nietzsche faz da figura do corpo próprio pode ser descrito como um tipo de argumentação transcendental, ou ele é um mero desdobramento de seu programa de naturalização da filosofia?

(3) Se é verdadeira a tese de que a defesa do primado metódico do corpo próprio faz parte de uma estratégia argumentativa mais ampla de legitimar a retomada da especulação, devemos então nos perguntar se e como Nietzsche pensa equacionar neste novo programa filosófico o compromisso com a promoção dos interesses epistêmicos, associado ao naturalismo metodológico, com a promoção dos demais interesses humanos.

Em relação à primeira questão: eu suponho que Nietzsche diria a Schopenhauer que ele explorou mal a sua intuição metodológica fundamental, em parte por ter sido um mau observador do corpo e dos próprios afetos, em parte por não ter conduzido a analogia com o corpo às suas últimas conseqüências, temendo a acusação de antropomorfismo. Este temor o levou a conceber a Vontade como fundamentalmente estúpida, no sentido de ser movida por um impulso cego e estar desconectada da representação. Seria um grave equívoco identificar a doutrina schopenhaueriana da servidão do intelecto com a tese nietzschiana de que nossa atividade intelectual consciente está a serviço de afetos e impulsos que escapam à nossa percepção e controle conscientes. Estes afetos, na perspectiva de Nietzsche, se orientam por uma grande razão, a razão do corpo

enquanto uma comunidade de muitas almas (cf. KSA 10. 653, 24[16]). Podemos imaginar todas estas objeções, mas a principal delas consiste, obviamente, na denúncia da ilusão de unidade na qual Schopenhauer se enredou ao se deixar seduzir pelos hábitos gramaticais, por temer a acusação de antropomorfismo e por estar mal instruído cientificamente acerca do corpo (cf. BM 19). Ao supor encontrar na experiência do querer algo simples, Schopenhauer avançou temerariamente rumo a um monismo ontológico altamente implausível, cujo resultado Nietzsche sarcasticamente resume na fórmula: trocar o bom deus pelo diabo estúpido. Na maior parte das notas póstumas de 1884-1885 que reivindicam o corpo como fio condutor, Nietzsche destaca como principal argumento a favor de tomá-lo como modelo para uma interpretação global da realidade o caráter complexo, múltiplo e assombroso da unidade orgânica, sempre descrita em analogia com uma comunidade política e em contraste com os modelos usualmente adotados para a compreensão do homem e do mundo, por exemplo, a unidade do átomo e da consciência. Schopenhauer não soube explorar este labirinto. Talvez tenha faltado a ele sua Ariadne. As primeiras reivindicações de Nietzsche nesta direção, presentes nos póstumos de 1883 e que ainda não fazem apelo à fórmula do fio condutor do corpo, fórmula que será utilizada apenas nos póstumos de 1884-1885, insistem justamente neste ponto:

Nosso corpo é algo muito mais elevado, mais sutil, mais complicado, mais bem acabado, mais moral do que todas as comunidades e vínculos humanos com que estamos familiarizados (KSA 10. 286, 7[133], primavera/outono de 1883).

As sensações e os pensamentos são algo de extremamente raro e diminuto em comparação com o sem-número de eventos a cada instante. Por outro lado, nós descobrimos que uma finalidade rege o menor acontecimento, uma finalidade da qual nosso melhor saber não está à altura, uma previsão, uma seleção, um reunir e consertar etc. Em suma, nós nos deparamos com uma atividade que deveria ser

atribuída a um intelecto extraordinariamente mais elevado e abrangente do que aquele de que temos consciência. [...] Estamos na fase da modéstia da consciência. Por fim compreendemos até mesmo o Eu consciente como uma ferramenta a serviço de um intelecto mais elevado e abrangente [...] (KSA 10. 653, 24[16], inverno de 1883-1884).

Aquilo que é o mais complicado desperta mais confiança do que [aquilo que é] o simples (por exemplo: o mental/espiritual). O corpo como fio condutor (KSA 11. 292, 27[70], verão/outono de 1884).

A resposta à nossa segunda questão depende de uma estipulação prévia das condições que um argumento deve satisfazer para ser considerado um argumento transcendental. Tradicionalmente se esperou muito deste tipo de argumento; que ele fosse capaz, por exemplo, de oferecer uma refutação definitiva do ceticismo epistemológico; ou então que suas conclusões estabelecessem algumas normas fundamentais de nossa racionalidade teórica e prática (esta era sem dúvida a expectativa de Kant). Hoje é raro encontrar um filósofo que tenha expectativas tão elevadas em relação ao desempenho de argumentos transcendentais. Neste cenário mais realista, alguns autores têm sugerido que, mesmo se atribuíssemos objetivos mais modestos para estes argumentos, preservando suas características formais, eles ainda manteriam parte de sua relevância filosófica. Nietzsche os conheceu em sua versão robusta, olhou para eles com grande desconfiança e formulou contra alguns deles objeções muito pertinentes e que reaparecem no debate contemporâneo. Antes de especular sobre o que Nietzsche diria destes argumentos se ele os tivesse conhecido em sua versão mais modesta e de sugerir que ele esteve muito próximo de formular um destes argumentos, vejamos o que ele tem a dizer daqueles com os quais ele esteve familiarizado.

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, *Schopenhauer, Kant and the Methods of Philosophy*). 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 com maior veemência. O confronto com algumas teses de Spir fornece uma ilustração paradigmática do modo como Nietzsche transforma certas reivindicações transcendentais em hipóteses genealógicas e aponta, portanto, para uma resposta negativa à nossa segunda questão.

Ao lado de Lange, Spir²² é reconhecidamente uma das principais fontes de Nietzsche para discussões no campo da teoria do conhecimento. Seu principal livro, *Denken und Wirklichkeit* (1873, 1877), discute com muita propriedade 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 vir a ser 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 nar-

rativa naturalista e pragmática acerca dos mecanismos que atuaram tanto na formação e fixação quanto na transformação e transmissão de nossas crenças básicas e padrões de inferência, ou seja, naqueles itens de nossa vida mental que dificilmente estão sujeitos a revisão, como, 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 comparecem nesta narrativa, pois, se participassem efetivamente dos processos de formação de nossas crenças básicas, seja via percepção, seja via inferência, suas elevadas exigências teriam um efeito nefasto sobre a espécie humana (cf. GC 110). 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 (DW I, 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 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). Este programa

alternativo contesta as duas vertentes da metafísica: a crítica, 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.

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 (DW I 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 física²³.

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 ontológico²⁴. 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 se aplicariam exclusivamente ao conteúdo da representação, ou seja, às sensações. A forma lógica da mesma só pode ser compreendida a partir da lei fundamental do sujeito do conhecimento.

Nietzsche transforma 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) em uma hipótese genealógica acerca das condições fisiológicas, psicológicas e históricas do surgimento da ciência. Segundo Nietzsche, para explicar como a ciência se tornou faticamente 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 a condição histórico-psicológica 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 lingüísticas. Nietzsche retoma as sugestões de Lange acerca da contribuição do erro para o progresso científico (cf. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, p. 66) 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. HH I 11 e 19). 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. HH I 18).

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 (HH I 30, tradução modificada)²⁵.

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 [...] (HH I 18).²⁶

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 e tornam possível a experiência – 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, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, p. 248)²⁷.

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 do Bem e do 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. Mas a partir de *Humano, demasiado Humano* Nietzsche dará um passo decisivo para além das posições fundamentais de Lange. Este passo acentua ainda mais as conseqüências céticas da reforma promovida por Lange na tradição da filosofia transcendental. O caráter normativo de conceitos epistêmicos tais como conhecimento, 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 recurso a estas intuições ou convicções, 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:

[...] 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. [...] (BM II).

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 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. Ter uma teoria pragmática acerca dos processos que atuam na formação das crenças 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:

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. [...] (BM 4).

Tudo o que foi exposto parece corroborar uma resposta negativa à nossa segunda questão. No entanto, se especificarmos condições mais modestas para um argumento transcendental, talvez não seja uma completa heresia sugerir que Nietzsche considerou a possibilidade de explorar o potencial filosófico deste tipo de argumento. Esta compreensão mais modesta foi proposta por Barry Stroud (“Transcendental Arguments”, in *Understanding Human Knowledge*) e Charles Taylor (“A validade de argumentos transcendentais”, in *Argumentos Filosóficos*), que entendem o argumento transcendental como um argumento que parte de certos traços evidentes de nossa experiência e procura, por meio de um argumento regressivo, estipular condições de indispensabilidade para que esta experiência conserve seus traços característicos. É claro que se definirmos um argumento transcen-

dental como uma cadeia de reivindicações apodíticas de indispensabilidade relativas a um domínio qualquer de nossa experiência, nós obteremos com isso uma maior clareza acerca do modo como esta experiência se articula internamente, mas com isso não teremos dado nenhum passo para além do âmbito desta mesma experiência. Se o argumento soar ou não convincente é uma questão que depende de em que medida nós podemos ou estamos dispostos a reformar nossa autocompreensão. Em algumas notas póstumas que tratam do primado metodológico do corpo, o argumento de Nietzsche parece sugerir algo nesta direção, ou seja, de uma reivindicação de indispensabilidade em função do ônus que a sua supressão acarretaria para a nossa autocompreensão. São nestas notas que Nietzsche nos soa mais surpreendente, pois ele assume, contra o que é habitual em sua argumentação, a tese de que a força da crença no corpo poderia ser um critério a favor de sua aceitação racional:

Em todas as épocas se acreditou mais no corpo do que no espírito (ou na “alma” ou no sujeito, como a linguagem escolástica de agora diz no lugar de alma) como em nosso ser mais indubitável, ou seja, como ego. Jamais ocorreu a alguém conceber o seu estômago como algo estranho, como um estômago divino, por exemplo: mas conceber seus pensamentos como inspirados, suas apreciações de valor como insufladas por um deus [...]: para esta inclinação e gosto humanos há testemunhas em todas as épocas da humanidade [...]. Mas o que significa no fim das contas a força da crença? Pois é sempre possível que ela seja uma crença bastante estúpida! Aqui é necessário refletir: –

E por fim, caso a crença no corpo seja apenas o resultado de uma inferência: supondo que ela fosse uma inferência inválida, como os idealistas afirmam: não seria isso justamente um ponto de interrogação face à credibilidade do próprio espírito, na medida em que ele é a causa de inferências inválidas? Supondo que a pluralidade, e o espaço e o tempo e o movimento (e tudo o mais que possa estar pressuposto em uma crença na corporeidade) sejam erros, qual não seria a desconfiança que desse modo seria despertada contra o espírito, por nos ter

conduzido a tais pressuposições. Basta! A crença no corpo segue sendo até o momento uma crença mais forte do que a crença no espírito; e aquele que pretende solapar esta crença, solapa com isso o que há de mais fundamental – também a crença na autoridade do espírito! (KSA II. 565, 36[36], junho/julho de 1885)²⁸

A nossa última questão diz respeito ao tipo de argumento que Nietzsche pode oferecer em defesa de seu projeto de retomada da especulação na tentativa de conciliá-lo com seus demais compromissos filosóficos. Como conciliar o compromisso com a responsabilidade epistêmica, que Nietzsche identifica com a figura da integridade intelectual, e o impulso especulativo que aflora nas obras do período de maturidade e se traduz no projeto da vontade de potência, como uma interpretação dos eventos na sua totalidade? Para esta questão confesso que não disponho de nenhuma resposta definitiva e que considere satisfatória. Penso, contudo, que esta é uma situação com a qual devemos aprender a lidar; não há a princípio respostas satisfatórias para todas as questões que a obra de um grande filósofo suscita em seus leitores. Mas isso não deve nos dispensar da tarefa de procurar por uma que tenha tais características. O pressuposto básico é a percepção de que aqui há algo a ser investigado; e que este algo não diz respeito tanto ao significado conceitual da doutrina da vontade de potência quanto às suas motivações e intenções. Para que possamos nos aproximar de uma resposta satisfatória, é preciso antes que o tabu em torno de juízos de atribuição de intenção seja superado. Esta é uma tarefa. Mesmo que ela não se deixe formular nos quadros de um nietzschianismo supostamente mais ortodoxo.

NOTAS

- 1 Tentativas de mapear os principais interlocutores de Nietzsche em seu embate com o kantismo tem sido uma constante ao longo das últimas décadas. A influência de Friedrich A. Lange foi destacada por Jörg Salaquarda, "Nietzsche und Lange", *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 236-253; Jörg Salaquarda, "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", *Studi Te-deschi* XXII, 1 (1979), pp. 133-160; George Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin, De Gruyter, 1983; e Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin, De Gruyter, 1988; a relação de Nietzsche com Afrikan Spir foi tema de um ensaio relativamente extenso de Paolo D'Iorio "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 257-294; e de um estudo monográfico de Michael S. Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Illinois, University of Illinois Press, 2002; com alguma frequência encontram-se na literatura de língua inglesa estudos de tipo comparativo, que demonstram grande fôlego conceitual e argumentativo, mas pouco apuro historiográfico. Em destaque o livro clássico de Maudemarie Clark, *Nietzsche: On Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, e os estudos mais recentes e muito estimulantes de R. Kevin Hill, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003; e de Tsarina Doyle, *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009. Algumas tentativas recentes de mapear o conjunto de leituras relacionadas às diversas variantes do kantismo no contexto filosófico no qual Nietzsche se formou e com o qual interagiu podem ser encontradas em Rogério Lopes, *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, tese de doutoramento, Belo Horizonte, UFMG, 2008; Mattia Riccardi "Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus". *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel, Schwabe Verlag Basel, 2009; e Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2010.
- 2 O principal proponente da tese de uma continuidade de métodos e de resultados entre reflexão filosófica e investigação empírica na filosofia de Nietzsche é Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, London/New York, Routledge, 2002. Versões moderadas da tese são defendidas por Christa D. Acampora, "Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology", in Pearson, K. A. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell, 2006; e Christopher Janaway, *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche's "Genealogy"*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Para uma discussão estimulante sobre como teses naturalistas afetam as pretensões normativas de uma teoria, consultar Bernard Williams, "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology", *European Journal of Philosophy* 1,

- Issue 1 (April 1993), pp. 4-14; e Peter Kail, "Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation", *Journal of Nietzsche Studies* 37 (2009), pp. 5-22.
- 3 Karl Schlechta, Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1962; Wolfgang Müller-Lauter, "Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 189-223; Günter Abel, *Nietzsche, Die Dynamik der Willen Zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998; Scarlett Marton, *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990; Hubert Treiber, "Zur Genealogie einer 'Science positive de la Morale en Allemagne': Die Geburt der 'r(é)alistischen Moralwissenschaft' aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption", *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 165-221; Andrea Orsucci, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996; Tilman Borsche, Federico Gerratana, Aldo Venturelli (eds.), 'Centauren-geburten'. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994; Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe" bis "Also Sprach Zarathustra"*, Berlin, De Gruyter, 1997; Aldo Venturelli, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*, Berlin, De Gruyter, 2003.
 - 4 Na literatura secundária dispomos de pelo menos quatro bons estudos monográficos que se dedicam a elucidar conceitualmente o tema do corpo em Nietzsche: Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Alpha, 1975; Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1985; Christof Kalb, *Desintegration: Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000; Miguel A. de Barrenechea, *Nietzsche e o Corpo*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2009.
 - 5 Jörg Salaquarda, "Leib bin ich ganz und gar... – Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer und Nietzsche", *Nietzscheforschung* Band 1 (1994), pp. 37-50, também está mais interessado em compreender a função argumentativa do recurso à figura do corpo próprio (tanto em Schopenhauer quanto em Nietzsche) do que em fornecer uma elucidação conceitual do mesmo a partir dos dois filósofos. Apesar de divergir de sua leitura em alguns pontos importantes, gostaria de registrar aqui meu débito com este que foi um dos mais lúcidos e imparciais intérpretes de Nietzsche.
 - 6 A tendência filosófica a tomar o corpo como um quase transcendental surge de uma crescente insatisfação com o rígido dualismo kantiano entre a pura receptividade da sensibilidade e a pura espontaneidade do entendimento, que pode ou não vir acompanhada de uma segunda insatisfação, relativa ao estatuto ontologicamente indeterminado do sujeito transcendental kan-

tiano. Para autores como Schopenhauer e Lange, mas também para uma grande parcela da filosofia acadêmica da segunda metade do século XIX, este dualismo era insustentável e deveria ser visto como um resíduo dogmático no pensamento de Kant (cf. Klaus C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986). Neste, como em outros aspectos, Schopenhauer antecipou em quase quatro décadas uma tendência marcante do debate filosófico alemão a partir dos anos 1850. O que dificultou a sua assimilação pela filosofia acadêmica não foi o seu audacioso projeto de combinar na epistemologia uma visada transcendental com uma abordagem francamente genética, apoiada em teses que anteciparam resultados da fisiologia da percepção, mas a sua insistência na tese de que a filosofia deveria se definir antes de tudo pela resposta ao enigma do mundo. Os anos 1850 foram anos francamente céticos e não estavam dispostos a reconhecer como precursor um filósofo que, ao invés de renunciar à visão de mundo, propunha uma a um só tempo voluntarista, pessimista e ascética. Para uma exposição mais detalhada da recepção de Schopenhauer pela geração de F. A. Lange, cf. Klaus C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; e Rogério Lopes, *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, tese de doutoramento, Belo Horizonte, UFMG, 2008.

- 7 Para a tese de que o corpo confere originalidade à inserção de Schopenhauer e Lange na tradição kantiana, cf. Klaus Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert: Entstehung und Problemgeschichte*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1993. Um estudo comparativo do tratamento dado ao tema por Nietzsche e Schopenhauer encontra-se em Christof Kalb, *Desintegration: Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000. Para uma leitura geneticamente diferenciada, que insiste na fidelidade do jovem Schopenhauer aos pressupostos da filosofia transcendental, cf. Claus Langbehn, *Metaphysik der Erfahrung: Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2005. Paul Guyer, "Schopenhauer, Kant and the Methods of Philosophy", in Janaway, C. (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 94, argumenta a favor da tese de que em Schopenhauer há um conhecimento de tipo transcendental, mas nenhuma prova ou argumentação que permita estabelecer este tipo específico de conhecimento, o que equivale a dizer que nenhum conhecimento de tipo transcendental pode ser o resultado de uma inferência, mas é um conhecimento de tipo imediato ou intuitivo. Lange, por sua vez, insistirá na tese de que não há nenhum método especificamente filosófico para identificar os elementos *a priori* da cognição (cf. Friedrich A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der*

Gegenwart, Iserlohn, J. Baedeker, 1865, p. 248). Teremos oportunidade de voltar ao tema nas considerações finais deste ensaio.

- 8 Em um célebre trecho de seu apêndice a *O Mundo como Vontade e Representação*, no qual Schopenhauer apresenta a defesa de seu projeto de uma metafísica da imanência e argumenta que, dadas certas condições, seria legítimo suspender o veto kantiano à especulação, o corpo próprio é referido como a única instância capaz de assegurar êxito a tal projeto, na medida em que é nele que ocorre a junção entre experiência interna e externa: “Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, externa e interna, é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento; que, por isso, só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo, da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas; se bem que apenas no interior de certos limites que são inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal modo que chegamos ao entendimento correto do mundo mesmo sem atingir uma explicação conclusiva de sua existência, que suprima todos os problemas posteriores. Portanto, ‘*est quadam prodire tenus*’ e meu caminho fica no meio, entre a doutrina da onisciência dos dogmáticos precedentes e o desespero da crítica kantiana.” (Arthur Schopenhauer, *Crítica da Filosofia Kantiana*, tradução de Maria L. Cacciola, São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 96).
- 9 Nos póstumos datados do verão-outono de 1884 encontramos as seguintes ocorrências: KSA II. 249, 26[374]; KSA II. 266, 26[432]; KSA II. 282, 27[27]; KSA II. 292, 27[70]; a expressão volta a aparecer um ano depois, nos póstumos datados de junho/julho de 1885: KSA II. 565, 36[35]; KSA II. 565, 36[36]; KSA II. 576, 37[4]; KSA II. 623, 39[13]; KSA II. 634, 40[15]; KSA II. 692, 42[3]; E, finalmente, nos póstumos datados do outono de 1885 encontramos as últimas duas ocorrências: KSA II. 92, 2[68] e KSA II. 106, 2[91].
- 10 Uma tendência que desponta timidamente em *Aurora* e tem seu ponto culminante em *Para a Genealogia da Moral*, com um discreto declínio nas derradeiras obras. Para maiores detalhes, cf. Rogério Lopes, *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, tese de doutoramento, Belo Horizonte, UFMG, 2008. Para a gradativa retomada do ímpeto especulativo nas obras de período intermediário, ver a minuciosa reconstrução de Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von “Morgenröthe” bis “Also Sprach Zarathustra”*, Berlin, De Gruyter, 1997.
- 11 “Para estes três predicados – unidade, eternidade (isto é, atemporalidade) e liberdade (isto é, ausência de fundamento) – vale o mesmo que para a coisa em si: eles estão todos, sem exceção, indissolivelmente ligados à nossa organização,

de modo que é inteiramente duvidoso se eles teriam em geral algum significado fora da esfera do conhecimento humano. Que eles sejam pertinentes à coisa em si pelo fato de que seus opostos prevalecem no mundo dos fenômenos, eis algo que nem Kant nem Schopenhauer nos provam, melhor, algo que eles nem sequer podem tornar plausível; sobretudo Schopenhauer não o pode, pois sua coisa em si, a Vontade com seus três predicados, não pode manter-se e bastar-se com seus próprios recursos, mas é continuamente forçada a contrair empréstimo junto ao mundo dos fenômenos – ou seja, transferir para si mesma os conceitos de pluralidade, temporalidade e causalidade” (KGW I/4, p. 425).

- 12 “Agora, se após estas circunspectas considerações nós nos interrogarmos sobre como foi alguma vez possível o surgimento do intelecto? A existência do último estágio antes do aparecimento do intelecto é certamente tão hipotética quanto a existência de cada um dos estágios anteriores, ou seja, tal estágio não existiu, pois não existia qualquer consciência. O intelecto deve aparecer no próximo estágio, isto é, de um mundo não existente deve irromper de forma brusca e sem mediação a flor do conhecimento. Isto deve do mesmo modo ter ocorrido em uma esfera da atemporalidade e a-espacialidade, sem a mediação da causalidade. O que surge entretanto de um tal mundo tornado não mundano precisa ser ele mesmo, de acordo com os princípios de Schopenhauer, coisa em si: ou o intelecto, na qualidade de um novo predicado, permanece eternamente fundido com a coisa em si; ou não pode haver nenhum intelecto, pois jamais um intelecto poderia vir a ser. Contudo, existe um intelecto; logo, ele não poderia ser uma ferramenta do mundo dos fenômenos, como quer Schopenhauer, mas coisa em si, isto é, Vontade. A coisa em si schopenhaueriana seria, portanto, simultaneamente *principium individuationis* e causa da necessitação: em outras palavras, o mundo existente. Schopenhauer quis encontrar o \times de uma equação; e depreendemos de seu cálculo que $\times = \times$, isto é, que ele não o encontrou” (KGW I/4, pp. 426-427).
- 13 Refiro-me ao longo ensaio que Rudolf Haym dedicou a Schopenhauer em 1864 e que Nietzsche leu no primeiro semestre de 1866. Para uma exposição detalhada das teses de Haym e de seu impacto sobre o jovem Nietzsche, cf. Rogério Lopes, *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, tese de doutoramento, Belo Horizonte, UFMG, 2008; e Sandro Barbera “Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches. Rudolf Hayms Aufsatz ‘Arthur Schopenhauer’”, *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 124-136. Cf. Rudolf Haym, “Arthur Schopenhauer”, in *Gesammelte Aufsätze*, Berlin, Weidmann, 1903.
- 14 Nietzsche retoma aqui uma linha de argumentação que já se encontra em Lange. Considere, por exemplo, a seguinte passagem extraída da primeira edição da *História do Materialismo* de Lange, na qual ele antecipa este pensamento central de Nietzsche acerca do corpo como pluralidade: “O estudo das formas inferiores do mundo animal, que nos últimos decênios [...] experimentou notáveis progressos, não apenas elimina o antigo conceito de espécie

como lança uma luz inesperada sobre uma questão inteiramente distinta, mas que é de grande interesse para a história do materialismo: trata-se da questão acerca da essência do indivíduo orgânico. As novas descobertas neste campo, juntamente com a teoria celular começam a exercer uma influência tão profunda sobre nossas concepções científicas e filosóficas, que é como se as questões originárias da existência fossem agora, pela primeira vez, colocadas ao pesquisador e ao pensador de forma clara. Nós vimos como o materialismo antigo cai na região do absoluto contra-senso na medida em que os átomos, sendo por ele considerados como o único existente, não podem ser suportes de uma unidade superior, pois além de choque e pressão não ocorre entre eles qualquer outro tipo de contato. Nós vimos ainda que justamente esta contradição entre unidade e pluralidade é própria do pensamento humano em geral, sendo a atomística apenas o caso onde ela se apresenta com mais clareza. A única escapatória consiste, também aqui, em conceber a oposição entre pluralidade e unidade como uma conseqüência de nossa organização, em supor que no mundo da coisa em si esta oposição se resolva de uma maneira para nós desconhecida ou que então nem sequer exista. Com isso nós escapamos do âmago da contradição, que consiste na suposição de unidades absolutas que jamais nos são dadas. Se concebermos toda unidade como relativa, se virmos na unidade apenas o resumo em nosso pensamento, então certamente não teremos com isso apreendido a essência mais íntima das coisas, mas pelo menos tornado possível a consistência da visão científica. A unidade absoluta da consciência de si não passa incólume a isso, mas não é nenhuma calamidade se uma ideia favorita de alguns milhares de anos é colocada de lado” (Friedrich A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, J. Baedeker, 1865, pp. 405-406).

- 15 A adesão a esta tese define o pertencimento de um filósofo ao que poderíamos denominar de *idealismo prático*, e que não se confunde, embora possa evidentemente vir acompanhado pelo idealismo epistemológico ou mesmo metafísico.
- 16 Cf. Jörg Salaquarda, “Leib bin ich ganz und gar... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, *Nietzscheforschung* Band 1 (1994), pp. 37-50, pp. 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.

- 17 Fez-se uso das traduções de Paulo César de Souza referidas na bibliografia.
- 18 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 metodológico não implica de modo algum o compromisso com uma ontologia fisicalista, 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 Geert Keil, "Naturalismus und menschliche Natur", in Cramm, W-J., Keil, G. (Hrsg.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2008, 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, "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology", *European Journal of Philosophy* 1, Issue 1 (April 1993), pp. 4-14, 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.

- 10 “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” (HH I 256).
- “No conjunto, os métodos científicos são um produto da 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. 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” (HH I 635).
- 20 Em *Para além do Bem e do 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 *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos* [...]. Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios.” (BM 13); “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” (BM 36).

- 21 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” (BM 36).
- 22 Afrikan Spir (1837-1990) é um filósofo de origem russa que publicou suas obras em alemão e construiu uma trajetória absolutamente *outsider* na filosofia. Após servir na marinha, Spir retomou seus estudos em Leipzig no mesmo período em que Nietzsche frequentou esta universidade. Pelo que tudo indica, eles nunca se encontraram pessoalmente. Mas Nietzsche se interessou vivamente pelo autor. Ele adquiriu seu primeiro livro, *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, publicado em 1869, imediatamente após o seu lançamento, e o utilizou em suas reflexões epistemológicas do início da década de 1870 (cf. Paolo D’Iorio, “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”, *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 257-294). Logo que surgiu sua obra principal, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*, no ano de 1873, Nietzsche fez sucessivos empréstimos da mesma na biblioteca da Universidade de Basel (cf. Karl Schlechta, Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1962). Em 1877, assim que saiu a segunda edição desta obra, Nietzsche solicitou a seu editor que lhe enviasse um exemplar (cf. KSB 5.219). Nietzsche manteve um diálogo permanente com a obra de Spir ao longo de sua trajetória intelectual. Paolo D’Iorio destaca quatro momentos em que este diálogo assumiu a forma de uma intensa confrontação: nas reflexões epistemológicas e ontológicas sobre os filósofos pré-platônicos, a obra de Spir tem uma presença decisiva na compreensão das disputas entre Parmênides e Heráclito; em *Humano, demasiado Humano* Spir é a um só tempo aliado e alvo da crítica à metafísica; em 1881, em uma série de apontamentos nos quais Nietzsche aprofunda seu pensamento sobre a estrutura da aparência e busca superar a antinomia entre condicionado e incondicionado; finalmente, nos fragmentos póstumos de 1885, que retomam as reflexões de 1881, Nietzsche volta à obra de Spir e, juntamente com uma série de outras leituras, ele procura esboçar sua doutrina da vontade de potência. O estudo mais exaustivo e instrutivo dedicado à relação entre os dois filósofos é o de Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Illinois, University of Illinois Press, 2002. Robin Small, *Nietzsche in Context*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp. 1-20, discute a concepção de tempo em Nietzsche a partir de sua recepção da obra

de Spir. Para a análise do conceito de ser, o artigo clássico de Karl-Heinz Dickopp, "Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: Afrikan Spir und Gustav Teichmüller", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25 (1970), pp. 50-71. O exemplar de Nietzsche da segunda edição de *Denken und Wirklichkeit* de Spir encontra-se conservado na Biblioteca de Weimar, com inúmeras anotações de leitura. As citações de Spir feitas por mim ao longo desta seção são extraídas de uma cópia da versão microfilmada deste exemplar e serão referidas como DW I e DW II para os volumes I e II respectivamente.

Cf. DW I, 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: "Ein physisches Gesetz ist eine unveränderliche Art und Weise des Zugleichseins oder der Aufeinanderfolge von Erscheinungen oder realen Vorgängen. Ein logisches Gesetz dagegen ist die innere Disposition etwas von Gegensätzen zu glauben. Die physischen Gesetze beherrschen die reale Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Ordnung der Zeit, die logischen Gesetze beherrschen die logische Aufeinanderfolge der Gedanken in der Ordnung des Begründens. Man sieht klar, dass beide durchaus verschiedener Natur sind." 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 a tendência que se tornará hegemônica, mas que na década de 1870 ainda representa uma voz dissonante: "Es ist jetzt eine ausgemachte Sache, dass die Wissenschaft des Geistes ein Zweig der Physiologie sei. Um die Gesetze des Denkens zu erforschen, muss man das Gehirn seciren und allerlei Experimente mit demselben anstellen. So nützlich und fruchtbar für die Psychologie ein solches Experimentiren auch ist, für die Logik und die eigentliche Erkenntnisslehre kann dasselbe nichts beitragen" (DW I, 107-108).

24 Cf. o §3 do segundo capítulo do livro dois do volume I, intitulado "Uebergang von der Logik zur Ontologie" (pp. 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" (pp. 237-239).

25 Um fragmento póstumo de 1880 reforça a tese de que um dos alvos de Nietzsche neste aforismo era Spencer: "Was nach wissenschaftlichen strengen Causalbegriffen uns wirklich *gut* ist (z. B. unbedingter Glaube usw.) das ist vielleicht eben durch die Strenge des wissenschaftlichen Geistes uns nicht mehr möglich! (Gegen Spencer's harmlose Gläubigkeit an die Harmonie von Wissen und Nutzen)" (KSA 9. 328, 7[56]).

26 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 eige-

- nen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistierenden und im Grunde stets gleichbleibenden oder unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen" (DW II, 177).
- 27 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 autênticos conceitos primitivos de todo conhecimento humano ou se eles se mostrarão em algum momento como 'erros'" (Friedrich A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, J. Baedeker, 1865, p. 249).
- 28 Na mesma direção, cf. os seguintes apontamentos póstumos: KSA II. 635, 40[15], agosto/setembro de 1885: "[...] O essencial [é] partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico e que permite a observação mais nítida. A crença no corpo é mais bem estabelecida do que a crença no espírito. 'Por mais forte que seja a crença em algo, nisso não há nenhum critério de verdade.' Mas o que é a verdade? Talvez uma espécie de crença que se tornou condição de vida? Neste caso a força seria um critério. Por exemplo, no que diz respeito à causalidade"; e KSA II. 112, 2[102], outono de 1885/outono de 1886: "A crença no corpo é mais fundamental do que a crença na alma: esta última surgiu das aporias da consideração não científica do corpo [...]."

BIBLIOGRAFIA

- ABEL, Günter, *Nietzsche, Die Dynamik der Willen Zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998.
- ACAMPORA, Christa D., "Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology", in Pearson, K. A. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell, 2006.
- BARBERA, Sandro, "Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches. Rudolf Hayms Aufsatz "Arthur Schopenhauer", *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 124-136.
- BARRENECHEA, Miguel A. de, *Nietzsche e o Corpo*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2009.
- BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, PUF, 1985.
- BORNEDAL, Peter, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2010.
- BORSCHÉ, Tilman, GERRATANA, Federico, VENTURELLI, Aldo (eds.), "Centaurengelburten". *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1994.

- BRUSOTTI, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe" bis "Also Sprach Zarathustra"*, Berlin, De Gruyter, 1997.
- CLARK, Maudemarie, *Nietzsche: On Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- CRAWFORD, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin, De Gruyter, 1988.
- DICKOPP, Karl-Heinz, "Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: Afrikan Spir und Gustav Teichmüller", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25 (1970), pp. 50-71.
- D'IORIO, Paolo, "La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir", *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 257-294.
- DOYLE, Tsarina, *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- GREEN, Michael S., *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Illinois, University of Illinois Press, 2002.
- GUYER, Paul, "Schopenhauer, Kant and the Methods of Philosophy", in Janaway, C. (ed.), *Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- HAYM, Rudolf, "Arthur Schopenhauer", in: *Gesammelte Aufsätze*, Berlin, Weidmann, 1903.
- HILL, R. Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- JANAWAY, Christopher, *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche's "Genealogy"*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- KAIL, Peter, "Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation", *Journal of Nietzsche Studies* 37 (2009), pp. 5-22.
- KALB, Christof, *Desintegration: Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.
- KANT, Immanuel, *Werke*, Weischedel, W. (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, 6 vols.
- KEIL, Geert, "Naturalismus und menschliche Natur", in Cramm, W.-J., Keil, G. (Hrsg.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2008.
- KÖHNKE, Klaus C., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- LANGBEHN, Claus, *Metaphysik der Erfahrung: Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*, Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann, 2005.
- LANGE, Friedrich A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, J. Baedeker, 1865.

- LEITER, Brian, *Nietzsche on Morality*, London/New York, Routledge, 2002.
- LEITER, Brian, "Nietzsche's Naturalism Reconsidered", in Gemes, K./Richardson, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- LIEBMAN, Otto, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Erlangen, Fischer, [1865] 1991.
- LOPES, Rogério, *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, tese de doutoramento, Belo Horizonte, UFMG, 2008.
- MARTON, Scarlett, *Nietzsche – Das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, "Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 189-223.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche-Interpretationen II, Über Freiheit und Chaos*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado Humano*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- ORSUCCI, Andrea, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996.
- RICCARDI, Mattia, "Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus". *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel, Schwabe Verlag Basel, 2009.
- SACHS-HOMBACH, Klaus, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert: Entstehung und Problemgeschichte*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1993.
- SALAQUARDA, Jörg, "Nietzsche und Lange", *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 236-253.
- SALAQUARDA, Jörg, "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", *Studi Tedeschi* XXII, 1 (1979), pp. 133-160.
- SALAQUARDA, Jörg, "Leib bin ich ganz und gar... – Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer und Nietzsche", *Nietzscheforschung* Band 1 (1994), pp. 37-50.
- SCHIPPERGES, Heinrich, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Alpha, 1975.
- SCHLECHTA, Karl, ANDERS, Anni, *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1962.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Crítica da Filosofia Kantiana*, tradução de Maria L. Cacciola, São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sämtliche Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 5 vols.
- SMALL, Robin, *Nietzsche in Context*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- SPIR, African, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, NB, Leipzig, J. G. Findel, 1877, 2 vols.

STACK, George, *Lange and Nietzsche*, Berlin, De Gruyter, 1983.

STROUD, Barry, "Transcendental Arguments", in *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

TAYLOR, Charles, "A validade de argumentos transcendentais", in *Argumentos Filosóficos*, São Paulo, Loyola, 2000.

TREIBER, Hubert, "Zur Genealogie einer 'Science positive de la Morale en Allemagne': Die Geburt der 'r(é)alistischen Moralwissenschaft' aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption", *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 165-221.

VENTURELLI, Aldo, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*, Berlin, De Gruyter, 2003.

WILLIAMS, Bernard, "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology", *European Journal of Philosophy* 1, Issue 1 (April 1993), pp. 4-14.