



Daniel Temp

ERRO ILUSÃO TRAGÉDIA

Aporias do conhecimento
nos primórdios da
filosofia de Nietzsche



A afirmação de que o conhecimento é de ponta a ponta antropomórfico faz parte de um variado repertório de ideias, sentenças e ditos que expressam de maneira mais ou menos uniforme um dos aspectos mais insólitos da meditação de Nietzsche sobre o conhecimento, notadamente, a ideia paradoxal de que o conhecimento carrega algo de ilusório, de que o discurso teórico não capta ou até mesmo falseia a realidade, enfim, de que a verdade não passa de um erro. Dado que, por um lado, semelhante ideia é rebento de uma reflexão anterior que se desdobra segundo uma sinuosa lógica argumentativa e que, além do mais, dispõe de pressupostos particulares; e dado que, por outro lado, na qualidade de suposto conhecimento, nem mesmo essa reflexão nem tampouco seus pressupostos escapam à negação drástica contida na ideia cabal de que conhecimento é erro, reivindica-se neste livro que a reflexão de Nietzsche sobre o caráter errôneo do conhecimento pode ser livremente entendida como uma teoria: só que em vez de uma teoria do conhecimento, sustenta-se que cabe antes entendê-la como uma teoria do erro.



Erro, ilusão, tragédia

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Dr. Flávio Williges

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Prof. Dr. Robson Ramos dos Reis

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Erro, ilusão, tragédia

Aporias do conhecimento nos primórdios da filosofia de Nietzsche

Daniel Temp



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Arte de Capa: Caspar David Friedrich (1774–1840) - Mann und Frau in Betrachtung des Mondes

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

TEMP, Daniel

Erro, ilusão, tragédia: aporias do conhecimento nos primórdios da filosofia de Nietzsche [recurso eletrônico] / Daniel Temp
-- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

187 p.

ISBN - 978-65-5917-378-5

DOI - 10.22350/9786559173785

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Nietzsche; 2. Erro; 3. Ilusão; 4. Tragédia; 5. Conhecimento; 1. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Quando nisto iam, descobriram trinta ou quarenta moinhos de vento, que há naquele campo. Assim que D. Quixote os viu, disse para o escudeiro:

— A aventura vai encaminhando os nossos negócios melhor do que o soubemos desejar; porque, vês ali, amigo Sancho Pança, onde se descobrem trinta ou mais desaforados gigantes, com quem penso fazer batalha, e tirar-lhes a todos as vidas, e com cujos despojos começaremos a enriquecer; que esta é boa guerra, e bom serviço faz a Deus quem tira tão má raça da face da terra.

— Quais gigantes? — disse Sancho Pança.

— Aqueles que ali vês — respondeu o amo — de braços tão compridos, que alguns os têm de quase duas léguas.

— Olhe bem Vossa Mercê — disse o escudeiro — que aquilo não são gigantes, são moinhos de vento; e os que parecem braços não são senão as velas, que tocadas do vento fazem trabalhar as mós.

— Bem se vê — respondeu D. Quixote — que não andas corrente nisto das aventuras; são gigantes, são; e, se tens medo, tira-te daí, e põe-te em oração enquanto eu vou entrar com eles em fera e desigual batalha.

Abreviaturas

eKGWB	<i>Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe</i> (versão digital das obras completas de Nietzsche, disponível gratuitamente em www.nietzschesource.org)
BAW	<i>Historisch-Kritische Gesamtausgabe</i> (edição das obras da juventude, em cinco volumes, organizada por Hans-Joachim Mette e Karl Schlechta)
GMD/DM	<i>Das griechische Musikdrama</i> (O drama musical grego)
ST/ST	<i>Socrates und die Tragödie</i> (Sócrates e a Tragédia)
DW/VD	<i>Die dionysische Weltanschauung</i> (A visão dionisíaca do mundo)
GG/NP	<i>Die Geburt des tragischen Gedankens</i> (O nascimento do pensamento trágico)
PHG/FT	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i> (A filosofia na época trágica dos gregos)
WL/VM	<i>Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn</i> (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)
GT/NT	<i>Die Geburt der Tragödie</i> (O nascimento da tragédia)
DS/Co. Ext. I	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller</i> (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)
HL/Co. Ext. II	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben</i> (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)
SE/Co. Ext. III	<i>Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher</i> (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)

Obras de outros filósofos:

WWV	<i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> (O mundo como vontade e representação)
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (Crítica da razão pura)
DW	<i>Denken und Wirklichkeit</i> (Pensamento e realidade)

Nota - Para as citações, foram utilizadas preferencialmente edições já traduzidas para o português; neste caso, as citações indicam a paginação da edição traduzida, cuja referência completa encontra-se na bibliografia. Nas vezes em que a tradução é de minha autoria, transcrevo o excerto correspondente na língua de origem em nota de rodapé; a paginação, nesse caso, obviamente faz referência à edição original, cujas informações completas também estão disponíveis na bibliografia.

Sumário

Apresentação 13

Jorge L. Viesenteiner

Preâmbulo 17

Dos antecedentes: o programa filosófico de F. A. Lange 30

Capítulo primeiro 44

Variações sobre um mesmo tema: os escritos sobre a tragédia

- 1 – Metafísica de artista, anátema filológica 44
- 2 – Apolo e Dioniso: a imagem e a essência do mundo 50
- 3 – Sócrates e a metafísica do conhecimento 59
- 4 – O significado filosófico da tragédia 68

Capítulo segundo 93

Conhecimento e erro: esboços de uma teoria

- 1 – O conceito de incondicionado e a relatividade do conhecimento 93
- 2 – Penso, logo existe o tempo: o vínculo entre pensamento e movimento 114
- 3 – A verdade da desproporção: a verdade é uma ilusão 131
- 4 – “Deus, defendei-me de mim” 157

Epílogo 174

Referências 180

Apresentação

Jorge L. Viesenteiner

Com o livro de Daniel Temp, *Erro, ilusão, tragédia: aporias do conhecimento nos primórdios da filosofia de Nietzsche*, a Pesquisa-Nietzsche brasileira preenche, finalmente, uma importante lacuna teórica que ainda permanecia a propósito dos textos do jovem Nietzsche. Trata-se do enfrentamento da aporia contida na crítica que Nietzsche faz ao conhecimento, aporia essa expressa pela tese de que conhecimento é erro e que a verdade não passa de ilusão. Se em textos posteriores às *Considerações Extemporâneas* uma abordagem que não é puramente epistêmica já era relativamente corrente na pesquisa brasileira, a ênfase nos textos iniciais de Nietzsche sobre a questão, somada à envergadura teórica que Daniel Temp confere à sua hipótese, contribui de maneira relevante com a Pesquisa-Nietzsche no Brasil. Em linhas gerais, o livro defende que não se vai encontrar uma teoria do conhecimento em Nietzsche, mas antes uma suposta Teoria do Erro, isto é, uma investigação que não hesita declarar errôneos muitos dos pressupostos do próprio discurso teórico que a enuncia e daquilo tudo que demandamos, como seres humanos, por conhecimento e verdade. Nesse sentido, a radicalidade da crítica de Nietzsche revela não uma suposta verdade, mas, por questão de probidade, o reconhecimento trágico de que conhecimento é erro — um reconhecimento cuja tragicidade altera tanto a vida filosófica quanto a imagem que fazemos de nós mesmos e a maneira como compreendemos nossa existência.

O núcleo da aporia que o texto de Daniel Temp enfrenta consiste menos em um exercício crítico em que Nietzsche põe em xeque a preocupação com a verdade ou falsidade dos nossos juízos epistêmicos, e muito mais um exercício de crítica dos próprios pressupostos que empregamos para conhecer. Cada um de nós anseia conhecer e ter algo por válido/verdadeiro, sem considerar, porém, que justamente o aparato cognitivo e conceitual que empregamos para conhecer – mesmo que não o formulemos em termos teóricos em nosso dia-a-dia – nos prega uma peça na medida em que percebemos, na radicalidade da crítica, que esse conhecimento que reivindicamos é um castelo construído sobre a areia, uma empresa cujos pressupostos falham em preencher as exigências normativas que demanda o conceito de conhecimento em que acreditamos. Como escreve Daniel Temp, a famigerada tese de que conhecimento é erro “não enuncia algo como um conceito inédito de conhecimento, mas sim o desfecho de uma *autorreflexão radical do conhecimento sobre os próprios fundamentos*.”

A tratativa desse problema é justamente o ponto forte do livro que chega ao leitor. Em uma escrita impecável e com a maturidade intelectual que se exige de quem defende uma hipótese robusta, o livro descortina duas direções plausíveis para o enfrentamento do imbróglio que envolve a frase ‘conhecimento é erro’, embora Daniel enfatize uma das direções em especial. A primeira direção é uma investigação vertical do significado exegético que envolve a Teoria do Erro em Nietzsche. Nesse caso, Daniel Temp reconstrói o argumento que endossa a versão neo-kantiana de um idealismo prático, cujo valor ficcional das construções heurísticas que nosso aparato de conhecimento formula, auxilia os anseios práticos e existenciais de organização e sentido da vida. Esse é o caso, conforme o autor explica, da herança da interpretação de Vaihinger em seu famoso texto *A filosofia do como se*, além da detalhada exegese e pesquisa de fontes feitas por

Daniel, a propósito da influência de Lange e A. Spir na fase inicial dos textos de Nietzsche, incluindo *O nascimento da tragédia*. A conclusão desse primeiro grande movimento do texto aponta para o fato de que a metafísica de artista elaborada por Nietzsche encena o paradoxo em que nos metemos quando examinamos teoricamente os critérios que o próprio conceito de conhecimento demanda para que algo possa ser dito conhecimento, fazendo pairar, no fim das contas, as próprias proposições desse exame no erro. Assim, seja na tragédia que leva adiante uma metafísica de artista que, pairando sobre o erro ou ficção, tenta exprimir algo do mundo justamente “ao expressar a razão de sua própria insuficiência em expressar algo sobre o mundo”, seja nas formas antropomórficas do conhecimento – via influência de A. Spir –, em qualquer caso, demandamos por conhecimento algo que justamente os pressupostos do próprio conhecimento não consegue fornecer, restando a nós, homens do conhecimento, o reconhecimento de que conhecimento é erro.

A segunda direção da solução à Teoria do Erro marca a reivindicação que Daniel Temp toma para si. Nesse segundo grande movimento do livro, trata-se do momento em que aquele que enfrenta a discussão sobre o conhecimento vai retirando uma conclusão após a outra até admitir uma ‘verdade trágica’ como momento culminante da radicalidade crítica: uma verdade contra si mesmo, no sentido de, doravante, por uma questão de probidade intelectual, reconhecer que conhecimento é erro. A hipótese de Daniel Temp é extrair as consequências filosóficas da conquista dessa virtude epistêmica da probidade – orientar a vida, doravante, reconhecendo que qualquer saber sobre si ou o mundo não passa de erro e ilusão –, cuja conclusão é uma alteração radical da maneira com a qual cada um de nós compreende a si mesmo e a própria existência. Nesse ponto extremo, aquele que conhece carrega consigo, conforme escreve Daniel, uma “*verdade trágica*”.

Vários são os desafios que a pesquisa de Daniel Temp abre a partir dessa conclusão e, sem dúvida, o debate enriquece a Pesquisa-Nietzsche brasileira em função das distintas possibilidades a serem elaboradas a partir de tal ‘verdade trágica’. O livro que ora se apresenta ao público, não oferece soluções rápidas ou superficiais, no sentido de simplesmente jogar fora o problema da autorreferencialidade presente na argumentação nietzscheana, por conta da preguiça em investigar o significado de tal autorreferencialidade, na medida em que se optaria simplesmente por abandonar o argumento de Nietzsche de que conhecimento é erro, justamente porque, tão logo o próprio Nietzsche reivindica um conhecimento com tal proposição, ela também deveria ser erro. O livro ultrapassa não apenas o ceticismo, mas também um niilismo radical, seja pela qualidade de reconstrução argumentativa, seja pela maturidade com que abre possibilidades e defende sua própria posição trágica. Daniel Temp percorre de perto a letra nietzscheana dos textos publicados, com clareza e elegância na escrita, além de uma rica pesquisa de fontes e apontamentos póstumos da época que investiga.

O público ganha e muito com esse livro, não apenas aos interessados em Nietzsche, mas aqueles interessados em epistemologia em geral. Me é uma alegria ter podido debater com o autor, desde seus passos iniciais na Pós-graduação até seu percurso final de formação no doutorado. Faço votos não apenas de continuar esse debate, mas que o livro enseje outros tantos debates com a comunidade filosófica brasileira.

Desejo uma excelente leitura.

Preâmbulo

Na *Quarta Meditação*, imediatamente depois de ter alcançado a certeza indubitável do *cogito* e ter demonstrado, por meio da prova cosmológica, que Deus existe, Descartes então se apressa em encontrar uma explicação para a ocorrência do erro — e, de lambuja, espera encontrar uma regra para manter o espírito no caminho da verdade. Uma vez que a vontade é mais extensa que o entendimento, assim ensina a explicação cartesiana, fica claro que o erro surge no exato instante em que se decide afirmar ou negar coisas que o entendimento não concebe clara e distintamente — ou seja, no fim das contas, o erro é reputado ao mau uso do próprio arbítrio. Um século mais tarde, acerca do mesmo assunto, dirá Kant que a causa do erro é “a aparência que faz com que, no juízo, o que é meramente subjetivo seja confundido com o objetivo” (Log, AA IX: 54). Assim, o erro só é possível caso seja ignorada a indeterminação objetiva que acomete o conhecimento e que a crítica cuida em fazer ver. Mas há um porém: embora se possa emendar o erro com o remédio da crítica, não se pode jamais desfazer a aparência que inicialmente o provoca, pois se trata, segundo Kant, de uma ilusão cuja fonte é a própria razão. Dá-se então um passo para além da concepção clássica do erro representada na teoria cartesiana: o erro não é mais um lapso psicológico, um desvio da verdade desde logo assegurada no interior da estrutura do saber (contanto que se retenha a vontade alinhada ao entendimento claro e distinto), mas é antes o reflexo de uma sombra que se projeta no coração do conhecimento (LEBRUN, 1993).

Embora a análise crítica do erro deixe ver de relance a possibilidade de um entrelaçamento mais profundo entre conhecimento e ilusão, ao fim

e ao cabo, porém, seu resultado não chega a embaralhar as coisas: a crítica se presta justamente a resguardar a linha divisória que separa o conhecimento da ilusão, de sorte que, para Kant, o erro permanece sendo o fruto de um juízo temerário ou irrefletido — ou seja, não tanto um problema inerente ao saber, mas sobretudo ao ajuizar. Caberá a Nietzsche, anos mais tarde, desdobrar de forma radical a suspeita que na crítica é apenas ligeiramente vislumbrada: e se o próprio conhecimento estivesse enraizado numa ilusão mais profunda? E se em vez de iluminar, o conhecimento obscurecesse a vista? Precisamente ali onde os outros filósofos julgaram encontrar o limite lógico do pensar racional, Nietzsche avança e declara sem pestanejar: o conhecimento é um erro, a verdade não passa de ilusão. Embora compareçam com frequência no período tardio de sua filosofia, ideias do gênero podem ser traçadas de volta às reflexões sobre ilusão e erro que o filósofo leva a termo já no alvorecer do seu pensamento (1869-1874). Assim, seja para determinar o exato significado historiográfico, seja para medir os efeitos filosóficos do aparente paradoxo que o filósofo anuncia, resta saber o que está por detrás dessas reflexões, desemaranhar seus pressupostos, discernir suas reivindicações particulares, organizá-las de forma minimamente sistemática — em suma: ainda que num sentido amplo, cabe interpretar as primeiras reflexões de Nietzsche sobre a ilusão e o erro como uma teoria. É esse o primeiro propósito desta investigação.

Ora, não é custoso notar que contrariamente às teorias clássicas do erro¹, cuja resposta à pergunta sobre sua possibilidade jamais perde de

¹ A expressão “teoria do erro”, como se vê, refere-se aqui aos esforços filosóficos para explicar a ocorrência e o lugar do erro em relação ao conhecimento. Esses esforços, conforme mostram os filósofos clássicos, possuem aspectos epistêmicos e metafísicos. Convém advertir, porém, que na filosofia de língua inglesa a expressão “error theory” se consolidou pelas mãos de John Mackie (1977) como o nome de uma teoria no campo da metaética. De acordo com essa teoria, juízos morais aparentam referir-se a algo, é dizer, valores objetivos (eis aí uma tese semântica). No entanto, supor a existência de coisas como valores, na visão de Mackie, representaria uma anomalia ontológica em face da constituição metafísica do universo — o que não é senão a forma que ele encontrou para dizer, a partir de suas próprias convicções metafísicas sobre a estrutura do mundo, que efetivamente valores morais não existem (eis aí uma tese metafísica). Assim, à vista do descompasso entre a semântica do discurso moral e a ontologia que subjaz a esse discurso, Mackie conclui que juízos morais só podem ser erros. Apesar da expressão “error theory” ter-se

vista o elo com as regras do conhecimento, as reflexões de Nietzsche aparentemente deixam para trás a região do discurso verdadeiro ao anunciar um par de reivindicações que à primeira vista sequer parecem se aguentar sobre as próprias pernas: quer dizer, se o conhecimento é um erro, se a verdade é uma ilusão, então a própria sentença que enuncia esse estado de coisas, tão logo pretenda enunciar algo verdadeiro, não pode ser senão errônea ou ilusória. Ao que parece, o assunto se encerra aí: a suposição de Nietzsche é simplesmente posta para fora da região do discurso verdadeiro depois de ser (auto)refutada como uma suposição logicamente descabida. Acontece, porém, que a reivindicação nietzscheana diz que justamente o conhecimento — e, portanto, também a lógica — é uma ilusão ou um erro. Desta forma, caso a reivindicação de Nietzsche for verdadeira (e, consequentemente, a verdade não passe de ilusão²), então uma refutação cuja

associado aos argumentos desenvolvidos por Mackie, não é lá um grande desafio notar que esses argumentos representam uma versão localizada de um conjunto de reflexões que se estendem muito além da metaética, notadamente, reflexões mais gerais sobre erro, conhecimento e realidade como aquelas de que se ocuparam Platão, Descartes, Kant e Nietzsche. Assim, cabe o aviso aos desavisados: mesmo nos círculos filosóficos de língua inglesa, a expressão “error theory” costuma ser empregada para se referir às tradicionais querelas epistêmicas, semânticas e metafísicas sobre as relações entre conhecimento, erro e realidade. A título de exemplo, ver CATON (1985), GRIER (2001), DALY e LIGGINS (2010) e STREUMER (2013). Em tempo: neste estudo, a expressão “teoria do erro” será empregada para denominar o conjunto de reflexões filosóficas mais gerais sobre erro, conhecimento e realidade.

² O leitor rigoroso decerto torcerá o nariz para uma semelhante afirmação, pois sabe muito bem que, conforme ensinam, por exemplo, as considerações tardias de Wittgenstein sobre o argumento do sonho, o erro não é algo que possa ser universalizado, uma vez que o significado da palavra ‘erro’ desde logo pressupõe, por assim dizer, um horizonte de certeza. A fim de não perder de todo o crédito para com tal leitor já nas primeiras páginas, gostaria de antecipar algo sobre a ideia a ser defendida ao longo deste trabalho. Antes de tudo, cabe dizer que ao afirmar coisas como >a verdade é uma ilusão< ou >conhecimento é erro<, Nietzsche não tencionava dizer algo pitoresco como >a raiz quadrada de 81 na verdade não é 9<. A reflexão de Nietzsche é antes uma reflexão metateórica sobre o significado, os pressupostos e os desdobramentos prático-metafísicos da noção — originalmente platônica — do conhecimento como representação adequada e racionalmente justificada da realidade. Ou seja, não estão em questão os conhecimentos particulares (ao menos não diretamente), e sim os fundamentos da nossa própria compreensão do que é conhecimento. Pense-se outra vez em Wittgenstein. A julgar por seu último escrito, a inteligibilidade das noções de erro e certeza está ancorada, em última instância, num aglomerado de regras cuja não-observância leva a *inintelligível*. Ainda mais: quem quer que se proponha a buscar a razão ou o fundamento derradeiro dessas regras, e eis aí o ponto capital, verá a si mesmo também defronte do *ininteligível*: embora o erro e a verdade estejam garantidos no interior de um sistema de regras, o sistema ele mesmo está como que à deriva, enraizado numa forma de vida que, em vez de garantir-lhe o fundamento, antes escancara sua arbitrariedade, sua derradeira falta de fundamento (embora essa interpretação destoe um tanto do modo como Wittgenstein costuma ser lido sobretudo em alguns círculos de língua inglesa, há razões para se considerar que ela faz mais justiça às suas reais motivações, cf. PRADO JR, 2004, em especial o primeiro e o segundo capítulo). No encaixo de uma semelhante interpretação, poder-se-ia dizer que o significado do que é dito por Nietzsche quando ele diz que conhecimento é erro não tem tanto que ver com o erro corrigível que comparece sempre num prévio horizonte da certeza, mas *denota antes algo como a perda do próprio horizonte*. Daí a razão para as expressões “erro”, “ilusão”, “inverdade” serem utilizadas por Nietzsche, ao menos nesses contextos, de forma quase indistinta: pois apontam para o caráter infundado da própria

verdade é apenhorada pela lógica e daí retira toda sua força por certo não será menos errônea ou ilusória do que a ideia que pretende refutar. É bem verdade que, nesse caso, as considerações ora elencadas a favor de Nietzsche continuam, elas próprias, vulneráveis à censura de serem, uma vez mais, ilusórias. Contudo, essa censura — porquanto pode ser a todo momento empregada de novo contra si mesma — está claramente fadada a prosseguir ao infinito sem conseguir constatar nada além do que a ideia de onde partiu, notadamente, que conhecimento é erro, que verdade é ilusão (HEIDEGGER, 2010, p. 390-91).

Ora, Nietzsche pensa o conceito de conhecimento como um conceito eminentemente normativo. Para ele, conhecimento é sempre entendido no rastro da definição platônica como discurso que representa adequada e racionalmente a realidade. Logo, quando assevera que conhecimento é erro, ele pretende apontar uma anomalia no conceito que ele mesmo considera ser o conceito efetivo de conhecimento. Ou seja, a sentença <o conhecimento é erro> não enuncia algo como um conceito inédito de conhecimento, mas sim o desfecho de uma *autorreflexão radical do conhecimento sobre os próprios fundamentos*. Nesse sentido, ainda que a rejeição da sentença nietzscheana em nome da coerência lógica a princípio se justifique, adotar esse modo de consideração significa recusar já de saída a reflexão sobre o conceito de conhecimento que a sentença pressupõe — e, por consequência, cerrar de antemão qualquer possibilidade de compreendê-la. Nesse caso, não admira que uma semelhante sentença acabe reduzida a uma contradição que, ao fim e ao cabo, não diz coisa com coisa. Por outro lado, caso se entenda que a reivindicação de Nietzsche não é um mero disparate, mas, ao invés, caso se entenda que ela realmente dá algo

empresa que nos permite discernir entre o que tem ou não fundamento, entre erro e verdade. Tendo isso em vista, pode-se enfim entender que o caráter aporético da afirmação >o conhecimento é um erro< é menos um erro lógico que Nietzsche estaria cometendo, e mais a expressão de uma *aporia* que se pretende ter identificado reflexivamente na estrutura do próprio conhecimento.

a pensar — e não é outra a suposição que capitaneia esta investigação —, então está claro que, em vez de se apressar em recusá-la, cumpre antes de mais nada perscrutar a fundo o paradoxo que ela anuncia.

Dentre os intérpretes que se propuseram a examinar mais de perto a ideia de que conhecimento é erro prevalece a opinião de que a ideia, no fim das contas, não é nenhum paradoxo, quando menos o bicho-de-sete-cabeças que aparenta ser. A estratégia comumente empregada para desfazer o paradoxo consiste em chamar a atenção para as premissas neokantianas que estão por trás das afirmações de Nietzsche. Caso emblemático é a interpretação apresentada por Hans Vaihinger em seu célebre livro *A filosofia do como se* (1922). Vaihinger interpreta as afirmações de Nietzsche sobre o caráter errôneo do conhecimento no contexto de uma teoria das ficções que, segundo ele, é fruto direto da filosofia kantiana. De acordo com Vaihinger, Nietzsche, na linha de filósofos como Kant e Lange, reconhece que o homem possui a necessidade prática de crer em um punhado de coisas que do ponto de vista estritamente lógico são consideradas erros ou falsidades. Assim, quando faz afirmações como <o conhecimento é erro>, Nietzsche não quer senão enfatizar que a exemplo do que acontece na vida prática, também no conhecimento o emprego de ficções ou crenças sabidamente falsas é indispensável para que se possa garantir o seu funcionamento. Ou seja, para Vaihinger, nas controversas afirmações de Nietzsche ressoa não um paradoxo, mas sim uma espécie de ficcionalismo epistêmico cuja concepção instrumental de conhecimento concede cidadania a crenças que, apesar de falsas ou fictícias, são indispensáveis para perseguir fins práticos.

Mais recentemente, vários estudiosos têm enfatizado que Nietzsche de fato esteve alinhado com a agenda neokantiana defendida por F. A. Lange (SALAQUARDA, 1978; STACK, 1983, LOPES, 2008). De acordo com essa linha de interpretação, desde cedo Nietzsche se apropria das

premissas epistemológicas que encontra na filosofia de Lange, para quem o registro do conhecimento deve ser claramente distinguido do registro da construção conceitual: do primeiro se ocupa a investigação teórica das ciências, ao passo que o segundo abriga os sistemas religiosos, morais e metafísicos que servem a fins de edificação. Nessa perspectiva, as afirmações paradoxais que Nietzsche faz sobre o conhecimento são interpretadas como dizendo respeito a um conceito de conhecimento cujas raízes metafísicas penetram fundo no registro da poesia de conceitos. Não é tanto o conhecimento por si só, nesse caso, que é erro, mas sim o conceito eminentemente platônico de conhecimento que desde logo pressupõe o realismo metafísico. De resto, a interpretação segue na linha de Vaihinger e reitera o idealismo prático adotado por Nietzsche, muito embora reconheça que a apologia das ficções por parte do filósofo não é sem reservas. Ou seja, o aspecto paradoxal que ainda resta às afirmações nietzscheanas fica por conta de um impasse quase biográfico entre a adoção do idealismo prático, de um lado, e a exigência de não se deixar dominar por ilusões, isto é, o imperativo de probidade intelectual com que se compromete todo aquele que se engaja na pesquisa teórica, de outro.

Daí que o paradoxo que a princípio se apresentava nas afirmações de Nietzsche sobre o conhecimento ao fim é contornado, e o conflito restante é considerado um reflexo da tentativa de fazer conviver duas convicções que se contradizem. Assim, segundo essa linha interpretativa, o paradoxo que ronda as reflexões de Nietzsche deixa de ser uma aporia vinculada ao conhecimento e passa a ser considerado um impasse inerente à própria vida filosófica conforme o filósofo a entende. Ainda que o presente estudo modestamente arrogue para si um lugar junto à essa linha interpretativa, a principal reivindicação a ser defendida ao longo das próximas páginas insiste, primeiro, que as reflexões de Nietzsche descrevem uma espécie de aporia no conceito de conhecimento, e, depois, que essa aporia afeta não

só a vida filosófica, mas também a maneira como o homem compreende a si mesmo e a própria existência — é dizer, tão logo o homem se aperceba de que a ilusão e o erro permeiam a imagem à luz da qual ele compreende a si mesmo, a aporia invade o seu autorretrato e passa a exprimir uma *verdade trágica* sobre a existência; notadamente, que por mais que deseje a verdade, o ser humano se define sobretudo mediante a ilusão e o erro.

No capítulo 1 é explorada a primeira parte dessa reivindicação. O capítulo é dedicado ao primeiro livro de Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, e a outros escritos em torno do tema. Devido à influência exercida pela teoria do conhecimento de Lange, não raro se costuma olhar para a metafísica da artista formulada durante esse período como uma composição deliberadamente fictícia cujo maior propósito é incentivar um projeto de reforma cultural. O capítulo reconstrói a imagem metafísica do mundo delineada nos escritos sobre a tragédia e procura apresentá-la como uma forma de dogmatismo negativo, quer dizer, como uma concepção metafísica que, embora reconhecidamente errônea ou fictícia, procura expressar algo sobre o mundo ao expressar a razão de sua própria insuficiência em expressar algo sobre o mundo. O objetivo é mostrar que embora premissas da crítica do conhecimento constituam o ponto de largada da incursão nietzscheana por regiões especulativas, a interpretação metafísica elaborada nos escritos sobre a tragédia ainda assim informa o juízo do filósofo acerca do conhecimento. É dizer, o relato histórico-metafísico apresentado como visão trágica do mundo faz ver que a separação entre conhecimento e mera visão de mundo repousa, no fim das contas, sobre outra visão de mundo — uma visão de mundo puramente teórica.

Assim, põe-se a descoberto um paradoxo no conceito de conhecimento ao reconduzi-lo de volta ao registro das interpretações da existência cuja finalidade, segundo a própria crítica teórica, não é a pesquisa da verdade, e sim a satisfação de carências práticas. Para Nietzsche, não é outro

o resultado da filosofia crítica: posto que, para ele, conhecimento é crença verdadeira expressa em proposições que descrevem a realidade, então resta claro que a própria crítica deve decretar a falsidade do conhecimento ao redimensioná-lo para a região fenomênica da aparência depois de interditar o acesso a realidade em si mesma. Ou seja, aos olhos de Nietzsche, não só a crítica do conhecimento adquire um significado trágico, como ainda o significado propriamente filosófico da tragédia, a imersão da vida no erro e na aparência, é indissociável da constatação de um paradoxo no conhecimento. No restante do capítulo, busca-se então mostrar que a interpretação nietzscheana se arvora em construção metafísica precisamente a fim de retratar esse paradoxo como um aspecto primário da própria existência.

O capítulo 2 versa também sobre a aporia contida na ideia de que conhecimento é erro, porém a aborda a partir de outro ângulo. O objetivo agora é traçar as linhas gerais de uma teoria do erro propriamente dita. O capítulo inicia enfatizando alguns aspectos da filosofia de Afrikan Spir, cuja doutrina algo incomum exerceu importante influência sobre Nietzsche. Depois de indicar que o programa teórico de Spir dá ainda mais corpo às ideias sobre o conhecimento que à época Nietzsche alimentava, é narrado como ele se apropria do argumento de Spir a favor da realidade do tempo e o converte numa prova sobre a realidade cósmica do devir. Destaca-se aí um passo decisivo para a formação da teoria do erro: por um lado, o devir é caracterizado metafisicamente como realidade que escapa à compreensão; por outro, o reconhecimento de sua existência faz entrar em cena um importante elemento de historicidade. A ideia de que a realidade é um completo devir que foge à apreensão em conceitos subtrai ao conhecimento a possibilidade de retratá-la corretamente e, como consequência, o confina num círculo de categorias antropomórficas. O argumento que é então reconstruído segue um rumo semelhante ao argumento do primeiro

capítulo: reitera-se que a constatação de que as regras do conhecimento são fruto de carências práticas sujeitas a contingência histórica está em direta oposição à sua orientação normativa para a verdade. Ou seja, o conhecimento não satisfaz os próprios critérios epistêmicos que requer para que algo possa ser considerado conhecimento; logo, conhecimento é erro.

Após examinar os pormenores que levam Nietzsche a essa conclusão, passa-se ao exame de seus desdobramentos práticos. Nesse contexto, a desmesura entre conhecimento e realidade que caracteriza a teoria do erro logo é interpretada como desmesura entre vida e devir. É dizer, o foco de Nietzsche deixa de ser o conhecimento, cujos esforços são agora reconhecidos ao menos como capazes de descrições aproximativas do devir cósmico, e passa a girar em torno de questionamentos éticos e existenciais acerca da maneira como a consciência do erro afeta a imagem que o homem faz de si mesmo. Chega-se então à segunda parte da reivindicação acima descrita. A ideia a ser defendida é que a aporia que acomete o conceito de conhecimento adquire uma dimensão existencial: para um ser que desde logo se compreende como um ser que conhece, compreender o caráter errôneo do conhecimento significa compreender o entrelaçamento da própria existência com a ilusão e o erro — é dizer, significa se dar conta de que carece do ilusório para existir na condição elementar de um ser cuja existência se define à luz da imagem, ainda que ilusória, que faz de si. Espera-se mostrar, assim, que a ideia de Nietzsche sobre o caráter errôneo do conhecimento é menos um argumento a favor de uma espécie rara de niilismo epistêmico, e mais uma reflexão metateórica sobre a condição de seres cujo intelecto apreende reflexivamente seus limites e, com isso, passam a ver a própria existência como um problema. Por fim, argumenta-se que embora Nietzsche ensaie uma resposta à perda de sentido que esse problema representa, a grande virtude de sua reflexão está em tê-lo

pensado em toda a sua radicalidade, reconhecendo-o como um problema inelutavelmente trágico.

Ambos os capítulos acompanham os desdobramentos das reflexões de Nietzsche segundo sua ordem cronológica — isto é, o primeiro capítulo se ocupa dos escritos sobre a tragédia, ao passo que o segundo se encarrega da análise de escritos subsequentes, como *Verdade e Mentira em Sentido Extramoral* e as duas primeiras *Considerações Extemporâneas*. Não se trata, porém, de uma norma peremptória. O estudo ora apresentado, ainda que se pretenda filologicamente informado, prioriza a reconstrução sistemática das ideias em vez da investigação puramente historiográfica. Também por isso, ambos os capítulos possuem certa autonomia e não representam algo como o desdobramento linear de um único argumento, mas, ao invés, representam variações na tentativa de articular o significado da mesma ideia — a ideia de que conhecimento é erro. Nesse sentido, pode-se dizer que ambos os capítulos se complementam ao reproduzir, cada qual a seu modo, o *leitmotiv* do presente trabalho: a ideia de que a afirmação <o conhecimento é erro> constitui uma aporia, a ideia de que essa aporia expressa algo filosoficamente relevante, e a ideia de que isso que a aporia expressa ao fim e ao cabo expressa algo irrevogavelmente trágico. O que ao longo deste estudo se resolveu chamar teoria do erro nada mais é do que a articulação dessas três ideias.

Por fim, convém frisar uma vez mais o seguinte ponto: no que toca ao aspecto gnosiológico, recontar as reflexões de Nietzsche através da teoria do erro significa atribuir a suas reflexões um desenlace radicalmente cético. Nesse sentido, a aporia contida na sentença >o conhecimento é erro< antes de mais nada reflete uma aporia contida na *própria noção de conhecimento*. A ideia de que existe uma aporia no conhecimento não é, porém, o desfecho de uma reflexão sobre um conceito forjado artificialmente. Só há uma aporia porque o conceito de conhecimento declarado

errôneo é justamente aquele que Nietzsche julga ser o conceito normativo de conhecimento, notadamente, o conceito de representação adequada da realidade. Para Nietzsche, ao menos durante o período aqui considerado, a noção de conhecimento como uma forma de adequação que pressupõe o realismo metafísico não é apenas uma entre várias noções concebíveis; para ele, ao invés, essa é exatamente a noção presente no autorretrato do ser humano: alguém que afirma saber alguma coisa qualquer desde logo supõe que aquilo que afirma corresponde à realidade. A ideia por trás dessa noção de correspondência é a ideia profundamente inculcada na mente humana de que a realidade existe por si só, independentemente do que alguém possa pensar ou dizer a seu respeito. Nesse sentido, o fato de que o verbo ‘conhecer’ amiúde costume ser usado de maneira menos criteriosa na vida prática não quer dizer que a noção de conhecimento por trás da prática comum não seja uma noção forte de adequação ou correspondência. Prova disso é que mesmo alguém que dispusesse de excelentes razões para dizer que sabe alguma coisa ainda assim seria considerado vítima de engano caso o que dissesse saber não correspondesse à realidade³.

Por outras palavras, apesar dos juízos da vida prática carregarem a pretensão de verdade, para Nietzsche, as razões que na vida prática são o bastante para dizer que se sabe alguma coisa não se confundem com as condições normativas do conhecimento, cuja justeza se define em virtude da correspondência com a realidade. Nietzsche não disputa que haja investigação empírica ou um saber capaz de satisfazer as carências práticas, isto é, ele não disputa que haja o que diariamente se considera ser conhecimento numa acepção falível; a rigor, ele tampouco recusa que esse tipo de investigação de fato possa corresponder à realidade; o que ele contesta, entretanto, é que se possa estabelecer uma tal coisa, que é justamente o

³ Para uma argumentação pormenorizada a respeito desse ponto, cf. STROUD, 2020, p. 85-129.

que o conceito de conhecimento requer. Ou seja, o que normalmente se considera ser conhecimento é uma empresa justificada no respeitante às condições mais imediatas da prática comum: a investigação funciona. Daí não se segue, porém, que de fato corresponda à realidade: para tanto, seria preciso dispersar toda e qualquer possibilidade de erro (e não apenas as condições que se impõe a fim de garantir o funcionamento prático).

Nesse sentido, por mais que na prática os esforços humanos de pesquisa sejam ditos conhecimento, a julgar por critérios gnosiológicos mais acurados verifica-se que não são conhecimento propriamente. Ainda mais. Dado que esses esforços cognitivos, na qualidade de pretensão conhecimento, carregam uma expectativa normativa que ao fim não apenas não se cumpre, mas que sequer se pode cumprir, resta claro, então, que em vez de conhecimento — e segundo as exigências gnosiológicas do próprio conceito — esses esforços cognitivos não passam de ilusões ou mesmo erros. Portanto, a teoria do erro que se está para atribuir a Nietzsche ao fim faz ver que não se pode reputar como verdadeiros os resultados dos esforços cognitivos do ser humano sem contradizer uma ideia profundamente enraizada em seu autorretrato, a saber, a ideia de que conhecer alguma coisa significa conhecê-la como ela *realmente* é. Trata-se de uma aporia rastreada na compreensão mais elementar de conhecimento. Dela se segue o desfecho notoriamente cético da reflexão nietzscheana: aquilo que se considera conhecimento não é senão uma investigação orientada pragmaticamente e que desde o início está entrelaçada com o não-conhecimento, de quem se distingue apenas por convenção, e não por natureza. Mas apesar do ceticismo drástico contido nesse desfecho, a teoria do erro não é uma teoria cética do conhecimento. Ao invés, a aporia caracterizada na teoria do erro é justamente o corolário da crítica do conhecimento levada ao extremo. A sentença <o conhecimento é erro> não expressa uma proposição teórica, mas antes um diagnóstico. É dizer, por trás da sentença

está o diagnóstico da condição aporética em que se encontra aquele cuja existência se decide em virtude de crenças que o conhecimento agora lhe diz serem erros, a começar pela crença na verdade do próprio conhecimento. Ou seja, antes de ser uma posição epistêmica defendida por Nietzsche, o ceticismo drástico que ronda a teoria do erro é o reflexo de como ele enxerga a condição do homem.

Dos antecedentes: o programa filosófico de F. A. Lange

O enorme fascínio que a imagem do mundo pintada por Arthur Schopenhauer exerceu sobre o jovem Nietzsche durante muito tempo manteve ofuscada para os seus leitores a existência de outros compromissos que marcaram profundamente os primórdios de sua filosofia. Esses compromissos, conforme já mencionado, em grande parte foram colhidos num livro chamado *História do Materialismo* (1866), do filósofo neokantiano Friedrich Albert Lange. Tendo em vista que os compromissos retirados do programa filosófico de Lange servem como premissa à compreensão das meditações de Nietzsche, bem como à teoria do erro que se tenciona esboçar nesse estudo, cumpre antes de mais nada observar mais de perto alguns dos principais aspectos do programa langeano. Dito por alto, o livro de Lange insere-se no contexto das discussões da filosofia alemã da metade do século XIX, o que significa que suas teses são atravessadas pelas ideias que fervilhavam após a derrocada dos grandes sistemas idealistas: de um lado, o crescente entusiasmo com a investigação empírica e científica; de outro, a revisitação de algumas teses kantianas¹. Lange faz justiça a seu contexto na medida em que reformula teses de Kant a partir da fisiologia dos órgãos sensoriais, área de crescente estudo na época. As ideias de Lange que agem sobre Nietzsche podem ser vistas a partir de dois movimentos: o primeiro é um movimento de natureza revisionista e epistêmica; o segundo, de natureza prática, corresponde a exploração dos resultados a que o primeiro movimento conduz.

O primeiro movimento parte das ideias de Kant. Entretanto, Lange está interessado menos nas minúcias conceituais do kantismo ortodoxo do

¹ A esse respeito ver SCHNÄDELBACH, 1991, p. 88, 105 – 137; LÖWITZ, 2014.

que nos pensamentos fundamentais que se encontram na filosofia de Kant. A contribuição elementar de Kant, segundo Lange, consiste numa inversão da concepção do conhecimento, inversão essa geralmente descrita como uma espécie de giro copernicano: em uma visão comum, as coisas existem e nós as conhecemos como elas são, ou seja, nós e nosso aparato cognitivo nos conformamos as coisas tal como elas são; já na filosofia de Kant se dá o contrário, isto é, nosso aparato cognitivo é que determina o modo como as coisas nos aparecem, o que significa que conceitos ou estruturas elementares da nossa cognição não procedem ou se conformam à experiência, antes a condicionam. Essa concepção invertida tem uma consequência imediata: se conhecemos as coisas sempre a partir de nosso aparato cognitivo, então não conhecemos as coisas tal como elas são, mas apenas como elas nos aparecem por meio desse mesmo aparato. Em outras palavras, conhecemos apenas os fenômenos, não as coisas em si mesmas.

O que importa a Lange é que a inversão epistemológica de Kant contém uma tese elementar: o que em geral denominamos experiência contém elementos que não pertencem as coisas experimentadas, isto é, na experiência estão envolvidos elementos provenientes da cognição daquele que conhece, elementos que embora determinantes da experiência, não tem origem nela. Esta é a conhecida tese sobre o caráter *a priori* de alguns dos elementos da cognição. Segundo Lange, porém, não é tão controverso admitir um tipo específico de elemento *a priori* na cognição, e boa parte dos adversários de Kant de fato o admitem: “Sim”, dirão eles, “existem na cognição elementos *a priori* que não encontram fundamento na experiência, são os juízos de identidade, que são assim justamente por derivarem não da experiência, mas de axiomas formais ou definições previamente estabelecidas”. Observe-se que os juízos aqui chamados juízos de identidade correspondem ao que Kant denomina de juízos *analíticos*: são os

juízos cujo predicado está contido no sujeito, e por isso nada acrescentam ao conhecimento de quem os enuncia (em sua apreciação de Kant, Lange dá o seguinte exemplo de juízo analítico: “todos os corpos são extensos”). Mas a tese kantiana sobre os elementos *a priori* da cognição não se refere a esse tipo de juízo, e sim a seu antônimo, os juízos sintéticos. Um juízo sintético é aquele em que se acrescenta um predicado que não está previamente presente no sujeito, dando a conhecer uma nova característica deste (dessa vez o exemplo de Lange é: “todos os corpos celestes gravitam”). É possível agora compreender a real pertinência da tese kantiana: ela refere-se à possibilidade de juízos sintéticos e *a priori*, ou seja, juízos que aumentam nosso conhecimento mas que não derivam da experiência. Sendo assim, a tese elementar de Kant identifica na cognição humana uma espécie de conhecimento anterior à experiência. Considerando que, de acordo com a *Crítica da razão pura*, o conhecimento começa com a experiência, podemos dizer que a tese de Kant localiza um conhecimento anterior a todo conhecimento. Em termos que pareçam menos tautológicos: Kant determina as condições de possibilidade do conhecimento. Na qualificação que ele mesmo reivindica, por oposição a um pretenso conhecimento metafísico transcendente, essas condições são denominadas de conhecimento transcendental.

Lange chama atenção para o fato de que na demonstração da tese sobre os elementos *a priori* da cognição – doravante tese transcendental – a matemática cumpre um papel central. A consciência de necessidade e universalidade que acompanham raciocínios matemáticos são, ao ver de Kant, o traço distintivo de sua *a prioridade*. Que duas retas traçadas paralelamente uma a outra em um mesmo plano nunca se encontrarão, mesmo que estendidas ao infinito, é exemplo emblemático de um juízo acompanhado da consciência de absoluta necessidade e universalidade. Há, porém, quem pense de maneira distinta. Alguns empiristas, dentre eles

John Stuart Mill, alegam que os juízos *a priori*, inclusive juízos matemáticos, são produto de indução e generalização. Lange diz que no caso particular da matemática, a consciência da necessidade de certos juízos, como diria Mill, é fruto de uma indução de tipo especial, uma indução interna que trata de questões abstratas com o auxílio da imaginação, mas que ainda assim é uma indução. Desta forma, juízos matemáticos, assim como quaisquer outros juízos sentidos como necessários e universais, são, no fundo, hipóteses, e, como qualquer hipótese, nada garante que não sejam erros. Com efeito, conforme a advertência de Mill lembrada por Lange, muita coisa que já foi sentida como necessária e universal revelou-se posteriormente um erro.

Ao retomar essa discussão na segunda edição da *História do Materialismo*, é notável o modo como Lange se posiciona: ele continua a sustentar a tese transcendental ao mesmo tempo em que concede que um erro pode acompanhar a consciência de necessidade e universalidade. Esse posicionamento aparentemente inusitado tem duas razões de ser: por um lado, Lange admite que pode haver um abuso da tese transcendental em detrimento de hipóteses que claramente provém da experiência; por outro, ele vê uma insuficiência por parte do empirismo no que diz respeito à explicação da tese sobre o caráter *a priori* de certos elementos da cognição. Segundo Lange, “se há uma classe de hipóteses que se distinguem das outras porque se impõe necessariamente a nosso espírito, nada se ganha ao dizer, a partir de uma generalização, que essa necessidade é uma hipótese” (LANGE, 1887, p. 373)². Ou seja, se com efeito algumas noções nos aparecem como necessárias e universais, exatamente conforme se supõe que o entendimento funciona, isto é, através de juízos necessários e universais,

² Giebt es eine Art von Hypothesen, welche sich durch die Nothwendigkeit ihres Entstehens aus unserem Geist von allen andern unterscheidet, dann ist mit der Generalisation, dass es doch eben auch eine Hypothese sei, gar nichts gewonnen. (LANGE, 1887, p. 373).

então mostrar que elas podem comportar erros não é uma objeção à tese transcendental. Ainda na segunda edição da *História do Materialismo*, Lange ilustra o caso com um exemplo trivial. Imaginemos um telescópio no qual se sabe haver manchas na lente. De posse dessa informação, estamos autorizados a afirmar, de antemão, que veremos manchas ao olhar no telescópio. Lange então pede para que imaginemos a seguinte situação: olhamos pela lente do telescópio, mas não vemos nenhuma mancha! Ora, se ao olhar pela lente não se vê as manchas, é possível concluir muitas coisas: o telescópio que se pensava conter as manchas era outro, as manchas na verdade eram sombras, etc. A experiência mostra que houve um engano e que a hipótese deduzida é falsa, ao passo que a necessidade e universalidade que a acompanhavam permanece intocada. Assim, haja o que houver, posso continuar afirmando que se um telescópio tiver manchas, então ao olhar através dele se verá manchas; por outro lado, posso também continuar a enganar-me sistematicamente; em qualquer caso, no entanto, o papel da experiência dirá respeito sempre ao falseamento da primeira hipótese, e não a consciência de necessidade e universalidade que acompanham a suposição dela deduzida, pois essa consciência não deriva da experiência; testemunho disso é o simples fato de que se poderia enunciar a referida hipótese ainda antes da experiência (LANGE, 1887, p. 374 – 375). Daí Lange tira sua tese: do fato de que alguns juízos tidos como necessários e universais possam vir a comportar erros não se segue que o entendimento não funcione com base em juízos *a priori*, pois uma vez que a experiência tem o poder de falsear uma hipótese, mas não de conferir-lhe necessidade e universalidade, torna-se claro que essa consciência (de necessidade e universalidade) não deriva da experiência; a necessidade e universalidade devem ser, portanto, uma característica dos juízos do entendimento. Em suma, ainda que possam se entrelaçar com erros de todo o tipo, é da natureza do entendimento operar através de juízos *a priori*.

Mas por mais que busque salvaguardar a tese transcendental, o interesse de Lange não é o kantismo ortodoxo. Assim, após preservar a tese transcendental dos ataques de filósofos com tendências naturalistas, o próprio Lange, em um claro movimento de naturalização, assevera que as condições de possibilidade da experiência não são parte de uma faculdade abstrata do pensar, como queria Kant, mas decorrem de nossa *organização psicofísica*. Com essa expressão Lange pretende deixar claro que em vez de pairar em um domínio demasiado formal e nebuloso, as condições de possibilidade da experiência estão enraizadas na organização física e material dos sujeitos cognoscentes. Com efeito, segundo Lange, o emprego dessa expressão se justifica pois ela permite entrever que a organização física, enquanto fenômeno, é também organização psíquica. Essa reformulação da tese transcendental em termos da organização psicofísica redonda na principal divergência de Lange em relação ao kantismo ortodoxo: se o elemento transcendental da cognição apoia-se na nossa organização psicofísica, compreendê-lo será tarefa das ciências naturais; em outras palavras, Lange se afasta da concepção kantiana de que os elementos *a priori* devem ser objeto de uma investigação também *a priori*:

Pode parecer muito evidente que os conceitos primitivos de nosso conhecimento *a priori* precisem ser descobertos também *a priori*, ou seja, mediante dedução a partir de conceitos necessários. Esta é contudo uma falsa suposição. Devemos distinguir claramente entre uma proposição necessária e a prova de uma proposição necessária. (LANGE, 1866, p. 248 – Tradução R. Lopes)

A esta altura, cabe lembrar que o livro de Lange é escrito na ocasião em que os estudos sobre a fisiologia dos órgãos dos sentidos estavam em plena ascensão. Não por acaso, sua influência sobre as teses de Lange se faz notar: a ideia kantiana de que o entendimento pode funcionar sem a interferência dos sentidos, de que pode haver um pensamento puro, é vista

por Lange como um grande equívoco. Segundo ele, é a distinção demasiado escolástica entre entendimento e sensibilidade que faz com que Kant não só conceba as estruturas *a priori* em termos altamente formalistas, como também faz com que ele creia que apenas por meio de uma investigação transcendental se possa elucidá-las. Apoiado nas investigações da ciência da época – investigações essas que apontavam os órgãos sensoriais como responsáveis pelas formas *a priori* da percepção (e não do entendimento puro)³ –, Lange atribui as estruturas *a priori* da cognição à organização psicofísica humana, e seu estudo, por consequência, passa a ser visto como parte da tarefa de ciências empíricas como a fisiologia. Cumpre notar que a recusa do método transcendental na investigação dos elementos transcendentais que organizam a experiência está intimamente relacionada à anterior concessão aos empiristas de que dentre os elementos transcendentais podem estar imiscuídos todo tipo de erros: uma investigação *a priori* das condições transcendentais da experiência deveria poder distinguir entre as condições inerentes à cognição humana enquanto tal (as condições essenciais e permanentes) e as condições que são fruto de um determinado período do desenvolvimento da cognição e que podem muito bem corresponder a hábitos adquiridos ou erros. O problema que imediatamente se impõe à investigação *a priori* é que, na medida em que se vale tão somente de princípios *a priori*, ela não pode senão supor que seus resultados correspondem aos elementos necessários

³ A respeito das investigações sobre a fisiologia dos sentidos da metade do século XIX, cabe mencionar ao menos dois nomes: Johannes Müller e Hermann von Helmholtz. No espírito do tão promulgado retorno a Kant, Helmholtz interpreta os resultados das investigações sobre os órgãos dos sentidos – dentre os quais as experiências de Müller – como uma espécie de confirmação da epistemologia idealista kantiana. Na descrição de Klaus Cristian Köhnke, entremeada com próprio texto de Helmholtz, pode-se ler: “A teoria das energias dos sentidos específicas, de Johannes Müller, que já no início dos anos 40 foi caracterizada por Rosenkranz como uma ‘consequência da filosofia kantiana’, foi conjugada com a teoria kantiana das formas puras da percepção em um único argumento. De acordo com a teoria de Müller, ‘as qualidades de nossas sensações, sejam elas da luz, do toque, do som, do gosto, não dependem do objeto externo percebido, mas sim dos órgãos dos sentidos que transmitem a sensação. Se você gosta de expressões paradoxais’, diz Helmholtz, variando um dito de Goethe, ‘você pode dizer: a luz somente se torna luz quando encontra um olho que vê; à parte disso, ela é apenas vibração do éter’. As ciências naturais parecem apontar na direção do idealismo” (KÖHNKE, 1991, p. 98).

e universalmente válidos e não a erros, e isso por um motivo bem simples: dado que o objetivo da investigação *a priori* é determinar quais são os elementos necessários e universais da cognição, torna-se claro que não se sabe de antemão se os princípios supostamente *a priori* dos quais a própria investigação parte e deduz suas consequências são eles mesmos necessários e universalmente válidos ou se somente correspondem a erros sentidos como necessários e universais (LANGE, 1866, p. 249). Assim, segundo Lange, a reflexão conceitual pode sim cumprir uma função crítica, porém só estará em condições de fazê-lo caso esteja orientada pelas ciências históricas e perfeitamente alinhada à investigação empírica, a quem cabe sempre a última palavra nesses assuntos. De resto, pretensas formas puras de investigação, seja o método transcendental, seja a metafísica, nada têm a dizer sobre os elementos *a priori* que organizam nossa experiência.

Resumidamente, pode-se dizer que as duas principais reivindicações teóricas de Lange que exercem alguma influência sobre Nietzsche constituem um movimento de natureza revisionista; essas teses são as seguintes:

- a) Tese transcendental: há, na cognição, elementos anteriores a experiência; e
- b) Recondução do transcendental ao psicofísico: esses elementos são parte de nossa organização psicofísica.

A primeira tese circunscreve toda a experiência ao domínio dos fenômenos e torna as coisas em si mesmas inescrutáveis. A principal consequência é que todo o discurso com pretensões de atingir a essência do mundo torna-se vazio e é relegado a uma categoria que Lange denomina “poesia conceitual” (*Begriffsdichtung*). A segunda tese afasta Lange da tradição transcendental e tem como consequência importante o reconhecimento das ciências empíricas como único método responsável pela investigação das condições transcendentais da experiência. Tomadas em

conjunto, ambas as teses formam um movimento de reformulação das teses transcendentais por intermédio da fisiologia, movimento esse que redonda numa espécie de materialismo crítico ou fenomenismo.

Mas dentre as ideias de Lange que exerceram alguma influência sobre Nietzsche há ainda um movimento, por assim dizer, construtivo. Embora Lange sustente uma posição crítica na qual o conceito de coisa-em-si é no máximo um conceito-limite e em qualquer outra acepção sequer se pode saber se algo corresponde a esse conceito, com isso ele não ignora que na dimensão prática da vida humana há uma forte tendência especulativa que anseia saber como as coisas realmente são. Em outras palavras, se do ponto de vista teórico Lange repudia construções metafísicas e especulativas como poesia conceitual, isso não quer dizer que ele não veja nenhum valor nesse tipo de atividade, mas, ao contrário, para ele a metafísica responde a um anseio de totalidade e harmonia que inexoravelmente acompanha o espírito humano. Isso quer dizer que Lange reconhece e aceita a metafísica e a especulação como inclinações naturais dos seres humanos, contanto que se reconheça que a adequada expressão dessas inclinações pertence a um domínio inteiramente distinto do domínio da realidade empírica investigada pelas ciências naturais. Na segunda edição da *História do Materialismo*, Lange coloca a questão da seguinte maneira:

Uma coisa é certa: que o homem precisa completar a realidade com um mundo ideal criado a partir dele mesmo, e que as mais altas e mais nobres funções de seu espírito trabalham em tais criações. Deve, porém, esse livre ato do espírito sempre revestir-se com a forma enganosa de uma ciência demonstrativa? (LANGE, 1887, p. 828)⁴

⁴ Eins ist sicher: daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken. Soll aber diese freie Tat des Geistes immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen? (LANGE, 1887, p. 828).

Não é difícil perceber que sua resposta é um categórico não. Segundo Lange, é essencial reconhecer que a apreciação das inclinações especulativas do espírito humano ocorre desde uma perspectiva específica, por ele denominada “ponto de vista do ideal” (*Standpunkt des Ideals*)⁵, e que esse ponto de vista não deve ser confundido com a perspectiva das ciências naturais. Trata-se, pois, de uma distinção entre dois domínios que, quando devidamente separados, tem cada qual seu próprio valor e justificação. Assim, ideias que possam parecer disparatadas do ponto de vista do conhecimento, ganham, do ponto de vista prático, uma justificação que Lange não hesita em considerar estética, e o amplo domínio que engloba o pensamento religioso, moral, artístico e metafísico só se torna problemático quando pretende ser mais do que uma construção conceitual que tem por objetivo elevar o espírito humano. No mais, observados constrangimentos lógicos elementares, como o critério da coerência, e contanto que não contrarie os resultados das teorias científicas em vigor, esse é um domínio inteiramente livre, como o da arte: assim como não se refuta uma melodia, também não se refuta uma construção metafísica que dá vazão a certa visão de mundo (LANGE, 1866, p. 269).

Nunca é demais enfatizar que a ideia de um domínio de especulação definido como contraparte do domínio do conhecimento remonta diretamente ao resultado do empreendimento da filosofia crítica, que teria logrado demarcar a região do conhecimento no espaço infinitamente mais vasto do pensamento. De acordo com uma das imagens que Kant emprega para ilustrar essa ideia, o conhecimento é como uma ilha que está cercada pelo imenso oceano do pensamento. Na descrição kantiana, este oceano está repleto de geleiras e nevoeiros que provocam toda sorte de ilusões e

⁵ A expressão “ponto de vista do ideal” (*Standpunkt des Ideals*) só aparece enquanto uma designação geral para as aspirações práticas humanas a partir da segunda edição da *História do Materialismo*, intitulado o capítulo final da segunda parte. De todo modo, as discussões que correspondem a essa expressão já se encontram na primeira edição, ainda que não nomeadas assim. Cf. SALAQUARDA, 1979, p. 148.

miragens, de sorte que os habitantes da ilha são continuamente tentados a conjecturar se para lá desse oceano não haveria ainda outras terras (KrV B 295). Duas coisas são sugeridas nessa imagem: primeiro, o caráter ilusório de tudo quanto é edificado tão-somente no domínio do pensamento; segundo — e não menos importante —, a inevitável tendência de avançar, ao menos em algumas questões, por sobre esse domínio. Nesse sentido, convém notar que o reconhecimento da uma tendência inevitável a questionamentos de natureza especulativa é um aspecto elementar do projeto crítico, tão elementar que comparece já na primeira frase do prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*: “A razão humana [...] possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta, por ultrapassarem completamente suas possibilidades” (KrV A VII). Ou seja, a tarefa da crítica é confrontar a inevitabilidade de conjecturar com a impossibilidade de conhecer, não a fim de descartar todas as questões especulativas, mas a fim de elucidar o registro ao qual a especulação pertence, qual seja, o registro do pensamento e da imaginação.

Assim, quando julgadas do ponto de vista do conhecimento, as construções que pertencem ao registro do pensamento não passam de miragens ou mesmo erros: pois ultrapassam o domínio da experiência e, por isso mesmo, carecem de fundamentação objetiva. Uma incursão no registro do puro pensamento é, pois, uma incursão sobre solo inteiramente subjetivo e cuja entrada só se justifica em termos práticos. Conforme Kant formulará mais tarde, no momento em que se adentra no registro do pensamento não se pode, em definitivo, nada saber, mas é possível — e é preciso — se *orientar*. Em vez de fundamentação objetiva, o domínio do pensamento tem que ver, portanto, com orientação subjetiva. Acerca de uma semelhante reabilitação de um registro da reflexão voltado a fins práticos por meio da negação de seu valor teórico, Kant

famosamente diz: “Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar o lugar para a crença” (KrV B XXX). Em *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten*, livro em que expõe mais profundamente sua compreensão da filosofia como uma forma de poesia, Lange assevera: “nós só podemos poetizar uma verdade absoluta depois que nos convencemos da relatividade de todo conhecimento” (LANGE, 1897, p. 9). Está claro, portanto, que Lange não é um neokantiano por acaso: ao circunscrever o domínio do conhecimento, ele persegue o objetivo crítico por excelência, notadamente, manter separados dois registros cuja natureza não é a mesma.

*
* *

As ideias apresentadas acima produziram uma significativa ressonância nos anos iniciais do pensamento de Nietzsche. Ao menos desde a leitura da *História do Materialismo*, a admiração de Nietzsche pelo sistema metafísico de Schopenhauer não é mais uma admiração sem reservas, conforme atesta um conjunto de apontamentos póstumos intitulado *Zur Schopenhauer* (BAW III, p. 353-361). Nesses apontamentos, está documentado como Nietzsche procura se desvencilhar da filosofia de Schopenhauer enquanto metafísica que se pretende conhecimento para em seguida poder adotá-la sem impedimentos no registro das visões de mundo. Ou seja, seguindo à risca a cartilha de Lange, Nietzsche reconhece os vícios do sistema de Schopenhauer, sobretudo no que concerne às suas pretensões metafísicas, porém, ao mesmo tempo, precisamente por entender que um tal sistema em verdade pertence ao registro da poesia dos conceitos, acredita-se autorizado a lhe dedicar um grande apreço enquanto visão de mundo (SALAQUARDA, 1979; LANGBEHN, 2005; LOPES, 2008). Datado da

mesma época, um outro conjunto de anotações conhecido como *Zur Teleologie* (BAW III, p. 371-394) só faz reforçar a influência de Lange. Nessas anotações, a interpretação da metafísica como ficção é drasticamente estendida até a noção de conhecimento, outra vez com a ajuda de ideias retiradas da *História do Materialismo* — cumpre lembrar que, descontando Kant, é precisamente Lange quem dá o pontapé inicial para uma definitiva incorporação do erro no interior do registro do conhecimento ao apontar para a existência de erros *a priori*. Nesse sentido, pode-se dizer que o apagamento da fronteira entre juízos determinantes e juízos reflexionantes — a mais importante investida levada a cabo por Nietzsche nas anotações sobre teleologia — nada mais é do que a conclusão drástica de uma argumentação que ele encontrou engatilhada na filosofia de Lange (cf. TOSCANO, 2001; TEMP, 2019, p. 218-222).

Assim, através do que se vê no conjunto de ambas as anotações, fica claro que os primórdios do pensamento de Nietzsche se desdobram contra o pano de fundo de uma crítica do conhecimento claramente dotada de raízes neokantianas. Ou seja, a demarcação entre um registro teórico de conhecimento e um registro prático de crenças e fabulações dotadas de valor unicamente edificante passa a dar a tônica das primeiras reflexões de Nietzsche. E a tal ponto que, levando adiante uma ideia que em Lange permanece mais ou menos subentendida, Nietzsche, já nas anotações da juventude, mostra-se inclinado a entender a própria demarcação resultante da crítica como uma demarcação regulativa, ou seja, como uma ficção (embora a esta altura ele ainda não chegue a explicar de forma mais minuciosa como exatamente a demarcação entre conhecimento e pensamento, verdade e ficção, pode ser mantida num cenário em que impera por inteiro a ficção⁶). Deste modo, o fato é que desde cedo Nietzsche

⁶ Hans Vaihinger, cuja doutrina filosófica, segundo ele próprio, descende também da linhagem Kant – Lange – Nietzsche, propôs uma diferença entre hipótese e ficção que poderia explicar o manutenção da separação entre os

manifesta uma clara vocação ficcionalista cujo ponto de partida não é outro senão a crítica teórica do conhecimento. O cenário que a partir daí começa a se desenhar antecede e prepara o surgimento de uma abordagem filosófica aparentemente outra em seu pensamento. Trata-se de uma abordagem cujos interesses se reunirão em torno de um conceito que Nietzsche ainda há de empregar para descrever a visão de mundo inerente à sua filosofia: o conceito de tragédia.

registros do conhecimento e do pensamento, respectivamente, no contexto de um ficcionalismo generalizado. O exemplo empregado por Vaihinger para ilustrar a distinção é instrutivo: “Wenn Goethe das Vorstellungsgebilde eines Urtieres einführt, nach dessen Analogie alle Tiere zu behandeln und zu erklären, als dessen Modifikationen alle bekannten Tierarten zu betrachtet seien, so ist die Erdichtung eines solchen Urtieres eine schematische Fiktion. Denn Goethe will damit wohl nicht das faktische Vorhandensein eines Urtier behaupten, er will nicht sagen, dass solches jemals in die Wahrnehmung fallen könnte oder irgendwo existieren könnte oder existieren hätte: sondern er will sagen, das alle Tiere so zu betrachten seien, als ob sie Abkömmlinge eines Urtieres, als sie Modifikationen eines solchen seien. Das Fiktive an dieser Fiktion ist die Betrachtung, als ob es ein solches Tier geben könnte: das hypotetische daran – es ist ein semi-fiktion – ist die Behauptung, das alle tierischen Formen reduzierbar seien auf einen Typus: die ist eine auf Beobachtung beruhende Behauptung, deren Richtigkeit induktiv zu erweisen ist: dass nämlich alle tierischen Formen im Ganzen und Einzelnen als Modifikationen eines solchen idealen Typus zu betrachten zu sein” (1922, p. 145). Embora a distinção entre ficções e hipóteses proposta por Vaihinger seja uma distinção regulativa, ela cumpre uma função normativa elementar, nomeadamente, separa o que pode ser objeto do conhecimento – apenas o que é empiricamente testável e falseável –, e o que é apenas visão de mundo – as ficções cujo papel é orientar praticamente. Em outras palavras, uma hipótese diz respeito diretamente a realidade, ao passo que uma ficção se refere aos postulados indemonstráveis que regulam a maneira como consideramos/enxergamos a realidade. O interessante na doutrina de Vaihinger é que nela torna-se manifesto que própria diferença normativa entre ambos os registros repousa, no fim das contas, numa determinada visão de mundo – ou, nos termos de sua doutrina, numa ficção, num postulado, e não exatamente numa hipótese. Essa ficção não é outra senão uma versão mais ou menos trabalhada do materialismo fenomenista, cuja principal reivindicação poderia ser assim expressa: só é real o que é testável, só é real o que é empírico. Vaihinger, assim como fez Lange, reconhece o que há de ficcional nessa suposição, mas alega que é precisamente isso que permite a coerência da investigação científica. Embora Nietzsche por vezes se aproxime bastante de um posicionamento quase positivista como esse, a hipótese da presente investigação é que a esta altura ele está prestes a reconhecer que por trás do ficcionalismo generalizado existe uma certa relutância em observar o mundo de outra perspectiva que não a perspectiva teórica. Ou seja, em vez de insistir no ficcionalismo, seu próximo passo – iniciado nos escritos dos anos 70 – será mostrar que o ficcionalismo está intimamente ligado à tentativa de perseguir e a todo custo salvaguardar um conceito positivo de verdade – seja ele metafísico, seja ele crítico-científico.

Capítulo primeiro

Variações sobre um mesmo tema: os escritos sobre a tragédia

1 – Metafísica de artista, anátema filológica

Ao final do ano de 1868 passa-se um acontecimento ímpar na vida de Nietzsche: o filósofo encontra Richard Wagner, músico já afamado (para o bem ou para o mal), e como Nietzsche, grande admirador de Schopenhauer. Na época do encontro, Wagner estava empenhado na defesa de um ambicioso projeto de reforma cultural que visava reavivar uma certa compreensão da arte como atividade imbuída numa missão metafísica, uma atividade redentora e edificante que não é uma realização fortuita, mas está enraizada nos confins da própria existência. Wagner concebia esse projeto em declarada contraposição à arte de seu tempo, cujo propósito, em sua opinião, fora desvirtuado por interesses meramente recreativos, não raro voltados à pura e simples obtenção de vantagens financeiras. O vínculo entre a realização artística e as condições socioculturais nas quais a arte é produzida notadamente era uma das grandes preocupações do músico, razão pela qual a reforma tão sonhada por ele não era unicamente um programa teórico no campo da estética, mas sim um projeto cultural bem mais abrangente, cujo objetivo era promover uma transformação prática na sociedade. Precisamente por isso, Wagner buscou inspiração no único lugar em que acreditava que a arte fora genuinamente vivida, no lugar onde ela esteve mais intimamente ligada à existência efetiva dos homens: segundo ele, na Grécia Antiga. No mundo grego, contrariamente ao que observava na produção de seus contemporâneos, a arte, sob a forma do mito trágico, estava a tal ponto unida

à vida social que não deveria ser sequer vista como um produto de indivíduos particulares, mas antes como verdadeiro rebento de todo um povo. Assim, por estar convencido de que a realização artística nunca usufruía de condições culturais tão favoráveis como na sociedade grega, Wagner julgava imprescindível examinar essas condições sob as quais a arte floresceu de maneira inaudita para daí então pensar um projeto de reforma cultural para o tempo presente (MACEDO, 2006, 17 - 69).

Diante da figura de Wagner e por causa da natureza grandiloquente de suas ideias, Nietzsche ficou sobremaneira encantado, imediatamente iniciou a leitura de suas obras e chegou mesmo a ver nele a encarnação do gênio de que falava Schopenhauer¹. Após o encontro com o músico, houve então uma clara reorientação no rumo de seus escritos: as investigações filosóficas que o haviam ocupado até então foram deixadas de lado em nome de variegados estudos filológicos sobre a história grega, vez ou outra entremeados com especulações filosóficas, quase sempre em torno de temas schopenhauerianos. A mudança de rumos enfim se consolidou quando, em janeiro de 1869, Nietzsche, na época ainda um estudante de 24 anos, recebeu o convite para assumir a cátedra de filologia clássica na Universidade da Basileia, na Suíça. Teve início aí uma longa corrente de eventos espirituais que culminaram na publicação de seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*. Além do encontro com Wagner, os afazeres próprios à atividade docente na Basileia por certo também tiveram sua parcela de culpa na reviravolta

¹ O tom inconfundível de uma carta enviada em fins de dezembro de 1868 a Erwin Rohde testemunha a empolgação do jovem Nietzsche: "Wagner, wie ich ihn jetzt kenne, aus seiner Musik, seinen Dichtungen seiner Aesthetik, zum nicht geringsten Theile aus jenem glücklichen Zusammensein mit ihm, ist die leibhaftigste Illustration dessen, was Schopenhauer ein Genie nennt: ja die Ähnlichkeit all der einzelnen Züge ist in die Augen springend. Ach ich wollte, ich könnte Dir in behaglicher Abendstunde die vielen kleinen Einzelheiten erzählen die ich über ihn, meistens durch seine Schwester, weiß; ich wollte, wir könnten die Dichtungen mit einander lesen (die Romunde so hoch schätzt, daß er R.W. für den bei weitem ersten Dichter der Generation hält, und über die auch Schopenhauer, wie Wagner mir erzählte, sehr gut gedacht hat) wir könnten zusammen den kühnen, ja schwindelnden Gang seiner umstürzenden und aufbauenden Aesthetik gehen, wir könnten endlich uns von dem Gefühlsschwunge seiner Musik wegreißen lassen, von diesem Schopenhauerischen Tonmeere, dessen geheimsten Wellenschlag ich mit empfinde, so daß mein Anhören Wagnerischer Musik eine jubelnde Intuition, ja ein staunendes Sichselbstfinden ist." (eKGWB, BVN, 1868 - 604).

ocorrida em seus escritos, afinal o objeto primordial da filologia clássica não é outro senão a história do mundo antigo — ou seja, devido as obrigações para com a profissão, era natural que Nietzsche passasse a dirigir uma maior atenção a questões relativas à história da cultura grega. Assim, sob a influência de Wagner, por ocasião da docência na Basileia e profundamente inspirado, dentre outras personagens², por gente como o historiador da cultura Jacob Burckhardt, Nietzsche passou a se ocupar com a história do mundo antigo, não como um mundo cujo interesse é meramente filológico, desprovido de teor filosófico, mas como um lugar em que seu pensamento encontrava terreno fértil para as considerações metafísicas e estéticas que, graças ao novo emprego e ao alinhamento com o projeto wagneriano, afortunavam em sua cabeça.

Entre 1869 e 1872, Nietzsche então redigiu uma série de escritos versando sobre a tragédia grega. Dentre eles, o mais importante é, sem

² Dentre os autores cujas ideias tiveram maior peso sobre os pensamentos de Nietzsche durante essa época, impossível não mencionar ainda o nome de Eduard von Hartmann. Em 1869, Nietzsche leu o livro *Filosofia do Inconsciente*, obra principal de Hartmann, onde ele apresenta uma releitura da filosofia de Schopenhauer fortemente inspirada pelo idealismo objetivo de Schelling. Bastante por alto, Hartmann desenvolve uma teoria metafísica em que a noção de inconsciente ocupa o posto central: para ele, o fundamento do mundo não é, como queria Schopenhauer, uma vontade cega e sem propósito; Hartmann considera que aquilo que Schopenhauer chamava Vontade, com letra maiúscula, não está inteiramente desprovido de um aspecto intelectivo, tampouco de intencionalidade, nem muito menos de propósito: acontece somente que isso tudo permanece inconsciente. Hartmann dedica-se assim a provar a existência de um inconsciente cósmico que atravessa o mundo fenomênico. A vantagem da metafísica de Hartmann sobre a teoria de Schopenhauer é que a primeira pretensamente evita os embaraços causados à segunda quando esta é confrontada com a pergunta sobre como o mundo fenomênico pôde originar-se da Vontade, uma vez que o processo de origem pressupõe categorias que só existem no mundo fenomênico, como tempo, espaço e causalidade. Além do quê, a metafísica de Hartmann, embora esse seja um ponto altamente discutível, pretende estar alinhada com as ciências naturais da época, e não apenas em suas conclusões, como também em seu método, conforme ele faz questão de deixar claro ao exibir na capa das primeiras edições de seu livro o subtítulo: “*Resultados especulativos segundo o método indutivo-científico*”. Hartmann defende, assim, uma espécie de pampsiquismo que ele próprio descreve como realismo transcendental (ou, por vezes, idealismo objetivo). Não é difícil perceber como suas ideias inspiraram Nietzsche na formulação de algumas de suas concepções, como atesta o exemplo mais claro, a noção de uma unidade cósmica primordial a qual ele volta e meia faz referência. Que Hartmann tenha exercido significativa influência sobre o modo como Nietzsche veio a conceber algumas questões pontuais é algo incontestável (Cf. CRAWFORD, 1988; VENTURELLI, 2003; MATTIOLI, 2016). Que sua influência possua uma natureza programática, porém, já é uma questão disputável e que não abordarei aqui. Apenas faço ver que, se o assunto é uma consideração mais abrangente, existe uma significativa oposição entre o projeto de uma “metafísica científica”, como o projeto defendido por Hartmann, e as posteriores concepções nietzscheanas que se desdobram a partir das premissas tiradas do neokantismo de Lange e que enfatizam sobretudo a incontornável discórdia entre ciência e metafísica, conhecimento e arte, verdade e beleza. Uma oposição como essa ainda assim não descarta uma influência de maior alcance, mas faz ver que entre um e outro há também — ou sobretudo — divergências importantes.

dúvida, o *Nascimento da Tragédia*, que foi também seu primeiro livro publicado. Tanto o *Nascimento da Tragédia* quanto os demais escritos debruçam-se, em grande parte, sobre dois principais problemas: a) o problema da origem da tragédia e b) aquilo que Nietzsche designa como seu misterioso desaparecimento. Seja qual for o escrito considerado, ambos os problemas são quase sempre examinados a partir de um contexto mais amplo em que se nota a influência do projeto de reforma cultural de Richard Wagner. Por esta razão, em meio às questões mais pontuais sobre a origem e a morte da tragédia vicejam ainda inúmeras questões subjacentes que, contudo, são quase sempre problemas menores, ao menos no que diz respeito ao seu significado propriamente filosófico. No que concerne ao par de problemas sobre a interpretação da tragédia, Nietzsche formula duas hipóteses bastante singulares: por um lado, para explicar a essência e a origem da tragédia, ele formula uma engenhosa maquinaria conceitual em torno dos diferentes atributos dos deuses gregos Apolo e Dioniso; por outro, como resposta à indagação pelo motivo de seu desaparecimento, além de empregar a maquinaria conceitual recém aludida, ele invoca a figura de Sócrates para defender a ideia de que um determinado impulso metafísico não só anima a investigação teórica, como tende a sobrepujar outras formas de consideração do mundo.

Nenhuma das teses foi bem recebida pela comunidade acadêmica da época. Por ocasião de sua publicação, por exemplo, *O Nascimento da Tragédia* foi objeto de violentas críticas, ocasionando, inclusive, certa controvérsia em torno das credenciais de Nietzsche como filólogo clássico. O ataque mais incisivo veio de um jovem filólogo chamado Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, que redigiu um inflamado panfleto — ironicamente intitulado *Filologia do futuro* — contra as teses apresentadas no livro. O ataque de Wilamowitz-Möllendorf pretendia-se avassalador e mirava desde a suposta ignorância de Nietzsche quanto a fatos arqueológicos

estabelecidos até suas interpretações sobre personagens e datas da história da cultura grega. O parágrafo de encerramento do panfleto não deixa de dizer alguma coisa sobre a maneira como o livro de Nietzsche foi recebido por parte da comunidade acadêmica na época:

Só há uma coisa que exijo do senhor Nietzsche: cumpra a palavra, pegue o tirso em suas mãos, vá da Índia para a Grécia à vontade, mas desça da cátedra na qual deveria ensinar ciência. Ele pode reunir a seus pés o tigre e a pantera, mas não os jovens filólogos alemães que, na ascese de um trabalho de renúncia de si mesmos, devem aprender a procurar em toda a parte apenas a verdade [...]

(WILLAMOWITZ-MÖLLENDORF apud MACHADO, 2005, p. 78)

Claro está que Willamowitz-Möllandorf mirava precisamente as credenciais teóricas do livro de Nietzsche. Em geral, ele afirmava que o maior pecado cometido pelo colega fora ter-se permitido ignorar o método histórico-crítico — que deveria orientar qualquer estudo sobre a antiguidade clássica — em nome de uma abordagem especulativa, anacrônica e idiosincrática. A resposta de Nietzsche veio em dois flancos: por um lado, Richard Wagner redigiu uma carta aberta na qual criticava a esterilidade cultural da filologia e, a um só tempo, elogiava e exortava o empreendimento do jovem filósofo; por outro, Erwin Rohde, filólogo e amigo de Nietzsche, ficou encarregado de redigir uma resposta na qual o panfleto haveria de ser deslegitimado no próprio campo, isto é, no âmbito teórico da filologia. O empenho de Nietzsche em resguardar sua reputação teórica e, ao mesmo tempo, advogar uma determinada visão de mundo não é um incidente meramente biográfico — quer dizer, a tentativa de reunir exercício filosófico e estudo filológico numa só visão para, dentre outras coisas, contemplar a atividade teórica à luz de um programa estético-prático não deve ser inteiramente entendida como apenas mais um reflexo do entusiasmo de Nietzsche pelo projeto cultural de Richard Wagner. O motivo é

este: ao subordinar a atividade teórica a um engajamento prático, Nietzsche tacitamente opera uma mudança no modo como entende a demarcação neokantiana entre teoria e práxis, conhecimento e especulação. Em outras palavras, embora a adote como ponto de partida, em alguma medida *Nietzsche reinterpreta o significado da distinção crítica* entre o registro do conhecimento e o registro das visões de mundo herdado de Lange. É precisamente essa ideia a ser explorada ao longo deste primeiro capítulo: a interpretação metafísica do mundo que vem a lume nos escritos sobre a tragédia faz ver que a separação crítica entre conhecimento e visão de mundo ao fim e ao cabo está ela mesma enraizada numa peculiar visão de mundo; ou seja, depois de evidenciado o teor não-cognitivo de seus fundamentos, resta claro que o conhecimento, no fundo, não só carrega algo de arbitrário e contingente, mas em face de uma concepção normativa mais rigorosa se poderia até dizer que contém algo de incerto ou errôneo; o fato é que Nietzsche com efeito entende a separação neokantiana segundo uma concepção rigorosa de conhecimento³ e, precisamente nesse sentido, passa a ver nela um *significado trágico*: se o que existe de mais bem fundamentado ainda assim é manchado por uma insuperável incerteza, então a própria existência se turva e se perde em aparências ao revelar-se carente de todo e qualquer fundamento. Descontados aspectos mais periféricos, todo o esforço de Nietzsche em sua reflexão sobre a tragédia é articular uma interpretação metafísica do mundo que *manifeste* essa intelecção elementar.

³ Cumpre notar que, nesse quesito, Nietzsche curiosamente é ainda mais conservador que seus predecessores críticos: ao contrário de Kant e Lange, para quem conhecimento não pressupunha algo como a correspondência com a realidade em si mesma, Nietzsche adota uma concepção de conhecimento cuja normatividade está fundada numa teoria da verdade como correspondência, entendida precisamente como uma teoria que pressupõe o realismo metafísico. Não menos interessante é que essa concepção que Nietzsche agrega às premissas críticas é, no fundo, fruto de vestígios de um realismo quase que platônico somado à influência da teoria da representação de Schopenhauer. Como veremos, uma semelhante ideia do que seja/deva ser o conhecimento acompanhará o filósofo ao longo dos primórdios de seu pensamento, sendo decisiva para a formulação da teoria do erro. A esse respeito, ver CLARK, 1990, especialmente os capítulos 2 e 3, onde a autora defende exatamente a tese de que à época da juventude o filósofo estava comprometido com uma teoria da verdade como correspondência.

Desta forma, em meio ao enorme alvoroço que se fez em torno da publicação de seu primeiro livro e por ocasião de suas relações com Wagner, uma série de reflexões que não são de todo pragmáticas e que tampouco dizem respeito unicamente à intervenção na cultura correm ao fundo nos escritos de Nietzsche sobre a tragédia. Imiscuídas no interior dos caminhos de pensamento que à época se abriram ao filósofo, ganha forma um conjunto de reflexões que se notabilizam por levar a termo uma significativa reinterpretação das premissas neokantianas. Como se verá, a reinterpretação de compromissos filosóficos colhidos na crítica do conhecimento conduz a um desfecho que é exatamente o oposto ao que o filósofo originalmente pretendia chegar quando, instigado pelo projeto de Wagner, pensava intervir na cultura: em vez da almejada unidade entre arte e conhecimento, entre atividade artística e atividade teórica, as reflexões sobre a tragédia haverão de levá-lo à constatação de um impasse metafísico indissolúvel e incontornável.

Em resumo: à parte os aspectos biográficos e as hesitações de cunho filológico, os escritos de Nietzsche sobre a tragédia efetivamente contêm um argumento que fala em favor de uma concepção filosófica de tragédia. Esta concepção e seus pressupostos serão abordados na última seção deste capítulo. Antes disso, na segunda e terceira seção, é examinado o contexto particular onde o argumento se realiza, a saber, nas controversas respostas dadas por Nietzsche às questões sobre a origem e o fim da tragédia grega, respectivamente.

2 – Apolo e Dioniso: a imagem e a essência do mundo

O juízo canônico a respeito da origem da tragédia foi dado por Aristóteles. Na *Poética*, Aristóteles alega que os primórdios da tragédia remontam ao canto ditirâmico (1449 a 9), um canto originalmente entoado nos festivais

consagrados ao deus Dioniso⁴. Assim, aquilo que hoje se conhece por tragédia em sua origem não era senão uma espécie de ritual que ocorria no interior de celebrações religiosas ancestrais. Mas isso no que concerne à origem. No que concerne à definição, ainda segundo Aristóteles, a tragédia designa uma forma de encenação teatral cujo principal elemento é a imitação da ação e cujo principal efeito é a purificação das emoções suscitadas pela trama (1450 a 16). Em seus escritos sobre a tragédia, Nietzsche discorda de Aristóteles no que diz respeito a sua definição, mas concorda quanto a sua origem. E é exatamente por enfatizar a origem que discorda de sua definição, pois, para Nietzsche, não só o nascimento, mas também a essência da tragédia reside nos aspectos inconscientes, instintivos e espontâneos que vinham à tona nos antigos rituais dionisíacos. Regados a vinho, os rituais de adoração dedicados a Dioniso eram uma espécie de culto no qual seus adoradores, embevecidos e possuídos pela divindade, representavam o mito, dançavam, entoavam cânticos e imolavam animais. Também por isso, em contraposição a Aristóteles, Nietzsche alega que, originariamente, a tragédia era sobretudo um *acontecimento*, não simples encenação, e que seu principal elemento era *pathos*, não a trama das ações⁵.

⁴ O mito conta que Dioniso é filho de Zeus e de uma mortal, Sêmele. Ainda grávida, Sêmele insiste em querer ver Zeus na sua verdadeira forma (pois até então ele havia aparecido a ela sempre segundo a imagem de um mortal). No entanto, quando Zeus enfim atende seu pedido, Sêmele é desintegrada por seu monstruoso esplendor. Na versão mais tradicional do mito, depois que Sêmele é morta pelo esplendor do nume, a criança (Dioniso) é salva ao ser costurada na coxa de Zeus, onde permanece sendo gestada até nascer. Há, no entanto, uma segunda versão do mito, mais antiga e menos propagada entre os gregos (mas à qual Nietzsche volta e meia faz referência), segundo a qual Hera, esposa de Zeus, entra em cena após a desintegração de Sêmele e, enciumada, despedaça a criança. Nessa versão, Zeus engole o coração do filho para, futuramente, dar à luz a Dioniso. O que é comum a ambas as versões é que, após seu nascimento, para protegê-lo da fúria da esposa, Zeus entrega Dioniso aos cuidados de Hermes que, por sua vez, deixa-o com as ninfas. Daí então a vida de Dioniso torna-se uma sucessão de atribulações e andanças: vai ao Egito, percorre parte da Ásia, visita a Índia e segue errante por muitos outros países e lugares. Também por isso, o nome de Dioniso, mesmo entre os gregos, não raramente foi associado a um forasteiro, como se ele fosse um deus vindo de fora da Grécia, e não propriamente grego. Como mostra já seu duplo nascimento — uma vez saído do ventre de Sêmele, outra da coxa/barriga de Zeus —, Dioniso é um nume dotado de uma natureza dúbia e ambígua, que perambula por vários lugares, sempre assumindo diferentes máscaras; é um nume que inicialmente vive em meio aos mortais, entre perseguições e festas, e somente depois de muitas aventuras e desventuras é enfim reconhecido no panteão dos deuses. É dizer, entre os deuses que figuram no panteão olímpico, Dioniso é um dos mais singulares. Cf. SILK & STERN, 1983, p. 171 -175; BURKERT, 1993; VERNANT, 2000.

⁵ Em determinado trecho de sua preleção sobre *O drama musical grego*, de modo um tanto quanto curioso, mas sobretudo esclarecedor, Nietzsche recorre a uma manifestação cultural familiar à vida moderna para ilustrar como

Naturalmente, também o projeto wagneriano está por trás da visão nietzscheana da Grécia. Ao tecer suas considerações sobre a origem da tragédia, Nietzsche não deixa de reparar que, na ópera de seu tempo — que, convém dizer, pretendia ser um equivalente da tragédia antiga — elementos como a trama, o libreto e o texto eram parte constituinte do espetáculo, de modo que o espectador, durante a encenação da peça, acompanhava o que ocorria no palco por meio do livro, numa clara inversão do que ocorria originalmente, quando o canto e o êxtase do coro era o que ditava o ritmo da trama. Assim, contrariamente ao que ocorria no mundo grego, onde a arte era vivida em sua unidade, como um único *acontecimento*, os contemporâneos a vivenciavam de forma fragmentada, primeiro como literatura, depois como música e encenação. Na visão de Nietzsche, os gregos não reconheciam uma tal ruptura entre linguagem da palavra e linguagem do som: não é acaso que, dentre eles, a poesia tenha florescido no interior de uma tradição oral (eKGWB, GMD). Que a palavra cantada, o ditirambo, em suma, que a *música* tenha um lugar privilegiado na abordagem que Nietzsche faz dos gregos também não é acaso, pois um dos principais motivos do projeto cultural ao qual ele se alinha é precisamente a tese schopenhaueriana de que a música é a expressão imediata da essência do mundo, razão pela qual merece ocupar o posto mais elevado na hierarquia das artes (WWV I §52). É justamente com o auxílio dessa tese que Nietzsche formula a sua intelecção elementar sobre as origens da tragédia grega: para ele, a arte trágica é uma tentativa de simbolizar a unidade primeva da natureza que originariamente era experienciada por intermédio do frenesi do coro dionisíaco.

era a tragédia ática, comparando a maneira como o coro ecoava as falas recitadas pelos atores com a maneira como os fiéis ecoam/ecoavam as preces de um sacerdote católico: “Em geral, muito do ritual da missa lembra o drama musical grego, com a ressalva de que na Grécia tudo era mais claro, mais ensolarado, em geral mais belo, por outro lado, também era menos íntimo, e sem aquela enigmática e infinita simbólica da igreja cristã” (eKGWB, GMD).

Desde o início, portanto, Nietzsche enfatiza que a tragédia surge a partir do culto dionisíaco. Sua intelecção, contudo, não se esgota aí: ele vai além e assevera que a tragédia se estabelece como uma tentativa de *simbolizar* a experiência obtida nos ritos ancestrais. É precisamente nesse contexto — isto é, para elucidar *como* ocorre o processo de simbolização da experiência dionisíaca originária no qual nasceu a tragédia — que Nietzsche recorre às figuras de Apolo e Dioniso. Cumpre logo advertir, porém, que a referência a ambos os deuses, conforme reconhecem a maioria dos estudiosos, em detrimento de possíveis pretensões histórico-filológicas, possui sobretudo um caráter instrumental e simbólico (JANZ, 2016, p. 345; SILK & STERN, 1983, p. 168). Em outras palavras, Nietzsche não almeja explicar historicamente os deuses e seus atributos, mas, ao invés disso, a figura de ambos é que é empregada para explicar o fenômeno da tragédia. Nesse contexto, mais do que divindades historicamente localizadas, Apolo e Dioniso são antes princípios estéticos-metafísicos que regem os desdobramentos da arte e as circunvoluções da cultura grega. Ao mesmo tempo, são também impulsos, estados ou estilos artísticos entre os quais vigora uma relação quase dialética que Nietzsche descreve como sendo uma relação de luta, reconciliação e emparelhamento. Para entender essa relação é todavia preciso entender a natureza particular de cada um desses impulsos.

Segundo o filósofo, uma dualidade análoga à dualidade apolíneo-dionisíaco pode ser vista na contraposição entre os estados fisiológicos do sonho e da embriaguez. Dito de forma concisa, o sonho se caracteriza por ser aparência, imagem, figuração. Na interpretação de Nietzsche, Apolo é o deus da aparência, mas também o deus da medida, do comedimento e do conhecimento (como o filósofo faz notar, é no templo de Apolo, em Delfos, que estava inscrito o famoso lema “conhece-te a ti mesmo”). Nesse sentido, Apolo é considerado o deus da aparência entendida enquanto tal,

ou seja, quando contemplada com a devida ciência dos limites entre aparência e realidade. Valendo-se de uma proximidade em parte terminológica, em parte conceitual com o vocabulário schopenhaueriano, Nietzsche vincula o impulso apolíneo ao *principium individuationis*, o princípio que faz com que as coisas apareçam como nos aparecem — isto é, individuadas no espaço e no tempo. Nesse sentido, enquanto deus da aparência, Apolo seria também o deus da individuação. Em contrapartida, se tentamos aludir, sem abandonar o vocabulário de Schopenhauer, aquilo que subjaz para além do *principium individuationis* — portanto, para além do “mundo aparente” —, então, segundo Nietzsche, “ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisíaco” (GT/NT I, p. 30). O estado dionisíaco — cuja natureza guarda certa analogia com a embriaguez — é caracterizado como um estado de êxtase no qual ocorre um total desprendimento das fronteiras individuais através de um sentimento místico de unidade com aquilo que Nietzsche designa como Unidade-Primordial (*Ur-Eine*). Se por meio do impulso apolíneo contempla-se o jogo da aparência como que à distância, como um sonho ante o qual o estado consciente da vigília resguarda, por meio do impulso dionisíaco ocorre uma experiência imediata, visceral, uma completa imersão no próprio êxtase. Em último caso, o impulso dionisíaco conduz a uma experiência de tamanha singularidade que só é possível descrevê-la como é vista exteriormente — ou seja, como um assombroso delírio —, ou, como Nietzsche amiúde faz, por meio de imagens e recursos quase literários (cf. DW/VD, p. 55; GT/NT II, p. 31).

Como não poderia deixar de ser, Nietzsche acredita que a Grécia Antiga é o lugar onde ambos os princípios apolíneo e dionisíaco, entendidos primeiramente como forças artísticas da natureza, manifestam-se de forma mais significativa: “Os gregos, que nos seus deuses expressam e ao mesmo tempo calam a doutrina secreta de sua visão de mundo, estabeleceram como dupla fonte de sua arte duas divindades, Apolo e Dioniso.”

(DW/VD, p. 54). Todavia, tanto a maneira singular como os gregos compreendiam aquele que, dentre os dois, era o nume visto como forasteiro, quanto a parceria inusitada entre duas divindades tão contrastantes são fruto de um peculiar desenvolvimento que as precedeu. Nietzsche tematiza esse desenvolvimento como se fora uma parábola do mito de Dioniso, cuja inclusão dentre os deuses olímpicos só veio a ocorrer depois de muitas andanças e vicissitudes, quando seu nome já carregava algo de estrangeiro para os gregos. Daí ele principiar dizendo que inicialmente a sensibilidade grega é dominada por Apolo. Na interpretação de Nietzsche, em virtude de sua sensibilidade apolínea, os gregos a princípio observavam com horror os cultos bárbaros nos quais comparecia a figura de Dioniso. Entretanto, embora o próprio dionisismo fosse quase um sinônimo de barbárie para os gregos apolíneos, o horror que sentiam ao contemplar os cultos bárbaros continha também um pressentimento bastante singular: “em seu íntimo se lhe misturava o temor de que, afinal, aquilo tudo não lhe era na realidade tão estranho, que sua consciência apolínea apenas lhe cobria como um véu esse mundo dionisiaco” (GT/NT II, p. 35). Eis aí a primeira expressão da tese que está por trás de toda explicação oferecida por Nietzsche ao nascimento da tragédia: o grego apolíneo sentia-se aparentado ao bárbaro dionisiaco pois reconhecia escondido em si — e em toda cultura apolínea — o impulso dionisiaco. Segundo Nietzsche, essa tese se torna manifesta quando se lança um olhar penetrante àquele que é um dos mais importantes elementos da cultura grega: o mundo olímpico dos deuses. Ao olhar para eles, logo se repara que os deuses gregos não são deuses morais. Ao contrário, há neles muito de humano: eles sofrem, erram, peleiam e devem também dobrar-se ante o destino. Invertendo o dogma cristão, poder-se-ia dizer que, na Grécia, os deuses é que foram criados à imagem do homem. Justamente por isso, Nietzsche os considera a expressão por excelência do impulso apolíneo, pois, no final das contas, não são nada mais

do que uma transfiguração onírica — figurativa, imagética — do mundo humano.

Entretanto, diz Nietzsche, não teremos compreendido por completo o espírito grego se não voltarmos os olhos para a singular sabedoria que o povo professava por meio da boca de seus deuses. Pois existe um conhecimento secreto guardado pelos gregos, um conhecimento que só foi revelado por Sileno, um dos companheiros de Dioniso, quando lhe perguntaram sobre a melhor e mais preferível coisa para um homem: para um mortal, eis sua resposta, o melhor seria não ter nascido; uma vez nascido, porém, o melhor é morrer logo (GT/NT III, p. 36). Que os gregos tenham tido semelhante conhecimento por máxima sabedoria não é acaso, mas, para Nietzsche, é prova de que eles conheceram como ninguém os horrores da existência, que os gregos foram, em uma palavra, pessimistas. Daí então, continua o filósofo, quando compreendemos a sabedoria que reinava tacitamente entre os gregos, “abre-se a montanha mágica do Olimpo”, quer dizer, revela-se a terrível introversão sobre a qual se assenta o esplendor e a glória do mundo dos deuses. Eis a tese de Nietzsche: no fundamento da cultura grega está uma visão de mundo terrivelmente pessimista, e os maiores monumentos da cultura grega escondem o reconhecimento daquilo que, por meio de termos schopenhauerianos, poder-se-ia chamar a “dor primordial do mundo”. A grandiosidade do mundo olímpico é então compreendida como consequência de uma necessidade brotada no seio de um povo a um só tempo pujante e pessimista:

Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar [...] De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades? (GT/NT III, p. 37)

Os gregos haviam visto a verdade, conheciam o absurdo do ser (*Ab-surde des Seins*). E, no entanto, o edifício olímpico foi construído como glorificação desse mundo reconhecidamente absurdo e atroz. Para Nietzsche, tão singular glorificação não deixa dúvidas: os gregos se salvaram de seu próprio pessimismo através da arte. Assim, ao fim e ao cabo, torna-se manifesto que foi a confrontação entre sabedoria cósmica e beleza artística que ditou os rumos e moveu os desdobramentos da arte grega. Não pouco notório é que nessa confrontação o impulso dionisiaco é tido como um guia para o conhecimento verdadeiro, ao passo que o impulso apolíneo está associado à ideia da representação artística da visão que carrega esse conhecimento. No caso particular do surgimento da tragédia não haveria porque ser diferente. Segundo Nietzsche, “nunca [...] a luta entre verdade e beleza foi maior do que na invasão do culto de Dioniso” (DW/VM, p. 61). Na interpretação nietzscheana, quando o culto bárbaro a Dioniso finalmente penetra no interior da cultura grega (que, lembremo-nos, era inicialmente apolínea), ele é transformado: não é mais o culto selvagem que era junto aos bárbaros, mas, ao unir-se a Apolo, torna-se, nas palavras do filósofo, como que uma embriaguez que agora é capaz de observar a si própria, uma embriaguez consciente — torna-se, em uma palavra, tragédia.

Entre parênteses, convém lembrar que a teoria de Nietzsche assevera que a tragédia se origina do coro ditirâmico. Essa afirmação, porém, deve ser entendida no sentido de que inicialmente o coro correspondia à totalidade do espetáculo que ganhou o nome de tragédia, isto é, não havia uma cena que ocorresse diante do coro a não ser a visão inebriada do deus Dioniso. Segundo Nietzsche, tudo que havia durante um culto trágico era a dança, o canto e o frenesi diante da visão do deus. Nesse sentido, “originalmente a tragédia é só coro” (GT/NT VIII, p. 62). Mais tarde, começa-se a representar o nume através de um ator: só então Dioniso encontra Apolo,

só então a tragédia passa a abranger também o drama. Daí em diante, o coro — que até pouco tempo atrás era o todo da tragédia — passa a ter uma nova função: excitar o ânimo dos ouvintes para que não vejam apenas um ator mascarado, mas sim uma representação real do deus, como ocorria nos rituais originários. Fechem-se os parênteses e se leia o que diz Nietzsche:

O encantamento é o pressuposto de toda arte dramática. Nesse encantamento o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo como sátiro e como sátiro por sua vez contempla o deus, isto é, em sua metamorfose ele vê fora de si uma visão, que é a ultimação apolínea de sua condição.

Nos termos desse entendimento devemos compreender **a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo** (GT/NT VIII p. 60 — destaque acrescentado).

Resta claro, assim, que o processo dialético que atravessa os mais ilustres quadros da cultura grega é também o responsável pela origem da tragédia. Pois a tragédia, na descrição nietzscheana, nada mais é do que uma síntese entre o arrebatamento dionisíaco e o comedimento apolíneo, quer dizer, uma espécie invulgar de espiritualização da desmedida indizível que, segundo a sabedoria dionisíaca, reina no âmago da natureza. Dito resumidamente, essa singular narrativa que Nietzsche apresenta para tentar explicar como ocorreu o processo que culminou no nascimento da tragédia está ancorada em três principais alegações. De trás para frente no que seria sua ordenação sistemática, as alegações são estas: a) o emparelhamento entre os impulsos dionisíaco e apolíneo que resulta na tragédia é ele mesmo resultado de um conflito anterior e originário entre forças que existiam desde antes do surgimento da tragédia; b) o emparelhamento que resulta na tragédia só existe quando o impulso dionisíaco é domesticado e se expressa por meio do impulso apolíneo; c) o impulso dionisíaco é um impulso ancestral e irresistível que, embora possa ser canalizado por

meio do impulso apolíneo ainda assim é, metafisicamente falando, anterior e mais originário que sua contraparte apolínea, conforme demonstra o vínculo estreito entre impulso dionisiaco e visão da essência última do mundo.

Em linhas gerais, esses são os principais aspectos da teoria nietzscheana sobre o nascimento da tragédia. Porém essa é apenas a primeira metade da história. Resta saber como — e por mãos de quem — a tragédia encontrou seu fim.

3 – Sócrates e a metafísica do conhecimento

Desde a morte de Eurípedes a Grécia está carente de grandes poetas — eis o ensejo para que Dioniso decida pôr em prática uma singularíssima resolução: descer as profundezas do Hades e trazer de volta o maior poeta trágico de toda a Grécia. Decerto a tarefa não será das mais fáceis, posto que lá encontram-se, além de Eurípedes, também Ésquilo e Sófocles. Mas como Sófocles não hesita em tomar partido e apoiar Ésquilo, o conflito se instala entre este último e Eurípedes. O árbitro: ninguém menos que o próprio Dioniso. Em linhas gerais, esse é o argumento da comédia “*As rãs*”, do comediógrafo grego Aristófanes. O confronto retratado por Aristófanes em sua peça representa o conflito entre duas concepções contrárias de tragédia: Ésquilo representa uma fórmula antiga, mais tradicional, em que predomina o elemento épico; Eurípedes, por sua vez, personifica a concepção de tragédia vigente nos tempos em que a peça foi escrita, quando a solenidade que predominava nas peças de outrora dá lugar a representação de temas corriqueiros e o homem comum começa a entrar em cena⁶. Não por acaso Aristófanes faz questão de mencionar que, diante de tal disputa, os habitantes do Hades separaram-se em dois

⁶ Para um apanhado dos principais temas e alusões históricas que permeiam a peça, convém conferir a introdução de Maria de Fátima Silva à sua própria tradução de *Rãs*, 2014, p. 7 – 26.

grupos: em torno de Ésquilo reuniram-se apenas uns poucos homens, mas muito honrados, ao passo que Eurípedes obtém a simpatia da inteira camada de malfeitores que povoa o inferno.

É exatamente nesta descontinuidade entre as concepções antiga e nova de tragédia, representadas na peça, respectivamente, por Ésquilo e Eurípedes, que Nietzsche enxerga um fatal esmorecimento. É dizer, Eurípedes representa para a tragédia um ponto final. O motivo para isso, segundo Nietzsche, é o seguinte: enquanto pensador, Eurípedes sempre achou que em torno do antigo ideal de tragédia pairava algo de incomensurável, obscuro, incerto, havia uma atmosfera enigmática que, para ele, era pura e simplesmente incompreensível e, precisamente por isso, por considerá-la intolerável, ele julgou por bem abandonar a ambiguidade renitente que enxergava na tragédia de seus predecessores em nome de uma representação mais realista, uma representação palatável e quase mecânica dos atos quotidianos (GT/NT 11, p. 77-78) — eis a decisiva ruptura que Eurípedes consolida em relação ao modelo antigo de tragédia. Para Nietzsche, não restam dúvidas: quando Eurípedes escreve peças, por assim dizer, realistas, bem mais mundanas, ele está privando a tragédia da natureza equívoca de seus elementos, e, com isso, Dioniso, um deus por natureza ambíguo e andrógino, é inapelavelmente perdido — e com ele a essência da tragédia. Afinal a tragédia nasceu do emparelhamento entre os impulsos representados pelos dois numes, Apolo e Dioniso; agora, por obra do ímpeto que instigou Eurípedes a retirar a essência dionisíaca da tragédia, a tragédia inteira vem abaixo.

Nesse contexto, importa ver que o ímpeto contraposto a Dioniso por ocasião da morte da tragédia não provém de Apolo, visto que o deus da luz é tido como parte do emparelhamento responsável pela existência da tragédia. Por outro lado, Nietzsche também reconhece que o ímpeto anti-dionisíaco que arruinou a tragédia tampouco veio de Eurípedes ele

próprio. Para Nietzsche, não há dúvidas: o ímpeto que fez desmoronar a tragédia não veio de um poeta, mas sim de um pensador. Eurípedes só pôde consumir o ato pois ele estava enfeitiçado pelas maquinações do verdadeiro carrasco. O antípoda de Dioniso, eis a tese nietzscheana, não é outro senão Sócrates. Assim como Dioniso, cuja figura personifica e reúne as qualidades concernentes ao impulso dionisiaco, Sócrates também é visto por Nietzsche como uma figura emblemática cujo pensamento representa um impulso e uma visão de mundo. Assim, se Eurípedes, em nome de um novo ideal de tragédia, converte-a numa espécie de problema enxadístico, Nietzsche acredita que no fundo o que ele faz é pôr em prática uma ideia de Sócrates, qual seja, “só é virtude o que é conhecimento”, mas em sua variante estética “só é belo o que é inteligível”. Segundo Nietzsche, o maior exemplo da tendência socrática é o particular desprezo que Sócrates manifestava quando, em suas muitas andanças por Atenas, ele interrogava seus concidadãos e verificava que não possuíam uma compreensão clara e distinta de suas próprias atividades, que as exerciam, por assim dizer, “apenas por instinto”. Um semelhante arranjo, onde o instinto exerce um papel ativo e criador, ao passo que a consciência age apenas como uma força dissuasiva e crítica, só poderia causar a Sócrates os maiores arrepios, já que sua própria experiência lhe revelava exatamente o inverso, quer dizer, para ele, a consciência sempre fora a força criadora, enquanto o instinto, seu freio crítico (GT/NT 13, p. 86).

Segundo a tese de Nietzsche, é como se Sócrates tivesse sido vítima de um desenvolvimento anormal da faculdade lógica, o que se torna claro quando se considera que por detrás de sua enorme propensão lógico-dialética um poderoso impulso vigora cegamente, tal qual só as forças instintivas costumam vigorar. Mas o mais importante é que o insólito arranjo que encontra expressão na pessoa de Sócrates consuma uma grande novidade no mundo grego, instaura uma nova forma de existência: trata-

se de uma forma de existência onde o conhecimento, invariavelmente perseguido nos trilhos da dialética, é tornado ele próprio o mais básico dos instintos, não só no que toca ao ideal de vida teórica, mas também no que diz respeito ao gerenciamento da vida prática. Poder-se-ia dizer, sem exagero, que se trata de um fenômeno em que o ideal de vida teórica sobrepuja e conforma a compreensão geral de toda a vida. Se for lembrado que segundo a interpretação que Nietzsche faz do mundo grego os tempos arcaicos — conforme a ideia de Aristófanes — se caracterizavam por serem uma época em que predominava uma consideração trágica da existência, então restará mais ou menos nítido o modo como o socratismo age sobre a tragédia, a saber, sufocando os obscuros impulsos dionisíacos que até então reinavam em nome de um impulso metódico que redireciona as necessidades instintivas para o conhecimento e seu ideal teórico de verdade. Por consequência, aquilo que na mentalidade e na visão de mundo anunciada pelos poetas trágicos não era mais que uma aparência recorrendo o verdadeiro âmago da natureza, agora, nas mãos do socratismo, é convertido na própria essência e totalidade do mundo. Dito de outro modo, o socratismo, por sua própria natureza, é incapaz de compreender Dioniso; em compensação, a tendência socrática de bom-grado reconhece Apolo, mas tão somente seu aspecto iluminado, pois o mundo das luzes e a claridade são seu elemento. O socratismo, assim, possui uma visão particular sobre o nêmo a quem rende homenagens: longe de entender a aparência apolínea como Nietzsche a entendeu, Sócrates é antes um arauto da clareza num sentido mais extremo, no sentido de que a essência do ser, se houver alguma, deve ser ainda mais clara e clarificável que a própria aparência. Nas palavras de Nietzsche, com Sócrates vem à tona a “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo” (GT/NT 15, p. 93). Munido de

uma confiança inaudita no conhecimento e na lógica, Sócrates encarna ele próprio a forma de existência do homem teórico: nos diálogos platônicos, em especial no *Fédon*, vemos como Sócrates caminha tranquilo para a morte, pois julga conhecer o que é melhor para si e acredita que, graças a esse conhecimento, não poderá ser realmente lesado. Como se comporta alguém com um semelhante modo de vida, marcado de ponta a ponta pela busca do saber, em relação à visão de mundo antiga, quer dizer, o que lhe parece a consideração trágica do mundo? — eis o questionamento levantado por Nietzsche, a quem não falta também uma resposta:

o que devia ele realmente divisar na ‘sublime e exaltada’ arte trágica, como Platão a denomina? Algo verdadeiramente irracional, com causas sem efeitos e com efeitos que parecem não ter causas; e, no todo, um conjunto tão variegado e multifforme que teria de repugnar uma índole ponderada [...] (GT/NT 14, p. 87)

Está claro que o socratismo se contrapõe ativamente à consideração trágica, que ele a repudia como que por instinto — mas um instinto lógico e racional. Dessa forma, quando a tendência socrática começa a ser convertida em visão de mundo, isto é, quando o socratismo é alçado à atitude geral ante a existência, não será difícil imaginar quais as consequências que daí se seguirão para a tragédia:

Sócrates, o herói dialético no drama platônico, nos lembra a natureza afim do herói euripídiano, que precisa defender suas ações por meio de razão e contrarrazão, e por isso mesmo se vê tão amiúde em risco de perder a nossa compaixão trágica; pois quem pode desconhecer o elemento otimista existente na essência da dialética, que celebra em cada conclusão a sua festa de júbilo e só consegue respirar na fria claridade e consciência? Esse elemento otimista que, uma vez infiltrado na tragédia, há de recobrir pouco a pouco todas as suas regiões dionisíacas e impeli-las necessariamente à destruição — até o salto mortal no espetáculo burguês? Basta imaginar as consequências das máximas

socráticas: “Virtude é saber, só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”; nessas três fórmulas jaz a morte da tragédia. Pois agora o herói virtuoso tem de ser dialético; agora tem de haver entre virtude e saber, crença e moral, uma ligação obrigatoriamente visível; agora a solução transcendental da justiça de Ésquilo é rebaixada ao nível do raso e insolente princípio da ‘justiça poética’, com seu habitual *deus ex machina*”. (GT/NT 14, p. 89)

O socratismo ascende, a tragédia declina — vislumbrar o vínculo não-fortuito entre ambos os acontecimentos e estabelecer os motivos pelos quais o socratismo, devido à sua natureza, não poderia conviver e por isso sucede a tragédia: é esse o sentido da exposição de Nietzsche. Sua tese, portanto, é fundamentalmente essa: que a tendência socrática, com sua poderosa inclinação pelo saber, sufoca e apaga os impulsos mais caros à visão trágica, os impulsos ligados ao nome do deus Dioniso. Que o pendor socrático pelo saber seja caracterizado como o maior antípoda da mentalidade trágica não deve cegar, porém, para um aspecto por demais significativo da teoria de Nietzsche: malgrado repete o socratismo como o culpado, o filósofo considera que o declínio da tragédia não é tanto um assassinato, mas antes um suicídio (GT/NT 11, p. 72). E o termo empregado por Nietzsche é sobremaneira sugestivo, afinal se o socratismo é apontado como responsável pela morte da tragédia e, ao mesmo tempo, é dito que a tragédia morreu por suicídio, então está claro que entre socratismo e tragédia deve existir também um vínculo que não é apenas de oposição.

A fim de entender essa sugestão aparentemente insólita, primeiramente cumpre enfatizar que aquilo que Nietzsche designa como socratismo vai muito além de Sócrates. Como nos mostra sua interpretação da história da cultura grega, o socratismo é programaticamente identificado com a tendência racionalista que sobrepuja as antigas explicações por recurso ao mito trágico e em seu lugar depõe um paradigma de

explicação lógico-racional⁷. Entretanto, para Nietzsche o socratismo não irrompe em meio à cultura trágica impunemente: quando se propaga pelos quatro cantos da Grécia, sem perceber ele arrasta consigo um vestígio da tradição que ajudou a trazer abaixo, em outras palavras, o socratismo não está livre de lastros mitológicos — eis o elo que une socratismo e mito. Toda a perspicácia da tese nietzscheana está aí, em apontar que, por um lado, o socratismo e seu rebento direto, a ciência, carregam de forma subreptícia um par de suposições que não estão mais bem fundamentadas que qualquer mito, quais sejam, a crença no valor primordial do conceito teórico de verdade e a crença na perscrutabilidade do ser através da lógica — “essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o objetivo propriamente visado por esse mecanismo (GT/NT 15, p. 93); por outro lado, Nietzsche enfatiza que à medida que o socratismo por natureza resiste em considerar verdadeiro e real o que não é logicamente explanável, esse seu aspecto só podia permanecer para ele próprio inconsciente — anos mais tarde, ao prefaciá-lo seu próprio livro, ele há de dizer com todas as letras que “o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência” (GT/NT T 2, p. 15). Apesar disso, Nietzsche alega que esse estado de inconsciência não dura para sempre, pois chega um momento em que o socratismo inevitavelmente se confronta com suas próprias premissas: aí então ocorre a referida “transmutação da ciência em arte”, ou seja, por ocasião de uma autêntica autocrítica, o ideal socrático de ciência se vê obrigado a reconhecer que as crenças sob as quais se apoia são crenças que extrapolam o registro lógico-racional que elas

⁷ Conforme demonstram suas preleções sobre os filósofos pré-platônicos, evidentemente Nietzsche não ignora que a ruptura com as explicações míticas iniciou muito antes de Sócrates; ocorre apenas que, sobretudo por razões programáticas, ele toma o filósofo ateniense — não totalmente destituído de razões historiográficas que encontra, por exemplo, em Aristófanes e no próprio Platão — como o caso emblemático e o ponto alto desse processo de racionalização.

próprias cuidam em circunscrever. Dito de outro modo, no seu afã pelo conhecimento e pela verdade, o impulso elementar do socratismo termina por minar a si mesmo e inevitavelmente resvala de volta em direção ao mito:

Agora, porém, a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência, tropeça em tais pontos fronteiros da periferia, onde inevitavelmente fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí, para seu susto, o modo como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda — então irrompe a nova forma de conhecimento, o conhecimento trágico [...] (GT/NT 15, p. 95 – Tradução levemente modificada).

De certa maneira, o desdobramento do socratismo sobre si mesmo constitui uma espécie de autossupressão cujo resultado não está longe daquilo que foi proposto pelo empreendimento da filosofia crítica. Em dado momento, Nietzsche inclusive nomeia abertamente aqueles que crê serem os responsáveis históricos por levar a cabo esse processo de autossupressão: “A enorme bravura e sabedoria de Kant e Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica” (GT/NT 18, p. 110). Da perspectiva de Nietzsche, o mérito de ambos os filósofos foi ter retirado da ciência sua pretensão de validade incondicionada e universal, isto é, ter feito o conceito de conhecimento girar em torno de si mesmo e reconhecer os seus limites. O vínculo que Nietzsche vislumbra entre a tendência socrática e filosofia crítica é de veras sugestivo: para ele, quando Kant escreve que a razão está destinada a questões que não pode evitar, mas que tampouco pode responder (KrV

A VII), o conceito de razão a que o filósofo alude remete diretamente à forma de existência inaugurada pelo socratismo, onde a razão é exortada a conhecer mais do que realmente pode. É nesse sentido que o resultado da filosofia crítica é entendido por Nietzsche como um autorrefreio da tendência socrática, uma vez que os limites da razão somente são trazidos à tona em virtude de um questionamento teórico em que a razão pretende *saber* do quanto é capaz. Assim, considerando que o empreendimento crítico traça uma linha divisória entre o que é saber e o que jamais poderá sê-lo, se de fato existe alguma propensão que constantemente impõe para além dessa divisa, à luz da crítica isso só pode significar uma coisa: que essa propensão em verdade pertence ao lugar onde o pensamento está livre dos grilhões teóricos, ou seja, essa propensão pertence ao registro prático que engloba as visões de mundo e as variadas manifestações da cultura, como a arte, a moral e a religião. No fundo, que Nietzsche aproxime-se — ou talvez simplesmente pressuponha — de uma conclusão que em grande parte segue os resultados da filosofia crítica não é nenhuma surpresa, afinal ele já demonstrara afinidade com um posicionamento semelhante por ocasião da leitura das teses neokantianas expostas na *História do Materialismo*. No entanto, agora, na interpretação nietzscheana do socratismo e sua relação com a tragédia, há uma reformulação do ceticismo ficcionalista de inspiração neokantiana que se sobressaía nas anotações dos anos anteriores. Agora, nos escritos sobre a tragédia, aquilo que para a tradição crítica aparentava ser uma fronteira mais ou menos pacífica e muito bem estabelecida, para Nietzsche rapidamente arvora-se numa zona de guerra. Nesse sentido, a linha divisória entre poesia conceitual e conhecimento teórico que a crítica tanto se esforçou por traçar converte-se no palco de um conflito dificilmente remediável: para Nietzsche, cada vez mais arte e verdade, a necessidade metafísica por sentido e o imperativo de integridade intelectual se

contradizem. Com isso, um ciclo como que se completa: no fim das contas, a mesma tendência que em seus primórdios ajudou a exterminar a tragédia engendra um conflito sem solução e assim também arruína a si própria, fazendo surgir, através de seu crepúsculo, as condições para o renascimento de uma consideração trágica do mundo.

4 – O significado filosófico da tragédia

Dentre outras coisas, a interpretação que Nietzsche faz dos gregos é também notável por seu caráter incrivelmente eclético: nela, intervêm história da cultura, filologia clássica, psicologia, sem contar aquelas que são, por assim dizer, as línguas oficiais de sua interpretação, estética e metafísica, para cujo idioma tudo o mais é traduzido. No entanto, por mais que o próprio Nietzsche vez ou outra tenha descrito sua teoria da tragédia por meio das expressões “metafísica da arte” ou “metafísica de artista”, com isso ele certamente não pretendeu aludir a uma teoria metafísica no sentido usual, uma vez que mesmo antes da redação dos primeiros escritos sobre a tragédia, nas anotações sobre a filosofia de Schopenhauer, por exemplo, ele provou estar numa posição epistêmica suficientemente precavida para que não recaísse em algo como uma mera retomada dogmática de sistemas metafísicos. Além do mais, os escritos sobre a tragédia foram quase que inteiramente redigidos durante os anos dourados da amizade entre Nietzsche e Richard Wagner, e por isso não é de se admirar que eles até certo ponto reflitam o alinhamento das ideias pensadas pelo filósofo com o projeto de reforma cultural que na época era defendido pelo músico. Neste contexto, o alinhamento com a causa wagneriana fala por si só: observada sua dimensão e natureza, ele evidencia que as ideias formuladas nos escritos sobre a tragédia respondem a uma demanda cuja natureza não é unicamente teórica, mas, ao invés, visa também efeitos práticos. À luz das convicções teóricas expostas nas anotações dos anos anteriores, o

apelo prático que inspirou a interpretação nietzscheana da tragédia ajuda a reforçar uma narrativa sobre o percurso de seu pensamento cujo enredo, resumidamente, soa assim: nas anotações da juventude, Nietzsche mostrou estar plenamente convencido da natureza prática e edificante de teses metafísicas para logo em seguida, nos escritos sobre a tragédia, engendrar uma visão de mundo metafísica cujo teor não está desvinculado de propósitos práticos, no que se constata que sua “metafísica de artista” é inteiramente concebida segundo as premissas estabelecidas pela crítica do conhecimento, notadamente, como uma espécie de poesia conceitual. Assim, a interpretação que Nietzsche apresenta sobre a tragédia grega, por metafísica que seja, não contradiz suas convicções teóricas anteriores, pois são estas que forjam sua compreensão da metafísica como uma fabulação edificante cujo teor nada tem que ver com o conceito teórico de verdade (RICHTER, 1908, p. 464; SALAQUARDA, 1978, 1979; LOPES, 2008, p. 34-38).

Não creio que esta narrativa esteja de todo errada. Considero, porém, que ela representa somente metade da história. O motivo é que interpretar a incursão por terrenos especulativos feita nos escritos sobre a tragédia como o resultado de um engajamento prático que reflete de forma idiosincrática as esperanças do filósofo frente a uma almejada reforma da cultura, conforme dá a entender uma narrativa como a em questão, não significa outra coisa senão compreender a prática pela teoria, quer dizer, significa olhar para uma interpretação metafísica do mundo desde as lentes da verdade teórica do conhecimento. A julgar pelas palavras de Nietzsche, entretanto, é parte da tarefa que ele persegue em seu livro sobre a tragédia avançar um passo além do ponto de vista teórico para poder *ver a ciência com a óptica do artista* (GT/NT TA 2, p. 15). Nesse sentido, resta claro que, para ele, o edifício teórico do conhecimento não é um ponto de vista definitivo desde onde tudo o mais possa ser observado, mas,

conforme se depreende também de sua crítica à figura de Sócrates, mesmo o pendor científico está entranhado a uma forma de existência, trazendo consigo suposições práticas e compromissos prévios.

Ou seja, Nietzsche parece reconhecer que o ponto de vista que a crítica teórica do conhecimento — em contraste com sua própria perspectiva — costuma denominar como “prático” encerra uma espécie de anterioridade em comparação com outros pontos de vista, de sorte que nas vezes em que ele fala numa visão trágica ou numa visão teórica do mundo estas não são somente figuras retóricas: para ele, uma visão de mundo de fato expressa uma maneira originária de enxergar o mundo e tudo que nele há, inclusive o conhecimento. Por este motivo, creio que a maneira como Nietzsche concebe a relação entre conhecimento teórico e visão de mundo talvez seja melhor entendida como *não sendo* uma via de mão única, onde a consideração teórica é com muita justiça capaz de determinar a natureza e o alcance das visões de mundo, mas estas, por sua vez, graças à natureza prática que lhes é atribuída, são irrelevantes quando o assunto é conhecimento. Contra uma interpretação dos escritos da tragédia em que prevalecem sempre as convicções teóricas, julgo pois conveniente fazer um adendo: se é verdade que, por um lado, a crítica do conhecimento informa a interpretação que Nietzsche faz da tragédia, por outro, é também verdade que *a metafísica de artista interfere substancialmente na maneira como Nietzsche passa a enxergar o conceito de conhecimento*. Nesse caso, por agirem diretamente uma sobre a outra, creio que as premissas teóricas do conhecimento e a interpretação metafísica da existência, a partir dos escritos de Nietzsche sobre a tragédia, contribuem ambas para o engendramento de uma série de aporias cujos desdobramentos concentram o significado propriamente filosófico do conceito de tragédia.

Ao longo do texto de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche repetidamente reitera a existência de um conflito entre formas de consideração do

mundo: “se a tragédia antiga foi obrigada a sair do trilho pelo impulso dialético para o saber e o otimismo da ciência, é mister deduzir desse fato uma luta eterna entre a *consideração teórica* e a *consideração trágica do mundo*” (GT/NT 17, p. 104). A princípio, a separação entre um registro de consideração teórica e um registro de consideração prática não é senão o resultado de uma operação teórica notoriamente levada a cabo pela crítica do conhecimento. Como é largamente sabido, o intuito era desfazer qualquer possibilidade de equívoco ou confronto entre consideração teórica e não-teórica ao definir que o território da última termina exatamente onde começa o da primeira. Neste contexto, considerar que em algum momento a consideração teórica e a consideração não-teórica do mundo se contraponham ou até mesmo contradigam, como faz Nietzsche, significa que a fortuna da crítica foi de alguma forma reinterpretada desde um ponto de vista que oferece uma visão mais abrangente que a visão proporcionada pelo ponto de vista estritamente teórico. Tendo em conta que o próprio Nietzsche confessou perseguir uma tarefa parecida, não será nem um pouco desconcertante se considerarmos que sua interpretação da tragédia supõe precisamente isso: uma perspectiva que em certa medida ultrapassa a fortuna da crítica teórica.

Que de fato tenha havido uma tal ultrapassagem e para onde ela leva é algo que pode ser verificado mais claramente por ocasião da interpretação proposta por Nietzsche sobre a figura de Sócrates. Concretamente, a interpretação nietzscheana abandona o círculo da crítica no mesmo instante em que sua análise do socratismo assevera que a consideração teórica do mundo no fim das contas remonta a uma determinada forma de existência. Dito de outro modo, remeter o ideal teórico de conhecimento a seus pressupostos existenciais e metafísicos ultrapassa a fortuna da crítica pois nessa remissão vigora um compromisso tácito que supõe a anterioridade de interpretações do mundo em relação ao modelo teórico

de conhecimento. Nunca é demais enfatizar que esta alegada noção de anterioridade não restabelece nem pretende restabelecer de um só golpe as credenciais epistêmicas das interpretações metafísicas do mundo, visto que, observada da perspectiva teórica, continuar-se-á a falar sempre de uma interpretação de natureza prática. No entanto, por mais que a anterioridade de que gozam as interpretações do mundo com efeito possa ser entendida em referência ao registro prático, claro está que essa descrição não é a mais apropriada nem tampouco a mais completa, visto que se mantém firmemente aferrada à perspectiva teórica. Considerando que a noção de anterioridade se define pela remissão a fundamentos que desde sempre estão postos e a partir dos quais se entende tudo o mais, inclusive a diferença entre teoria e prática, melhor chamá-la uma anterioridade que, em termos filosóficos, poderia ser descrita como hermenêutica ou metafísica⁸.

Nesse sentido, resta claro em que medida Nietzsche se afasta do criticismo: no contexto da filosofia crítica, por mais que ideias metafísicas pudessem figurar ao lado do ideal teórico de conhecimento, competia a

⁸ A ideia de uma anterioridade das interpretações de mundo em relação à consideração teórica expressa aqui uma intuição elementar da filosofia hermenêutica: a ideia de que qualquer consideração sobre o mundo num sentido não irrelevante já pressupõe o mundo, quer dizer, a ideia de que qualquer interpretação do mundo ou da existência em última instância tem suas raízes na vida, mas não na vida pensada, idealmente concebida, e sim na experiência concreta da vida, cuja forma elementar está sujeita e responde aos desdobramentos da história (DILTHEY, 1991); ou então a ideia de que a própria noção de compreensão, na qualidade de fenômeno característico de seres que desde sempre estão situados na existência, pressupõe como condição um entendimento prévio, uma determinada interpretação — ou seja, que há algo como uma estrutura prévia que antecede a compreensão (HEIDEGGER, 2012, §32; GADAMER, 1997, p. 400 – 427). Acerca do posicionamento de Nietzsche, minha reivindicação é que o reconhecimento da anterioridade hermenêutica das interpretações do mundo faz com que ele opere uma espécie de *inversão* na primazia concedida à consideração teórica por parte da crítica do conhecimento, e assim, embora aceite a distinção epistêmica da crítica, concentre esforços em formular uma interpretação do mundo que justamente retrate o fato, para Nietzsche decisivo, de que a consideração teórica é antecedita por uma interpretação do mundo. Nesse contexto, vale dizer que as expressões “*visão, imagem, ou interpretação de mundo*” — que até aqui foram empregadas para designar o conjunto de crenças que, segundo a distinção crítica, prestam-se unicamente à orientação no registro de reflexão prática —, uma vez explicitada a anterioridade que as caracteriza, passam então a ser entendidas justamente como interpretações prévias da existência. Dito mais concretamente, semelhantes expressões designam o conjunto de crenças, opiniões e valores que, consciente ou inconscientemente, orientam, regulam e conformam a posição que o homem julga ocupar no mundo e, consequentemente, expressam sua atitude primária ante a existência. Ou seja, o ponto todo é que, segundo o argumento nietzscheano, aquilo que aqui se resolveu chamar interpretação ou visão de mundo, ainda que pertença a um registro não-cognitivo, acaba reconhecido não apenas como o fundamento da postura prática do homem diante da existência, mas também de sua postura teórica ante o mundo. Como se verá, daí o filósofo retira consequências não pouco importantes tanto para a autocompreensão do homem ante a existência quanto para a consideração teórica do conhecimento.

elas sempre um papel sistemático, nunca constitutivo; quer dizer, a perspectiva prática estava sempre subordinada à apreciação feita a partir da perspectiva teórica, considerada logicamente anterior a qualquer outro ponto de vista (o mote da crítica diz: primeiro é preciso *saber o que se pode saber* sobre o mundo, para somente depois falar sobre o que se pode falar sobre ele); na interpretação nietzscheana, por outro lado, crenças metafísicas próprias à visão de mundo socrática reconhecidamente *conformam a concepção teórica de conhecimento*, indicando claramente que uma interpretação prévia do mundo já está suposta no interior da consideração teórica, é dizer, em Sócrates a anterioridade lógica da perspectiva teórica se torna, no fim das contas, uma anterioridade metafísica⁹. Não é sem motivo que, para Nietzsche, o que torna Sócrates uma figura tão significativa seja justo o fato de que, a partir dele, o caráter primário da interpretação metafísica do mundo se torne sobremodo elusivo: no socratismo, a perspectiva teórica não é apenas mais um ponto de vista particular que deriva de uma interpretação prévia do mundo, mas é antes tornado uma perspectiva totalizante que se confunde com a interpretação do mundo que sub-repticiamente supõe, originado assim algo até então inédito, isto é, uma *interpretação puramente teórica do mundo*.

Descortinar a interpretação teórica do mundo que subjaz ao ideal de conhecimento propalado por Sócrates somente foi possível graças à crítica

⁹ Convém reparar que as crenças metafísicas que aparecem na interpretação socrática do mundo são também crenças de natureza prática (exemplo é a crença de que o conhecimento pode corrigir não só o erro, mas também os vícios morais, e assim, curar a própria existência). Ou seja, segundo o argumento que se está reconstruindo, para Nietzsche a metafísica continua a ser concebida criticamente como atividade de interpretação cuja natureza é eminentemente prática. Nesse sentido, o que se procura mostrar é que o resultado da crítica é, por assim dizer, o ponto de largada, a premissa inicial de onde parte o argumento nietzscheano. A alegada dissidência de Nietzsche em relação à tradição crítica não diz respeito, portanto, à concepção de metafísica como atividade associada ao registro prático, mas sim à primazia do papel desempenhado por crenças prático-metafísicas (visões ou interpretações do mundo, conforme explicitado na nota anterior) na concepção do que é conhecimento, a começar pela constatação do papel que semelhantes crenças desempenham nas origens da própria concepção crítica. Nesse contexto, o caso de Sócrates exemplifica precisamente a ideia de que uma interpretação metafísica invariavelmente precede e conforma os caminhos da consideração teórica — mesmo que, considerada teoricamente, essa interpretação não seja senão ilusão e erro.

do conhecimento. Esse é um fato que Nietzsche aceita e reconhece, e, nesse sentido, permanece fiel ao espírito da crítica. Sucede, porém, que a crítica é também um empreendimento teórico, de sorte que ao descortinar os pressupostos do conhecimento socrático, ao mesmo tempo ela descortina algo a respeito de si, desvendando um vínculo de sangue entre si mesma e o socratismo. Dito claramente: se é bem verdade que a crítica logra êxito em reter o socratismo pois o faz girar sobre os próprios eixos e o obriga a reconhecer que tudo aquilo que ele supunha e pretendia em verdade não é conhecimento, mas em grande parte apenas os elementos de uma interpretação totalizante do mundo, também é verdade que a crítica, na medida que consuma a autossupressão do socratismo, é ela mesma sua derradeira manifestação. Nesse sentido, a resistência em conceder uma função constitutiva às visões de mundo pode ser vista como um último resquício daquilo que é a visão de mundo subjacente à própria crítica, a saber, o compromisso com o socratismo e seu culto pela verdade teoricamente demonstrável. É precisamente aí que Nietzsche se distancia da crítica, pois nos escritos sobre a tragédia ele não hesita em abordá-la a partir de um ponto de vista hermenêutico-metafísico e, o que é mais importante, parece considerar que essa abordagem, ainda que paradoxalmente, redunde em *um tipo de conhecimento* sobre o mundo e sobre as condições nas quais surge o conceito de conhecimento.

Deste modo, fica claro que a interpretação de Nietzsche está imediatamente arvorada sobre uma espécie de impasse surgido por ocasião de sua ruptura com o ponto de vista exclusivamente teórico da crítica do conhecimento. Nas mãos de Nietzsche a separação crítica entre consideração teórica e consideração prática é reinterpretada a partir da ideia da anterioridade das interpretações prático-metafísicas, é dizer, embora reconheça que a crítica do conhecimento faz ver essa separação, nem por isso ele a considera a razão última de sua existência, posto que a empreitada crítica

é também uma forma de consideração teórica, e, portanto, pressupõe uma determinada interpretação do mundo. Assim, em vez de definir o registro de consideração prática a partir do registro de consideração teórica, consolidando assim o inflexível império da última sobre a primeira, Nietzsche insiste na reflexão sobre os fundamentos prático-metafísicos da consideração teórica. O ponto é que levar a termo uma semelhante reflexão significa passar além do registro puramente teórico, de modo que a reflexão sobre os fundamentos práticos e metafísicos da consideração teórica se torna, em face das premissas críticas em vigor, ela própria uma incursão prático-especulativa. Cumpre notar que não há, nesse argumento, uma ruptura total com a crítica do conhecimento, mas, ao invés, a posição crítica é tornada o ponto de largada para uma reflexão que se poderia chamar dialética¹⁰ sobre o enraizamento da consideração teórica na consideração prático-metafísica do mundo. Ou seja, Nietzsche reconhece, em conformidade com a crítica, que a “razão está destinada a questões que não pode responder”, pois possui lá seus limites; por outro lado, *apesar da* crítica, ele insiste que para entender por inteiro de onde surge essa impossibilidade a “razão se vê *obrigada*” a falar sobre aquilo que, segundo seus próprios compromissos teóricos, não poderia falar. Nietzsche assim interpreta o mundo desde uma perspectiva que descortina um punhado de coisas sobre o conhecimento, mas que, segundo o conhecimento, é simplesmente falsa. Nesse sentido, ele insiste na reflexão sobre fundamentos prático-metafísicos justamente a fim de pressionar a consideração teórica contra os pressupostos sobre os quais ela se arvora, evidenciando assim uma espécie de curto-circuito teórico, uma aporia que não apenas

¹⁰ Aqui o sentido da palavra ‘dialética’ não é mais o sentido que Nietzsche tem em mente quando descreve Sócrates como um dialético (dialética, nesse caso, claramente significa lógica). Apesar de haver entre ambas algum grau de parentesco, a noção de dialética que subjaz à interpretação de Nietzsche também não coincide com o que Hegel designa como dialética. A principal diferença é que, no caso da “dialética nietzscheana”, não há algo como uma racionalidade que se vai depurando até chegar numa reconciliação; antes o contrário: para Nietzsche, o movimento (seja da realidade, do pensamento ou de sua própria interpretação) esgota-se em plena contradição, em aporia.

descortina algo fundamental a respeito da estrutura do conhecimento teórico (notadamente, a ausência de maiores fundamentos), como ainda, conforme se verá, para ele possui um sentido genuinamente trágico.

Compreende-se, assim, o sentido da alegação feita logo no início do texto sobre a crítica do conhecimento ser apenas metade do posicionamento de Nietzsche à época do *Nascimento da Tragédia*: caso a crítica correspondesse a sua posição definitiva, não haveria ocasião para nenhum impasse e nenhuma aporia; por outro lado, está claro que só existe uma aporia e um impasse pois Nietzsche efetivamente interpreta a consideração teórica do mundo a partir daquilo que ele *conhece* por intermédio da consideração trágica ou prático-metafísica¹¹. O interesse suposto em semelhante interpretação não é um interesse meramente prático, nem tampouco responde a uma necessidade proveniente da tentativa de dar sentido à cultura, mas é também um interesse nitidamente intelectual, visto que compete à interpretação prático-metafísica do mundo proporcionar uma visão daquilo que, por permanecer encoberto à consideração teórica, pode ser chamado o ponto cego do conhecimento. Que uma interpretação conduzida em terreno metafísico possa também contribuir para a compreensão do mundo parece ser a suposição latente nas suspeitas que Nietzsche muito sugestivamente depôs na boca de Sócrates, a quem ele não por acaso elegeu como principal representante da perspectiva teórica: “será [...] que o não compreensível para mim não é também, desde logo,

¹¹ Embora ocorram em um contexto muito específico, vale observar as palavras de Heidegger a respeito da possibilidade do impasse entre arte e conhecimento ser entendido como uma espécie de discórdia que se dá meramente na esfera da cultura: “Em que medida a arte e o conhecimento, a beleza e a verdade se apresentam para ele [Nietzsche], em geral, em uma relação acentuada? Com certeza não a partir das razões completamente extrínsecas que são normativas para as filosofias da cultura e para as ciências da cultura usuais: pelo fato de haver a arte e, ao lado dela, também a ciência, pelo fato de as duas pertencerem à cultura e de, quando se quer estabelecer um sistema cultural, também se precisar indicar as ligações dessas manifestações culturais entre si. **Se o modo nietzscheano de colocação da questão fosse apenas um modo filosófico-cultural** no sentido do estabelecimento de um sistema bem ordenado para as manifestações e para os valores culturais, **então a relação entre arte e verdade certamente jamais poderia se tornar para ele uma discórdia [...]**” (HEIDEGGER, 2010, p.139 – grifo meu).

o incompreensível? Será que não existe um reino da sabedoria do qual a lógica está proscrita?” (GT/NT 14, p. 91).

A não ser que se sustente que a eloquência com que Nietzsche externa suas suspeitas seja tão incomum a ponto de descolar as palavras de sua acepção corrente, a indagação por um “reino da sabedoria” reforça a sugestão de um âmbito que não é inteiramente inerte quando o assunto é conhecimento, mas que no entanto está situado além dos domínios impostos pela crítica teórica¹². Se realmente for assim, então por certo a aporia surgida da confrontação entre consideração teórica e consideração trágica do mundo não é indiferente ao modo como Nietzsche entende o conceito de conhecimento, uma vez que a aporia se define pela confrontação direta entre aquilo que a consideração teórica *diz* [visão de mundo não é conhecimento] e aquilo que a interpretação prático-metafísica *faz enxergar* [conhecimento repousa sobre uma visão de mundo]. Nesse sentido, não é

¹² A ideia de que reivindicações alheias à consideração teórica possam de algum modo dar algo a conhecer a princípio pode soar estranha. Considere-se, porém, que o intento de Nietzsche ao deslocar-se rumo a uma perspectiva reconhecidamente não-teórica dentre outras coisas é justamente *mostrar* – a partir dessa perspectiva – que uma semelhante estranheza deriva da equiparação prévia do conceito de conhecimento ao domínio do discurso lógico-proposicional, equiparação essa operada exclusivamente desde a perspectiva da consideração teórica. Ora, caso se considere que Nietzsche logra êxito ao menos nesse ponto, é então a sua própria abordagem que se arvora em maior exemplo de uma construção não-teórica, pode-se dizer até fictícia, que de alguma forma consegue comunicar algum conhecimento. Além do mais, há de se convir que a rígida equiparação entre conhecimento e consideração teórica não é lá tão intuitiva quanto quer parecer, e não é preciso admitir que considerações não-teóricas proporcionem algo como um acesso privilegiado à essência da realidade para reconhecer o que há esquivo na ideia de que o inteiro conjunto das manifestações da cultura humana ao longo da história – de Homero a Peter Handke, para ficar na literatura – tenha contribuído menos, quando o assunto é conhecimento, que um artigo científico submetido a uma revista acadêmica e aprovado pelos pares. Em todo o caso, àqueles que padecem, digamos, de algum tipo de ofuscamento analítico, cumpre dizer que a ideia de que há conhecimento para além da galáxia do discurso proposicional também encontra justificativa exclusivamente teórica (e não dialética, nem ficcional, nem metafísica), seja no contexto de uma teoria linguística dos símbolos (cf. GOODMAN, 2006), seja na análise das funções semânticas das sentenças que ocorrem no discurso ficcional (cf. GABRIEL, 1991, 2013). Em tempo: o fato de que a existência de conhecimento não-teórico possa ser teoricamente reconhecida não é contraexemplo à tese sustentada no corpo do texto de que o conflito entre consideração teórica e consideração trágica permanece velado à consideração teórica. Pois reconhecer uma dimensão de conhecimento para além do discurso proposicional em grande medida significa reconhecer que semelhante conhecimento resiste em ser traduzido para as proposições do discurso teórico – afinal se se pudesse de todo verter o conhecimento não-teórico em proposições teóricas, claro está que ele não seria outro tipo de conhecimento, mas antes conhecimento proposicional que apenas foi exprimido de outra forma. Ou seja, o reconhecimento teórico de outras modalidades de conhecimento representa, para a consideração teórica, o reconhecimento de que ela própria com efeito possui um ponto cego que diz respeito justamente à dimensão da referência do conhecimento não-teórico. Portanto, por mais que a existência de outros tipos de conhecimento possa ser reconhecida no interior da consideração teórica, resta claro que a partir dela não é possível conhecer o que esses conhecimentos expressam (daí a ideia de não se conhecer o que se conhece, que se verá em seguida).

de se admirar que apenas a partir da interpretação trágica a aporia se faça plenamente visível. Quer dizer, somente pode haver um impasse entre dois tipos de conhecimento quando se reconhece que a interpretação prática-metafísica efetivamente descortina *um tipo de conhecimento*, coisa que, caso se permaneça aferrado à consideração teórica, soa para lá de problemático, quando não impossível. O motivo evidente é que a maneira como o impasse é teoricamente concebido tende a minimizá-lo ou mesmo desfazê-lo: pode-se até dizer, em termos teóricos, que há um impasse entre diferentes tipos de conhecimentos, mas esse impasse será sempre entendido como uma contraposição entre conhecimento verdadeiro (teórico) e conhecimento falso, fictício (prático-metafísico). Dado que a ideia de conhecimento falso, consoante as premissas teóricas, denota algo que não é verdadeiramente conhecimento, torna-se nítido que, para a consideração puramente teórica, não há espaço para nenhum conflito e nenhuma aporia, uma vez que não pode haver equiparação entre o que diferentes considerações do mundo dão a conhecer quando se considera que a incursão prático-metafísica no fundo não dá a conhecer coisa alguma. Claro está, portanto, que encarado a partir da perspectiva teórica, o impasse entre consideração teórica e interpretação metafísica torna-se apenas aparente.

Num rumo completamente oposto, a interpretação de Nietzsche sobre a tragédia caracteriza-se precisamente por levar a sério o conflito que vem à tona quando da confrontação entre o que se aprende através de ambas as considerações do mundo. E levar a sério o conflito significa não apenas ter ouvidos para o que diz a crítica do conhecimento sobre os aspectos teoricamente problemáticos das interpretações metafísicas, mas também contrapor o que se aprende por intermédio das interpretações metafísicas ao ponto de vista teórico do conhecimento. Nesta contraposição está a origem da aporia que Nietzsche enxerga no conceito de

conhecimento. A fim de verificá-la, Sócrates é novamente o exemplo a ser observado. Na condição de representante máximo da consideração teórica do mundo, Sócrates tipicamente reconhece apenas o ponto de vista teórico: o mundo, para ele, é o mundo visto a partir do conhecimento — daí porque, para ele, jamais poderia haver algo como um conflito entre o que ensinam diferentes considerações do mundo. A sua posição a respeito de um suposto conhecimento por parte dos poetas trágicos é clara:

Em seguida aos políticos, fui procurar os poetas, tanto os que escreviam ditirambos e tragédias como os demais, convencido de que diante daqueles confirmaria minha ignorância e sua superioridade. Peguei suas melhores poesias, as que considerava mais bem construídas, e indaguei aos próprios poetas o que eles pretendiam dizer; porque dessa maneira aprenderia alguma coisa com eles. Estou com vergonha, ó atenienses, de contar-vos a verdade. Mas é obrigatório que eu a diga. Resumindo, todas as outras pessoas presentes discorriam melhor a respeito do que os poetas haviam escrito que os próprios autores; diante disto, descobri que não era por nenhum tipo de sabedoria que eles faziam versos, mas por uma propensão e inspiração natural que eu desconheço, como os adivinhos e vaticinadores, que dizem de fato muitas coisas belas, mas não conhecem nada do que dizem [...] (PLATÃO, 1999, p. 72)

De acordo com Sócrates, o erro dos poetas era dizer conhecerem o que em verdade não conheciam, no que fica evidente que, para ele, não basta simplesmente saber, é preciso ainda saber como e por que se sabe, e, para tanto, é preciso esquadriñar o processo de conhecer e seus fundamentos — eis a premissa elementar da consideração crítico-socrática do mundo. Para Sócrates, a crítica não é apenas um discriminante epistêmico eficaz, mas é sobretudo a forma correta de enxergar o mundo. Em contrapartida, o refrão mil vezes repetido na tragédia e trazido à vida através da figura do herói trágico ecoa exatamente o oposto. Diz Nietzsche:

O herói da tragédia não se põe à prova na luta contra o destino, como presume a estética moderna, tampouco sofre o que merece. Antes cego e com a cabeça coberta, precipita-se em sua desgraça: e seu gesto sem consolo, mas nobre, com o qual ele se posta diante deste mundo de terror há pouco conhecido, espicaça como um agulhão a nossa alma. A dialética, por outro lado, é, no fundo de sua essência, otimista: ela crê na causa e na consequência e com isso em uma relação necessária entre culpa e castigo, virtude e felicidade: suas contas não deixam resto; ela nega tudo que não pode decompor em conceitos (ST, p. 44 - 45).

Na tragédia, aprende-se a possibilidade tacitamente recusada por Sócrates: enquanto ele diz que é impossível conhecer sem conhecer o que se conhece¹³, para Nietzsche, a tragédia não só mostra que é possível conhecer inconscientemente (portanto, sem conhecimento do que se conhece), mas sobretudo que é também possível *não conhecer o que se conhece*. Não é outra a lição do herói trágico que caminha cegamente, embora sabedor do que faz, em direção a um terrível destino. Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, uma semelhante possibilidade não representa um simples engano, tampouco um mero erro de cálculo. O que a tragédia alegoricamente faz ver é algo alheio ao ponto de vista teórico: ela mostra que o herói erra mesmo sem ter culpa, não por mera ignorância ou falta de conhecimento, mas porque o próprio ato de conhecer possui um ponto cego que somente é tornado manifesto na consumação do seu erro. Nesse contexto, não conhecer o que se conhece, vale repetir, não denota um engano meramente eventual ou fortuito, como é o caso de alguém que confunde, por exemplo, Teeteto com Teodoro. Ao invés disso, o engano a que a possibilidade se refere expressa uma aporia arraigada, inerente ao conhecimento — e essa aporia, esse ponto cego, somente é visível a partir do ponto de vista trágico. A partir daí, a ideia desconcertante de que é

¹³ Essas as palavras de Sócrates no *Teeteto*: “E é certamente impossível que alguém que conhece uma coisa não a conheça, ou que alguém que não a conhece a conheça” (PLATÃO, 188b, p. 116).

possível não conhecer o que se conhece se converte na pedra angular para a formulação do aspecto propriamente metafísico da interpretação através da qual Nietzsche pretende expressar o sentido trágico que enxerga nessa aporia.

Que Nietzsche sustente uma tese que assevera a natureza enganosa — e, portanto, aporética — do conhecimento não é nenhuma novidade: ideias semelhantes aparecem com frequência tanto em escritos anteriores à sua interpretação da tragédia, como é o caso das anotações sobre teleologia, onde ele defende abertamente a ideia de que o conhecimento é um tipo de erro, quanto em escritos posteriores, como na terceira consideração extemporânea, redigida alguns anos mais tarde, onde ele volta a abordar pensamentos do gênero. Interessante notar que, nessa última ocasião, Nietzsche transcreve o excerto de uma famosa carta escrita pelo poeta e romancista Heinrich von Kleist cujo teor levanta exatamente a possibilidade através da qual se fundamenta a tese de que o conhecimento é ele mesmo errôneo, a saber, a possibilidade de não se conhecer o que se conhece. Eis o que diz Nietzsche e o excerto:

[...] somente nos espíritos mais ativos e mais nobres, que nunca aguentaram permanecer na dúvida, apareceria [...] aquele abalo e desespero de toda verdade, que foi vivido, por exemplo, por Heinrich von Kleist, como efeito da filosofia kantiana. ‘Há pouco’, escreve ele, certa vez, a seu modo cativante, ‘traíveí conhecimento com a filosofia kantiana, e agora tenho que comunicar-te um pensamento tirado dela, pois não posso temer que ele te abalará tão profunda, tão dolorosamente quanto a mim. — Não podemos decidir se aquilo que denominamos verdade é verdadeiramente verdade ou se apenas nos parece assim. Se é este último, então a verdade que juntamos aqui não é mais nada depois da morte e todo esforço para adquirir um bem que nos siga até mesmo no túmulo é vão. — Se a ponta desse pensamento não atinge teu coração, não sorrias de um outro que se sente profundamente ferido por ele, em seu íntimo mais sagrado. (SE/Co. Ext. III 3, p. 289-90).

O trecho é bastante claro ao sugerir que a possibilidade de não se conhecer o que se conhece está fundamentada na ideia crítica de uma incerteza objetiva sobre a natureza última das coisas. Mas a interpretação de Kleist não é significativa somente em virtude do ceticismo esmagador que ele enxerga na filosofia crítica de Kant. Também a maneira como ele exprime sua suspeita mais drástica é muitíssimo eloquente: tendo em conta que é feita em referência à incerteza objetiva que pretensamente é fruto da crítica, a afirmação de que a verdade pode não ser verdadeiramente verdade muito nitidamente pressupõe um uso equívoco do conceito. De um lado, alude-se à verdade em sua acepção corrente, como certeza teórica do conhecimento; de outro, porém, fala-se em “verdadeira verdade” num sentido inteiramente outro, em referência a algo como uma verdade absoluta e não-dizível. Nesta cisão entre os diferentes sentidos do conceito jaz o ponto fulcral do pensamento de Kleist, qual seja, a ideia de que entre a verdade do ser e a verdade do pensamento há uma incongruência irreparável. E assim a suspeita externada por ele se torna um tanto mais transparente: é possível não conhecer o que se conhece precisamente porque aquilo que é verdadeiro no âmbito do conhecimento pode não ser verdadeiro na realidade em si mesma.

Nietzsche não menciona o excerto de Kleist apenas de forma incidental. Um pensamento muito parecido com o pensamento que inquietava o romancista está pressuposto no impasse entre consideração teórica e consideração trágica do mundo: enquanto na primeira Nietzsche reconhece um sentido teórico segundo o qual verdade se define sobretudo por ser uma certeza sensível e sujeita à demonstração, a partir do viés trágico da segunda ele interpreta a anterior acepção teórica de verdade como dizendo respeito tão somente à imagem (no sentido de aparência ou representação) da *verdadeira* essência não-dizível do mundo — donde novamente se depreende que ele ainda localiza um sentido para a palavra ‘verdade’ fora

do âmbito teórico, conforme pode ser verificado nas repetidas vezes em que ele reputa como verdadeiras as palavras dos poetas trágicos¹⁴. Nesse sentido, nunca será demais lembrar que, segundo a interpretação de Nietzsche sobre a tragédia, o frenesi dionisiaco é uma espécie de ascensão à essência primeva do mundo, e a tragédia, por sua vez, é a representação simbólica dessa experiência. Nessa mesma direção, por meio de termos que abertamente evocam uma acepção singular do conceito de verdade, ele afirma: “o homem dionisiaco se assemelha a Hamlet: ambos lançaram alguma vez um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passaram a *conhecer* [...] Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem agora vê, por toda parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser” (GT/NT 7, p. 56, grifo meu). É dizer, em contraponto à visão teorética simbolizada por Sócrates, para quem verdade só merecia esse nome caso pudesse ser teoricamente demonstrada, tal como Kleist, Nietzsche reconhece ainda um segundo sentido para o conceito, e por isso fala numa verdade metafísica, não por acaso definida, no contexto de sua interpretação, como uma introyisão momentânea e indemonstrável da *verdadeira* essência do mundo¹⁵. A esta altura, não é nenhum segredo que a aporia de

¹⁴ “A esfera da poesia não se encontra fora do mundo, qual fantástica impossibilidade de um cérebro de poeta: ela quer ser exatamente o oposto, a indisturbada **expressão da verdade**, e precisa, justamente por isso, despir-se do atavio mendaz daquela pretensa realidade do homem civilizado” (GT/NT 8, p. 57 – grifo meu). Além do mais, conforme mencionado mais atrás, ao longo do texto Nietzsche abertamente fala num conhecimento que não é o conhecimento teórico, cf., por exemplo, GT/NT 15, p. 95; 16, p. 97.

¹⁵ Na ideia de uma verdade metafísica que foge à demonstração teórica não é difícil perceber a referência ao texto platônico, que abertamente comparava o conhecimento dos poetas trágicos à sabedoria de adivinhos e vaticinadores. Adicionalmente, o sentido metafísico do conceito de verdade também remonta à distinção entre conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo presente na filosofia de Schopenhauer, cujo esqueleto formal a interpretação de Nietzsche em grande parte conserva. De acordo com a filosofia de Schopenhauer, o conhecimento expresso por meio de conceitos é fruto da abstração de algo que em algum momento foi intuído de forma imediata. Exatamente por isso o conhecimento expresso através de conceitos é denominado abstrato, pois sempre depende da intermediação de outros conceitos, quer dizer, ele é um tipo de conhecimento que, por não estar imediatamente fundamentado, carece sempre de fundamentação. O oposto ocorre com o conhecimento ligado às representações intuitivas, cuja verdade é estabelecida de forma imediata. Assim, em contraponto ao conhecimento vinculado aos conceitos abstratos, a noção algo paradoxal de “conceito intuitivo” expressa uma espécie de conhecimento infundado, não porque careça de fundamentação, mas sim porque sua imediatez dispensa. Em verdade, Schopenhauer não hesita em reconhecer a primazia do conhecimento intuitivo sobre o conhecimento abstrato, e diz abertamente que “o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo intuitivo como seu fundamento de conhecer” (WWV I 49, p. 88). Nietzsche

início identificada a partir de uma reflexão sobre os fundamentos prático-metafísicos do conhecimento passou a integrar, ela mesma, uma interpretação abertamente metafísica: através da reivindicação de acesso à verdade cósmica e não-dizível, a interpretação nietzscheana — que então se torna propriamente trágica — enuncia que o mundo jamais é aquilo que aparenta ser quando considerado teoricamente.

Nietzsche assim confirma a suspeita levantada por Kleist e remete todo e qualquer conhecimento ao registro da ilusão e do erro — mas não impunemente, afinal é imperioso que ele conceba e discorra sobre a verdade (na acepção metafísica) por intermédio de conceitos e palavras, ou seja, no fim das contas, até mesmo a verdade metafísica é tornada uma imagem irremediavelmente associada à região da aparência. Porém a aporia em torno do conceito de uma verdade metafísica não representa unicamente uma imprecisão lógica que pede por correção, mas é ainda uma propriedade necessária e incontornável da própria interpretação nietzscheana na qualidade de incursão metafísica. É dizer, a interpretação proposta pelo filósofo não apenas tematiza uma aporia inerente ao conhecimento, mas, ao fazê-lo, ela mesma precisa se colocar numa posição aporética caso efetivamente pretenda dar algo a saber: com sua interpretação, Nietzsche pretende articular conceitualmente uma visão metafísica do mundo, e, no entanto, essa articulação não pode ser mais que aparência ou erro, uma vez que, segundo os critérios articulados em sua própria interpretação, uma verdade metafísica precisaria ser o avesso da aparência, o extremo oposto de qualquer representação ou imagem, e, portanto, mesmo que uma semelhante verdade existisse, deveria ser por natureza inexprimível por meio de qualquer imagem ou palavra. No fim das contas, a aporia reside no fato de que a interpretação de Nietzsche afirma que o

visivelmente incorpora essa estrutura à sua metafísica para fundamentar a ideia elementar de um mundo de imagens apolíneas ancorado sobre o torvelinho intangível do mundo dionisiaco.

conhecimento é um erro e que a verdade metafísica é indizível — e isso por meio de um pretenso conhecimento metafísico!

O esforço por tornar manifesto o aspecto inabordável do mundo, esse esforço que não raro se traduz no esforço por expressar a verdade metafísica teoricamente, além de uma propriedade da interpretação nietzscheana *qua* interpretação, é também seu principal objeto: seja lembrado que, ao fim e ao cabo, estamos falando de uma interpretação da tragédia, um conceito que não se refere à outra coisa senão ao esforço — o mais célebre já feito — para tentar representar e trazer à luz o caos dionisiaco que supostamente jaz no âmago da existência. Nesse contexto, não deixa de ser altamente sugestiva uma das maneiras como Nietzsche define tragédia:

Isso que nós chamamos ‘trágico’ é precisamente a ilustração apolínea do Dionisiaco: se isolamos aquelas sensações entrelaçadas que o arrebatamento dionisiaco engendra em uma série de imagens, essa série de imagens, conforme prontamente se esclarece, expressa o ‘trágico’.” (KGW 7 [128], p. 200)¹⁶

Ou seja, a interpretação de Nietzsche define seu objeto, a tragédia, por intermédio de uma propriedade que ao mesmo tempo ela também possui, afinal ela própria, assim como a tragédia, é também uma forma de tornar visível um aspecto dionisiaco do mundo (notadamente, a desmesura entre conhecimento e apreensão da realidade). Existe, pois, na interpretação de Nietzsche sobre a tragédia, uma espécie de espelhamento entre a própria interpretação e aquilo que é interpretado. Na prática, isso significa que tudo aquilo que a interpretação afirma sobre a estrutura da tragédia a um só tempo diz algo sobre si mesma. Daí se descortina o motivo que faz com que Nietzsche caracterize como trágica sua própria

¹⁶ Das, was wir „tragisch“ nennen, ist gerade jene apollinische Verdeutlichung des Dionysischen: wenn wir jene in einander gewobenen Empfindungen, die der Rausch des Dionysischen zusammen erzeugt, in eine Reihe von Bildern auseinanderlegen, so drückt diese Reihe von Bildern, wie sofort zu erklären ist, das „Tragische“ aus. (KGW III, 3; 7 [128], p. 200)

interpretação da tragédia: assim como os antigos rituais religiosos e, mais tarde, as peças do teatro grego, por intermédio de sua interpretação, Nietzsche também tenta conformar a verdade metafísica da visão dionisíaca do mundo em imagens e palavras. A diferença é que o filósofo emprega uma estratégia indireta: ele tenta explicar o fenômeno dionisíaco concentrando-se *nas tentativas tradicionais de representá-lo*; ou seja, ele não renuncia à tentativa de lançar alguma luz no abismo dionisíaco, porém não se atreve a imitar os tragediógrafos e representá-lo de forma direta por meio da arte. Em vez disso, Nietzsche opta por *representar a maneira mediante a qual o mundo dionisíaco foi representado na tragédia*, e, por conseguinte, descreve a condição trágico-dionisíaca nos termos de uma teoria/interpretação sobre a tragédia.

A interpretação levada a cabo por Nietzsche ensaia representar por meio de palavras e conceitos precisamente a maneira como, na tragédia, a essência do mundo foi representada por meio de palavras e conceitos. No que concerne as suas credenciais teóricas, portanto, isso equivale a dizer que a interpretação nietzscheana está não apenas uma, mas duas vezes afastada daquilo que se poderia chamar a verdadeira essência do mundo — ou seja, não é sequer uma ilusão, mas pura e simplesmente um erro. Nesse sentido, a teoria nietzscheana sobre a tragédia descamba outra vez em aporia: enquanto interpretação, ela parte do conceito de tragédia para apresentar o mundo como um fenômeno aparente que gira em torno de um cerne irrepresentável, ao passo que, considerada como parte do referido mundo que possui um cerne irrepresentável, é imperioso que aquilo que ela apresenta na qualidade de interpretação seja somente uma imagem [da imagem trágica] do mundo, e não seu verdadeiro cerne e essência. Ou seja: exatamente a mesma interpretação que se apresenta como testemunha da verdade cósmica não tem pejo em se reconhecer como um mero reflexo da verdade aparente.

Daí resulta que, em último caso, apesar de errônea, a interpretação nietzscheana ainda proporciona algum conhecimento, notadamente, ela ensina que é parte da essência do mundo que a essência do mundo se mantenha oculta — é dizer, considerada a forma como o mundo é, o que se poderia chamar sua essência permanece fatalmente velado sob a forma da aparência ou do erro:

No homem, o uno-primordial olha por meio da aparência de volta para si próprio: a aparência manifesta a essência. Quer dizer, o uno-primordial olha para o homem e vê a aparência que olha, vê o homem que olha através da aparência. Para o homem, não há caminho para o uno-primordial. Ele é inteiramente aparência (eKGWB/NF-1870, 7[170])¹⁷.

No que concerne ao aspecto metafísico da interpretação de Nietzsche, cabe dizer que o caráter incontornável da aparência não é mais visto como uma propriedade intrínseca daquilo que se denomina mundo aparente, mas sim como um aspecto fundamental do próprio ser. Ou seja, o véu de aparência que alegadamente encobre o mundo verdadeiro não é incontornável somente porque há seres cuja forma de enxergar o mundo forçosamente os faz enxergar um mundo aparente, mas, ao contrário, segundo a tese nietzscheana somente existe algo como um mundo aparente porque o encerramento na aparência é, antes de tudo, uma característica primordial do próprio mundo, do próprio ser. Assim, no fim das contas Nietzsche reconstrói pelo avesso a demarcação feita pela crítica teórica, quer dizer, ele esboça um retrato da interdição crítica considerada desde seus pressupostos e fundamentos metafísicos. Neste seu retrato, uma propriedade outrora atribuída pela crítica do conhecimento e por suas

¹⁷ Im Menschen schaut das Ureine durch die Erscheinung auf sich selbst zurück: die Erscheinung offenbart das Wesen. D.h. das Ureine schaut den Menschen und zwar den die Erscheinung schauenden Menschen, den durch die Erscheinung hindurch schauenden Menschen. Es giebt keinen Weg zum Ureinen für den Menschen. Er ist ganz Erscheinung. -- eKGWB/NF-1870, 7 [170]

variantes ao sujeito cognoscente — a faculdade de representar o mundo aparente — passa a ser vista como uma propriedade elementar do mundo. Não quer dizer que, de repente, as condições subjetivas da representação do mundo sejam subtraídas ao sujeito, mas sim que, em um sentido não pouco relevante, a maneira como sujeito compreende sua natureza quando compreende a si próprio na crítica é tornada um paradigma para a compreensão da natureza do mundo — afinal ele é parte do mundo que busca compreender.

Neste ponto fica evidente como a interpretação nietzscheana em parte ecoa a ideia kantiana de uma inteligência arquetípica originária, noutra parte remonta a conversão do idealismo subjetivo schopenhaueriano em idealismo objetivo levada a termo por E. von Hartmann. A bem da verdade, Nietzsche já andava às voltas com um semelhante cenário em anotações anteriores aos escritos sobre a tragédia. Na ocasião, coube ao conceito de vida encarnar a função de fundamento último das coisas, e, com isso, foi aberto o caminho para um monismo metafísico que andava a par com uma epistemologia nominalista. Desta vez, porém, a interpretação nietzscheana (ao menos sob um certo aspecto) corre em trilhos francamente especulativos e, neste caso, o que era tido como inescrutabilidade inerente ao que está às margens do conhecimento é retratado agora como consequência de uma aporia metafísica originária: segundo a reivindicação propriamente metafísica da interpretação de Nietzsche, a aparência manifesta o ser, e, no entanto, o ser permanece velado na aparência.

Entretanto, por maior que seja o teor especulativo da interpretação de Nietzsche, não se pode esquecer que essas especulações todas ao fim assumem a forma do que se pode chamar um dogmatismo negativo — ou seja, *estamos sim diante de uma interpretação metafísica, porém se trata de uma interpretação cuja vocação profundamente autodestrutiva e*

paradoxal está a serviço do mais drástico ceticismo: é dizer, ao fim e ao cabo, o que fica dito é que através da aparência o ser manifesta sua própria inescrutabilidade. Nesse sentido, Nietzsche confere à crítica teórica uma interpretação metafísica — e, convém dizer, faz isso em conformidade com seu propósito confesso de contemplar a ciência, isto é, a atividade teórica, a partir de uma óptica mais abrangente. A importância de dar esse passo especulativo que, de resto, poder-se-ia julgar desnecessário, está precisamente na intenção de explicitar o significado prático-existencial de uma crítica consequente do conhecimento: para Nietzsche, contrariamente aos seus predecessores críticos, um significado em grande parte negativo, que não se esgota no estabelecimento pragmático de ficções reguladoras, mas que se faz sentir *tragicamente*, como perda de inteligibilidade e sentido. Só então completa-se o melindroso itinerário do argumento nietzscheano. Ao encará-lo por inteiro, verifica-se que, ao fim e ao cabo, a interpretação nietzscheana da tragédia desdobra-se em três principais paradoxos ou aporias:

- a) Ao sustentar que o ser — ou a verdade em sua acepção metafísica — mantém-se oculto na aparência, a interpretação redundante também numa qualificação negativa do conceito de conhecimento: se o aspecto elementar do mundo diz respeito a uma verdade metafísica, então a verdade teórica é, no fundo, reconhecida como verdade aparente: surge aí a possibilidade de não se conhecer o que se conhece. Apesar de formulada em léxico metafísico, essa possibilidade se fundamenta na ideia independente de que o conhecimento e suas categorias remontam a uma *interpretação prévia da existência* que, a rigor, não é conhecimento. Trata-se de uma ideia muito provavelmente inspirada na tese de Lange acerca da existência de erros *a priori*, cujas implicações são por Nietzsche expandidas e reinterpretadas na direção da ideia muito mais radical de que o conceito de conhecimento, em face das exigências que ele mesmo estabelece, acaba por se mostrar injustificado e errôneo. Eis a primeira aporia trazida à tona pela interpretação: uma aporia epistêmica, um curto-circuito inerente ao conhecimento.

- b) De acordo com a dimensão especulativa da teoria nietzscheana, o fundamento metafísico do mundo — escondido até nos confins da crítica teórica do conhecimento — encontra expressão na ideia de que o ser constantemente contradiz a si mesmo manifestando-se como aparência. Eis a segunda aporia contida na interpretação nietzscheana, uma aporia metafísica e mais propriamente associada ao que o filósofo designa como a visão dionisíaca do mundo.
- c) Por fim, a interpretação nietzscheana ainda concorda com a crítica ao afirmar que o mundo aparente encerra tudo aquilo que pode ser objeto do conhecimento. Com isso, conforme já dito, a interpretação morde o próprio rabo e, malgrado fale sobre o aspecto metafísico do mundo, é obrigada a reconhecer-se como uma extensão do mundo aparente. Eis aí a aporia derradeira, uma aporia hermenêutico-interpretativa.

A respeito deste último ponto, cumpre dizer que o reconhecimento do caráter aparente ou até mesmo errôneo da própria interpretação não deve ser entendido como uma súbita guinada em direção à consideração teórica do mundo, pois significa, ao invés, a confirmação definitiva da anterior aporia em torno do conhecimento: retratar os fundamentos do mundo para em seguida reconhecer o retrato delineado como um erro, segundo a orientação do argumento, equivale a conhecer a estrutura metafísica do mundo por meio de um conhecimento falso. Nessa lógica aporética, mas não de todo inconsistente, a interpretação do mundo que chega mais perto de expressar a verdade metafísica é justamente aquela que, segundo a apreciação teórica, está mais afastada da possibilidade de expressá-la. Nesse sentido, a contradição interna à interpretação não deve ser entendida somente como um defeito teórico, mas sobretudo como uma ilustração consequente daquilo que se pretende expressar: a própria interpretação testemunha que o elemento do mundo é a tal ponto turvo e contraditório que é mesmo impossível enunciá-lo e, ao mesmo tempo, dizer a verdade. Daí a razão para se falar numa consideração que não é apenas teórica ou metafísica, mas sobretudo trágica.

Do ponto de vista da consideração trágica, portanto, a ideia de contradição não é exatamente um princípio ou ideia, mas antes um aspecto fundamental da experiência. Neste contexto, nunca é demais lembrar que Nietzsche reconhece a retidão como uma exigência teórica, quer dizer, ele reconhece que, na teoria, uma contradição é algo a ser desfeito, mas só o reconhece enquanto sustenta que atividade teórica está associada à verdade em sua acepção aparente. Do ponto de vista teórico, portanto, a interpretação é sim um erro. O essencial, porém, não é a consideração teórica. O mais importante é o que se aprende com a ajuda do erro, quer dizer, o essencial é o reconhecimento trágico da fatal imersão da vida na aparência, na ilusão e no erro, como desde sempre foi ensinado na tragédia:

O pensamento do herói trágico precisa ser inteiramente incluído na ilusão trágica: ele não pode querer esclarecer o trágico. O caso emblemático é Hamlet: ele enuncia sempre o falso, busca sempre as razões erradas — o conhecimento trágico não chega a ele na reflexão.

Ele vislumbrou o mundo trágico, — mas não fala sobre ele [...]

O pensamento e a reflexão do herói não são introvisão apolínea em sua verdadeira essência, mas um titubear ilusório: o herói erra. A dialética erra. A linguagem do herói dramático é um incessante erro, um enganar-se a si mesmo. (eKGW 9 [28])

O que Nietzsche entende sob o conceito de trágico não é, portanto, o resultado de um veto puramente epistêmico que o autorizaria a elucubrar livremente poemas metafísicos. O que ele chama de trágico é antes o fato de que a verdade cósmica eternamente contradiga a si mesma e, uma vez manifesta, confunda-se irremediavelmente com a ilusão e o erro. Dessa forma, a existência não se torna objeto de consideração trágica unicamente porque o conhecimento é reconhecido como limitado. Ao invés, a tragédia desponta no exato instante em que aquele que conhece se apercebe de que essa limitação está fundada além do conhecimento, quer dizer, diz respeito

a um estado de coisas anterior e que permanece velado à consideração teórica. Nesse sentido, a interpretação nietzscheana sobre a tragédia é, antes de tudo, uma interpretação prático-metafísica que procura mostrar a *indeterminação originária que atravessa a existência* e a torna um cortejo cego, uma marcha invariavelmente errante onde, a exemplo de um personagem trágico, todo aquele que finalmente se inclina em direção à verdade, no mesmo instante a encobre com a sua sombra.

Capítulo segundo

Conhecimento e erro: esboços de uma teoria

1 – O conceito de incondicionado e a relatividade do conhecimento

No conjunto de escritos sobre a tragédia, Nietzsche apregoa uma imagem do mundo inteiramente única e cuja expressão compete a um tipo particular de metafísica, por ele chamada metafísica de artista. Acontece, entretanto, que ao incursionar por semelhantes terrenos, Nietzsche aparentemente incorre nos mesmíssimos erros que outrora — nas anotações redigidas pouco antes dos escritos sobre a tragédia — ele mesmo fizera questão de reputar a Schopenhauer; quer dizer, ao insistir numa imagem metafísica do mundo, Nietzsche também fala de uma essência situada para lá de qualquer experiência possível e, o que é pior, ainda parece contar com a ação de uma causalidade transcendente a fim de empurrá-la, na qualidade de desvairo dionisíaco, para dentro do mundo empírico. Decerto que o reconhecido compromisso de Nietzsche para com algumas premissas do programa neokantiano de Friedrich Lange confere a ele um pretexto razoável diante da acusação de inconsistência ou recaída no dogmatismo, uma vez que, no quadro pintado a partir das referidas premissas, a metafísica é reinterpretada como uma atividade estética vinculada a um registro puramente prático. Entretanto, mesmo esse compromisso ainda está longe de desfazer a impressão muito nítida de que o filósofo, ao cunhar de forma tão decidida uma imagem metafísica do mundo, não procura apenas *fazer* algo (i. é, intervir na cultura), mas procura também *dizer* algo (i. é, enunciar algo sobre a natureza do mundo). Em outras palavras, a imagem do mundo que Nietzsche apresenta nos escritos sobre a tragédia, conforme defendido no capítulo anterior, não apenas pressupõe

a distinção crítica entre posicionamento teórico e imagem metafísica, mas, o que é mais importante, a imagem de mundo apresentada por ele ainda traz essa distinção para dentro de si, retratando-a como um *descompasso* inscrito no âmago da natureza. Tendo isso em vista, torna-se manifesto que Nietzsche não apenas reinterpreta o resultado da crítica, mas também que essa reinterpretação se realiza a partir de um ponto de vista que não é mais o ponto de vista teórico do conhecimento — mas justamente a perspectiva metafísica das imagens ou visões de mundo. Nesse sentido, através da imagem do mundo que apresenta, Nietzsche como que reinterpreta às avessas o resultado da filosofia crítica.

Considere-se o conceito metafísico de vontade sobre o qual o filósofo se debruça nas anotações sobre Schopenhauer, a noção inefável de vida esboçada nas anotações sobre teleologia, ou mesmo a ideia de uma unidade primeva que comparece nos escritos sobre a tragédia — essas noções todas atestam com clareza que em vários momentos o exercício filosófico de Nietzsche é marcado pelas aporias que surgem por conta de uma recalcitrante inclinação a interpretar as interdições do programa crítico como uma espécie de dogmatismo negativo, como uma doutrina que, em último caso, assevera: o mundo possui uma natureza última que não permite falar sobre a natureza última do mundo. Como é notório, essa inclinação é enfim materializada nos escritos sobre a tragédia, onde, de maneira assumidamente aporética, a verdade última é dita indizível e o conhecimento é relegado à categoria de aparência ou ilusão conveniente. Considerada do ponto de vista teórico, a conclusão demasiadamente drástica que se retira dessa insólita imagem do mundo reforça um motivo recorrente na filosofia de Nietzsche: no fim das contas, diz ele, nunca conhecemos as coisas como elas realmente são. Apesar de recorrente, não há porém um argumento único e definitivo que seja por ele uniformemente empregado para sustentar essa tese. Em vez disso, com frequência

comparecem no texto ponderações indiretas — como é o caso da alusão à ideia de uma inteligência exterior à nossa, usada para fixar um certo sentido de objetividade nas notas sobre teleologia, ou a menção à crise kantiana de Heinrich von Kleist feita mais tarde, na terceira extemporânea — que indicam o contexto mais geral em que suas afirmações ficcionistas devem encontrar justificativa.

No entanto, esse cenário logo começa a mudar quando, em meados de 1872, Nietzsche descobre a obra do filósofo ucraniano Afrikan Spir. No que diz respeito aos pormenores historiográficos, Nietzsche travou o primeiro contato com a obra de Spir através da monografia *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, vinda a público em 1869. A julgar pelo que consta no registro da biblioteca da Universidade da Basileia, um ano mais tarde, no inverno de 1873, Nietzsche tomou de empréstimo o primeiro volume da principal obra de Spir, *Denken und Wirklichkeit*, à época recém-publicada. A partir de então, segue-se o registro de sucessivos empréstimos de ambos os volumes do livro (SCHLECHTA & ANDERS, 1962, p. 119-122). Já no que diz respeito à significância filosófica, o impacto exercido pelas teses de Spir sobre Nietzsche é de grande importância, sobretudo por um motivo: pois aquele ficcionalismo generalizado que mais parecia um exagero e/ou mesmo uma interpretação simplesmente equivocada da filosofia kantiana, através da filosofia de Spir não só é corroborado em sua intuição elementar de que não conhecemos as coisas como elas realmente são, como ainda recebe o aporte teórico mais robusto que ora lhe faltava. Ou seja, Nietzsche encontra na filosofia de Spir a defesa logicamente fundamentada de uma ideia que há muito vinha delineando, notadamente, a ideia de que, em um sentido determinante, o conhecimento falseia a realidade.

*

*

*

Na capa da obra magna de Afrikan Spir vai inscrito o seguinte: *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* [*Pensamento e realidade: tentativa de renovação da filosofia crítica*]. Conforme vê-se indicado já no subtítulo, Spir pretende que haja um vínculo de continuação entre seu trabalho e o programa filosófico da crítica. Embora essa pudesse ser uma razão para situar sua obra no interior do movimento de retorno a Kant muito difundido na época, a verdade é que a filosofia de Spir segue na contracorrente de autores como Helmholtz e Lange, para quem a filosofia crítica era melhor interpretada à luz das ciências naturais, em especial a fisiologia dos órgãos dos sentidos. Spir se distancia dos primeiros neokantianos ao reivindicar — no espírito de Kant — um método puramente *a priori* para a investigação filosófica. Isso não o impede, porém, de conceber a tarefa da filosofia crítica de forma um tanto heterodoxa. De acordo com ele, entendida como um conjunto de afirmações que vão muito além de toda experiência, a metafísica quer ser a doutrina do próprio incondicionado; em contrapartida, a filosofia crítica, à medida que também se alça acima da experiência, para ele não pode ser outra coisa senão a doutrina sobre o *conceito de incondicionado*, isto é, uma investigação sobre a origem, o significado e a validade objetiva desse conceito (1873, p. 4). Diante de uma tal concepção, logo salta aos olhos que Spir elege como ponto de partida um conceito notadamente controverso e que, numa visão mais ortodoxa, carregaria quando muito um significado sistemático. Porém ao fazer da elucidação do conceito de incondicionado o objetivo elementar da crítica, Spir reinterpreta a filosofia de Kant de uma maneira que não é de todo estranha àquelas interpretações que vicejaram no contexto do idealismo pós-kantiano. Comum a essas interpretações é

uma espécie de inversão na primazia que no interior do sistema crítico se concede ao uso teórico da razão: nessas interpretações, o conjunto de ideias comumente resguardadas para o uso prático ulterior à investigação transcendental passa a ocupar uma posição fundante no interior de todo o sistema¹.

No caso particular de Spir essa inversão é sobremodo visível graças à sua explícita reivindicação a respeito do conceito de incondicionado. Considere-se que, segundo Kant, contanto que antecipadamente precavidos pela crítica e portanto cientes do caráter regulativo de uma semelhante empreitada, estamos autorizados a perseguir o interesse prático da razão e passar de um modo de pensar condicionado para um modo incondicionado, ou seja, podemos interpretar a nós mesmos e o mundo de um ponto de vista outro que aquele da natureza, cuja visão nos oferece apenas fenômenos condicionados — em outras palavras, tão logo passemos ao uso exclusivamente prático da razão, podemos (e inclusive devemos) considerar o mundo e a nós próprios segundo o conceito de incondicionado². Ora, para Spir, isso não é senão um fato. A filosofia de Spir parte da premissa de que o mundo desde sempre aparece como incondicionado, o que, consoante outra tese nem tão ortodoxa, para ele não significa outra coisa senão que os objetos são sempre percebidos absolutamente, isto é, como substâncias cuja existência independe por completo do sujeito que as

¹ Para que não falte um par de exemplos, pode-se mencionar, talvez surpreendentemente, Schopenhauer, na medida em que o filósofo elege a experiência imediata da vontade — experiência essa que necessariamente supõe um corpo — como um ponto de partida para a construção de um sistema que declaradamente pretende manter um vínculo de continuidade com a filosofia de Kant. Além dele, uma figura ainda mais emblemática no que diz respeito às referidas reinterpretações do kantismo é Johann Gottlieb Fichte. Para uma discussão pormenorizada sobre o primado da dimensão prática na interpretação de Fichte acerca da filosofia kantiana, Cf. Gaspar, 2009.

² Quase escusado dizer que, para Kant, *na prática*, ajuizar o mundo segundo o conceito de incondicionado significa ajuizá-lo *como se* a causalidade das ações não fosse condicionada pela natureza, *como se* a unidade do eu participasse de um mundo inteligível que não é condicionado pelo tempo e pelo espaço, e *como se* a totalidade dos entes que compõe o mundo houvessem surgido de um ente primeiro e incondicionado (ou seja, significa a concessão ao uso regulativo das ideias transcendentais de liberdade, de imortalidade da alma e de Deus).

percebe (1873, p. 172)³. Esclarecer por que ajuizamos os objetos do mundo empírico — inclusive a nós mesmos — como objetos incondicionados, mesmo quando a experiência e a reflexão cuidam em nos ensinar que em verdade não o são, é exatamente a tarefa que Spir atribui à filosofia crítica quando a define como doutrina do conceito de incondicionado.

Elementar no projeto filosófico de Spir é a definição de verdade como correspondência. A verdade, diz ele, está sempre lá onde um objeto ocorre ou aparece como ele realmente é. A inverdade, ao contrário, ocorre sempre que alguém afirma que um objeto é algo que ele em realidade não é. Daí se depreende, observa Spir, que a compleição particular (*eigene Beschaffenheit*) de um objeto jamais poderá conter inverdade, visto que a inverdade consiste em atribuir a um objeto, por meio de uma afirmação, uma propriedade que não pertence a sua compleição particular. Por outro lado, faz-se visível também que a ideia da compleição particular de um objeto e sua verdadeira compleição significam uma e a mesma coisa, quer dizer, um objeto verdadeiramente é aquilo que ele é em sua compleição particular. Sendo assim, a mera possibilidade de inverdade, entendida como a incongruência entre o que um objeto ϕ realmente é e o que se afirma sobre ϕ , supõe a existência de um terceiro elemento em que tenha lugar a referida afirmação. De acordo com Spir, esse terceiro elemento é a representação (*Vorstellung*).

³ “Wenn man von einem Absoluten schlechthin spricht, so wird darunter das Absolute der *Existenz nach*, d.i. das *Selbstexistierende* verstanden. Da die Existenz eines Dinges nicht ein Prädicat ist, wie die anderen, sondern das Vorhandensein des Dinges selbst mitsammt allen seinen Prädicaten bedeutet, so hat auch die Absolutheit in der Existenz keine bloss prädicative Bedeutung. Ja, die Absolutheit in der Existenz eines Dinges bedeutet eben, dass das betreffende Ding niemals als blosses Prädicat gefasst werden darf, in keiner Weise eine Function oder ein Moment eines Anderen ist, also auch nicht zur Bezeichnung eines Anderen gebraucht werden kann. Ein Ding von solcher Unabhängigkeit im Dasein wird auch *Substanz* genannt. Ich bemerke daher ausdrücklich, dass ich unter dem Unbedingten oder dem Absoluten stets das Selbstexistierende oder die Substanz verstehe“ (1873, p. 172). A maneira como Spir formula seu conceito singular de incondicionado a partir de duas discussões distintas da *KrV* — o conceito de substância que comparece na primeira Analogia da Experiência e as reflexões sobre a ilusão transcendental da Dialética Transcendental — é muito bem elucidada no instrutivo artigo de Sören Reuter, *Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs Denken und Wirklichkeit*. In: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 10: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, Berlin: 2003, p. 251-53.

Ora, segundo Spir, ao passar o conceito de representação por um rápido escrutínio logo se desvenda que à sua natureza pertence uma propriedade singular, notadamente, que aquilo que existe na representação não existe em si mesmo, porém só existe enquanto representante de algo outro. Para Spir isso significa, em primeiro lugar, que a representação por natureza jamais é idêntica aos objetos que representa: do contrário não seria representação, mas o próprio objeto. Em segundo lugar, isso significa também que o conceito de representação necessariamente remete à suposição de objetos fora de si, pois se não existissem objetos aos quais a representação se refere, não haveria sequer razão para concebê-la como representação. Em ambos os casos, a ideia é que se a representação fosse mesmo idêntica ao objeto, não haveria nunca uma diferença entre o objeto em sua compleição particular (como verdadeiramente é) e a sua representação, donde se seguiria que a representação é sempre verdadeira e, por consequência, a inverdade se tornaria impossível (1873, p. 35-37; 80-81). Daí se depreende, afirma Spir, que a representação não só existe como algo distinto do objeto representado, como ainda que sequer pode haver a menor dúvida acerca disso, posto que a dúvida pressupõe a possibilidade de inverdade, e a inverdade, por sua vez, supõe a existência da representação (1873, p. 37).

Uma vez estabelecida a existência de representações, resta ainda saber que objetos afinal são estes que, segundo Spir, estão já pressupostos em seu mero conceito. Para tanto, é oportuno reproduzir um par de exemplos entre aqueles aduzidos por Spir. O primeiro é o seguinte: no momento em que eu me lembro de algo, digamos, uma casa que vi ontem enquanto ia pela rua, está *presente* em mim um certo conteúdo na forma da lembrança. Esse conteúdo nada mais é do que uma espécie de cópia das impressões que tive no passado, enquanto ia pela rua. Ele mesmo, porém, existe no presente. Caso eu trazer à memória novas impressões e

modificar minha lembrança, o que sofrerá uma mudança será o objeto lembrado, e não a existência atual de um conteúdo por intermédio do qual me lembro. Ora, esse conteúdo que muitas vezes permanece transparente é a representação. Na representação da casa que vi ontem, a casa como que me aparece hoje, ou seja, é representada sempre no presente. Para Spir, o exemplo é instrutivo quanto a um pormenor elementar, a saber, que o conteúdo da representação não é exatamente o *objeto real* (no caso, a casa), se com isso pensarmos no conjunto de impressões sensíveis (o formato quadrado das janelas, as cores das paredes, etc) que posso ter tido enquanto passava a rua; o conteúdo ou o objeto da representação é antes a casa representada, quer dizer, é aquele conteúdo que *existe de forma ideal* na minha consciência.

Um segundo exemplo deve iluminar melhor essa ideia. Considere-se, assim nos pede Spir, a simples percepção de um objeto, como, por exemplo, uma folha em branco. Decerto que a cor branca que é percebida está também incluída na *representação* da folha; a representação, no entanto, não é ela própria branca. De igual modo, a extensão e o formato da folha estão presentes na representação, mas nem por isso a representação possui extensão e formato. E assim para muitas outras qualidades sensíveis, como peso e dureza, que estão, por assim dizer, representadas na representação da folha, sem que, no entanto, a própria representação se torne pesada ou dura ou contenha qualquer qualidade sensível. É exatamente essa a propriedade visada por Spir quando ele diz que na representação os objetos *existem idealmente*: “todos os objetos que conheço precisam existir na minha consciência, do contrário não poderia saber nada deles” (1873, p.41). Assim, é novamente posta em evidência aquela anterior propriedade elementar: nunca uma representação é idêntica àquilo que é representado, quer dizer, a representação da dor não é dolorosa, representação do azul não é azul, etc. Ao mesmo tempo, porém, torna-se claro que aquilo que é

representado – o objeto da representação – não é senão aquilo que é *realmente percebido*.

Dito de outra forma: na representação é idealmente representado algo que a representação mesma não é. Como se verifica pelos exemplos, a representação não é nenhuma das qualidades sensíveis que idealmente representa (não é dolorosa, não é azul). Logo, o que é *realmente* representado na representação só pode ser esse conjunto de qualidades sensíveis que é *idealmente* representado, mas que não é parte da representação. O que é realmente representado na representação, portanto, são sensações. Sendo assim, é sempre bom observar que, se consideramos puramente o conteúdo, não há diferença entre representação e sensação, posto que o conteúdo de ambas será sempre o mesmo. Aliás, é comum que não se distinga entre uma sensação, digamos, da cor branca e a respectiva representação da cor branca justamente porque o branco representado não é senão o branco percebido (assim como a lembrança da casa que vi ontem é a lembrança das sensações causadas pelo objeto que vim a lembrar como casa). No entanto, ainda que ambas partilhem do mesmo conteúdo e assim sempre digam respeito ao mesmo objeto, representação e sensação se diferenciam de forma categórica, visto que em cada uma esse conteúdo existirá de uma maneira particular: enquanto o *conteúdo ideal* da representação é aquilo que a representação *idealmente* representa (o que existe na consciência), o que ela *realmente* representa, a saber, o conjunto de sensações, constitui seu *objeto real* (o que existe na percepção)⁴.

⁴ Spir defende que não se pode diluir a existência efetiva de sensações no conceito de representação. De acordo com ele, um dos equívocos de Kant teria sido exatamente esse. Embora Kant com efeito tenha assinalado que o conhecimento possui uma contraparte sensível que chamou sensibilidade, já na maneira como a definiu torna-se manifesto que, para ele, a sensibilidade está desde sempre atrelada ao conceito de representação. Eis o que é dito já nos primeiros parágrafos da Estética Transcendental: “A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*”; e algumas linhas adiante: “O efeito de um objeto sobre a capacidade da representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo, é *sensação*” (KrV, B 34, p. 71). Por obra de tais definições, observa Spir, a sensação é tornada parte da representação, é incorporada a ela como seu conteúdo. A consequência é que a sensação não é mais ela própria o objeto real da representação, mas antes o efeito de um objeto outro que afeta o sujeito originando assim representações. Ou seja, uma vez que as

Assim, segundo Spir, a realidade que se nos afigura a partir de um conjunto de impressões sensíveis existe de forma ideal na consciência. Ele adverte, porém, que a existência ideal de um objeto não tem nada que ver com uma imagem do objeto replicada na consciência, mas, ao invés, essa presumida existência ideal é indissociável da *afirmação* da existência real do objeto fora da representação. É dizer, em toda representação está contida uma afirmação sobre objetos que existem fora da representação — e, caso recordemos o que foi dito no início, perceberemos que é exatamente isso o que possibilita a inverdade: não fosse assim, não poderia haver aquela incongruência entre representação (nesse caso, o que é afirmado sobre o objeto) e sua compleição particular. Que um objeto exista idealmente significa, portanto, que ele é afirmado como um objeto que possui uma contraparte na realidade fora da representação. Vista mais de perto, a afirmação sobre um objeto, característica elementar da representação, não é mais que uma *crença* (1873, p. 44). Como a definição de inverdade faz ver, trata-se de uma crença sobre como os objetos realmente são: afirmar que existem objetos fora da representação significa crer na existência real dos objetos fora da consciência. Num ligeiro resumo: para Spir, a existência ideal de um objeto na consciência não é uma imagem do objeto, mas uma afirmação sobre a existência real do objeto; essa afirmação, por seu turno, não ocorre paralela à representação, mas, ao invés, representar ϕ é exatamente o mesmo que afirmar a existência real de ϕ . Ora, a afirmação sobre a existência de objetos fora da representação não é mais que uma crença, notadamente, é a crença na realidade exterior de objetos. Onde

sensações são engolidas na representação, Kant se vê obrigado a supor um objeto desconhecido que age sobre o sujeito a fim de explicar o que afinal é representado. O agravante é que ele mesmo assevera que os objetos do conhecimento são e só podem ser fenômenos. A consequência um tanto quanto previsível é que os objetos reais que afetam o sujeito e ocasionam a representação tornam-se para sempre desconhecidos. Segundo Spir, o único corretivo capaz de impedir uma consequência como essa é a intelecção fundamental de que representação e sensação são elementos originários e irredutíveis.

ele arremata: representação, ao fim e ao cabo, é a crença na realidade exterior de objetos.

Spir reconhece que se pode duvidar que a verdadeira compleição dos objetos realmente se assemelhe à maneira como os representamos; porém no mesmo fôlego ele logo reitera que ainda assim não se pode duvidar do fato de que representamos os objetos de uma certa maneira. Em outras palavras, ainda que venhamos a desvendar seu caráter errôneo, a maneira como o mundo nos aparece na experiência imediata será sempre um fato indubitável: embora não saibamos de imediato se o mundo realmente é da maneira como nos aparece, certo é que ele nos aparece repleto de objetos que não são idênticos a nós próprios e que parecem existir fora de nós, isto é, como um mundo exterior. Cumpre então explicar como isso ocorre. De saída, a sugestão de que se conhece imediatamente os objetos exteriores por meio da percepção é repudiada por Spir. Contra essa sugestão, ele observa que a percepção de objetos externos forçosamente pressupõe os órgãos dos sentidos. Os órgãos dos sentidos, por sua vez, são sempre partes de um corpo, outrossim percebido como um objeto externo. De sorte que existe um evidente círculo lógico no raciocínio que anima essa sugestão, uma vez que na mera ideia de percepção já está subentendida a existência de um objeto exterior, notadamente, a existência do corpo. Spir observa que a noção de percepção imediata só faz sentido se aquilo que é percebido exteriormente *não é* de antemão *percebido como objeto*. Nesse caso, um objeto externo — digamos, o corpo —, em vez de ser um objeto pronto que só está à espera de alguém que o perceba, é antes a maneira como o *conteúdo da percepção é representado*, ou seja, os objetos exteriores nada mais são que um complexo de sensações intuídas e representadas como um objeto que existe fora do sujeito (1873, p. 114). Daí então, após rejeitar a percepção imediata como uma alternativa insuficiente para explicar a existência de um mundo exterior, Spir enfatiza que um objeto só

pode ser reconhecido e afirmado como algo que existe no espaço, isto é, fora do sujeito que o percebe/representa, de duas outras maneiras: ou ele não é dado nem percebido, mas sim deduzido [*erschloßen*] a partir do que é dado, ou pela crença de que um semelhante objeto existe independentemente de ser percebido/representado.

No que concerne à última alternativa, Spir explica que reconhecer algo como alheio ou não-eu — como de fato acontece com os objetos que se reconhece no mundo —, não é garantia de que esse algo exista exteriormente, isto é, fora do sujeito — e os sentimentos oferecem um ótimo contraexemplo. Se sinto medo ou raiva ou tristeza, consigo sempre reconhecer que aquilo que sinto, mesmo sendo um sentimento *meu*, não é algo idêntico a mim. Ao mesmo tempo, porém, me é evidente que algo como um sentimento meu *depende* e sempre *dependerá* de mim para existir. Desta forma, a fim de que um objeto seja reconhecido como um objeto *exterior*, não basta que ele seja reconhecido como algo alheio ao sujeito para quem ele aparece, mas uma segunda condição ainda precisa ser preenchida. Segundo Spir, encontramos essa condição justamente na crença de uma existência independente: um objeto só é reconhecido como um objeto exterior quando sua existência é compreendida como *independente* da existência do sujeito que o reconhece. Quer dizer, lá onde um sujeito julga se confrontar com objetos exteriores, lá também deve estar presente a crença de que a existência desses objetos é inteiramente indiferente ao fato de haver um sujeito. Resta claro, portanto, que a crença na existência exterior de objetos não consiste senão na crença de que esses objetos existem e continuam a existir independentemente do sujeito que constata sua existência (1873, p. 113). Trata-se, no fim das contas, de uma crença largamente difundida: via de regra, ainda que tacitamente, acreditamos que os objetos existam mesmo quando não estamos diante deles, isto é, que existem sem possuir nenhuma ligação especial conosco. Para Spir, é

exatamente essa crença que faz com que reconheçamos sua existência como exterior.

Igualmente notável é que a crença na existência *em-si* dos objetos não forma necessariamente uma disjunção exclusiva com a alternativa concorrente na explicação do por que os objetos se nos apresentam imediatamente como coisas que existem no espaço. Segundo Spir, se consideramos que uma mera operação lógica nada diz sobre a maneira como o objeto nela implicado virá a ser reconhecido, é dizer, se externa ou internamente, então resta claro que a ideia de que os objetos exteriores são deduzidos [*erschlossen*] a partir do que é dado não apenas convive, como fatalmente supõe a crença na existência independente dos objetos. Do contrário, uma dedução a partir do que dado até poderia explicar a existência dos objetos, mas passaria longe de explicar por que eles aparentam existir *exteriormente*. Mesmo no caso de os objetos serem deduzidos, é portanto a crença em sua existência independente que assegura uma explicação para o fato de eles nos aparecerem como objetos externos. A partir daí, a pergunta-chave passa então a ser: de onde afinal vem essa crença? Por certo ela não pode ser fruto de uma simples inferência a partir do que é dado, pois se assim o fosse, ainda seria preciso explicar como aquilo que é dado, por intermédio de uma simples operação lógica, sem mais nem menos é convertido numa crença que opera constitutivamente na maneira como reconhecemos o que é dado. Quer dizer, seria preciso explicar por que essa crença é uma condição necessária e incontornável de toda a experiência (não é uma opção deixar de reconhecer os objetos como fora de nós) enquanto outras crenças igualmente inferidas do que é dado seriam particulares e contingentes. Além do mais, uma inferência é uma operação lógica de natureza intelectual. Aquilo que é dado ao sujeito, por outro lado, é percebido imediatamente como um mundo exterior. Sendo assim, para que uma inferência pudesse fundamentar o fato de que aquilo que é dado

se nos apresenta imediata e indubitavelmente como um mundo exterior seria necessário dotá-la de qualidades que só se encontram na percepção, como a imediaticidade e a certeza acerca do próprio conteúdo. Isso, no entanto, além de encetar um erro categorial (afinal, conforme Spir enfatiza, o elemento sensível da percepção e o elemento intelectual da representação, embora se refiram ao mesmo conteúdo, possuem naturezas inteiramente distintas), ainda ocasionaria um problema semelhante àquele mencionado por Spir ao rejeitar a sugestão de que a percepção é a responsável pelo reconhecimento de objetos externos: posto que funciona de forma análoga à percepção, não por acaso a inferência que deve fundamentar a crença no mundo exterior é creditada aos órgãos dos sentidos; os órgãos dos sentidos, no entanto, são simplesmente inconcebíveis na ausência de um corpo, que não é senão outro objeto externo. Com isso, rodamos outra vez em círculo.

Da mesma maneira e por motivos semelhantes, a crença na existência *em-si* dos objetos não pode ser derivada da experiência, pois acreditar que as coisas existem de forma independente não significa senão acreditar que elas existam e possam existir sem nenhuma ligação conosco e com nossa experiência. Ora, com aquilo que não possuímos nenhuma relação tampouco podemos ter alguma experiência, afinal esta última não é senão uma relação entre aquele que conhece e o objeto conhecido. Logo, seria um enorme contrassenso pensar que a experiência poderia apenhorar a crença na existência de coisas que existem sem ter ligação com a experiência, quer dizer, seria como justificar pela experiência algo que está para além de toda experiência (1873, p. 119). Assim, se está demonstrado que a crença na existência *em-si* dos objetos não é nenhuma percepção, nem tampouco algum tipo de inferência, só faz sentido entendê-la, diz Spir, como uma espécie de *condição*. Ademais, ele acrescenta, se essa crença não é nem pode ser tirada da experiência, então resta evidente que estamos

diante de uma condição *a priori*. Eis aí, por assim dizer, o primeiro achado da filosofia de Spir: o conceito de objeto externo como algo que existe em-si é uma condição *a priori* para o conhecimento do mundo exterior. Dito de outro modo: segundo Spir, se desde sempre reconhecemos a torrente de sensações e impressões sensíveis como objetos reais não é senão graças a um conceito *a priori* de objeto exterior.

Para que não se perca o fio da meada: a representação do mundo exterior supõe a crença na existência independente dos objetos. Nessa crença está implicado um conceito de objeto externo que atravessa de uma ponta a outra qualquer compreensão do mundo exterior que possamos ter. Exatamente por isso, o conceito de objeto externo é dito uma condição *a priori* do conhecimento do mundo exterior. Na qualidade de condição *a priori*, o conceito de objeto externo não é tão-somente uma forma mais de representar os objetos (não é apenas uma crença particular), mas sim um princípio geral das afirmações (crenças) sobre objetos, ou seja, é uma lei (necessária e universal) de toda a representação. A essa altura torna-se então bastante nítido o cenário que se afigura: o conhecimento imediato do mundo exterior surge por intermédio de uma lei *a priori* que condiciona o conhecimento dos objetos, notadamente, uma lei segundo a qual cada objeto é pensado e conhecido como uma coisa que existe independentemente de quem o pensa — como *absoluto* ou *incondicionado*. Daí, porém, segue-se uma notável incongruência: reconhecemos o mundo como povoado por objetos incondicionados e, no entanto, conforme o próprio Spir enfatiza, esses objetos jamais podem existir na experiência. Trata-se, como se vê, de uma incongruência elementar entre o conhecimento e a compleição real dos objetos. Por estranho que possa parecer, é precisamente daí

que o conceito de incondicionado⁵ – para Spir, o conceito fundamental da filosofia crítica – retirará sua validade.

Para Spir, dizer que um objeto é condicionado significa dizer que a existência do objeto depende de um elemento estranho. Estar condicionado implica a existência de um elemento estranho pois se aquilo que condiciona a existência de um objeto pertencesse à sua própria natureza (se não fosse estranho), então não haveria diferença entre o objeto e sua condição. Nesse caso, resultaria que o objeto condicionado seria condição de si mesmo, o que, para Spir, seria um disparate lógico, pois seria quase a mesma coisa que caracterizá-lo como incondicionado (1873, p.229). Existir de forma condicionada significa existir não por si mesmo, mas apenas mediante algo outro, significa ser constituído através de outro – que é justamente aquilo que se designa como sendo sua condição. De acordo com Spir, a relação entre conhecimento e objeto se dá exatamente nesses termos. A julgar pelo que se encontra na experiência, reconhece-se objetos com vários e diferentes aspectos: cor, peso, gosto, etc. Entretanto, quando alguém percebe um objeto amarelo, áspero e pesado, por exemplo, essas diferentes sensações, por si só, não são imediatamente percebidas como qualidades de *um mesmo* objeto, posto que amarelo não é, enquanto

⁵ De suma importância para a filosofia de Spir é a tese de que o conceito de incondicionado encontra expressão no princípio lógico da identidade ($A=A$). Segundo o filósofo, se se reconhece que o princípio de identidade é uma lei válida ao menos para o pensamento, então cabe perguntar se não é de todo possível pensar numa realidade que não concorde com ele, isto é, uma realidade em que o princípio de identidade não possua validade alguma. Caso uma tal realidade não possa sequer ser pensada, então com efeito o conceito de realidade não é diferente do conceito de algo-idêntico-consigo-mesmo [*Mitsichidentischen*]. Nesse caso, o princípio de identidade é uma mera tautologia, visto que em sua expressão lógica sujeito e predicado significam a mesma coisa, a saber, realidade = identidade consigo mesmo. Acontece, no entanto, que justamente o contrário é o caso: nada impede que se pense que a realidade está num fluxo sem fim em que nada real é ao mesmo tempo fixo ou imóvel. Numa tal realidade perfeitamente concebível o princípio de identidade não possuiria validade alguma. Daí se depreende, segundo Spir, que o conceito de realidade e o conceito de identidade-consigo-mesmo não são conceitos idênticos e, portanto, o princípio de identidade – cuja correta formulação não expressa outra coisa senão uma ligação entre esses dois conceitos –, não é uma mera tautologia, mas antes um princípio *sintético*. É dizer, o princípio de identidade, segundo o qual “uma coisa é idêntica a si mesma”, diz *sim algo* acerca da natureza da realidade: é uma afirmação sobre a *natureza dos objetos reais* (1873, p. 195-196). Assim, por mais que em sua aceção formal a lógica não tenha por objetivo o conhecimento da verdade, mas sim a prevenção do erro, não se pode ignorar que nas leis lógicas está expresso o conceito de objeto real (1873, p. 214): segundo o princípio de identidade, o conceito de um objeto real é o conceito de um objeto idêntico consigo mesmo. Ora, escreve Spir, esse conceito de objeto real não é senão o conceito de objeto externo ou incondicionado.

sensação, também áspero ou pesado, nem tampouco o áspero é pesado ou amarelo, e assim por diante. O que ocorre, ao invés, é que essas múltiplas sensações são *unificadas*, segundo o princípio de identidade, como *diferentes aspectos* de um *mesmo* objeto. É dizer, a existência de um objeto é *condicionada* por algo estranho ao objeto, notadamente, pelo conceito de incondicionado (o conceito expresso no princípio de identidade). Fica claro assim que, na qualidade de condição, o conceito de incondicionado é algo estranho ao objeto — não está na natureza do objeto, e sim no sujeito que o conhece. Justamente por isso ocorre aquela incongruência, quer dizer, uma vez que é um conceito estranho à compleição dos objetos, o conceito de incondicionado não pode nem ser encontrado na experiência, nem sequer concorda com ela.

Na explicação dessa incongruência, se não está o grande achado da filosofia de Spir, está ao menos o que sua filosofia possui de mais particular. Como dito, segundo Spir, o conceito de incondicionado, enquanto condição, é um conceito logicamente diferente dos objetos cuja existência o supõe como condição. Essa diferença lógica, no entanto, não esgota a discrepância que existe entre ambos, uma vez que, segundo Spir, o conceito de incondicionado é ainda ontologicamente distinto do conceito de experiência. É dizer, o conceito de incondicionado expressa uma realidade para além da experiência, no sentido de uma realidade não-empírica, estranha à experiência — no mesmo sentido que uma condição foi dita um elemento estranho a um objeto condicionado. Assim, exatamente porque discorda da experiência, o conceito de incondicionado precisa ele mesmo ser concebido como expressão de uma realidade outra, visto que um pensamento que não tivesse relação alguma com o conceito de realidade seria absurdo. Quer dizer, podemos até pensar a realidade de forma equivocada, mas o que pensamos é sempre uma realidade. Pensamento e realidade estão indissociavelmente entrelaçados: o *fato da consciência* é

indubitavelmente real. Nesse sentido, enquanto conteúdo da consciência, o conceito de incondicionado é ele próprio algo real — ele existe. Que a experiência o ateste (afinal reconhecemos imediatamente os objetos como incondicionados) e, ao mesmo tempo, que não se possa encontrá-lo na experiência é, assim, justamente o que apenhora a existência desse conceito num registro outro que o da experiência⁶.

Em resumo, no conceito de incondicionado está referida uma realidade outra, idêntica consigo própria. A maneira como os objetos nos aparecem imediatamente, isto é, como incondicionados, é reflexo direto da existência de uma lei fundamental do pensamento na qual um semelhante conceito — e uma tal realidade — estão implicados. Em contrapartida, aprendemos mediante a razão e experiência que a matéria-prima do conhecimento (o que é dado ao sujeito) é marcada pelo fluxo temporal, pela mudança e pela pluralidade, ou seja, que a experiência nada tem de incondicionado. A esta altura torna-se então patente que, à exemplo de outros neokantianos, Spir reinterpreta a demarcação crítica do conhecimento como uma espécie de relativização: o conhecimento é relativo à maneira como nós reconhecemos os objetos, notadamente, segundo a lei fundamental do pensamento. O significado que Spir atribui a essa relativização, no entanto, é um dos traços típicos de sua filosofia:

⁶ No primeiro capítulo do segundo livro de *Denken und Wirklichkeit*, ao fim da exposição inicial sobre o conceito de incondicionado, Spir apresenta uma fundamentação provisória da validade objetiva (leia-se, existência) desse conceito. Apesar de seu caráter provisório e bastante melindroso, essa fundamentação pode ajudar a compreender o que é dito aqui, no corpo do texto. O argumento é mais ou menos esse: se a inteira natureza do objeto estivesse contemplada na relação com conhecimento, então a inverdade seria impossível, pois ambos concordariam sempre. Isto é, se a inteira natureza do objeto estivesse contemplada na relação com conhecimento, pertenceria à natureza do objeto ser condicionado pelo sujeito — e nenhum conceito imposto pelo sujeito poderia ser reconhecido como um elemento estranho ao objeto. Ora, o que possibilita a inverdade é justo a discordância entre o que se *afirma sobre* o objeto e sua *verdadeira compleição*. O que possibilita essa discordância, por seu turno, é a existência, na afirmação sobre o objeto, de um elemento estranho a sua compleição. Pois bem, reconhecemos o mundo como povoado por objetos incondicionados e, no entanto, tais objetos não podem existir na experiência. Há aí uma discordância entre conhecimento e seu *real* objeto, quer dizer, há uma inverdade: reconhecemos os objetos reais como algo que não são, notadamente, como incondicionados. Sendo assim, a discordância entre conhecimento e objetos acusa a existência de um elemento estranho à compleição dos objetos *sempre que* os ajuizamos. Que exista na consciência o conceito de um objeto incondicionado cuja existência está já indicada na experiência é, assim, a maior prova de sua validade objetiva, ou, como diz Spir, de que ele existe (1873, p. 189-192).

A afirmação da relatividade do conhecimento somente possui sentido sob o pressuposto de que as coisas *em si mesmas* não são como são *para nós*, e que somente podemos conhecê-las como são para nós. Caso se negue essa diferença entre em-si e para-nós, então todo o conhecimento é, com efeito, relativo a nós, porém essa relatividade não implicaria nenhuma inverdade no conhecimento, nenhuma restrição à sua validade. Neste caso, o conhecimento seria incondicionalmente verdade. Entretanto, com a relatividade do conhecimento quer-se antes afirmar que o nosso conhecimento não é incondicionalmente verdade (1873, p. 284).

Que o conhecimento seja relativo, segundo Spir, significa que em algum sentido ele também é *falso*. Ao olhar para o quadro pintado pela filosofia de Spir, não é difícil enxergar em que sentido se pode dizer que conhecimento é falso, afinal desde o início esteve claro que reconhecemos a realidade empírica em termos incondicionados, quando em verdade ela é um contínuo acontecer (*geschehen*) que se efetiva no tempo segundo a lei da causalidade. Nesse sentido, a realidade empírica não é senão efetividade (*Wirklichkeit*). Desta forma, mesmo que se possa saber algo a respeito da efetividade — da realidade empírica —, com isso ainda se está longe de conhecer a realidade (*das Real, die Realität*), pois o que é real, conforme seu conceito, não muda jamais, é uno e idêntico a si próprio — em uma palavra, é incondicionado. Como consequência, não apenas reconhecemos a realidade empírica falsamente ao julgá-la em termos incondicionados, como também falseamos a realidade verdadeira (*das Real*) ao acreditar que ela é o que se efetiva, quer dizer, ao identificar realidade com realidade empírica.

Segundo Spir, há, portanto, realidade e efetividade, pensamento e experiência. Entre ambos, porém, não vigora nenhuma relação que possa ser conhecida, a não ser aquela notável incongruência. No fim das contas, somente é lícito dizer que o conceito de realidade expresso na lei do

pensamento é uma condição de toda a experiência no preciso sentido de que, ao pensar a experiência, forçosamente pensa-se a realidade — ou seja, nesse sentido, é pela lei do pensamento que a realidade empírica é pensada justamente como realidade, como algo que existe fora e independentemente de nós. Assim, no limite da crítica, pode-se descrever o comportamento entre realidade e efetividade como o comportamento entre incondicionado e condicionado. De acordo com a concepção de filosofia crítica adotada por Spir, justo aí, nesse comportamento problemático, reside a origem de uma antinomia inscrita no coração de toda atividade cognoscente: sabemos reconhecer que a realidade empírica contém em si algo de estranho, e é exatamente por isso que ela demanda uma explicação; contudo, justamente porque diz respeito a algo estranho à realidade empírica, a explicação requerida torna-se impossível, visto que não se pode dizer nada sobre o que está além da experiência — sobre o incondicionado — sem torná-lo, no mesmo golpe, um objeto da experiência. Ou seja, ao fim e ao cabo, não se pode dizer nada do incondicionado, a não ser que ele existe (1873, p. 452 -459). Todas as outras tentativas de determinar o conteúdo do conceito de incondicionado recaem no campo da metafísica — e, por consequência, não passam de dogmatismo.

*

* *

Vários interpretes já pontuaram a significativa influência que a filosofia de Spir exerceu sobre o pensamento de Nietzsche (SCHLECHTA & ANDERS, 1962; GREEN, 2001; NASSER, 2013). O permanente diálogo que Spir manteve com pensadores empiristas, o rigor lógico com que reinterpreta teses kantianas, e possivelmente até sua crítica à metafísica (o último capítulo de *Denken und Wirklichkeit* sugestivamente intitula-se “Die

selbstzerstörung der Metaphysik in den neueren Systemen” - A autodes-truição da metafísica nos sistemas modernos) decerto foram bastante instrutivos para Nietzsche. Apesar da obra de Spir, no que tange à profusão de conhecimentos filosóficos, ter-lhe ofertado um prato cheio, para Nietzsche o mais significativo nessa obra certamente foi o fato de que nela ele encontrou uma versão sofisticada da ideia de que o conhecimento falseia a realidade. Nunca é demais lembrar que, já antes de travar contato com Spir, Nietzsche se mostrava simpático para com ideias do gênero, e embora até as tenha defendido em versões particulares, sempre o fez de forma incipiente, com frequência mediante formulações rudimentares no quesito teórico. O ceticismo ficcionalista que Nietzsche herdou de Friedrich Lange para, depois uma rápida apropriação, defender numa versão sobremaneira drástica é o melhor exemplo. Na referida versão, o ficcionalismo nietzscheano concentrava-se sobretudo nos aspectos subjetivos da cognição a fim de sublinhar o caráter relativo e antropomórfico do conhecimento. Em contrapartida, no livro de Spir, Nietzsche é confrontado com a ideia de que a relatividade do conhecimento não é, sem mais, sinônimo de sua falsidade, mas, ao invés, segundo Spir, se se quer sustentar o caráter puramente antropomórfico do conhecimento, cumpre antes explicar como vem a ocorrer alguma discordância entre conhecimento e o seu objeto, uma vez que este último, sendo o conhecimento algo meramente subjetivo, não seria senão uma espécie de extensão do primeiro. É dizer, reduzir o conhecimento a seus aspectos antropomórficos não apenas não garante que ele seja falso, como ainda acarreta uma conclusão contrária: se o conhecimento é antropomórfico, então qualquer juízo subjetivo, a princípio, é verdadeiro. Nesse caso, restaria explicar como afinal é possível a inverdade, uma vez que a maneira antropomórfica como alguém ajuíza o mundo já é, desde sempre, tida como conhecimento — quer dizer, já corresponde à verdade.

Por essas e, como se verá, ainda por algumas outras, não é exagerado dizer que a filosofia de Spir ofereceu a Nietzsche um importante contraponto teórico ao fenomenismo langeano que desde cedo o filósofo havia adotado como uma de suas principais referências para pensar questões epistêmicas e metafísicas. Tal coisa por certo não quer dizer que de repente Nietzsche tenha abandonado as convicções anteriores em nome de uma nova abordagem, mas antes o que acontece é que, confrontado com a filosofia de Spir, a atenção de Nietzsche acaba por se voltar para uma abordagem que insiste na importância da análise de conceitos metafísicos que subjazem à experiência — como é o caso do conceito de incondicionado — ainda que não se possa determiná-los materialmente. Maior prova disso é a maneira como uma ideia que ele encontra na filosofia de Spir reverbera em seu pensamento de forma quase que imediata: ainda por volta de 1873, apoiado nas reflexões de Spir sobre o conceito de representação e algumas consequências que o filósofo daí retira para o idealismo transcendental, Nietzsche principia por rever algumas convicções epistêmicas que eram fruto de um comprometimento com a matiz langeana do idealismo crítico para, logo em seguida, introduzir uma significativa mudança em seu posicionamento teórico ao afirmar, sem embaraços, a realidade do devir. Ou seja, as ideias de Spir não apenas figuram no horizonte teórico de Nietzsche, como ainda influenciam os rumos que ulteriormente tomará seu pensamento, conforme se poderá verificar nas reflexões que o filósofo apresenta em sua mais nova incursão pela *filosofia na era trágica dos gregos*.

2 – Penso, logo existe o tempo: o vínculo entre pensamento e movimento

A filosofia, ao menos segundo algumas versões da história, surge do espanto com o fato elementar de que as coisas surgem, passam e perecem. Assim também segundo a interpretação de Nietzsche, para quem a

filosofia na era trágica é essencialmente uma tentativa de explicar o vir-a-ser que se espria pelos quatro cantos do mundo empírico. Cumpre logo dizer que ao longo da interpretação apresentada n'*A filosofia na era trágica dos gregos* não faltam anacronismos — seja porque o livro supostamente teria sido arranjado de modo a agradar a família Wagner, a quem foi lido pessoalmente (JANZ, 2016, p. 422), seja porque Nietzsche não tem o menor pejo em considerar várias das questões que ocuparam os antigos à luz de problemas tipicamente modernos. Aquele que talvez seja um dos mais notáveis exemplos das singularidades contidas na interpretação nietzscheana está para ser observado na forma profundamente antagônica como o filósofo caracteriza as filosofias de Heráclito e de Parmênides:

Enquanto cada palavra de Heráclito expressa o orgulho e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida nas intuições, e não daquela que subiu pela escada de corda da lógica; enquanto ele, num arroubo sibilino, contempla, mas não espia, conhece, mas não calcula: com seu contemporâneo Parmênides uma contra-imagem coloca-se ao seu lado, fazendo igualmente as vezes de um tipo de profeta da verdade, mas como que formado de gelo, e não de fogo, emanando luz fria e perfurante ao seu redor (PHG/FT, p. 73-74).

Apesar de sempre caber um questionamento histórico-filológico mais rigoroso sobre uma semelhante apreciação, o que dela se retira nos diz algo sumamente importante sobre a maneira como Nietzsche enxerga a atividade filosófica: a contraposição entre um filósofo que apanha a verdade intuitivamente e outro que a imobiliza por intermédio da lógica aos poucos faz lembrar aquela velha distinção entre um registro puramente teórico e outro prático-metafísico. Agora, porém, aquela separação já não é mais como era antes: em vez de demarcar o reino da verdade em contraponto ao reino da poesia, Nietzsche fala em diferentes maneiras de acessar a verdade, uma maneira estético-intuitiva, outra lógico-teorética.

Daí porque, segundo Nietzsche, Heráclito e Parmênides encontram-se contrapostos um ao outro: pois cada um representa uma maneira de considerar o mundo, cada um oferece uma abordagem particular para o problema fundamental do vir-a-ser. Convém observar que este é um efeito direto da mudança de perspectiva levada a cabo no *Nascimento da Tragédia*, onde o registro epistêmico da verdade é reinterpretado como uma maneira de considerar o mundo que, em último caso, não é ela mesma teórica. Desde então, conforme defendido no capítulo anterior, para Nietzsche a separação entre registros teórico-prático não marca unicamente uma diferença entre regiões epistêmicas do discurso, mas sobretudo uma diferença fundante entre perspectivas metafísicas sobre o mundo. Observadas as coisas deste ângulo, fica então bastante claro que, na visão de Nietzsche, Heráclito e Parmênides encarnam *imagens de mundo* que concorrem entre si.

Ainda assim, segundo Nietzsche, ao menos numa coisa ambos os filósofos concordaram: na confrontação com o problema do vir-a-ser, “ambos buscaram uma saída para a oposição e divisão de uma dupla ordenação do mundo” (PHG/FT, p.75), quer dizer, em vez de explicar a existência do vir-a-ser por intermédio da existência de uma realidade outra, indeterminada e que supostamente não devem — através de um sistema dualista, portanto —, ambos os filósofos procuraram uma resposta no interior de uma metafísica monista: Heráclito, notoriamente, afirmando o devir como a única realidade; Parmênides, por seu turno, negando realidade a tudo que devém. Apesar de controversa, é justamente ao longo da interpretação sobre Parmênides que vem à tona a discussão mais fecunda do livro de Nietzsche. Sigamos, pois, em seu encalço:

Em seu contemplar, Heráclito descobriu, como já sabemos, aquela maravilhosa ordenação, regularidade e segurança que se revelam em todo vir-a-ser [...]. De maneira bem outra foi o olhar de Parmênides, que comparou as

qualidades entre si e acreditou ter descoberto que elas não eram todas semelhantes, mas, antes, que tinham de ser ordenadas sob duas rubricas. Quando comparou, por exemplo, luz e escuridão, então esta segunda qualidade era evidentemente apenas a *negação* da primeira; e assim foi que ele distinguiu qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente para reencontrar e marcar esta oposição básica em todo âmbito da natureza (PHG/FT, p. 75-76).

De acordo com a interpretação de Nietzsche, inicialmente Parmênides classificou as coisas em dois grupos: ou eram propriedades positivas ou eram propriedades negativas. Ao proceder assim, Parmênides considerava haver uma diferença gravada na natureza das coisas: considerava a escuridão, por exemplo, como uma propriedade negativa no sentido de que ela nada mais era do que a ausência da luz, vista desde logo como uma propriedade positiva. O detalhe é que, ao fazer isso, Parmênides entendeu a diferença entre propriedades positivas e negativas em termos ontológicos: o que é positivo existe, possui ser; o que é negativo não existe, é não-ser. E assim veio a ocorrer que, na concepção inicial de Parmênides, o vir-a-ser foi caracterizado como o enjambre entre propriedades positivas e negativas, entre ser e não-ser. Esta era, no entanto, uma concepção problemática, pois necessitava recorrer a elementos outros, uma *qualitas occulta*, para explicar como ser e não-ser acabavam por comungar um com outro. Foi somente mais tarde, ao meditar sobre a constituição das propriedades negativas, que Parmênides chegou a sua definitiva doutrina do ser. Uma propriedade negativa, segundo sua concepção inicial, não possuía um ser próprio, era não-ser. Ora, indagou-se Parmênides, aquilo que não-é pode, de alguma forma, ser uma propriedade? Ou, mais precisamente, aquilo que não-é pode, de alguma forma, ser? (PHG/FT, p. 81). Na certa que não! Uma semelhante afirmação simplesmente contradiz o conhecimento mais elementar, o conhecimento tautológico expresso no princípio de identidade. Segundo esse princípio, claro está, só cabe uma constatação:

o não-ser não é ($A=A$). Assim, segundo Nietzsche, ao mesmo tempo em que se dá conta do monstruoso erro que é afirmar a existência de propriedades negativas ($A = \text{não } A$), Parmênides julga ter descoberto “a chave do segredo do mundo” na verdade tautológica: $A=A$, ou seja, o ser é.

Doravante, conforme o rigor com que Parmênides persegue o fio do raciocínio, o que existe não pode jamais ter existido nem tampouco vir a existir, pois, claro está, tal coisa significaria que alguma vez, ora no passado, ora no futuro, o que existe não existiu: ou seja, que $A = \text{não } A$. De acordo com o seu achado, porém, o que existe só pode ser idêntico consigo mesmo: só se pode pensá-lo, portanto, conforme os preceitos da mais rigorosa ideia de autoidentidade, quer dizer, o verdadeiro existente só pode ser uma unidade eterna, acabada e imóvel (PHG/FT, p. 83-84). Logo, o que veio a ser, na verdade, não é, não possui ser, não existe realmente. Daí então ao veredito de Parmênides: o mundo empírico, onde impera o vir-a-ser, na realidade, não é — ou seja, não passa de um mundo ilusório; conforme a caracterização nietzscheana, para Parmênides, “todas as percepções sensíveis [...] fornecem apenas ilusões; e sua ilusão principal consiste justamente em fazer acreditar que o não-existente também existe, que o vir-a-ser, também ele, possui um ser” (PHG/FT, p. 84). Com isso, faz-se claro porque razão a doutrina de Parmênides foi dita um monismo do ser: pois ao enunciar que o ser é, no fundo, o que Parmênides faz é definir o conceito de existência de forma rigorosamente unívoca — conforme os termos de uma tautologia, literalmente.

A esta altura é notório que a doutrina que Nietzsche atribui a Parmênides guarda uma série de semelhanças com alguns pontos da filosofia de Afrikan Spir. E não admira, afinal certos pontos da própria interpretação de Nietzsche ecoam o que é dito sobre Parmênides no capítulo intitulado “*Das Reale ist an sich eins*”, parte do terceiro livro de *Denken und Wirklichkeit*. Lá, Spir volta-se contra a ideia de que a figura geométrica da esfera,

com frequência usada pelos filósofos eleatas a fim de expressar sua concepção de ser, possa de alguma forma ser interpretada em termos espaciais, como uma espécie de substrato que subjaz ao mundo empírico. De acordo com Spir, caracterizar o ser parmenídico como um substrato que existe no espaço não faz o menor sentido, primeiro, porque esse substrato não poderia ser uno e ao mesmo tempo existir no espaço, sempre sujeito à infinita divisão; segundo, porque o mundo empírico — leia-se, o mundo que existe no espaço — é justamente aquilo que tem sua realidade negada por Parmênides. É dizer, para Spir, característico à concepção de Parmênides é justamente o fato de que o existente, o ser, é praticamente um antônimo de mundo empírico. Num trecho assaz sugestivo, Spir chega a dizer: “A não ser os Eleatas, eu não conheço nem um único pensador que tenha constatado de forma consequente a unidade e a simplicidade do incondicionado” (SPIR, 1873, p. 368). Ainda mais sugestivo, porém, é o seguinte excerto d’*A filosofia na era trágica dos gregos*, onde a maneira como Nietzsche justapõe a filosofia de Spir e a doutrina de Parmênides transparece com significativa nitidez:

O tema da ontologia prenuncia-se na filosofia de Parmênides. Em nenhuma parte a experiência lhe ofereceu um ser tal como havia ideado, mas, porque foi capaz de pensá-lo, ele então concluiu que tal ser tinha de existir; uma conclusão baseada no pressuposto de que temos um órgão do conhecimento que se dirige à essência das coisas e independe da experiência (PHG/FT, p. 86).

Nietzsche considera que a doutrina de Parmênides, tal qual a filosofia de Spir, está fundada na tese da identidade entre ser e pensamento. O eleata, segundo Nietzsche, tencionou encontrar o ser numa inferência lógica do pensamento — isto é, considerou uma necessidade de pensar como uma prova definitiva sobre o existir. Assim, aferrado a uma ideia de realidade que unicamente encontrava na lógica do pensamento, ele enfim julgou o

pensamento como a verdadeira e única realidade, ou melhor, como a única morada do que verdadeiramente existe. A doutrina do ser de Parmênides afirma, pois, que a realidade está inteiramente desprendida da experiência, como que situada mais além do mundo empírico, fora do espaço, além do tempo — escondida e apenas achada nos confins do pensamento. O que há de mais significativo numa tal concepção, para Nietzsche, é que, ao supor a identidade entre ser e pensar, ela ao mesmo tempo inaugura a conhecidíssima cisão entre o intelecto e a experiência, entre o espírito e o corpo (PHG/FT, p. 84). Na sequência de sua exposição, Nietzsche então enumera um conjunto de argumentos que foram mobilizados por outros filósofos pré-platônicos contra a doutrina de Parmênides⁷. Dentre esses argumentos, o mais relevante por certo é aquele que identifica um estreito vínculo entre pensamento e movimento. A ideia é consideravelmente simples: sendo o pensamento uma realidade, é preciso que o movimento também o seja, visto que o pensar não é senão um movimento que vai de um conceito ao outro (PHG/FT, p. 93). Quer dizer, um pensar que portasse os atributos que Parmênides confere ao ser — isto é, um pensamento que fosse uno, imóvel, rígido, eterno — este não seria mais pensamento. A rigor, não é sequer uma alternativa conceber um pensamento sem que aí, nessa concepção, não esteja implicado o movimento, pois mesmo que um pensamento com efeito pudesse ser uma unidade rígida, o mero fato de pensá-lo significaria já a passagem de alguma coisa qualquer em direção a tal pensamento. Logo, no pensamento está já subentendido o movimento. Logo, se o pensamento é real, o movimento também é real.

Da existência do movimento, porém, não se segue, sem mais, a existência da mudança ou do vir-a-ser. Tudo o que se depreende do argumento é que o movimento existe. No limite, poder-se-ia dizer ainda que existe a

⁷ Uma reconstrução do itinerário desses argumentos pode ser encontrada em NASSER, 2013, p. 43-48.

multiplicidade, já que o movimento de um pensamento a outro forçosamente supõe a existência de mais de um pensamento. Porém multiplicidade não significa vir-a-ser. O que importa mesmo é que a demonstração da realidade do movimento figura como uma objeção à doutrina de Parmênides, uma vez que, segundo esta última, o movimento (assim como a multiplicidade) seria inteiramente estranho à realidade. Confrontado com tal argumento, portanto, Parmênides precisaria optar entre duas alternativas igualmente contrárias à sua doutrina: ou ele concede, conforme quer o argumento, que o movimento e a multiplicidade são reais, ou então ele afirma que o pensamento, na medida em que pressupõe sucessão, não é algo real. É justo aí, na necessidade de bater-se contra uma semelhante objeção, que Nietzsche encontra o ensejo para conjecturar acerca de uma virtual colaboração entre filosofia eleata e idealismo transcendental. Sem fazer maiores delongas nem aprofundar explicações, Nietzsche simplesmente sugere que Parmênides talvez pudesse responder à objeção que lhe foi endereçada assim como Kant respondeu àqueles que contestavam a doutrina da idealidade do tempo. Nietzsche então menciona o conteúdo de uma nota de rodapé da *Crítica da Razão Pura*, situada no parágrafo 7 da Estética Transcendental:

Em verdade, posso dizer: minhas representações sucedem-se umas às outras, mas isto significa apenas que somos conscientes delas como numa sucessão de tempo, isto é, segundo a forma do sentido interno. O tempo não é, por isso, algo em si mesmo, nem uma determinação objetivamente inerente às coisas (*KrV*, B 54, p. 81).

Inicialmente, convém notar que a referência à teoria de Kant provoca um deslocamento no centro de gravidade da querela, uma vez que até então a disputa concentrava-se sobretudo na noção de movimento, e agora, após a introdução da tese kantiana, recai sobre o conceito do tempo. Por

outro lado, é importante notar que já antes, mencionando os paradoxos de Zenão, Nietzsche chamara atenção para o definitivo parecer da filosofia eleata sobre o tempo: segundo os eleatas, na condição de grandeza infinita, é necessário que o tempo possa ser infinitamente repartido em intervalos cada vez menores; assim, supor que o tempo exista é o mesmo que supor um infinito de alguma forma já realizado, visto que pensar uma *existência* que de alguma forma ainda *não estivesse* acabada seria um absurdo lógico — significaria pensar um ser que não é; ora, a ideia de um infinito realizado é uma contradição; logo, o tempo não existe.

À vista disso, fica claro que Nietzsche recorre a Kant justamente porque enxerga no idealismo transcendental uma nítida ressonância da conclusão eleata: no fim das contas, a seu ver, afirmar a idealidade do tempo não significa senão negar sua realidade. Considerada a rigor, a alegada irreabilidade do tempo advogada por Kant seria uma consequência direta de sua doutrina do fenomenismo da experiência interna⁸. A ideia, muito por alto, é essa: quando o sujeito do conhecimento reflete sobre si mesmo — quando, na autorreflexão, o próprio sujeito torna-se o objeto do conhecimento —, também aí vigora o princípio cardinal da crítica, quer dizer, ao sujeito só é dado conhecer a si mesmo na condição de fenômeno. Nesse sentido, o objeto da autorreflexão forçosamente é o eu numa acepção empírica — a saber, nada mais que um fluxo de pensamentos que se sucedem temporalmente. De acordo com Kant, porém, o ato de autorreflexão ainda pressupõe o sujeito numa acepção inteiramente outra, enquanto uma apercepção pura, incaptável pelo conhecer, mas que está presente em todo ato do pensamento. A segunda acepção, claro está, diz respeito ao sujeito para além da maneira como ele forçosamente aparece quando representa a si próprio, ou seja, não se refere ao seu fenômeno,

⁸ Sobre isso, cf. MATTIOLI, 2011, especialmente as seções 4 e 5.

mas sim à maneira como é em si mesmo. O sujeito, nessa acepção, está livre de qualquer interferência mediante as formas da sensibilidade, é um sujeito do puro pensamento, situado além do espaço e do tempo.

Assim, a julgar pela doutrina kantiana, no que concerne ao tempo, ele não é nem um objeto da experiência, nem uma realidade absoluta, mas unicamente uma forma da sensibilidade — ou seja, pertence ao sujeito, é uma realidade subjetiva. O interessante é que as muitas objeções que à época foram endereçadas à doutrina da idealidade do tempo são praticamente variações daquele mesmo argumento empregado contra a doutrina de Parmênides sobre o ser. Ao confrontá-las, o próprio Kant reconstrói o argumento da seguinte maneira: conforme fica provado pelo fato de variarem nossas próprias representações, diz ele, “mudanças são reais [...]”. Ora, mudanças só são possíveis no tempo, conseqüentemente o tempo é algo real” (*KrV*, p. 80). Em seguida, Kant então esclarece que sua posição não está em desacordo com esse argumento: também o idealismo transcendental afirma que o tempo é real, acontece apenas que essa realidade diz respeito a uma forma da intuição que *realmente* pertence ao sujeito. Quer dizer, o tempo existe enquanto um fato real da consciência (VAIHINGER, 1922, p.403). Que o tempo seja remetido a uma estrutura pertencente ao sujeito não significa que ele seja irreal ou ilusório, pois dizer que o tempo existe subjetivamente na consciência não quer dizer que ele não exista de todo — quer dizer apenas que o tempo não é uma realidade absoluta (não é uma coisa-em-si) nem tampouco uma realidade objetiva (não é um objeto empírico). Numa expressiva passagem de seu comentário à *Crítica da razão pura*, Hans Vaihinger recorre às anotações do espólio kantiano para ilustrar como essa concepção kantiana do tempo está ajustada à doutrina do fenomenismo da experiência interna. No excerto em questão, Kant reflete sobre um paradoxo que aparentemente emerge de suas teses e escreve: “o tempo está em mim e eu estou no

tempo” (KANT apud VAIHINGER, 1922, p. 404). Muito tipicamente, ele resolve o paradoxo mediante o recurso à distinção retrocitada entre o eu enquanto sujeito empírico (fenômeno) e o eu enquanto sujeito transcendental (coisa-em-si). A primeira metade da sentença refere-se ao sujeito portador das formas da intuição sensível que não é, no entanto, ele próprio um fenômeno. A segunda metade, por sua vez, diz respeito ao sujeito empírico que, esse sim, está no tempo. É dizer, embora o tempo seja uma determinação subjetiva de toda experiência, o sujeito ao qual essa determinação está conectada existe algures além da experiência — e, portanto, fora do tempo. Apesar dos esforços de Kant em mostrar que não há aí uma negação da realidade do tempo, está claro que a concepção kantiana, ao fim e ao cabo, remonta à ideia de uma realidade outra, não-temporal, à qual de alguma maneira essa concepção se conecta. Incitado por uma sugestão de Afrikan Spir⁹, Nietzsche enxerga aí o principal motivo para vincular a filosofia de Kant à doutrina dos eleatas: para ele, em ambos os casos a existência do tempo se esfumaça perante a ideia de uma realidade outra, existente em-si mesma.

Contra a teoria kantiana da idealidade do tempo (e contra a defesa que ela virtualmente proporciona à doutrina de Parmênides), Nietzsche evoca então um derradeiro argumento. Em verdade, ele não faz senão mencionar um comprido excerto retirado de *Denken und Wirklichkeit*, creditando-o nominalmente a Afrikan Spir. Na citação feita por Nietzsche, porém, lê-se uma passagem do corpo do texto e o trecho de uma nota de rodapé num só fôlego, como se fossem um só trecho. Dada a advertência, reproduzo aqui o excerto preservando a maneira como Nietzsche o cita em seu livro:

⁹ “Eine erstaunliche Energie hat dieses Bewusstsein bei manchen Denkern des Alterthums bewiesen, z. B. bei den Verfassern der Vedischen Upanischads und bei den Metaphysikern des Buddhismus in Indien, sowie in Griechenland bei den Eleaten. Alle diese erklärten geradezu die ganze veränderliche Welt für einen blossen Schein oder eine irrthümliche Meinung [...] Aber es hat sich im vorigen Jahrhundert eine Lehre producirt, welche jener alten Leugnung alles Geschehens ziemlich nahe kommt; ich meine nämlich Kant’s Lehre von der sogenannten *Idealität der Zeit*.” (SPIR, 1873, p. 262-263).

Ora, em primeiro lugar, está claro que nada posso saber sobre uma sucessão caso não possua, simultaneamente, as partes que nessa sucessão se sucedem já na minha consciência. A representação de uma sucessão não é, pois, ela mesma sucessiva, e, por consequência, é também inteiramente distinta da sucessão das nossas representações. Em segundo lugar, a suposição de Kant implica tão evidentes absurdos que se pode considerar um milagre que ele os tenha deixado passar. A julgar por tal suposição, César e Sócrates não estão realmente mortos, mas ainda estão tão vivos quanto a dois mil anos, meramente aparentam estar mortos por causa da organização do meu ‘sentido interno’. Também as pessoas futuras já vivem, e se ainda não deram as caras como vivos o culpado por isso é igualmente aquela organização do ‘sentido interno’. Aqui, antes de tudo, é lícito perguntar: como pode o princípio e o fim da própria vida consciente, junto com todos seus sentidos internos e externos, existir meramente no conceito do sentido interno? Fato é que não se pode, em definitivo, negar a realidade da mudança. Mal é lançada janela afora, ela logo adentra pelo buraco da fechadura. Alguém poderia dizer: “Apenas me parece que estados e representações variam”, — e, no entanto, essa mesma aparência é algo que objetivamente existe, nela a sucessão inquestionavelmente possui realidade objetiva, nela uma coisa realmente se segue à outra. [Aqui começa a nota de rodapé, D.T.] Ademais, é preciso notar que a inteira crítica da razão somente pode ter fundamento e direito sob o pressuposto de que nossas representações nos aparecem assim como são. Pois se também as representações se nos aparecessem distintas de como realmente são, então não se poderia fazer nenhuma afirmação válida sobre si, quer dizer, não se poderia formular nenhuma teoria do conhecimento, nem muito menos uma investigação “transcendental” que reivindicasse validade objetiva. Que nossas representações nos apareçam como sucessivas é, no entanto, algo que está além de qualquer dúvida (SPIR, 1873, p. 264-265).

Embora mais engenhoso, o argumento de Spir é ainda uma variação do conhecido argumento que intentava provar a realidade do movimento através do pensar. A grande diferença é que ele introduz no argumento uma premissa inédita, tomada de empréstimo de sua própria teoria da

representação: conforme fica dito já nas primeiras linhas do excerto, uma representação possui uma natureza inteiramente distinta daquilo que é representado, ou seja, uma coisa é existir meramente na representação, outra é a existência incontestada da própria representação. Desta última se possui consciência imediata e indubitável, visto que não haveria como contestá-la sem ter já uma representação. De acordo com Spir, portanto, a representação é um fato originário cuja existência objetiva é simplesmente incontestada. E foi justamente por não ter olhos para essa diferença, segundo Spir, que Kant foi levado a pensar que a sucessão não podia senão ser meramente representada. É dizer, como Kant não diferenciou entre fenômeno e representação, mas somente entre fenômeno e coisa-em-si, ao falar da sucessão e da mudança — coisas que por certo não são a coisa-em-si —, só lhe restou descrevê-las como fenômenos, no que as tornou eternas reféns das formas da sensibilidade, e aí está a tese do fenomenismo da experiência interna para atestá-lo. Neste contexto, a pilhéria sobre as pessoas que estão apenas aparentemente mortas ou que só aparentemente ainda não existem serve para ilustrar o cenário absurdo que se desenharia se a existência da sucessão, da mudança e do tempo fosse unicamente creditada à maneira como representamos subjetivamente os objetos: nesse caso, sempre poderia haver seres que representam de forma diversa¹⁰, quiçá atemporalmente, e então seríamos forçados a admitir a hipótese de que os mortos não estão, em si mesmos, *realmente* mortos.

Tivesse reparado na diferença elementar que existe entre o que é representado numa representação (o fenômeno) e a própria representação, Kant teria invariavelmente constatado que a representação de uma

¹⁰ Convém dizer que o próprio Kant não se furta a admitir um cenário como o imaginado por Spir, e, no entanto, não parece encará-lo como uma objeção: “Mas se eu mesmo ou um outro ente pudesse intuir-me sem essa condição da sensibilidade [o tempo, D.T.], neste caso as mesmas determinações que agora nos representamos como mudanças dariam um conhecimento em que de modo algum ocorreria a representação do tempo, por conseguinte também não a da mudança” (*KrV*, p. 81).

sucessão não é, ela mesma, sucessiva (assim como a representação do verde não é esverdeada, nem a representação da dor é dolorosa, etc.). Ao juntar essa nova premissa (a representação da sucessão não é sucessiva) com a já conhecida premissa do argumento a favor da realidade do movimento (possuímos a consciência imediata da sucessão das nossas próprias representações), Spir formula sua versão do argumento a favor da realidade do tempo. O argumento propriamente dito soa assim: se as representações não são, por si só, sucessivas e, no entanto, eu tenho consciência indubitável de que se sucedem, então existe ainda algo que faz com que se sucedam, notadamente, a mudança, a sucessão, o tempo; ou seja, se não apenas o que é representado, mas as próprias representações se sucedem, então está claro que a própria sucessão existe tão indubitavelmente quanto a representação. Em essência, o argumento diz: além da representação da sucessão, existe ainda a sucessão efetiva das próprias representações. O ponto a ser observado é que essa sucessão das representações não é, ela própria, uma representação, mas sim uma certeza imediate sobre a maneira como as representações efetivamente ocorrem na consciência — e exatamente por isso, por não ser mediada por representação alguma, essa sucessão não pode ser creditada a uma forma da sensibilidade, como queria Kant.

Quer dizer, a realidade da sucessão colhe sua evidência numa certeza elementar, interna e imediata, a mesma que apenhora a existência indubitável da representação. Nesse sentido, a sucessão não é algo meramente representado, mas é ainda anterior ao ato de representar. A realidade efetiva da sucessão para além da representação é tão certa quanto a realidade da própria representação: a existência do tempo é um fato originário de cuja existência objetiva não se pode duvidar sem contradizer o conhecimento mais imediato de que as próprias representações variam (MATTIOLI, 2011, p. 240). Para que o argumento faça sentido, no entanto,

é preciso ter o cuidado de manter separadas sucessão e representação: que a sucessão seja *conhecida* de forma imediata como algo inerente ao ato de representar não significa que sucessão *seja* algo como uma propriedade inerente à representação. Se assim o fosse, o argumento tão-somente ecoaria a conclusão de Kant: a sucessão existe, mas existe subjetivamente enquanto fato da consciência. O argumento ora apresentado, no entanto, segue um rumo inteiramente outro: *a existência da sucessão das representações é tida por Spir como evidência imediata de que a sucessão, o tempo, existe independentemente da consciência — ou seja, que o tempo é uma realidade objetiva*. Sendo assim, não é porque a sucessão é imediatamente percebida como algo inerente ao ato de representar que também sua existência deva ser entendida como inerente às representações (outra vez, esse ainda seria o argumento de Kant). O argumento de Spir, ao contrário, conjuga a certeza imediata sobre a sucessão inerente às representações com a tese elementar de que uma representação não é, ela própria, sucessiva: ora, diz ele, se as representações não são sucessivas e, no entanto, conforme posso saber imediatamente, sucedem-se umas às outras na minha consciência, então certamente a sucessão existe como algo distinto da representação – em outras palavras, é algo cuja existência independe da minha consciência¹¹.

Na exposição de Nietzsche n’*A filosofia na era trágica dos gregos*, cabe ao argumento de Spir a última palavra: com ele, encerra-se a querela sobre a realidade/idealidade do tempo, o que acaba por suscitar a impressão de que Nietzsche está também convencido de sua realidade objetiva. Dado que apenas algumas páginas atrás ele enfatizava a afinidade entre a doutrina parmenídica do ser e o programa filosófico de Afrikan Spir, cumpre

¹¹ Dito de outro modo: malgrado só se reconheça a sucessão ao perceber imediatamente o fluxo de representações que tem lugar na *consciência*, daí não se segue que a sucessão exista apenas na consciência. Se a sucessão existisse apenas na consciência, ela não seria senão uma representação; se a sucessão fosse uma representação, no entanto, dar-se-ia somente um passo atrás antes de recolocar a pergunta pela origem da sucessão das próprias representações.

agora determinar até onde vai essa aparente aquiescência ao argumento a favor da realidade do tempo, já que nele estão premissas características da filosofia de Spir. Por exemplo: apesar de advogar a realidade objetiva do tempo, o quadro geral da filosofia de Spir deixa evidente que nem tempo nem mudança pertencem à verdadeira realidade¹². É que — embora nem sempre pareça empregar os termos da forma mais consistente — Spir distingue entre realidade (*Realität*) e efetividade (*Wirklichkeit*): ainda que esta última exista (segundo o modo condicionado do efetivar-se, do acontecer), é somente a primeira que merece o epíteto de real, pois somente ela existe realmente, é dizer, de forma incondicionada. Justamente aí se enxerga o que Spir tem em comum com Parmênides: na visão de ambos, a verdadeira realidade é una, imutável, e não coincide com o mundo efetivo. Nietzsche, claro está, repudia uma semelhante noção de realidade una e incondicionada tanto quanto repudia a doutrina do ser de Parmênides. Tendo isso em conta, resta claro que ele até pode aceitar o argumento a favor da realidade do tempo, mas certamente o reinterpreta e o adapta segundo as preocupações contidas em sua própria agenda filosófica.

A maneira como Nietzsche incorpora elementos da filosofia Spir deixa-se ver sobretudo ao longo da exposição sobre a filosofia de Heráclito, filósofo com quem ele notoriamente possui uma significativa afinidade. A julgar pelo que é dito ali, não demora a aparecer a primeira e mais evidente particularidade do pensamento nietzscheano, qual seja, que Nietzsche considera ser uma identidade aquilo que, segundo Spir, era a mais fundamental das distinções: não há efetividade e realidade, mas, conforme ensina Heráclito, a efetividade é já a realidade (PHG/FT, p. 56; 58; 59). Embora à primeira vista essa ideia aparentemente contradiga os rumos

¹² “Der Begriff der Veränderung und der Begriff des Realen, welcher in den logischen Gesetzen zum Ausdruck kommt, sind also miteinander disparat. Dieses bedeutet aber, dass zu der Wirklichkeit, auf welche sich der letztere Begriff bezieht, keine Veränderung gehören“ (SPIR, 1873, p. 269).

ficcionalistas que Nietzsche até então vinha seguindo (afinal, queira ou não, estabelece uma realidade), nela está uma importante pista para entender como o filósofo recepciona o argumento de Spir no interior de um percurso que se mantém sempre a um passo de uma teoria generalizada do erro. Senão vejamos: Spir reage à concepção kantiana, para quem o tempo era uma forma da sensibilidade, dizendo que o tempo é antes um conteúdo objetivo da representação — e que portanto existe também fora da consciência. Em seguida, porém, ele logo neutraliza a realidade que recém reivindicara ao tempo ao caracterizá-la como parte da efetividade (*Wirklichkeit*), em contraponto à realidade verdadeira (*Realität*), atemporal e incondicionada. Nietzsche, por sua vez, recusa a função ontológica do conceito de incondicionado (a verdadeira realidade), mas mantém que a sucessão é um conteúdo objetivo da representação, ou seja, na concepção nietzscheana, a sucessão é o próprio conteúdo da realidade. Sendo a realidade definida como efetividade, consequentemente, tudo o que não é sucessão, tudo o que não se efetiva, não é também realidade: é dizer, tudo o que é fixo, tudo o que não se move, tudo o que pode ser identificado como forma, tudo isso passa a ser entendido como acidente, como aparência, como ilusão ou mesmo erro, pois a efetividade é simplesmente aquilo que se sucede, isto é, consiste num puro efetivar-se, num acontecer contínuo e disforme. Que aquilo que se efetiva em algum momento seja discernido e ajuizado como um objeto particular, como corpo ou coisa, isso é obra do aparato cognitivo do sujeito, e não pertence à essência do próprio acontecer. E embora não explique imediatamente de onde diabos pôde surgir um sujeito com um aparato cognitivo que notadamente funciona à revelia do fluxo incessante, é certo que Nietzsche acompanha o monismo de Heráclito e considera que o sujeito e o intelecto, quando não são ilusões, são também parte da efetividade, isto é, também vem a ser. Ao fim e ao cabo, Nietzsche, portanto, inverte a ideia básica da filosofia de Spir e, ao

mesmo tempo, conserva e expande um de seus principais argumentos, o argumento a favor da realidade da sucessão. Este, como se verá, é o passo decisivo para a formação definitiva da teoria do erro que há tempos se insinua em seus escritos.

3 – A verdade da desproporção: a verdade é uma ilusão

À primeira vista, as investigações de Nietzsche sobre o conhecimento, e, em particular, sobre o conceito de verdade, não deixam ver senão ligações muito elusivas com o conjunto de ideias que à mesma época compunha o quadro do seu pensamento, como aquelas expostas no livro sobre a era trágica dos gregos. Mas apesar de aparentemente coserem uma teoria do conhecimento numa peça avulsa, não se pode perder de vista que as ponderações nietzscheanas sobre a verdade estão unidas à mesma linha em cuja ponta estão ideias que o filósofo já vinha alinhavando. Nesse sentido, cumpre antes de mais nada enfatizar as premissas subjacentes às ponderações de Nietzsche sobre conhecimento e verdade a fim de aclarar como exatamente ideias como aquelas vindas à tona por ocasião das reflexões sobre a realidade do tempo preparam e instruem notórias reivindicações ulteriores, como a que diz ser um erro o conceito de verdade.

A) As premissas

O **primeiro ponto** a ser enfatizado é que Nietzsche entende a realidade do tempo segundo o ensinamento de Heráclito, como uma espécie de devir cósmico, um fluxo originário e eterno. Quer dizer, não é tanto a concepção do tempo considerada enquanto investigação teórica (se subjetivo, se intuição pura, se grandeza física, etc) que interessa a Nietzsche; o que realmente o interessa é antes o fato primordial da mudança, a existência irrestrita da sucessão. Nas *Preleções sobre os filósofos pré-*

platônicos — um conjunto de preleções que antecedem o texto *d'A filosofia na era trágica dos gregos* e que foram ministradas por Nietzsche na universidade da Basileia —, o filósofo evoca, a fim de ilustrar a doutrina de Heráclito, um exemplo por demais sugestivo quanto à maneira como ele interpreta a ideia do vir-a-ser. Na ocasião, Nietzsche alude a uma conferência intitulada "*Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?*", onde o autor, o médico e embriologista Karl Ernst von Baer, apresenta uma série de experimentos mentais no intuito de fazer ver que diferenças orgânicas são responsáveis por variações na maneira como os animais percebem o tempo. A hipótese de Baer é que a velocidade da pulsação (o ritmo cardíaco) dos seres orgânicos está diretamente vinculada à percepção interna do tempo: se o ritmo cardíaco dos coelhos, por exemplo, é quatro vezes mais rápido que o do gado, quer dizer que o coelho vivenciará quatro vezes mais coisas que o gado no mesmo intervalo de tempo astronômico. Ou seja, se a experiência do tempo responde a um padrão orgânico, no caso, o ritmo da pulsação, então a forma da experiência se altera conforme as variações no padrão característico de cada organismo. Eis aí o ensejo para as conjecturas que atraíram a atenção de Nietzsche: segundo a hipótese de Baer, se observamos um objeto, digamos, uma planta, e durante um minuto não notamos nela qualquer alteração, isso se deve especialmente à forma particular de nossa experiência que, nesse caso, transcorre de maneira demasiado lenta. Imagine, porém, acrescenta então Nietzsche, que o curso da vida humana fosse reduzido à milésima parte e coubesse no intervalo de um único mês e, ainda mais, que o ritmo de sua pulsação fosse mil vezes acelerado: então as coisas seriam inteiramente diferentes, e o que na experiência de agora aparenta passar ligeiro, ocorreria então muito devagar, de sorte que seríamos capazes de ver uma bala de revólver cortando o ar. E se avançássemos ainda mais, comprimindo a vida dentro de alguns poucos minutos, então nos pareceria que a

grama e as flores são algo tão persistente e absoluto quanto hoje nos parecem ser as montanhas. Contudo, se, ao contrário, o curso da vida humana fosse indefinidamente estendido e o ritmo da pulsação desacelerado, então a planta que hoje nos parece inalterada brotaria num súbito instante para, em seguida, logo murchar; dia e noite se alternariam num momento, como luz e sombra e, avançando ainda mais, tudo o que agora aparenta persistir desapareceria na tempestade de um completo vir-a-ser (VP/FP, p. 237-39).

Nietzsche não se interessou por essas conjecturas apenas porque elas pretensamente reforçam a ideia de que as variações na percepção do tempo são relativas a diferenças nas formas orgânicas. Mais do que apenas isso, Nietzsche se interessou pelas conjecturas de Baer sobretudo porque viu nelas a afirmação da realidade do vir-a-ser. A maneira como o filósofo retrata os diferentes cenários não deixa dúvidas: mesmo que a experiência se altere drasticamente segundo a respectiva determinação orgânica, ao cabo fica claro que aquilo que é realmente experienciado sempre é só uma coisa: o devir e a mudança — e se alguma vez a experiência apresenta qualquer objeto duradouro, quanto a isso Nietzsche é peremptório: “aquilo que sobra, o imóvel, demonstra ser uma perfeita ilusão, obra de nosso intelecto humano” (VP/FP, p. 239). É lícito dizer, portanto, que aí, na maneira como Nietzsche toca adiante suas reflexões sobre o tempo, não há apenas uma, mas um par de teses: uma sobre a *relatividade* do tempo, outra sobre a *realidade* do vir-a-ser. Por um lado, nos experimentos mentais de Baer, Nietzsche julga encontrar uma reivindicação epistêmica sobre o modo como medimos o tempo: a lição que se tira dos experimentos é que a duração (a velocidade) daquilo que devém é relativa a nós. Por outro lado, embora concorde com Spir no que diz respeito à sua inegável realidade, Nietzsche não compreende o tempo cuja realidade é provada no argumento como uma noção corrente, mas, ao invés, compreende-o como pura

sucessão, mudança, em uma palavra, como aquilo que sempre devém, independentemente da forma como se percebe esse devir — esse é justamente o sentido da palavra ‘objetivo’ no argumento de Spir: algo que existe por si mesmo. A primeira reivindicação é, pois, uma reivindicação epistêmica sobre o modo como concebemos o tempo (conforme Baer, relativamente ao nosso padrão orgânico), ao passo que a segunda é uma reivindicação metafísica sobre a existência do vir-a-ser (*à la* Spir, absoluta e independentemente de nós).

Assim, se alguma vez Nietzsche repudia a noção de tempo em si e reputa ao sujeito qualquer aspecto relativo à forma das coisas conhecidas, como de fato o faz numa anotação póstuma (eKGW, 19[140]), a ideia por detrás disso é que a *medida* do tempo, isto é, a maneira como o conhecemos, é relativa ao sujeito – ao passo que a própria noção de sujeito, como tudo o mais, está, por assim dizer, *sujeita ao devir*, ao acontecer puro, sem forma. Ou seja, não existe tempo em si porque o padrão que empregamos para medir o tempo coincide com a forma como o conhecemos objetivamente: como tempo cronológico, repartido em horas, minutos, segundos, etc. Para além da forma, porém, não há mais tempo, há apenas sucessão, mudança, vir-a-ser. A esta altura fica ainda mais evidente que nas mãos de Nietzsche as conjecturas de Karl Ernst von Baer ganham novos contornos: segundo a interpretação nietzscheana, que a percepção do tempo sofra variações nos diferentes organismos não acusa apenas a dependência da percepção subjetiva em relação à constituição orgânica, mas ainda mais, indica que a maneira mais elementar como seres vivos apreendem a realidade, não importa se subjetiva ou objetivamente, é sempre relativa à sua forma orgânica. É dizer, não só a sensação subjetiva, mas até mesmo o conhecimento dito objetivo é relativo à forma, nesse caso, relativo àquela forma orgânica tipicamente humana que recebe o nome de intelecto. Convém notar que uma semelhante interpretação das conjecturas de Baer, por

singularíssima que seja, está em perfeita consonância com a vocação ficcionalista que vem amadurecendo no pensamento de Nietzsche pelo menos desde as anotações sobre teleologia, quando o filósofo já anunciava que o conhecimento é reflexo da forma do intelecto humano (cf. BAW III, p. 387-88). No respeitante à época das *Preleções*, a contraposição entre o que não é senão forma (conte-se aí também o conceito objetivo de tempo cronológico) e o que pertence, por assim dizer, à essência bruta da realidade (o puro devir) deixa-se ver com maior clareza em outra anotação avulsa:

Todo conhecimento é um espelhamento em formas muito bem determinadas que antes não existiam. A natureza não conhece nenhuma forma [*Gestalt*], nenhuma medida, mas as coisas aparecem grandes ou pequenas apenas para alguém que conhece. O infinito na natureza: ela não possui limites, em parte alguma. Somente para nós há o finito. O tempo é infinitamente divisível (eKGW, 19 [133])

Essa anotação nos leva ao **segundo ponto** a ser observado nas considerações de Nietzsche sobre o tempo: a introdução das ideias de desproporção e infinitude. Ao escrever que a natureza não conhece limites, que é infinita, Nietzsche alude a uma ideia de natureza considerada nela própria, não mais à *forma* como a conhecemos, mas sim ao seu *conteúdo*, ou seja, ao puro vir-a-ser. Em contraste com a noção formal e objetiva em que o tempo é definido através da medida de certas relações (p. ex., espaço percorrido e velocidade), e pode ser sempre reconduzido a um padrão (pode ser conformado numa certa unidade de tempo), o vir-a-ser se caracteriza pela infinitude, ou seja, pela ausência de forma e medida. Em outras palavras, o vir-a-ser se define pela desproporção em relação ao nosso padrão de conhecimento. Nas *Preleções sobre os filósofos pré-platônicos*, na continuação daquele mesmo excerto em que aparecem os

exemplos de Baer, Nietzsche expressamente assevera a contraposição entre forma e infinitude:

[...] apenas para um certo grau de percepção existem formas. A natureza é infinita, tanto para dentro quanto para fora: nós chegamos agora até a célula e até as partes da célula: no entanto, não há um limite onde se poderia dizer, aqui é o derradeiro ponto, [pois] o devir até o infinitamente pequeno não cessa jamais. E mesmo no infinitamente grande não existe nada absolutamente imutável (VP/FP, p. 240).

Esse excerto se notabiliza por abertamente ecoar um dos mais célebres fragmentos do filósofo e matemático francês Blaise Pascal, o fragmento 72 [199] dos *Pensamentos* (LOPES, p. 248, nota 207), às vezes apelidado de fragmento do “duplo infinito”. Não por acaso, nesse fragmento Pascal pretende retratar a posição do homem, considerado na condição de sujeito do conhecimento, perante a infinitude da natureza¹³. A fim de ilustrar essa relação, Pascal aduz um exemplo memorável:

Eis uma lêmnea, que na pequenez de seu corpo contém partes incomparavelmente menores, pernas com articulações, veias nessas pernas, sangue nessas veias, humores neste sangue, gotas nesses humores, vapores nestas gotas; dividindo-se essas últimas coisas esgotar-se-ão suas capacidades de concepção, do homem, e estaremos portanto ante o último objeto a que pode chegar nosso discurso. Talvez imagine, então, seja essa a menor coisa da natureza. Quero mostrar-lhe, porém, dentro dela um novo abismo. Quero pintar-lhe não somente o universo visível mas também a imensidade concebível da natureza dentro desta parcela de átomo. (*Pensamentos*, 72 [199], p. 55-56)

De acordo com o filósofo francês, a relação entre o conhecimento, ancorado numa forma finita, e a natureza, cuja marca é a infinitude, só pode ser pensada como uma relação de desmedida. Para o filósofo, a

¹³ Sobre o tema, vale conferir o excelente artigo de Gilles Olivo (2006).

natureza só pode ser pensada como infinita pois o homem a concebe segundo àquilo que *conhece* a seu respeito — e o conhecimento, mesmo que no interior de um círculo finito, pode sempre ser infinitamente alargado:

[...] todas as ciências são infinitas na amplitude de suas investigações, pois quem duvidará, por exemplo, de que a geometria tenha uma infinidade de teoremas a serem expostos? São infinitas também na multidão e na delicadeza de seus princípios, pois quem não percebe que aqueles que se consideram últimos não se sustentam sozinhos, mas se apoiam em outros, os quais, tendo por sua vez outros por apoio, nunca são os últimos? Nós, porém, consideramos últimos aqueles princípios que a razão nos aponta como últimos, tal qual fazemos com as coisas materiais, em que, para nós, um ponto invisível é aquele que, por se achar mais longe de nossos sentidos, não pode ser percebido, embora continue divisível indefinidamente por sua própria natureza. (*Pensamentos*, 72 [199], p. 56-57)

A ideia de Pascal é que o edifício do conhecimento — a cadeia de representações — é por natureza inesgotável. Assim, se alguma vez as representações aparentam atingir um ponto derradeiro, decerto não é porque ali se achou a ossatura da natureza, mas antes porque o sujeito que representa achou ali a certeza que buscava — e então interrompeu a busca. Tivesse ele prosseguido, conforme escreve Pascal, “abrir-se-ia um novo abismo”. Não é outra a ideia visada por Nietzsche ao mencionar, naquele excerto das *Preleções*, o conhecimento que se pode ter sobre uma célula: mesmo aquilo que julgamos o menor ponto na natureza, o derradeiro ponto cognoscível, é ainda transitório, está ainda sujeito à ultrapassagem por novas concepções, pois a natureza, conforme Nietzsche escreve, é infinita. Nesse sentido, o próprio conhecimento torna-se testemunha da infinitude da natureza, ou, no vocabulário nietzscheano, da infinitude do vir-a-ser. Com isso em mente, é já possível entrever que não apenas o excerto particular das *Preleções*, mas a inteira concepção nietzscheana do

mundo que vem à tona nessa época segue de perto o espírito das ideias expressas por Pascal no célebre fragmento¹⁴.

Já no momento em que Nietzsche assevera a relatividade do conhecimento e a realidade do devir salta aos olhos que conhecimento e realidade acabam situados em polos opostos. Entre conhecimento e devir, entre conhecimento e verdadeira realidade, somente pode existir uma relação de desmedida: é essa a intelecção elementar, livremente inspirada na concepção pascaliana, que o filósofo a partir de agora abraça e apregoa. Tal intelecção, cujas raízes já vicejam na maneira como Nietzsche interpreta as conjecturas de Baer, acaba de ganhar corpo na maneira não menos singular através da qual o filósofo se apropria do argumento a favor da realidade do tempo oriundo da filosofia de Spir. Como já dito, Nietzsche considera que o argumento de Spir de fato prova a realidade da sucessão. No entanto, como não se pode fixar a sucessão em uma representação sem pôr a perder justamente aquilo que certifica sua realidade, para ele a antítese entre a sucessão das representações e as variadas representações da sucessão expõe um descompasso constitutivo entre a realidade (a sucessão interpretada como *vir-a-ser*) e a forma como a representamos (o

¹⁴ Boa parte dos estudos dedicados a investigar as relações entre a filosofia de Nietzsche e os pensamentos de Pascal se detém ou no período intermediário da obra nietzscheana, onde predominam temas em torno da crítica à moral (VIVARELLI, p. 95-132; LOPES, 2008, p. 267-418), ou na crítica tardia ao cristianismo (NATOLI, 1985; LEBRETON, 2018). Nesse sentido, está bem documentado que, a partir de meados dos anos 80, Nietzsche dialoga abertamente com o filósofo francês. Por outro lado, no que concerne aos inícios da filosofia de Nietzsche, embora estejam documentados alguns vestígios de pensamentos pascalianos espalhados ao longo dos primeiros escritos, deles, até onde chega a vista do autor deste trabalho, não há mais que a referência. Tanto a inequívoca presença de Pascal nos escritos ditos maduros ofuscou os rastros pascalianos dos escritos mais jovens que, na biografia intelectual traçada por Thomas Brobjer (2008, p. 217), a primeira aparição de Pascal é empurrada para o ano de 1878. Se aquilo que será dito na sequência estiver acertado, então ficará claro que intelecções pascalianas, ainda que sua presença se manifeste apenas discretamente, são decisivas para o primeiro período do pensamento de Nietzsche. Como evidência de que o pensamento de Pascal já era conhecido de Nietzsche muito antes de 1878, cabe mencionar que, só no ano de 1873, Pascal é mencionado em quatro circunstâncias diferentes: num fragmento póstumo de 1872 (eKGWB/NF-1873, 28[1]), no corpo do texto de *A filosofia na era trágica dos gregos* (2008, p. 39), no corpo do texto de *Verdade e Mentira em sentido extramoral*, onde aliás é citado um trecho dos *Pensamentos* (WL/VM II, p. 58), e na primeira consideração extemporânea (eKGWB/DS-8 — David Strauss: § 8). Sarah Scheibenberger (2016, p. 10; 29; 33 — 34; 56; 59-60) também documenta uma série de passagens de *Verdade e Mentira* que guardam grande semelhança com passagens destacadas por Nietzsche em sua edição alemã dos *Pensamentos*, o que reforça a ideia de que desde cedo ele não apenas já havia travado contato, mas que até já estava sob certa influência das ideias do pensador francês.

conhecimento). Aos olhos de Nietzsche, esse descompasso não expressa somente uma inadequação epistêmica entre realidade e conhecimento, mas, antes de tudo, significa a anulação de uma construção ilusória perante a realidade verdadeira: mensurado contra a infinitude que perfaz a realidade, o conhecimento se esvanece, é reduzido a um ponto no infinito. Quer dizer, se é verdade que o argumento de Spir, no fim das contas, conclui que: tempo $\neq$ conhecimento do tempo, a diferença que aí se manifesta, segundo Nietzsche, não é uma diferença que diz respeito às diferentes formas de conhecer o tempo (mediata ou imediatamente), mas é um sinal da desproporção que há justamente entre a forma do conhecimento em comparação com o conteúdo da realidade. Assim, fica claro que Nietzsche confere à conclusão do argumento de Spir uma roupagem decididamente metafísica: uma coisa é a realidade, outra o que conhecemos dela. Ao fazer isso, ele assenta a pedra angular de uma teoria do erro que está prestes a eclodir: numa formulação provisória e rudimentar, poder-se-ia dizer que, agora, é a própria realidade que, por natureza, transcende o conhecimento.

Uma semelhante ideia, além de retomar um motivo fundamental do *Nascimento da Tragédia*, ainda ecoa fortemente o fragmento de Pascal: segundo essa ideia, por mais longe que vá, o conhecimento jamais alcança o fundo mais fundo da realidade; ao mesmo tempo, o fato de que a realidade jamais seja conhecida a fundo manifesta sua natureza inexaurível. Pense-se outra vez no tempo. Segundo a opinião corrente, o tempo subjetivo é ilusório: alguém sonha que viveu uma infinidade de aventuras e, depois que acorda, convence-se de que *em realidade* não se passaram mais que alguns minutos. Assim como ocorre com os demais objetos do conhecimento, a determinação objetiva do tempo realiza-se por intermédio de uma composição ou desmembramento de representações que, ao fim e ao cabo, pretensamente se descola de qualquer vestígio de subjetividade: é

dizer, o tempo é reconstituído para além da percepção subjetiva através de representações de movimentos cuja uniformidade permite mensurar os instantes como unidades de duração constante. Um dia, por exemplo, é representado como o intervalo que a Terra leva para rodopiar em torno do próprio eixo, independentemente do que alguém possa vivenciar subjetivamente nesse mesmo intervalo. Nesse sentido, o dia é uma unidade de tempo objetiva.

O detalhe é que essa reconstituição que sobrepõe ao tempo subjetivo uma concepção objetiva não acontece efetivamente – quer dizer, mesmo que saibamos a medida cronológica ou astronômica do tempo, a maneira como o percebemos não é subitamente regulada como um relógio, mas, ao invés, continuamos sempre a senti-lo passar subjetivamente (assim como uma mesa ainda nos parecerá uma mesa, mesmo que estejamos convencidos de que seja um amontoado de átomos). É dizer, a composição ou o desmembramento do que quer que seja em representações mais acuradas que supostamente correspondem à sua compleição objetiva jamais ocorre efetivamente, mas se sucede apenas no interior da representação, na consciência. Não é demais enfatizar: a composição *literalmente se sucede* na e junto com a representação. Nesse sentido, é nítido que a representação do tempo objetivo não é a sucessão efetiva – ao invés, é uma reconstituição metódica, executada inteiramente no âmbito da representação, que se norteia por critérios epistêmicos estabelecidos pelo sujeito no propósito de alcançar e garantir uniformidade e certeza; quer dizer, efetivamente não há algo como uma unidade de tempo, o que existe é a representação – objetiva, é certo – do tempo cronológico que pode ser infinitamente seccionado; enquanto representação, no entanto, o tempo cronológico está fatalmente sujeito àquele acontecer primevo que faz sucederem as próprias representações – ou seja, o tempo cronológico, malgrado pretenda se livrar da percepção subjetiva e seja concebido como independente de

nós, só existe *efetivamente* no interior da sucessão subjetivamente percebida. Esta última, cumpre dizer, não coincide com o tempo psicológico: subjetivo, aqui, é o modo como se conhece a sucessão (uma vez que a sucessão é percebida nas *próprias* representações do sujeito). Porém a sucessão mesma, conforme o argumento de Spir já mostrava, não é subjetiva — ao contrário, existe por si mesma, é um contínuo efetivar-se que não depende do sujeito.

É nesse sentido que, dito no jargão nietzscheano, conhecemos somente formas (ou, na provocação de Pascal, “*conhecemos átomos em comparação com a realidade das coisas*”). Com a realidade mesma, porém, nossa relação não é de conhecimento, mas unicamente de desmedida, conforme é tornado manifesto na possibilidade de composição ou desmembramento infinito das representações. Não é demais repetir: é exatamente essa ideia que está por trás de boa parte das reflexões de Nietzsche até metade dos anos 1870. Ele não procura estabelecer uma subordinação particular entre diferentes concepções temporais, pois desde o princípio fica claro que somente a sucessão possui realidade. A relação que interessa ao filósofo não é entre tempo subjetivo e tempo objetivo. Ao invés, a relação que interessa a ele enfatizar se dá entre a sucessão primitiva e conhecimento. Aí, nessa relação, anuncia-se o descompasso entre conhecimento e realidade. No fim das contas, segundo Nietzsche, o tempo que julgamos conhecer objetivamente não é senão obra nossa; já o tempo que julgamos obra nossa, em verdade não o é, mas é uma realidade independente de nós. Dessa realidade, porém, somente se pode saber que existe, e nada além. No mais, não é possível falar sobre ela sem torná-la representação, pois a sucessão, o real, é ainda anterior à representação, é um puro acontecer. Ao contrário do tempo cronológico, esse acontecer não está sujeito à medida, não é constante, não possui velocidade: conforme se verifica pela experiência subjetiva, as coisas se sucedem num passo flutuante, dentro de um instante cabe muita coisa e, nesse sentido,

alguém pode até partilhar da impressão do sargento Getúlio e dizer “*que o ano passa depressa, mas o dia passa devagar*”¹⁵. Em todo caso, não faz sentido indagar sobre um instante quanto ele durou — pois é um acontecer sem medida, uma pura passagem. Ora, é justamente esse acontecer, essa passagem, essa mudança, o que Nietzsche chama, inspirado por Heráclito, de vir-a-ser. Ao fim, é apenas isso que *efetivamente* existe: o vir-a-ser, a mudança.

B) O argumento

Não obstante a experiência interior possua primazia na ordem de demonstração, convém dizer que a mudança que se encontra interiormente é exatamente a mesma observada mundo afora: assim como na consciência, no mundo empírico as coisas surgem, passam e perecem. Em outras palavras, não só as representações, como ainda os eventos naturais *se sucedem*. O conhecimento, embora seja capaz de espelhar em representações os eventos do mundo, não capta aí a sucessão, entendida como aquele acontecer originário que perfaz a realidade. Ou seja, o que é real (a sucessão, o vir-a-ser)¹⁶ e o que pode ser conhecido (a representação, a forma) parecem se opor um ao outro. A ideia elementar da teoria do erro de Nietzsche está contida aí, nesse descompasso: conforme é largamente sabido, por meio dela, o filósofo parece querer sugerir que o conhecimento de algum modo falsifica a realidade, o devir¹⁷. Neste caso, o argumento nietzscheano poderia ser expresso da seguinte forma:

¹⁵ “Não que parece um ano; parece um dia, que o ano passa depressa, mas o dia passa devagar”, Cf. RIBEIRO, J. Ubaldo. *Sargento Getúlio*. Círculo do Livro: São Paulo, 1980. p. 72.

¹⁶ É sempre oportuno observar: da conclusão de que a sucessão é real não se segue a afirmação de que a realidade é inteiramente sucessão. A interpretação de Nietzsche, ao recusar a realidade do conceito de incondicionado e seus assemelhados, cuida em fazer a passagem de uma afirmação à outra.

¹⁷ Essa ideia, assim como tantas outras que figuram nesse estudo, reverbera significativamente em diferentes momentos da obra nietzscheana. A ideia de que a experiência contém algo de falso é talvez uma das ideias que o filósofo mais elabora e reformula durante a inteira vida intelectual. Formulações maduras da ideia aqui discutida encontram-se, por exemplo, nos conhecidos aforismos de FW/GC 354 e JGB/BM 192, além da passagem clássica de GD/CI, os quatro grandes erros, 3. Para uma defesa da ideia de que a tese da falsificação se mantém presente na obra tardia de Nietzsche, cf. RICCCARDI, 2014.

P1. A realidade é um fluxo contínuo (vir-a-ser).

P2. O conhecimento é uma fixação em conceitos (representação).

Logo, as formas fixas do conhecimento falsificam o fluxo contínuo da realidade.

Assim formulado, porém, o argumento emprega um raciocínio notoriamente capenga, já que a conclusão (“o conhecimento falsifica a realidade”) afirma ser falsa uma premissa que supostamente deveria fundamentá-la (“a realidade é um fluxo contínuo”). Descontando o fato de que o próprio Nietzsche eventualmente parece mesmo conferir às suas reivindicações um arranjo autorrefutante, o argumento que subjaz à sua teoria do erro, supondo que deva ser entendido como um argumento, encontra-se cercado por reflexões que tornam lícita uma formulação menos inconsistente. É que na apropriação que Nietzsche faz do argumento de Spir, por mais que ao fim a realidade do devir seja o que há de mais certo, não fica de todo claro de onde exatamente provém essa certeza: a realidade da mudança ora é caracterizada como uma certeza imediata, ora aparenta ser uma verdade conquistada intuitivamente, ora parece ser o resultado de um argumento com forte apelo performativo, ora ainda é trazida à tona negativamente, através da composição/desmembramento infinito do próprio conhecimento. Dito sem maiores rodeios: a premissa inicial que diz que “a realidade é um fluxo contínuo” é sim um dado elementar, mas não é conhecimento, ao menos não no sentido visado na conclusão do argumento apresentado acima (“conhecimento falsifica a realidade”). Que o conhecimento falsifique a realidade significa, pois, que através do conhecimento a realidade é *representada* falsamente. Por outro lado, o cenário alinhavado nas reflexões de Nietzsche dá a entender que a sentença que enuncia o devir enuncia uma verdade *sui generis*, isto é, uma verdade que não está sujeita ao falseamento que o conhecimento alegadamente ocasiona porque é ainda anterior ao conhecimento, encontra-se situada para lá

da representação¹⁸. Assim, a premissa inicial fica imunizada contra o que é enunciado na conclusão e, ao menos no que concerne à sua coerência, o argumento é salvo.

Mas se a teoria do erro de Nietzsche está mesmo ancorada num semelhante argumento, então ela ainda enfrenta uma dificuldade mais grave, afinal não é nenhuma novidade que as coisas passam, mudam, perecem — quer dizer, até certo ponto o devir já pertence à imagem corrente do mundo e nem por isso a verdade é excomungada de seu interior. Por mais ordinária que possa soar, essa observação toca no âmago do argumento retrocitado, pois claramente faz ver que o devir não exclui, sem mais, a possibilidade da verdade. Nesse sentido, poder-se-ia dizer, por exemplo, que a representação não se refere somente ao que possui permanência, mas que é igualmente capaz de representar a mudança; ou então que, dependendo da velocidade com que as coisas devêm, o devir quando muito exclui verdades imutáveis, mas não a noção mesma de verdade (BITTNER, 1987, p. 74-75; HINMAN, 1984, p. 25). Isso dito, resta claro, portanto, que a relação entre conhecimento e devir, entre verdade e realidade, requer a mediação de uma premissa adicional caso realmente deva ser entendida como uma relação antagônica e até excludente. Quer dizer, ainda que se admita a excepcionalidade daquela verdade que enuncia o vir-a-ser, a falsidade do conhecimento não é nem pode ser estabelecida unicamente por intermédio de uma comparação crua e simples.

Só então começa a se fazer evidente que aquela intelecção pascaliana mencionada acima não é apenas uma premissa complementar, mas sim uma espécie de axioma que ocupa um lugar fundante na concepção da teoria do erro nietzscheana: a julgar pelo que diz a intelecção de inspiração

¹⁸ Apesar deste ser um evidente desdobramento do argumento de Spir, cumpre notar que, aqui, mesmo após as ressonantes objeções dirigidas à metafísica da vontade, Nietzsche mantém um posicionamento que nitidamente o reaproxima de Schopenhauer. Cf., por exemplo, WWV I 122, p. 160.

pascaliana, com efeito, não há espaço para uma comparação comum entre conhecimento e vir-a-ser, uma vez que entre ambos vigora uma relação da mais completa desproporção e desmedida. A existência de uma semelhante desmedida, convém lembrar, não é uma constatação *a posteriori* que se segue da comparação entre conhecimento e a realidade. Ao invés, não é senão o conhecimento sozinho que atesta a existência de uma desproporção, coisa que faz *negatio modo* ao esfacular-se em representações que, no entanto, por definitivas que pareçam, podem sempre ser estendidas ao infinito, como já exemplificava o caso da lêmnia (ou, no excerto de Nietzsche, da célula). Ou seja, a ideia de desmedida não é fruto e nem supõe qualquer comparação, mas antes o oposto, isto é, ela marca justamente a impossibilidade de comparar o conhecimento com aquilo que o transcende. Não perder isso de vista é sumamente importante para a compreensão da teoria do erro, pois se uma comparação com a realidade transcendente está desde o início fora de questão, então resta claro que a origem da falsidade que o conhecimento alegadamente encerra não deve ser buscada numa realidade além, mas, antes de tudo, no próprio conhecimento, é dizer, na natureza da própria representação. Ora, o conhecimento — essa é uma tese onipresente nos escritos de Nietzsche — opera segundo a medida humana¹⁹. Em contrapartida, é sabido que o devir existe, mas apenas isso. Por mais que se diga que ele é sucessão pura ou mudança, com isso não se alcança uma maior compreensão sobre si. Nesse sentido, fica claro que o devir marca o contraponto ao conhecimento — é justamente aquilo que escapa inteiramente à medida humana. Deste modo, considerando que entre conhecimento e devir vigora uma tão prementória desmedida que impossibilita até mesmo falar numa comparação entre ambos, torna-se manifesto que a ideia que subjaz à

¹⁹ Num fragmento póstumo datado do verão de 1872, lê-se explicitamente: “Alles Erkennen ist ein Messen an einem Maßstabe. Ohne einen Maßstab, d.h. ohne jede Beschränkung, giebt es kein Erkennen” (eKGWB/NF-1872,19[155]).

teoria do erro não diz que o conhecimento é falso porque não capta uma realidade que nem se sabe como é, mas sim porque *capta antes e unicamente a si mesmo*. Dito de outro modo, ao dizer que o conhecimento falsifica a realidade, Nietzsche enfatiza que o caráter antropomórfico e reflexionante do conhecimento está em direta oposição à sua orientação normativa para a verdade: se o conhecimento é por natureza antropomórfico, forjado com base na medida humana, então não satisfaz as condições que ele próprio estipula para que algo seja considerado conhecimento verdadeiro.

A ideia de um curto-circuito no interior do conhecimento encontra a mais significativa expressão num ensaio não por acaso largamente conhecido por seu drástico teor nominalista chamado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Apesar de ser um ensaio póstumo, o texto foi redigido durante o ano de 1873 — ou seja, no mesmo período em que Nietzsche andava ocupado com as questões que agora mesmo eram expostas. Também por isso, não é surpreendente que se possa entrever já em sua abertura uma sutil referência àquele célebre fragmento de Pascal sobre a posição do homem perante a natureza (SCHEIBENBERGER, 2016, p.29). O excerto, bastante conhecido, fala por si só:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistema solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. — Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza (WL/VM I, p. 53).

O excerto dá a tônica do ensaio ao assinalar a gigantesca desproporção entre intelecto e natureza, entre conhecimento e realidade. A esta altura, à vista de tudo quanto foi dito, não é mais nenhum segredo que, para Nietzsche, o conhecimento é um erro, o devir é a realidade. Porém o conhecimento não é um erro simplesmente *porque* o devir é a realidade. O motivo está dito no excerto: entre ambos não há nenhuma relação direta, nenhuma comparação — apenas desmedida, desproporção. No entanto, malgrado a ideia de desproporção cuide em fazer ver que entre conhecimento e devir não há lugar para comparação, não quer dizer que o último seja irrelevante para a teoria do erro — e pudera, uma vez que o devir é tido como a realidade mesma. Assim, mesmo que não haja uma comparação entre ambos, o devir ajuda a entrever algo sobre a natureza do conhecimento: ora, se a inteira realidade é um fluxo contínuo e ininterrupto, então é forçoso reconhecer que o conhecimento de alguma forma e em algum momento também *veio a ser*. É essa, pois, a genuína função do devir no interior do argumento nietzscheano: ele instaura uma perspectiva *histórica* que coloca a pergunta sobre a origem e constituição do conhecimento. Assim, fica claro que o devir, por si só, não falseia o conhecimento, porém estabelece as condições para compreender aquele curto-circuito que, esse sim, converte o conhecimento numa espécie de erro.

A maneira exata como isso ocorre é retratada em *Verdade e Mentira*: segundo a célebre reivindicação nietzscheana, os conceitos através dos quais opera o intelecto desenvolveram-se por intermédio da linguagem, mais precisamente, através de metáforas originárias²⁰. A ideia é que a efetividade — o acontecer singular, único, que se efetua e passa — é aplainada e tornada em conceitos através de sucessivas operações de abstração e

²⁰ Há uma infinidade de estudos sobre as teses que Nietzsche apresenta em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Para um tratamento pormenorizado das imbricações entre linguagem, metáfora e conhecimento, ver MEIJERS, 1988; CRAWFORD, 1988, p. 199-221; MATTIOLI, 2016, p. 221-256. No que concerne ao estudo das fontes em geral, a referência é o comentário encontrado em SCHEIBENBERGER, 2016.

generalização (WL/VM I, p. 56). Assim, o que por ora aparenta fixidez, em verdade em algum momento veio a ser. Daí a reivindicação de Nietzsche: no fundo, o conhecimento não é senão uma interpretação levada a cabo sobre o devir. “Pode-se muito bem, aqui, admirar o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado [...]” (WL/VM I, p. 57). Na visão de Nietzsche, portanto, o conhecimento é uma interpretação consolidada que, ao consolidar-se, encobre o fato elementar do devir — e, conseqüentemente, encobre ainda o fato de que veio a ser. Ou seja, os conceitos que formam o conhecimento constituíram-se através de um desdobramento que ocultou o próprio fato de que foram constituídos.

Porém isso ainda não faz com que o conhecimento seja *necessariamente* um erro. De acordo com o argumento nietzscheano, o que confere ao conhecimento um caráter errôneo é antes a forma que ele adquiriu ao se consolidar, notadamente, como representação adequada de objetos. Quer dizer, Nietzsche não questiona a concepção normativa de conhecimento: ele reconhece que conhecer um objeto significa representá-lo adequadamente — ou seja, representá-lo como ele realmente é. Nesse sentido, compete às normas do conhecimento — leis do pensamento, categorias do entendimento ou como quer que se as chame — regimentar a adequação entre o que é conhecido e a realidade; em uma palavra, compete às leis gerais da representação assegurar a *verdade*, entendida aqui como correspondência entre representação e realidade. Nietzsche assume, portanto, que conhecimento é crença verdadeira — ou seja, é um discurso que representa adequadamente a realidade²¹. Nesse caso, convém reparar

²¹ Por mais que a reflexão epistemológica de Nietzsche incorpore de forma significativa certas teses provenientes de filosofias pós-kantianas comuns à época, sua concepção normativa do que seja o conhecimento notoriamente continua ecoando a definição clássica que aparece no *Teeteto* (201c-d). Nesse contexto, vale notar que a crítica kantiana do conhecimento só consegue oferecer uma resposta ao desafio cético levantado por Hume justamente

que mesmo as leis que compõe essa concepção normativa não fogem a essa regra: caso se diga, por exemplo, que conhecimento é um tipo de visão de mundo, comete-se um erro, pois *na verdade* conhecimento é a representação adequada da realidade, e não uma simples visão de mundo. É dizer, as leis que regimentam e determinam o que é e o que não é conhecimento pretensamente são, elas próprias, conhecimento verdadeiro — o que não é senão dizer que são reais, efetivas, que pretensamente correspondem a uma região da realidade. Tomado nessa acepção, o conhecimento está fundamentado na realidade, em normas reais: cumpre apenas torná-las transparentes através da autorreflexão sobre os próprios fundamentos.

Malgrado concorde que o conceito de conhecimento define-se normativamente como conhecimento verdadeiro (portanto, como adequação entre representação e objeto), Nietzsche está ciente de que as normas e condições fundantes do conhecimento, ainda que efetivamente possam ser trazidas à tona na autorreflexão, nem por isso podem ser consideradas verdadeiras, já que uma autorreflexão puramente sincrônica é incapaz de determinar se aquilo que discerne como fundamento corresponde mesmo à realidade ou porventura apenas *veio a ser considerado assim no decurso do tempo*. Este é um argumento que Nietzsche conhece muito bem da obra de Friedrich Lange (cf. preâmbulo, seção 2). Contudo, no caso das meditações em que ele está entretido agora, esse argumento só surte efeito porque empregado num contexto onde está já consolidado o império do tempo, isto é, após o filósofo estar já convencido de que, sendo a realidade um acontecer puro e contínuo, então tudo quanto existe veio a ser. Nesse sentido, Nietzsche começa por reiterar que as normas e regras que

porque empreende um reajuste que afrouxa a concepção do que conta como conhecimento objetivo (nada de conhecer a realidade em si, as exigências normativas da crítica se concentram agora em garantir a certeza sensível). Apesar da influência neokantiana, Nietzsche porém insiste na ideia originalmente platônica (reforçada via Afrikan Spir) de que o conhecimento precisa ser concebido como crença ou representação verdadeira. Ou seja, a resistência de Nietzsche em abandonar as exigências normativas da noção clássica de conhecimento está na gênese do ceticismo generalizado que caracteriza a teoria do erro.

determinam o conhecimento vieram a ser, isto é, foram constituídas como o resultado de um desenvolvimento anterior. Em seguida, tendo em conta a absoluta ancestralidade do devir, Nietzsche então faz ver que a ideia de uma adequação entre representação e realidade foi justamente o que permitiu que a vida não permanecesse à deriva, tragada em meio à incessante mudança. Aqui, pela primeira vez é trazida a lume de forma inequívoca a ideia de que a vida surge como um movimento dissidente, como algo que perdura a contrapelo do devir, como se verá adiante. Por ora, o que importa observar é que, como consequência desse quadro, aquela reivindicação de que palavras, ideias ou conceitos, quando corretamente empregados, correspondem à realidade, doravante não pode ser considerada, sem mais, uma lei constitutiva da realidade, mas unicamente uma ideia em que se acreditou em benefício da vida — em outras palavras, o que parecia uma norma real revela-se uma crença de caráter terminantemente prático.

No que diz respeito à estrutura, portanto, o argumento de Nietzsche diz que, ao se investigar a concepção normativa de conhecimento numa visada que não é puramente sincrônica, porém ainda histórico-diacrônica, descortina-se a natureza essencialmente doxástica das normas que o definem, de sorte que a investigação acaba, por assim dizer, retirando o chão sobre os próprios pés. A linha de pensamento segue assim: uma vez que aquela ideia da adequação entre representação e realidade, assim como outras normas da representação, veio a constituir o conceito de conhecimento, então é forçoso reconhecê-la como sua condição necessária, mas impossível assumir que seja uma ideia verdadeira — e não apenas porque a crença mesma na adequação, na qualidade de mera crença, notoriamente não corresponde à realidade, mas também porque, depois de se saber que a adequação é uma condição necessária, sequer é possível determinar uma semelhante coisa. Quer dizer, na forma como conhecimento é

atualmente entendido, está já implicada a crença na adequação, isto é, conhecer significa sempre uma correspondência com a realidade: não há espaço para se falar num conhecimento que não correspondesse à realidade, que não fosse verdadeiro. Se se quisesse falar num conhecimento que é constituído segundo crenças que, enquanto tais, não correspondem à realidade, falar-se-ia num conhecimento falso, e a mera ideia de um conhecimento falso significa já uma contradição. É feito evidente, assim, que as regras e normas que constituem o conhecimento não espelham um conjunto de regras e normas inscritas na realidade — mas, ao invés, que o conceito de conhecimento fatalmente as *pressupõe como sua condição*.

A descoberta de que o conhecimento é, no sentido descrito, desde sempre condicionado, marca uma espécie de fechamento sobre si mesmo, pois quer dizer que os conceitos com os quais opera o intelecto — inclusive as normas e regras que ele próprio reconhece reflexivamente como condições — obedecem unicamente às regras atuais da representação, ou seja, correspondem às regras da representação, e não a uma realidade externa (SIMON, 1972, p. 4). A consequência é que uma representação não poderá ser comparada com nada que supostamente esteja para além da representação: nesse sentido, uma comparação entre representação e objeto — como aquela suposta na ideia de adequação — está fadada a ser uma comparação entre representação e representação, entre conceito e conceito. Desenha-se então um cenário singular: posto que não há espaço para uma comparação que apenore a adequação da representação com objeto que a transcende, fica claro que uma representação só pode encontrar fundamento objetivo numa outra representação que já vale objetivamente, quer dizer, em uma representação na qual previamente se acredita. Aos poucos, o verdadeiro esqueleto da teoria do erro de Nietzsche começa então a ganhar corpo: o conceito de conhecimento não é um conceito adequado à realidade, mas sim um conceito condicionado por pressupostos

necessários — dentre os quais, a crença de que os objetos representados correspondem à realidade.

É na definição do conceito que exprime por excelência a ideia de adequação, o conceito de verdade, que se enxerga com maior clareza o nó em que, consoante a teoria do erro, o conceito de conhecimento se enreda: é que ao definir verdade como adequação entre representação e objeto, é absolutamente forçoso supor uma compreensão prévia de conceitos como “adequação”, “representação”, “objeto” — ou seja, não se pode querer definir o conceito de verdade como uma espécie de adequação sem supor que, pelo menos os conceitos empregados na definição, são eles mesmos verdadeiros²². De um ponto de vista lógico, não há dúvidas, está-se diante de um círculo. Na prática, porém, o significado do círculo é outro: conforme a necessidade, o conceito de verdade é definido por meio de um recuo até um conceito cuja compreensão prévia pareça suficientemente clara para não levantar mais dúvidas em quem tenta definir verdade (SIMON, 1989, p. 248). É dizer, na prática, o conceito de verdade a cada instante ancora-se naquilo em que previamente se acredita. Nesse caso, resta claro que o conceito de verdade encontra fundamento numa crença, mais ainda, numa crença cuja natureza é de cabo a rabo prática, uma vez que a suficiência da crença que deve apenhorar o emprego do conceito de verdade responde, originariamente, à necessidade prática de mover-se em meio ao devir e, derivadamente, à necessidade não menos concreta de fazer-se entender num determinado contexto. Tendo isso em vista, o sentido das controversas reivindicações nietzscheanas sobre o conhecimento e sobre a verdade

²² Ao discutir o assunto em um de seus artigos sobre o conceito de verdade em Nietzsche, Josef Simon (1989, p. 244), sem citá-lo diretamente, faz alusão ao que é dito num trecho da *Lógica*, onde Kant emprega uma curiosa imagem para descrever o caráter circular de qualquer definição material de verdade como adequação entre conceito e objeto: quem assim define verdade, escreve Kant, comporta-se como alguém que, por ocasião de um julgamento, dá uma declaração e, a fim confirmá-la, invoca uma testemunha que ninguém conhece, mas que pretensamente deve ser vista como confiável, já que ele próprio, aquele que a chamou como testemunha, afirma que a testemunha é por certo um homem honesto (Log, AA 09: 50).

finalmente é iluminado: ao fim e ao cabo, a alegação de que a verdade é um erro necessário para vida não significa senão que a verdade é uma crença necessária para agir, para a ação (SIMON, 1989, p. 249-250). A ideia de que aí, nesse comportamento, esconde-se um erro — uma falsificação da realidade —, diz respeito ao curto-circuito inerente à própria concepção normativa de conhecimento: ao buscar a verdade sobre o conhecimento, acaba-se por reconhecer que o conhecimento é condicionado por regras que, segundo os próprios critérios, não são verdade, não são conhecimento. É nesse sentido que “a verdade mata — sim, mata a si própria (na medida que reconhece que o seu fundamento é o erro)” (eKGWB/NF-1873, 29 [7])²³.

A ideia de que conhecimento envolve erro surge, pois, da constatação teórica de que ele é condicionado por crenças práticas forjadas a partir de necessidades originárias do homem. Nessa perspectiva, o adjetivo que qualifica o conhecimento como errôneo expressa o curto-circuito gerado ao ser reconhecida, em plena investigação teórica, os problemas em torno da própria noção de conhecimento, uma vez que fica exposta a constituição profundamente antropomórfica das crenças que o fundamentam e que, portanto, ele está antes conformado segundo a satisfação de carências práticas, e não a uma realidade independente. De volta ao texto de *Verdade e Mentira*, não será trabalhoso verificar que o inteiro opúsculo se desdobra em torno da repetição desta mesma ideia: conhecemos não a realidade, mas unicamente nossas próprias formas. Não à toa, são copiosos os excertos em que a ideia aparece:

Somente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a supor que possui uma "verdade"[...]. Se ele não quiser contentar-se com a verdade na forma da tautologia, isto é, com os estojos vazios, comprará eternamente ilusões por verdades (WL/VM I, p. 55)

²³ “Wahrheit tödtet – ja tödtet sich selbst (insofern sie erkennt, dass ihr Fundament der Irrthum ist)”.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são [...] (WL/VM I, p. 57)

Como gênio construtivo o homem se eleva, nessa medida, muito acima da abelha: esta constrói com cera, que recolhe da natureza, ele com a matéria muito mais tênue dos conceitos, que antes tem de fabricar a partir de si mesmo (WL/VM I, p. 58)

E logo adiante, numa formulação descaradamente hiperbólica:

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar: e é assim que se passa com o procurar e encontrar da "verdade" no interior do distrito da razão. Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: "Vejam, um animal mamífero", com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja "verdadeiro em si", efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem (WL/VM I, p. 58)

Desta forma, no que concerne ao aspecto gnosiológico da teoria do erro, fica claro que a ênfase está posta na *condição* radicalmente antropomórfica do conhecimento: quem quer que diga que o conhecimento é conhecimento humano, segundo Nietzsche, não estará a dizer mais que um pleonismo, já que a *realidade conhecida* é exatamente a visão do homem *sobre* a realidade²⁴. A esta altura, uma objeção comumente

²⁴ Numa passagem que remonta a interpretação dos experimentos de Ernst von Baer, contra um pretenso realismo apenhorado pelas ciências naturais, Nietzsche insiste no antropomorfismo: "Sem dúvida, todo homem que possui familiaridade com tais considerações já sentiu uma profunda desconfiança frente a todo idealismo desse tipo, logo que se convenceu de maneira suficientemente clara da eterna consequência, onipresença e infalibilidade das leis naturais; daí extraiu a seguinte conclusão: desde que penetremos em direção as alturas do mundo telescópico e rumo

endereçada à teoria do erro ressurgue, porém notoriamente transfigurada: a contradição teórica provocada pela afirmação de que a verdade, o conhecimento, é uma espécie de erro, aparece agora deslocada para o interior da autoimagem do sujeito que conhece — é dizer, mais que um contratempo que afeta a lógica interna da teoria do erro enquanto teoria, fica evidente que o curto-circuito que Nietzsche identifica no conceito de conhecimento passa a acusar a existência de um paradoxo na autocompreensão efetiva do homem, já que ao se dar conta do caráter antropomórfico do próprio conhecimento, ele passa a saber que a realidade que conhece, aquilo que para ele é realidade, não corresponde à *verdadeira realidade*. Ao mesmo tempo, adquirir ciência de que o conhecimento é errôneo não torna menos necessária a crença em noções fundamentais do pensamento, como a crença no conceito de verdade e, de tabela, no próprio conhecimento: o paradoxo consiste, pois, no reconhecimento de que é absolutamente forçoso acreditar em uma porção de coisas que, entretanto, sabe-se um erro. Nesse sentido, fica claro que as reflexões de Nietzsche sobre o caráter errôneo do conhecimento são menos um argumento a favor de uma espécie rara de niilismo epistêmico, e mais uma reflexão metateórica sobre a condição de seres cujo conhecimento aprende reflexivamente seus limites e, com isso, sua condição.

as profundezas do mundo microscópico, aqui tudo é seguro, completo, infinito, regular e sem lacunas; a ciência cavará eternamente com êxito nesses poços, sendo que todo seu achado concordará consigo mesmo e não irá contradizer-se. [...] Em contraposição a isso, cumpre dizer: se cada um de nós tivesse para si uma percepção sensível diferente, poderíamos por nós mesmos perceber ora como pássaro, ora como verme, ora como planta, [...], então ninguém falaria de uma tal regularidade na natureza, mas, de maneira bem outra, trataria de aprendê-la apenas como uma criação altamente subjetiva" (WL/VM I, p. 44). Quer dizer, a imagem científica do mundo, por alcançar e manter a regularidade mesmo nos processos de composição e desmembramento infinitos, supostamente ofereceria um retrato mais fiel da realidade. Ora, diz Nietzsche, regularidade a ciência com efeito possui, mas justamente *porque* é de cabo a rabo antropomórfica. A regularidade que se verifica nos resultados da investigação científica não significa propriamente verdade, mas, ao invés, a natureza só se apresenta como regular, como mensurável, enquanto fruto do modo humano de assimilação. No fim das contas, o conceito científico de natureza é uma concepção inteiramente nossa. Assim, sem deixar dúvida, Nietzsche arremata cancelando o antropomorfismo: "Toda a regularidade que tanto nos impressiona na trajetória dos planetas e no processo químico coincide, no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas" (WL/VM I, p. 44).

Assim, malgrado a teoria do erro realmente comporte um aspecto teórico — sobretudo quando almeja chamar atenção para o fato de que o conhecimento é condicionado segundo um conjunto de crenças práticas —, o objetivo último de Nietzsche ao criticar conhecimento e verdade é fazer ver o paradoxo arraigado na imagem que o homem faz de si próprio. Não por acaso o aspecto mais drástico da reivindicação de que a verdade é um tipo de erro reside justamente no fato de que dela decorre o reconhecimento plenamente consciente da ubiquidade do erro e da ilusão. A partir daí, verdade deixa de ser um simples conceito a ser abordado no interior de uma teoria do conhecimento e passa a figurar — como uma condição e como um problema — no plano metateórico da vida. Dito algo mais concreto, nessa perspectiva, o conhecimento deixa de ser visto como consideração puramente teórica para se tornar exatamente aquele saber aporético, poder-se-ia dizer mesmo trágico, que já expressava a ideia da desproporção: o homem conhece a realidade segundo sua proporção e medida, porém ao mesmo tempo ele sabe que a medida humana não abrange a inteira realidade. Assim, resta claro que, enquanto reflexão mais ampla, a teoria do erro cuida em reafirmar a ideia da desproporção conforme já era retratada na “fábula” que vai na abertura de *Verdade e Mentira*: o conhecimento é ínfimo demais para abarcar a inteira extensão do universo, a completa realidade — o máximo que consegue é pensá-la negativamente enquanto infinitude que lhe escapa²⁵. Ou seja, malgrado se torne manifesto

²⁵ Convém dizer, pois, que a presença da pequena fábula logo na abertura do escrito em que Nietzsche apresenta suas ponderações mais extremas sobre conhecimento e verdade não pode ser negligenciada como um mero adereço estilístico, visto que nela já está antecipado o movimento interno da reflexão nietzscheana: através da *fábula* deve ser trazida a lume *uma verdade*, e não uma verdade qualquer, mas uma verdade precisamente sobre o conhecimento e sobre a verdade. Desde logo há, pois, um paradoxo: justo através duma fabulação que ultrapassa o registro do conhecimento se pretende mostrar uma verdade a seu respeito. Ora, o que a fábula enuncia, como se sabe, é o caráter profundamente antropomórfico do conhecimento. Desta maneira, fica claro que só se pode entrever na fábula uma “verdade” sobre a verdade porque — exatamente como ela enuncia —, em meio a infinitude do universo, a verdade e conhecimento não passam de uma fábula. Ao fim, é como se o ímpeto do conhecimento o conduzisse para além de si mesmo para, logo em seguida, reconhecer-se exatamente aí, nesse lugar fora de si próprio: isto é, na fábula (cf. KAISER, 1994, p. 66-70).

no acontecer imediato, o devir não se torna jamais um objeto conhecido. Também por isso, não admira que, ao fim, no propósito de ilustrar a fulcral reivindicação de que em meio a ilusão, ao erro, o homem se encontra mesmo em seu elemento, Nietzsche termine fazendo coro ao único filósofo cujo nome é textualmente mencionado em *Verdade e Mentira*: “Pascal tem razão quando afirma que, se todas as noites nos viesse o mesmo sonho, ficaríamos tão ocupados com ele quanto com as coisas que vemos cada dia” (WL/VM II, p. 58).

4 – “Deus, defendei-me de mim”

Não é de agora que Nietzsche vem delineando o que pode ser dito uma imagem do mundo invertida, segundo a qual ser é sempre sinônimo de aparência, ao passo que realidade é o que vem a ser e se vai — ou seja, o devir. Também por isso, Nietzsche pretende que essa imagem seja entendida historicamente, menos como imagem avulsa e mais como o desfecho de uma narrativa que mostra como o conhecimento implode a si mesmo tão logo reconhece infundado o conjunto de crenças que regem seu próprio conceito. De acordo com Nietzsche, ao seguir o fio dessa narrativa, vê-se que o conhecimento só veio a ser o que é a partir de crenças outrora necessárias à manutenção da vida em meio ao devir generalizado — ou seja, segundo crenças de valor prático. Utilidade, porém, nem de longe é sinônimo de verdade, conforme Nietzsche cuida em enfatizar. Assim, diz ele, uma vez que o conceito de conhecimento se mostra conformado segundo certo apuro de feição prática e não à conquista independente da verdade, é forçoso concluir que conhecimento, entendido segundo a acepção clássica, é um tipo de erro. Ou seja, ao ser examinada teoricamente, a crença na concepção de que o conhecimento é crença verdadeira, crença essa que para Nietzsche define o conhecimento, volta-se contra si mesma e, segundo a orientação normativa que ela própria cuida

em instaurar, é forçada a se reconhecer como mera crença, como não-verdade. Apesar disso, a exposição do caráter ilusório das crenças que constituem o conhecimento não antecede algo como o seu abandono: enquanto parte constituinte do conceito, crenças do gênero continuam a figurar como condição conceituais sem as quais sequer se poderia concebê-lo. Ou seja, consoante a narrativa nietzscheana, a necessidade eminentemente prática de outrora converteu-se numa necessidade efetiva do pensamento: o conhecimento, nesse sentido, encontra-se sempre e inevitavelmente enraizado em ilusões necessárias.

No exato instante em que o feito ilusório do conhecimento é posto em evidência surge então uma ruptura decisiva entre, de um lado, conhecimento e, de outro, nada menos que a vida. Dito de forma mais precisa, aquele saber extremo de que o próprio conhecimento é um erro depõe *contra* a vida, pois o que diz ser um erro é justamente aquilo que à vida sempre foi necessário: solidez, regularidade, uniformidade, firmeza. Ou seja, ao se autodeclarar um erro, o conhecimento subtrai à vida nada mais nada menos do que um de seus mais importantes fundamentos, notadamente, a inteligibilidade. Ora, num cenário em que o conjunto de normas que torna a realidade inteligível acaba por anular a si mesmo, não admira que somente ao devir — entendido como aquilo que escapa a toda medida e intelecção cognitiva — seja atribuída realidade inconteste²⁶. Está claro, pois, que a imagem pintada por Nietzsche retrata a maneira como, ao voltar-se sobre si mesmo, o conhecimento como que tropeça nos próprios pés antes de se estabacar de vez contra a realidade imediata do devir. A particularidade de uma semelhante imagem é que a realidade do devir é

²⁶ Nesse contexto, cabe mencionar que Spir já chamava a atenção para o fato de que a ideia de devir absoluto não pode ser sequer pensada, de sorte que afirmar a realidade do devir em último caso significa afirmar que o real é ininteligível (cf. SPIR, 1873, p. 270-73).

enunciada como um saber puramente negativo²⁷, como o avesso da representação e do conhecimento, como uma realidade furtiva, sem ordem, sem medida, sem regularidade nem proporção. Tendo isso em vista, não será custoso entender que o conhecimento que Nietzsche agora diz estar em direta oposição à vida é precisamente o saber negativo que enuncia a realidade do devir, e não o conceito corrente de conhecimento teórico que, aliás, continua necessário à vida — tanto que não é sequer uma opção deixar de ver o mundo segundo as categorias organizantes do conhecimento, mesmo depois de serem reconhecidas falsas. Ou seja, a oposição que se segue da imagem traçada por Nietzsche é, no fundo, a oposição entre conhecimento humano e verdade cósmica, entre vida e devir.

Contrariamente à convicção outrora exposta nas anotações da juventude, onde vida e devir apareciam unidos numa espécie de pampsiquismo, agora interessa muito mais ao filósofo enfatizar o abismo que as separa: embora sujeita ao devir, vida desde logo é definida como seu contrário, como aquilo que oferece resistência à mudança desenfreada, dependente que é do constante e do uniforme. Nesse sentido, claro está que, para vida, a palavra devir significa um antípoda, significa perecimento, finitude, morte:

Todo desaparecer e perecer é visto por nós com descontentamento, com frequência com a admiração de quem aí presencia algo, no fundo, impossível. Para nosso desgosto, uma árvore alta vem abaixo, e uma montanha que desmorona nos atormenta. Toda noite de ano novo nos faz sentir o mistério da contradição entre ser e não ser. Que num instante de completa consumação o mundo desaparecesse, sem posteridade nem legado, como num fugidio lampejo de luz, isso ofende profundamente o homem moral. Seu imperativo soa

²⁷ Nietzsche tende a reconhecer, porém, que as ciências naturais apontam na direção da hipótese do devir absoluto, cf. HL/Co. Ext. II.

muito mais: aquilo que alguma vez aí esteve para tornar mais belo o conceito “homem”, isso precisa existir eternamente (eKGWB/CV-CV1)²⁸.

A verdade cósmica sobre a realidade é, para a vida, uma verdade inteiramente inóspita. Como consequência, a ilusão é mais do que nunca necessária: sem ela, a vida seria engolida pelo torvelinho do devir e sequer poderia compreender a si mesma como vida. Contudo, mesmo com a ajuda da ilusão, o efeito corrosivo da verdade cósmica não cessa, posto que doravante não há mais como *ignorar* que a vida está arranjada numa ordem inteiramente ilusória: “Esta seria a sorte do homem, caso ele fosse apenas um animal que conhece; a verdade o levaria ao desespero e à aniquilação, a verdade de estar eternamente condenado à inverdade” (eKGWB/CV-CV1)²⁹. Aqui, o conjuntivo (no alemão: *wäre*, no português vertido como futuro do pretérito) deve falar mais alto: essa *seria* a sorte do homem, caso ele *fosse* apenas um animal que conhece. A sugestão contida no modo de expressão escolhido por Nietzsche é patente: não é o caso que o homem seja apenas um animal que conhece. Nietzsche já não persegue uma resposta às questões que o inquietam no círculo de uma teoria do conhecimento. A esta altura, ao invés, seu pensamento claramente está a orbitar em torno da indagação elementar sobre o homem. Assim, segundo a imagem que o filósofo vem delineando, não ocorre apenas que a ilusão é necessária à vida, mas ocorre agora que o homem começa a *saber* que a ilusão é necessária à vida. Quer dizer, a consciência do caráter ilusório do conhecimento não está eternamente debaixo do nariz do homem,

²⁸ “Jedes Verschwinden und Untergehen sehen wir mit Unzufriedenheit, oft mit der Verwunderung als ob wir darin etwas im Grunde Unmögliches erlebten. Ein hoher Baum bricht zu unserem Mißvergnügen zusammen und ein einstürzender Berg quält uns. Jede Sylvesternacht läßt uns das Mysterium des Widerspruches von Sein und Werden empfinden. Daß aber ein Augenblick höchster Welt-Vollendung gleichsam ohne Nachwelt und Erben, wie ein flüchtiger Lichtschein verschwände, beleidigt am allerstärksten den sittlichen Menschen. Sein Imperativ vielmehr lautet: das, was einmal da war, um den Begriff ‘Mensch’ schöner fortzupflanzen, das muß auch ewig vorhanden sein”.

²⁹ “Dies würde das Loos des Menschen sein, wenn er eben nur ein erkennendes Thier wäre; die Wahrheit würde ihn zur Verzweiflung und zur Vernichtung treiben, die Wahrheit, ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein”.

mas, ao contrário, ela somente surge na autorreflexão do homem sobre si próprio, quando reflete sobre si mesmo não na mera condição de um ser que conhece, mas na condição de um ser cujo conhecimento está desde logo arraigado na vida que ele descortina por meio do conhecer. Por outras palavras: o homem é a própria vida compreendendo a si mesma.

Verifica-se então que o revertério que vitima o conhecimento, abrindo a ruptura entre conhecer humano e verdade cósmica, é considerado do ponto de vista da vida — o que não é senão dizer: do ponto de vista do homem, já que é através dele que a vida se compreende. Ao desvendar o caráter ilusório do conhecimento, o homem compreende a vida como uma dimensão forjada antropomorficamente, porém ao mesmo tempo transpassada por um movimento cuja evidente realidade de alguma forma escapa à medida humana. Mais ainda. Tendo ciência desse descompasso entre dimensão da vida e realidade que a transcende, o homem se apercebe de que aquilo que define sua existência é antes a imagem, ainda que ilusória, que faz de si mesmo, e não uma realidade já dada que corresponda a essa imagem. Nietzsche leva essa ideia tão longe que não raro julga que a totalidade do mundo conhecido pelo homem, até mesmo as coisas mais bem firmadas, têm como condição absolutamente necessária esse modo de pensar ilusório: “O homem como medida rígida e consumada das coisas. Assim que o pensamos liquefeito e oscilante, cessa o rigor das leis da natureza” (eKGWB, 1873, 29[8])³⁰. A necessidade de ilusão de que Nietzsche fala aqui não tem que ver com sobrevivência num sentido pretensamente “darwinista”. A ilusão, ao invés, é condição necessária da vida porque sem ela isso que é chamado “homem”, “conhecimento”, mesmo “vida”, não carregaria significado algum — ou seja, ilusão é necessária para que tais entes efetivamente *existam* enquanto “homem”,

³⁰ “Der Mensch als fertig und hart gewordenes Maaß der Dinge. Sobald wir ihn uns als flüssig und schwankend denken, hört die Strenge der Naturgesetze auf”.

“conhecimento”, “vida”. Bem se nota, portanto, que a necessidade de ilusão não se desvincula dos pressupostos metafísicos da teoria do erro: os objetos do mundo só existem ilusoriamente, na medida que possuem sentido para o homem (é o mesmo dizer, segundo a medida humana, no interior do horizonte da vida) — subtraído o ponto de vista do homem, ser-lhes-ia também subtraído todo e qualquer sentido e, com isso, restariam indiscerníveis na corrente do vir-a-ser³¹.

Não é uma mera reflexão epistêmica sobre o conhecimento, tampouco uma abordagem puramente biológica da vida, portanto, o que caracteriza as ponderações nietzscheanas acerca da ilusão e do erro. Em vez disso, a reflexão de Nietzsche se caracteriza, sobretudo, por levar adiante um profundo escrutínio dos paradoxos que perfazem o autorretrato do homem. De acordo com o filósofo, assim que adquire ciência do impasse entre vida e verdade cósmica sabendo que a compreensão desse impasse se dá a partir da ótica da vida, o homem prontamente se vê confrontado com os paradoxos que constituem a própria autoimagem. Consequentemente, o que aparentava ser um problema teórico sobre o conhecimento se mostra muito antes um problema prático-existencial, quer dizer, um problema sobre a condição do homem que descobre a própria condição. Pois apreender o descompasso entre vida e verdade cósmica não ajuda somente a descortinar algo sobre o conhecimento, notadamente, a veia ilusória que o atravessa, mas descortina também algo acerca da forma de vida daquele para quem o conhecimento passa a representar uma ilusão. Dentre outras coisas, estar ciente do referido descompasso relembra ao homem que, na condição de criatura que conhece, ele se encontra moralmente comprometido em perseguir a verdade. Segundo Nietzsche, é

³¹ “Pensem num exemplo extremo de um homem que não possuísse a faculdade de esquecer, que fosse condenado a ver um devir em tudo: ele não acredita mais no seu próprio ser, não acredita mais em si, vendo tudo fluir de um ponto a outro e se perdendo nessa correnteza do devir” (HL/Co. Ext. II, p. 36).

precisamente esse compromisso que está por trás da reviravolta que termina fazendo o conhecimento falar contra si próprio³²: não se pode esquecer que foi justamente em nome da verdade que o conhecimento foi declarado um erro.

Nietzsche designa o compromisso prático de perseguir retamente a verdade às vezes como veracidade (*Wahrhaftigkeit*), às vezes como honestidade (*Redlichkeit*). Na qualidade de compromisso moral elementar, a veracidade/honestidade figura como um compromisso constitutivo na autoimagem do homem, ou seja, desde logo este pensa a si mesmo como alguém moralmente comprometido em perseguir a verdade. Na prática, isso significa que o homem carrega a disposição subjetiva de se assegurar da correção daquilo que se acredita ser verdade³³. Assim, a julgar pela narrativa nietzscheana, no instante em que o homem — movido pelo compromisso de seguir no encalço da verdade — enfim compreende o impasse entre vida e verdade cósmica, ele então passa a enxergar com absoluta clareza que sem a ilusão sequer existiria, ao menos certamente não como alguém que, dentre outras coisas, crê dever perseguir a verdade. Todo o problema consiste, portanto, nisso: estando o homem ciente do caráter ilusório dos compromissos que perfazem sua autoimagem, ainda assim ele só pode compreender a si próprio à luz dessa imagem ilusória.

³² Anos mais tarde, num fragmento póstumo, Nietzsche expressa a ideia de forma lapidar: “Der Wahrhaftige endet damit zu begreifen, daß er immer lügt” (eKGBW/NF-1882, 2 [31]). Sobre a maneira como o compromisso em perseguir a verdade (a veracidade) contribui para um curto-circuito não só epistêmico, mas sobretudo um curto-circuito ético de consequências práticas-existenciais, sobre a centralidade desta tese no período intermediário e tardio da obra de Nietzsche, e sobre sua ressonância em ideias que Horkheimer e Adorno apresentam na *Dialética do Esclarecimento*, Cf. GIACÓIA, 2008, p. 243-259.

³³ Convém observar que o compromisso de perseguir a verdade é descrito como uma disposição subjetiva pois a verdade é uma propriedade lógica de enunciados ou proposições que não depende da vontade do sujeito. O que está em poder do sujeito é garantir a correção daquilo que toma por verdadeiro, ou seja, querer ter ao menos a certeza subjetiva de suas crenças. Essa disposição é o que Nietzsche por vezes chama de “vontade de verdade”. Já a própria separação entre verdade e o compromisso subjetivo para com a correção das próprias crenças (veracidade) é uma separação originalmente feita por Kant por ocasião da querela travada com Benjamin Constant sobre um suposto direito à mentira (VRML, AA 08: 426). Conforme atestam os primeiros fragmentos do grupo 29 de fragmentos póstumos datados do verão/outono de 1873 (eKGBW/NF - 1873, 29), Nietzsche aproveita algumas ideias que aparecem na querela, sobretudo a distinção kantiana, para desenvolver suas concepções sobre veracidade e verdade.

Nesse sentido, resta claro que, por um lado, enquanto parte constitutiva da autoimagem do homem, o compromisso com a veracidade o compele, uma vez mais, a prosseguir destronando ilusões, além de proibir-lhe a crença no que não é verdade, no que é ilusório; por outro lado, entretanto, não só a premência do agir o compele a acreditar em ilusões no intuito de tocar a vida, como ainda a compreensão da noção mesma de vida, entendida como algo mais que uma mera passagem desordenada, deve já sua existência à ilusão. Eis aí a definitiva aporia que se agarra à condição do homem: nem lhe é permitido sacrificar o intelecto e ceder a crenças falsas em benefício da vida, uma vez que o compromisso com a verdade, firmemente afixado em sua autoimagem, coíbe a crença voluntária na ilusão; nem tampouco lhe é facultado entregar-se à pura busca pela verdade, visto que tal coisa, ao recusar o aspecto ilusório da imagem que faz de si e do mundo, acabaria por aniquilá-lo.

De agora em diante, portanto, o paradoxo só se aprofunda: quanto mais o homem escava a própria autoimagem à procura da verdade, tanto mais ele se descobre dependente da ilusão. No limite, é feito evidente que a própria investigação é governada por essa dependência originária, ou, dito positivamente, é feito evidente que a procura da verdade está ancorada numa inclinação mais primitiva que faz do homem não uma criatura que conhece, mas uma criatura que crê:

Casuística: é permitido sacrificar a humanidade em nome da verdade? — 1) Não é sequer possível! [...]

Ninguém pode, sem alguma ilusão, acreditar tão firmemente ter a verdade: o ceticismo não tarda a chegar. A pergunta “é permitido sacrificar a humanidade a uma ilusão?” precisa ser negada. Porém na prática isso ocorre, porque ilusão é precisamente a crença na verdade (eKGWB, 1873, 29 [8])³⁴.

³⁴ Casuistik: ist es erlaubt, der Wahrheit die Menschheit zu opfern? — 1) Es ist nicht wohl möglich! Wollte Gott, die Menschheit könnte an der Wahrheit sterben. 2) Wenn es möglich wäre, so wäre es ein guter Tod und eine Befreiung vom Leben. 3) Niemand kann ohne einigen Wahn so fest glauben die Wahrheit zu haben: die Skepsis wird nicht

Nietzsche é da opinião de que o compromisso com a verdade, no fundo, não passa de uma crença, mais ainda, uma crença que, na prática, age como uma ilusão. O detalhe, contudo, é que a crença na verdade, apesar de ilusória, é uma daquelas crença alojadas na imagem que o homem faz de si próprio e, nesse sentido, é uma crença *necessária* à sua própria compreensão. Decerto que nem toda crença que comparece na imagem que o homem faz sobre si próprio é uma crença necessária, e boa parte da crítica que Nietzsche fará mais tarde à imagem moral do mundo acusa precisamente a existência de crenças parasitárias na maneira como o homem compreende a si mesmo. No entanto, não parece ser esse o caso do compromisso com a verdade: será o bastante lembrar que esse compromisso está a tal ponto arraigado na autoimagem do homem que a mera ideia de retratar a si próprio como uma criatura de todo indiferente à verdade, caso lhe ocorresse, na certa lhe soaria enormemente insólita, visto que ele não poderia sequer acreditar em semelhante ideia sem que esta já não lhe parecesse minimamente verossímil. Dito de outra maneira: crer desde logo significa tomar-por-verdadeiro, de sorte que, no tocante às condições subjetivas da crença, simplesmente não se pode crer em algo que se sabe ser inteiramente falso³⁵.

Nesse sentido, a crença na verdade afigura-se como uma necessidade tanto lógica quanto psicológica: sem ela, o homem sequer poderia acreditar no que quer que fosse, muito menos na imagem que faz de si próprio. Por outro lado, é também verdade que não é lógica nem psicologicamente necessário estar inteiramente seguro da verdade de uma crença para poder abraçá-la: pode-se acreditar numa porção de coisas das quais não se

ausbleiben. Die Frage: ist es erlaubt, einem Wahne die Menschheit zu opfern, müßte verneint werden. Aber praktisch geschieht es, weil Wahn eben Glauben an die Wahrheit ist.

³⁵ Naturalmente, afirmar que crer em algo significa crer que esse algo é verdadeiro não quer dizer que a crença, ela mesma, seja verdadeira.

tem certeza, contanto que não se esteja subjetivamente convencido de sua falsidade. Nesse caso, entra em cena a ideia nietzscheana de que a crença na verdade está enraizada em virtudes morais primitivas (veracidade, honestidade, sinceridade) que não por acaso ainda hoje mantém com ela, com a crença na verdade, um vínculo muitíssimo estreito. Assim, malgrado seja sempre possível crer em coisas das quais não se possui certeza, é *moralmente* necessário, por razões de veracidade, assegurar-se da correção daquilo em que se acredita. Dessa forma, a impossibilidade — lógica, psicológica e moral — de crer em algo de que se duvida deixa ver com clareza que a crença na verdade, assim como o comprometimento com as virtudes intelectuais que a rodeiam, nada obstante o parecer sobre sua correção e justeza, forçosamente integram a imagem que o homem faz de si próprio.

Que por natureza o homem necessite de ilusão é, portanto, algo que ele próprio reconhece... por veracidade! Ou seja, o compromisso com a veracidade não é repentinamente desfeito porque se soube que a crença na verdade é apenas isso, uma crença. Muito pelo contrário. Assim como uma miragem continua lá mesmo depois que se descobre que é uma miragem, o compromisso com a veracidade continua a figurar na imagem que o homem faz de si próprio mesmo depois de explicitado o feitiço ilusório da crença na verdade. Tanto é assim que o impasse entre vida e devir recebe, por obra do compromisso com a veracidade, aquela feição mais dramática de um paradoxo, uma vez que o compromisso em vigor exige que se reconheça o caráter ilusório das coisas humanas, mas nem por isso permite que se creia em algo que sabe ser uma ilusão. Por esse exato motivo, desvendar o erro nas coisas humanas é para Nietzsche uma empresa altamente destrutiva. Que se esteja naturalmente inclinado a ter certas crenças, que não se possa parar de acreditar nelas do dia para a noite, em suma, que haja crenças reconhecidas como necessárias à vida, nada disso

torna menos negativo o efeito de sua falsificação. Exatamente aí, ao insistir nesse ponto, Nietzsche abertamente esconjura a tentação de converter a teoria do erro numa variante de ceticismo ficcionalista: pois lá onde o ficcionalismo considera haver uma solução pragmática, Nietzsche vê muito mais o decisivo acirramento de uma aporia.

A bem dizer, paira em torno da inteira reflexão de Nietzsche sobre o erro um inegável *páthos* trágico. Na qualidade de virtude que ajuda a engendrar esse *páthos*, veracidade significa uma só coisa: reconhecer a abissal desproporção entre vida e verdade cósmica sem se furtar a encarar — e sofrer — os impasses que daí se originam. A primeira *Consideração Extemporânea*, um escrito onde o impasse originário entre vida e devir é concretamente abordado sob a forma do entrave entre cultura e ciência, testemunha de forma emblemática que a vocação para o erro entranhada na existência não pode ser pensada senão tragicamente, sob pena de se pecar por falta de veracidade. Acerca do comentário que faz David Strauss sobre um afamado dito de Lessing [citado aqui em destaque], Nietzsche diz:

“Se Deus tivesse em Sua mão direta toda a verdade, e em Sua mão esquerda o sempre inquieto impulso em direção a ela, contanto que sob a condição de erro permanente, e o exortasse a escolha, ele humildemente se inclinaria para a mão esquerda e pediria para si o seu conteúdo — essas palavras de Lessing sempre contaram dentre as mais sublimes que ele nos deixou. Achou-se aí a expressão genial de sua incansável disposição para a atividade e investigação. Justo por isso, em mim essas palavras sempre me suscitaram uma impressão especial, pois por detrás de seu significado subjetivo eu ainda ouvi soar um significado objetivo de infinito alcance. Pois nelas não está apenas a melhor resposta à fala vulgar de Schopenhauer sobre o Deus mal aconselhado que não soube fazer nada melhor que consentir com esse mundo miserável. E se o criador tivesse sido da opinião de Lessing e preferisse a luta em vez da posse tranquila?”, [aqui vem o comentário de Nietzsche] portanto, um Deus que, em verdade, reserva para si mesmo o permanente errar, mas com a aspiração à verdade

[...]. Se alguma vez um Deus e um homem foram mal aconselhados, não é senão esse Deus de Strauss, que possui essa paixão por errar e se enganar, e o homem de Strauss, que precisa expiar essa paixão — aí se pode ouvir “*um significado de infinito alcance*”, aí corre o bálsamo universal de Strauss, aí se pressente a racionalidade de todo o devir e de todas leis da natureza! Será? Nosso mundo não seria muito mais, como Lichtenberg certa vez expressou, a obra de um ser subordinado, que ainda não compreendeu direito as coisas, portanto, uma tentativa? Um ensaio ainda por trabalhar? O próprio Strauss teria então que conceder que nosso mundo não é o palco da razão, mas antes do erro, e que toda a regularidade não contém nada de consolador, pois todas as leis foram dadas por um Deus que erra, mais ainda, um Deus que erra por prazer (eKGWB/DS 7).

Aborrece a Nietzsche sobretudo o fato de Strauss querer ver no conhecimento o significado cósmico que recusou à religião precisamente por esta não ser conhecimento. Para Nietzsche, Strauss não tem coragem de admitir que o puro conhecimento, a ciência, no fim das contas contraria as pretensões humanas. A fraqueza de Strauss, no fundo, é a fraqueza do entusiasta das ficções: em vez de encarar de forma consequente o cenário devastador que se afigura ao perseguir irrefreadamente a verdade, ambos pensam repará-lo por meio de uma fé fingida e pré-fabricada. Para Nietzsche, “ele [Strauss] não se atreve a dizer-lhes honestamente: eu vos livre de um Deus prestativo e piedoso, o ‘universo’ é agora uma rígida engrenagem, cuidai para que não vos esmague!” (eKGWB/DS 8). Ou seja, diante do esvaziamento de sentido que o mundo começou a experimentar desde o século das luzes e que culmina agora, segundo a visão particular de Nietzsche, no império universal do erro, a apologia de uma nova fé, uma fé calcada na cultura científica, soa-lhe sobremaneira detestável por um motivo muito claro: uma semelhante saída, para ele, simplesmente não é veraz. A mesma coisa vale para a teoria das ficções: ao se defender o emprego metódico de certas ficções, seja na investigação teórica, seja na vida,

fecha-se os olhos para o efeito eminentemente negativo do falseamento daquilo que antes se tinha por verdade. Afinal como agora alguém pode acreditar, i. é, tomar-por-verdadeiro algo que desde logo sabe ser falso? Salta aos olhos que a saída ficcionalista supõe algo como uma crença dissimulada, insincera: sob o pretexto da conveniência, o adepto da teoria das ficções acredita no que diz ser ilusório *como se* fosse o que há de mais certo na existência, e assim se esquivava do que certamente existe de trágico *como se* fosse ilusório.

Bem se vê que a veracidade de que Nietzsche fala não está mais vinculada positivamente à procura da verdade, mas sim ao reconhecimento de que há aí, na procura da verdade, algo de ilusório. Não é outro o sentido de sua crítica às tentativas de compensar o reconhecimento da ubiquidade do erro através de um otimismo teórico: confiar o significado da existência ao conhecimento e às ciências significa se entregar à ilusão de um dia possuir a verdade — e isso em vez de reconhecer que a investigação dissolverá a imagem humana no infinito antes de entregar a verdade que tanto se procura. Pois, aos olhos de Nietzsche, através do progressivo desdobrar de representações que proporcionam, as ciências com efeito testemunham uma realidade: precisamente aquela do devir. Daí a razão para a ideia de uma cultura científica soar como um disparate: não porque a investigação por si só seja nociva, mas porque querer encerrar a existência sob as lentes do conhecimento teórico significa, conforme a célebre ideia de Pascal, desviar os olhos do paradoxo enraizado na condição do homem para, acréscimo nietzscheano, entregar-se a uma cegueira que só pode conduzir à barbárie (Co. Ext. I, DS 6, p.64)³⁶. Na contramão de uma semelhante fuga

³⁶ Na primeira *Consideração Extemporânea*, ao discutir semelhante ideia, é o próprio Nietzsche quem recorda Pascal: “Nossos eruditos quase não se distinguem, e em todo caso não em seu favor, dos lavradores que querem aumentar uma pequena propriedade herdada e assiduamente, dia e noite a fio, se esforçam em lavrar o campo, conduzir o arado e espicaçar os bois. Ora, de modo geral, Pascal é de opinião que os homens cultivam com tanto afinho seus afazeres e suas ciências simplesmente para com isso fugir às perguntas mais importantes, que toda solidão, todo ócio efetivo, lhes imporia, justamente aquelas perguntas pelo porquê, pelo de onde, pelo para onde. [...] Respondei-nos,

da própria condição, o compromisso com a veracidade leva o homem a reconhecer que carece da imagem que faz de si mesmo para ser o que é³⁷. A esta altura, porém, o homem está já cansado de saber que a imagem que faz de si mesmo não é senão uma imagem ilusória. Ao se enfatizar a consciência do caráter ilusório das coisas humanas não é, portanto, meramente reforçada a necessidade de ilusão, mas é de uma vez por todas feito claro que a fidelidade absoluta à verdade, ao negar ao homem o direito à ilusão, acabaria por aniquilá-lo. Dito sem rodeios: o homem se dá conta de que existe um caminho em linha reta que vai do comprometimento com a verdade ao completo niilismo. Desta maneira, a reflexão de Nietzsche sobre o erro faz ver que a gana em se acercar da verdade, o motor da própria reflexão, ao trazer a lume o feitio ilusório da imagem que o homem faz de si mesmo, é precisamente o que o empurra em direção ao nada.

Descontando as implicações teóricas que daí se poderia querer retirar, o fato é que ao retratar o engendramento de um paradoxo na autoimagem do homem, a teoria do erro invariavelmente promove uma atualização nessa imagem: confrontado com a irreparável perda de sentido que acompanha a consciência da desproporção entre vida/verdade cósmica e, ao mesmo tempo, posto de sobreaviso quanto ao que há de inautêntico em meramente deixar-se abandonar ao ilusório, o homem então se compreende como alguém que se encontra diante de um beco sem saída: ou segue no trilho da verdade e periga ser tragado na corrente do

pelo menos aqui: de onde, para onde, para que toda a ciência, se não for para levar à civilização? Ora, talvez então à barbárie!” (Co. Ext. I, DS, 6 p.64).

³⁷ Verdade seja dita, nesse ponto o ficcionalismo desfruta de uma grande vantagem sobre uma visão de mundo científico-religiosa a *la* Strauss, pois reconhece que o homem se define por meio de ficções, e nisso ele ainda é veraz. O problema vem a seguir, quando sugere que as ficções devam simplesmente ser manejadas segundo critérios de conveniência e utilidade, sem considerar, contudo, que a ficcionalização das coisas humanas representa justamente a perda trágica dos fins aos quais as ficções deveriam servir caso se pretenda que devam servir a algo mais que apenas garantir a coerência da investigação teórica. Ao fim e ao cabo, o ficcionalismo procura contornar o *páthos* trágico e os paradoxos que, na opinião de Nietzsche, forçosamente acompanham a constatação de que o homem vive circundado por ficções com uma solução pragmática, utilitária e de forte apelo tecnocrata — o que, além de ferir o compromisso com a veracidade, no fim das contas, empurra o ficcionalismo com força em direção ao caminho que conduz à barbárie.

devir, ou se entrega à ilusão reconfortante e se apequena. Ao fim das reflexões de Nietzsche sobre o erro, chega-se assim a um cenário em que o homem compreende a si mesmo como um problema. Enfrentá-lo, para Nietzsche, significa encontrar um caminho que nem foge à falta de sentido, nem tampouco deságua na barbárie. Nesse caso, a interrogação que prontamente se coloca é: como enfrentar o niilismo, a completa imersão no devir, sem trair o compromisso com a veracidade, sem se entregar à ilusão?

Nietzsche arrisca uma resposta: esquecer a desmedida que existe entre a vida e a realidade, esquecer a própria condição³⁸. Embora aparente contradizer a exigência de veracidade, corretamente entendida, a resposta nietzscheana não deixa de ser perspicaz: é certo que o esquecimento não faz com que ilusões deixem de ser ilusões, porém o esquecimento ao menos torna possível acreditar na ilusão honestamente, sem má-fé ou fingimento. O que importa aqui, claro está, é a veracidade do sujeito, não a verdade da crença: aquele que esquece da ilusão que o rodeia consegue acreditar, com sinceridade, na verdade da imagem que faz de si — ainda que esta seja ilusória — e pode assim agir à luz dessa imagem. Compreender a si mesmo como cavaleiro andante, mesmo sendo um desvairo, realmente faz com que o fidalgo Alonso Quijano vire Dom Quixote, o Cavaleiro da Triste Figura, e saia mundo afora à procura de aventuras.

³⁸ A ideia de que o esquecimento possa ser um remédio vem a lume com maior destaque na segunda *Consideração Extemporânea*. Logo na primeira parte, ao comentar o poema de Leopardi, semelhante ideia já entra em cena: “No entanto, ele [o homem] se espanta consigo mesmo, por não poder aprender a esquecer e por sempre estar pendurado no passado: por mais distante e rápido que possa correr, com ele corre um grilhão [...]. Continuamente, uma folha se solta do papiro do tempo, cai e flutua — e de repente volta e pousa no colo do homem. Então diz o homem: ‘eu me lembro’, e inveja o animal, que logo esquece e vê cada instante logo fenecer, afundar na noite e na névoa, extinguindo-se para sempre. O animal vive de forma a-histórica: [...] ele não sabe dissimular, ele nada esconde e aparece em cada momento inteiramente como aquilo que é; ele não sabe ser outra coisa senão sincero”; no parágrafo seguinte a ideia então se torna patente: “A toda ação pertence o esquecimento: assim como pertence à vida de todo o organismo não somente a luz, mas também a escuridão. Um homem que sentisse tudo de forma unicamente histórica seria parecido com alguém que tivesse abdicado do sono [...]. Portanto, é possível viver, e até mesmo viver feliz, quase sem lembranças, como mostra o animal; mas é totalmente impossível viver sem o esquecimento” (Co. Ext. II, p. 34-36).

Nietzsche, contudo, não é simplório a ponto de crer que o esquecimento seja um fenômeno voluntário. A sugestão que ele apresenta, ao invés, segue a lógica de um fenômeno psíquico largamente observado: caso alguém se concentre voluntária e resolutamente numa ideia particular — digamos, na ideia de que o homem se define através da imagem que faz de si mesmo —, momentânea e involuntariamente acabará esquecendo de ideias que possui em paralelo — esquecerá, por exemplo, que a imagem que faz de si mesmo é ilusória. Ou seja, a ideia nietzscheana considera que assim como o homem veio a ser o que é por meio do esquecimento do que foi, caso possa agora se debruçar sobre uma meta que o faça esquecer o caráter ilusório da imagem que faz de si mesmo, talvez chegue o dia em que ele surja à própria vista como alguém transformado — quem sabe como alguém que deixou o niilismo que hoje o ameaça para trás.

Ao fim, portanto, resta claro: Nietzsche envereda pelo caminho do niilismo munido da esperança de que o esquecimento o possa proteger ao longo da travessia. É uma aposta. Depois de seguir o caminho que vai da crença na verdade e no conhecimento até o niilismo, não à toa o filósofo percebe a necessidade de esquecer antes de prosseguir. Pois entrementes sua meditação dá a conhecer uma vertiginosa aporia que ameaça arruinar a vida — o esquecimento é então o último refúgio contra o efeito destrutivo desse conhecimento: “Que coisas todas o homem não esconde em si que ele jamais deve conhecer: daí porque o velho [ditado] espanhol dizia: ‘Deus, defendei-me de mim’” (eKGWB/NF-1873, 29 [182])³⁹. Ao final das contas, talvez se pudesse dizer que Nietzsche avançou tão longe em meio à ilusão e ao erro que se desgarrou de vez da verdade: restaram ou a ilusão, ou o nada. Embora o filósofo reconheça e até preconize a absoluta

³⁹ “Was birgt nicht alles der Mensch in sich, was er nie kennen lernen darf: weshalb der alte Spanier sagte ‘Defienda me Dios de my’ ‘Gott behüte mich vor mir’” (eKGWB/NF-1873, 29 [182]).

necessidade de ilusão, em sua derradeira aposta o niilismo e sua superação já não são mais tão facilmente discerníveis:

Os pensadores antigos procuravam com todas as forças a felicidade e a verdade - e nunca ninguém encontrará o que é obrigado a procurar, diz o maldoso princípio da natureza. Mas quem procura em tudo a inverdade e se associa livremente com a infelicidade, para este, talvez, está preparado um outro milagre da desilusão: algo indizível, do qual felicidade e verdade são apenas imagens e meros ídolos, acerca-se dele, a Terra perde seu peso, os acontecimentos e potências do mundo se tornam sonhos e, como nas tardes de verão, se espraia em torno dele uma transfiguração. Para aquele que contempla é como se começasse a acordar e como se fossem apenas as nuvens de um sonho evanescente que brincassem ainda em torno dele. Também estas acabarão por dissipar-se: então será dia (SE/Co. Ex. III, p. 83)

Epílogo

O incerto e por vezes tortuoso incurso de pensamento que ao longo desta investigação se resolveu chamar a teoria de Nietzsche sobre o erro dá voz à experiência de uma série de aporias que começam na reflexão sobre o conhecimento e se desdobram até invadir a autocompreensão de si. Dentre as variegadas oposições que se repetem no alvorecer do pensamento de Nietzsche — conhecimento/poesia de conceitos, aparência/unidade-primeira, apolíneo/dionisíaco, vida/verdade, ilusão/devir —, nenhuma é mais eloquente acerca do caminho que ao fim vai dar em aporia do que a ruptura primeira entre o registro teórico do conhecimento e o registro prático das imagens ou visões do mundo. Tendo por pressuposto precisamente a ruptura entre ambos os registros, as reflexões que Nietzsche leva a termo nos escritos sobre a tragédia dão notícia de que crítica do conhecimento, embora reclame para si um lugar de destaque no registro teórico, no fundo está ancorada numa compreensão prévia da existência — o que se faz ver já no fato de que o escrutínio crítico do pensamento é levado adiante, desde logo, em nome da *pretensão de se saber* até onde vai o conhecimento. Dito por outras palavras, segundo Nietzsche, não é senão uma imagem do mundo que antecede e sustenta a própria demarcação entre conhecimento e imagem de mundo. Trata-se, notadamente, de uma imagem em que o mundo aparece tornado um objeto do conhecimento, seguida, no tocante ao sujeito, de uma imagem de si como alguém que estima acima de tudo a verdade e está comprometido em persegui-la (seja lembrada aqui a figura exemplar de Sócrates tal como Nietzsche o retrata no *Nascimento da Tragédia*).

No respeitante à teoria do erro, portanto, o grande achado das reflexões que tem lugar nos escritos sobre a tragédia consiste em apontar que na estrutura profunda do conhecimento reside um elemento alheio ao registro puramente teórico. Assim, precisamente o que a crítica do conhecimento se esforçou por discernir fica, na reflexão de Nietzsche, outra vez embaralhado: a reflexão mesma que noticia a lacuna teórica onde, no âmago do conhecimento, projeta-se uma imagem do mundo, não pode ser dita — considerada sua condição fortemente especulativa — conhecimento. Daí a aporia: ao fazer ver que o conhecimento desde logo contém algo de não-conhecimento, ao mesmo tempo a própria reflexão arvora o maior exemplo de que o não-conhecimento é paradoxalmente capaz de dar algo a conhecer. Por detrás dessa aporia, no ponto de largada da teoria de Nietzsche sobre o erro, está pois uma nítida reinterpretação do resultado da crítica do conhecimento: o registro que na crítica é definido negativamente, por oposição ao registro do saber, como aquilo que está separado do conhecimento, passa então a ser entendido como um registro primevo em que o próprio conhecimento está enraizado. Nesse sentido, abstraindo-se da aporia aí contida e descontada diferenças de natureza programática, não seria exagero dizer que o primeiro grande achado das reflexões de Nietzsche — a maneira como ele interpreta a crítica do conhecimento — prenuncia uma ideia que mais tarde ganhará grande peso no interior da filosofia hermenêutica, notadamente, a ideia de que há algo como uma estrutura prévia da compreensão.

Agora, se o registro a que pertencem as imagens do mundo com efeito é incorporado à estrutura do conhecimento, é igualmente verdade que entrementes só vem a lume uma aporia porque as reflexões de Nietzsche ainda mantêm os laços com a crítica epistemológica. É dizer, por mais que se esforce por borrar o que na crítica é uma demarcação topográfica entre conhecimento e não-conhecimento, Nietzsche preserva a ideia de

que entre um e outro existe uma fulcral diferença. Daí provém o argumento por detrás da veia ficcionista que atravessa de uma ponta à outra os primórdios de seu pensamento: ora, se o conhecimento é justo aquilo que é verdadeiro e certo, então o próprio conceito de conhecimento verdadeiro, posto que está ancorado numa imagem do mundo que enquanto tal não é nem verdadeira nem certa no fim das contas não passa de uma ficção e um erro. Durante o alvorecer da filosofia de Nietzsche, uma semelhante argumentação recebe diferentes formulações, como acontece nos escritos que se seguem ao *Nascimento da Tragédia*, onde a ideia de que o conhecimento é erro aparece desenvolvida contra o pano de fundo das considerações metafísicas sobre a realidade do devir. No fim, porém, o resultado é só um: a argumentação aponta sempre para um curto-circuito que acomete a estrutura interna do conhecimento e que acaba por falseá-lo segundo seus próprios critérios.

Verifica-se então que a teoria de Nietzsche sobre o erro não adquire a fama de autorrefutante por acaso: a reflexão que o filósofo leva a cabo fornece ela própria uma amostra de como a crítica do conhecimento, perseguida até as últimas consequências, termina por bater-se contra si mesma antes de desaguar no caminho do erro e da desrazão. Desta maneira, é feito de uma vez por todas claro que aquele famigerado paradoxo encravado na sentença <o conhecimento é um erro>, em vez de representar algo como um vício teórico, em verdade ilumina também um vício na ideia mesma de teoria. Assim, a sentença lapidar que a princípio estava para ser desdenhada como uma contradição que nada diz, ao fim revela-se não só uma reivindicação fundante da teoria nietzscheana do erro, como ainda contém um achado de largo alcance filosófico: concentrada no caso exemplar do conhecimento, a reflexão de Nietzsche descreve algo em muito semelhante àquele movimento dialético que mais tarde, num contexto mais amplo, ficará conhecido como “reversão do esclarecimento em

mito” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). De acordo com Nietzsche, como uma derradeira manifestação da ideia mítica (assim caracterizada desde o escrito sobre a tragédia) de uma marcha progressiva em direção à verdade, o próprio conhecimento, no propósito de permanecer fiel ao compromisso de contornar ilusões e, justamente, manter-se no encalço da verdade, acaba convertido num atividade que, em última instância, opera instrumentalmente e por intermédio de ficções — ou seja, em nome da verdade, o conhecimento, no fim das contas, fica reduzido à experimentação errante, fechado num círculo eterno de tentativa e erro. Nietzsche, cumpre dizer, não formula com isso algo como uma objeção epistêmica ao conceito de conhecimento, porém retrata um fenômeno mais abrangente que vem se manifestar precisamente nele. Tanto é assim que uma semelhante reviravolta que reconduz o conhecimento de volta às suas raízes, por assim dizer, mítico-metafísicas — e é esse o ponto nevrálgico da questão — não afeta somente a estrutura interna do próprio conhecimento, quer dizer, não é um fenômeno puramente teórico, mas vai além e atinge em cheio o autorretrato de seres que concebem a si mesmos por meio do que julgam *saber* sobre si — por exemplo, por meio da crença de que são, dentre outras coisas, animais que conhecem.

Dito de outro modo: como reflexo imediato do curto-circuito que acomete o conhecimento não se segue (ao contrário do que Nietzsche às vezes parece dar a entender) a pura e simples supressão da crença na verdade; ao invés, a concepção de conhecimento que daí resulta, uma concepção experimental e que abertamente opera através de ficções e hipóteses, torna-se ela mesma o último refúgio dessa crença. Justamente por isso, é dizer, justamente porque o conhecimento — leia-se agora a ciência empírica — passa então a ser reconhecido como o legítimo arauto da verdade, é que seres que desde logo se compreendem como seres que conhecem acabam levados a repudiar como ilusórias, uma a uma, boa parte das

crenças que compõem a imagem que fazem de si mesmos, a começar pela própria crença metafísica na verdade. Ou seja, as crenças à luz das quais o ser humano compreende a si mesmo e o mundo — as crenças que compõem, por exemplo, na imagem de si mesmo como um indivíduo particular, moralmente comprometido, livre e capaz de conhecer as coisas que o cercam —, acabam relegadas à categoria de ficções úteis depois que o conhecimento, ferozmente aguilhoado pela crença na verdade, converte-se num programa de investigação que avança sem cessar rumo ao cerne inalcançado da natureza reivindicando encontrar a verdadeira realidade algures além da imagem que o homem faz de si próprio — no âmbito dos movimentos fisiológicos, dos átomos, das forças e grandezas físicas, em uma palavra, na infundável torrente de forças do devir.

Daí resulta que, ao cabo da reflexão de Nietzsche, a autoimagem do ser humano não é mais que uma abreviação fictícia e antropomórfica em face da realidade cósmica explorada na investigação científica. Ainda mais: uma vez que define a si mesmo por meio de uma imagem que a investigação não hesita em declarar ilusória, quer dizer, através de ficções e erros, ao fim, não só o conhecimento, mas também o ser humano acaba numa situação errante. Nesse exato sentido, a reflexão nietzscheana ilustra de forma emblemática como o conhecimento, depois que envereda pelo caminho do devir cósmico, acaba subtraindo o que antes conferia sentido à existência — ou seja, como derradeiro movimento filosófico, a teoria de Nietzsche sobre o erro aponta para o vínculo estreito entre conhecimento e perda de sentido, entre conhecimento e niilismo. Nesse contexto, a falsificação das crenças por meio das quais o ser humano compreende a si mesmo e se orienta no mundo é justamente o desfecho da singular experiência reflexiva que se expressa na meditação levada a cabo por Nietzsche: a experiência do acirramento radical dos compromissos metafísicos latentes na crítica do conhecimento.

E sendo o desfecho de um desdobramento ao absurdo de compromissos elementares da crítica teórica, cumpre por fim dizer que a reflexão de Nietzsche não se deixa dissociar de um *páthos* trágico, isto é, do sentimento de que esse desfecho manifesta algo *realmente* — e não só teoricamente — absurdo. Pois a reflexão de Nietzsche faz ver que aqueles compromissos que compunham o ideal de consideração teórica, longe de estarem simplesmente superados na investigação moderna da natureza, encontram um último refúgio precisamente na maneira como o ser humano é levado a interpretar a própria existência — notadamente, como se fora um objeto mais da investigação teórica. Por esse mesmo motivo, não admira que a teoria nietzscheana do erro, quando despida do *páthos* que a acompanha e considerada somente enquanto teoria, acabe avizinhada a concepções largamente propagadas na cena filosófica dos dias de hoje (para que não falte o exemplo, pense-se em Daniel Dennett (2017), cuja filosofia é representativa da inclinação muito em voga de atribuir às ciências naturais a prerrogativa de dizer o que é ou não a realidade e declarar tudo o mais — literalmente, Deus e o mundo — como ilusão ou erro). Tal proximidade, entretanto, não deve ser confundida com uma identificação definitiva, mas deve muito antes reforçar a justeza da condição diagnosticada na reflexão do filósofo, cujo desfecho dá notícia precisamente das irremediáveis aporias que o advento de uma interpretação puramente teórica da existência, buscando clareza e verdade, a um só tempo provoca e ofusca. De resto, se alguma vez, considerado também o decurso de seu pensamento, Nietzsche com efeito se rende a concepções do gênero, o presente estudo não se furtará à conclusão que dita o *páthos* fundamental da reflexão ora reconstruída — notadamente, que Nietzsche, nesse caso, não faz mais do que incorrer em erro.

Referências

- ARISTÓFANES. *Rãs*. Tradução do grego, introdução e comentários de Maria de Fátima Silva. Coimbra: IUC; São Paulo: Annablume, 2014.
- ARISTÓTELES. Poética. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BITTNER, R. Nietzsches Begriff der Wahrheit. *Nietzsche Studien*. Bd. 16. Berlin/New York, 1987.
- BROBJER, T. *Nietzsches Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2008.
- BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Trad. M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CATON, H. Will and Reason in Descartes' Theory of Error. In: *Journal of Philosophy*. v. 72, n. 4, 1975, pp. 87-104.
- CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge University Press, 1990.
- CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1988.
- DALY, C.; LIGGINS, D. In defence of error theory. In: *Philosophical Studies*. 149, 2010, pp. 209-230.
- DENNETT, D. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York: W.W. Norton, 2017.
- DILTHEY, W. *Teoria das Concepções de Mundo*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

GABRIEL, G. *Logik und Rhetorik der Erkenntnis: zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*. Münster: Mentis, 2013.

_____. *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. J. B. Metzler, 1991.

GABRIEL, M. *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des Objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Freiburg/München: Karl Alber, 2008.

GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GASPAR, F. P. *Fichte e o primado da prática*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP: 2009.

GIACÓIA, O. Esclarecimento (per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração. In: *Rev. Filos. Aurora*. Curitiba, v. 20, n. 27, 2008, p. 243-259.

GOODMAN, N. *Linguagens da Arte*. Trad. Vitor Moura e Desidério Murcho. Lisboa: Gradiva, 2006.

GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.

GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 2v.

_____. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 2v.

HINMAN, L. Mittelman on Perspectivism, Becoming and Truth in Nietzsche. In: *International Studies in Philosophy*. Vol. XVI, n 2. 1984, pp. 23-26.

HORKHEIMER, M; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia* (3 vol). Trad. Markus Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KANT, I. *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe). Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften/Walter de Gruyter, 1990.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. Os Pensadores).

_____. *Lógica de Jäsche*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982.

KOHNKE, K. K. *The Rise of Neokantismus: German Academic Philosophy Between Idealism und Positivism*. Cambridge University Press, 1991.

LANGBEHN, C. *Metaphysik der Erfahrung. Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim fruhen Nietzsche*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

LANGE, F. A. *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten*. Bielefeld und Leipzig: Velhagen & Klasing, 1897.

_____. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866. (2. Auflage: 1887).

- LEBRETON, L. Nietzsche, leitor de Pascal. In: *Dissertatio Revista de Filosofia* 48. Pelotas, 2018, pp. 26-46.
- LEBRUN, G. Do erro à alienação. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1993, pp. 15-24.
- LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: UNESP, 2014.
- MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- MACKIE, J. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books, 1977.
- MATTIOLI, W. *O inconsciente no jovem Nietzsche. Da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2016.
- _____. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011, pp. 221 – 270.
- MEIJERS, A. Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassung des fruhen Nietzsche. *Nietzsche-Studien*. Bd. 17, 1988, pp. 369- 390.
- NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Loyola, 2015.
- NATOLI, C. *Nietzsche and Pascal on Christianity*. Peter Lang: New York, 1985.

NIETZSCHE, F. *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.

_____. *Samtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (KGB). Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. 8 Bände. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1986.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, edited by Paolo D'Iorio. Berlin/New York, de Gruyter 1967-.

_____. *Frühe Schriften*. (BAW). Hrsg. von Carl Koch und Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940), 1994.

_____. *Obras Incompletas* (Col. Os Pensadores). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A visão dionísíaca do mundo e outros textos de juventude*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Tradução de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017

OLIVO, Gilles. Nós geramos átomos em lugar da realidade das coisas: Pascal e o a-teísmo do infinito. In: *Kriterion*. vol.47, n.114, 2006, pp. 409-423.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Márcio Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PLATÃO. *Diálogos I*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, 2007.

PRADO Jr, B. *Erro, Ilusão, Loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

RICCARDI, M. O Nietzsche tardio e a tese da falsificação. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n. 34, vol. 1., p. 131-150.

REUTER, S. Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche Rezeption in Afrikan Spiers *Denken und Wirklichkeit*. In: *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche*. Bd. 10. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

RICHTER, R. *Skepticismus in der Philosophie und seine Überwindung*. Leipzig: Dürr.sche Buchhandlung, 1908

RIBEIRO, J. U. *Sargento Getúlio*. Círculo do Livro: São Paulo, 1980.

SALAQUARDA, J. Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche. In: *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979, pp. 133-160.

_____. Nietzsche und Lange. In: *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, pp. 236-253.

SCHEIBENBERGER, S. *Kommentar zu Nietzsches „Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinne“*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1942.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SCHNÄDELBACH, H. *Filosofia in Alemania*. Tradução de Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

SIMON, J. Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur Spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition. *Nietzsche Studien*. Bd 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1972, pp. 1-26.

_____. Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik: Nietzsches Alethologie auf dem Hintergrund der kantischen Kritik. *Nietzsche Studien*. Bd. 18, 1989, pp. 242-259.

STREUMER, B. Can we believe the error theory? In: *Journal of Philosophy* 110 (4), 2013, pp. 194-212.

STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1983.

SILK, M. S.; STERN, J. P. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

STROUD, B. *A significação do ceticismo filosófico*. São Paulo: Scientiae Studia, 2020.

SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Findel, 1873.

TEMP, D. As anotações de Nietzsche sobre teleologia. In: *Dissertatio Revista de Filosofia*. V. 50. Pelotas, 2019. Pp. 203-225.

TOSCANO, A. The Method of Nature, the Crises of Critique. The Problem of Individuation in Nietzsche's 1867/1868 Notebooks. In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. Vol. 11, 2001, pp. 36-61.

VAIHINGER, H. *Die Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines Idealistischen Positivismus*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.

_____. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921.

VENTURELLI, A. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*. Berlin: de Gruyter, 2003.

VERMEERSCH, P. Jacob Burckhardt e suas Reflexões sobre a História. *História Social* (UNICAMP), Campinas, v. 10, p. 215-238, 2003.

VERNANT, J. P. *O Universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIVARELLI, V. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org