

Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche

Roberto de Almeida Pereira de Barros*

Resumo: A reflexão de Nietzsche acerca do conhecimento é inseparável do contexto positivista das universidades alemães na segunda metade do século XIX. Deste modo, Nietzsche assimila uma forte tendência naturalista, que lhe fornece argumentos contra a interpretação metafísico-racionalista do conhecimento. O presente artigo visa a analisar aspectos do desdobramento desses pressupostos no que diz respeito à consideração do conhecimento efetuada por ele, que o afastam tanto do idealismo como do reducionismo naturalista.

Palavras-chave: impulso – fisiopsicologia – consciência – linguagem – moral

Introdução temática

A filosofia de Nietzsche se insere no contexto da crise da filosofia idealista alemã, marcada pelo declínio da filosofia especulativa frente às ciências naturais. Esse movimento, que se acentua prioritariamente com os erros e excessos da filosofia hegeliana no que se refere às investigações científicas¹, resulta em duas tendências fundamentais, ambas relacionadas à filosofia de Kant. Primeiramente a filosofia imanentista de Schopenhauer, em segundo lugar o neokantismo alemão². Nietzsche, já em seus escritos de juventude, indica reconhecer dificuldades da filosofia hegeliana (Nachlas/FP,

* Professor da Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, Pará. E-Mail: robertbarr@gmx.net

1 Cf. SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland 1831 - 1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 20.

2 Cf. LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Leipzig: Verlag von J. Hardeker, 1902 p. 2.

1873, 29[73], KSA 7.661-2)³, o que não o estorvou o contato com os direcionamentos posteriores ao hegelianismo. Afastando-se da filosofia canônica alemã⁴, ele assimilou parcialmente princípios da filosofia de Schopenhauer em seus escritos iniciais influenciados pelo wagnerianismo. A assimilação e adaptação de posicionamentos schopenhaurianos influenciaram claramente tanto a sua metafísica do artista, como as suas considerações acerca da filosofia platônica e do conhecimento científico. O seu contato com a corrente naturalista do seu tempo se dá decisivamente a partir da leitura de *A história do materialismo e crítica de seu significado para o presente* (1871), de Friedrich Albert Lange⁵, livro que busca equacionar de forma não tão desvantajosa para a filosofia especulativa a relação entre ciências naturais e reflexão filosófica⁶. Lange é decisivo para o movimento de retorno a Kant, proposto por Otto Liebmann, e que buscava restabelecer a confiabilidade epistemológica da filosofia teórica ante a possibilidade de hegemonia das ciências naturais, a partir da indicação da importância da dependência da “fisiologia dos órgãos sensoriais” de uma “organização espiritual”⁷. Os contatos de Nietzsche com o neokantismo e com o naturalismo alemão se dão, prioritariamente, por intermédio de suas leituras de Eduard Zeller, Hermann von Helmholtz, Kuno Fischer, Afrikan Spir e Gustav Gerber, dentre outros. Esses autores possuem influência teórica importante nas mudanças de direcionamentos de Nietzsche com respeito aos seus primeiros escritos.

3 Todas as referências feitas a escritos de Nietzsche reportam-se à *Kritische Studien Ausgabe* (KSA). (KSA), Munique/Berlim, DTV, Walter de Gruyter, 1988.

4 Cf. BABICH, Babette E. *Nietzsche's Philosophie of science*. Bern: Peter Lang AG, 2010, p. 107.

5 Cf. BORDENAL, Peter. *The Surface and the Abyss*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010, p. 30.

6 Cf. LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate do naturalismo na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, 2011, p. 318.

7 Cf. LANGE, *op. cit.*, p. 5.

A percepção decorrente dessas leituras é a do descrédito da filosofia teórica ante os resultados das ciências naturais, de igual modo que das dificuldades da justificação unicamente filosófica da teoria do conhecimento. Nietzsche acompanha o deslocamento do interesse filosófico à teoria do conhecimento, especificamente no que se refere a Lange (Nachlass/FP 1885, 13 [99], KSA 13.453) e a posterior escola de Marburgo, que voltam-se para o problema das condições lógicas do conhecimento da efetividade, em detrimento de toda forma de reflexão metafísica e idealista⁸. Isso expressa em muito o ambiente acadêmico no período, decisivamente no que se refere à questão do conhecimento. A visão gnosiológica, que se manteria presente nas universidades alemãs até o fim da primeira metade do século XX, tinha, como ambição principal, vir a firmar-se núcleo crítico, lógico e metodológico, das ciências, sem ter de necessitar igualar-se a elas⁹. A forma segundo a qual Nietzsche se relacionou com essa tendência possui nuances¹⁰. Na obra de Lange, o filósofo encontra tanto a crítica do idealismo e da metafísica, como uma consideração crítica do realismo naturalista, o que é de grande importância para a sua crítica da redução da filosofia à teoria do conhecimento nos escritos da segunda metade da década de 80. Distanciado da justificação metafísica, para Nietzsche, o próprio conceito de conhecimento e a sua forma de justificação necessitam ser reconsiderados. Aspectos decisivos dessa crítica são: a compreensão da significação de fatores fisiológicos e psicológicos, entendidos como inconscientes, que se manifestam na forma de instintos (*Instinkte*) e impulsos (*Triebe*). No que concerne à forma humana de interpretação do mundo, o seu direcionamento

8 Cf. PASCHER, Manfred. *Einführung in den Neukantismus*. München: W. Fink verlag, 1997, p. 41.

9 Cf. SCHNÄDELBACH, 2004, p. 13.

10 Cf. BORSCHÉ, Tilman. *Natur – Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche*. In: Tilman Borsche (Hg.), *Centauren-Geburten. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, 27, Berlin: Walter de Gruyter 1994, p. 119.

tende a uma interpretação naturalista da estrutura e organização das faculdades humanas, o que lhe serve de argumento para afirmar a finalidade delas como sendo vital e não cognoscitiva.

Esses pontos distanciam Nietzsche da tradição racionalista da filosofia. Deve ser mencionada então a filosofia imanentista de Schopenhauer e a inserção pelo autor de *O Mundo como Vontade e Representação* das temáticas do corpo e inconsciente ilógico no debate acerca da teoria do conhecimento. Um aspecto está relacionado à tendência de interpretação naturalista da linguagem iniciada na Alemanha por Herder e por Humboldt, com a qual Nietzsche mantém contato, não apenas pelo texto de Herder *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1772), mas prioritariamente a partir do livro de Gustav Gerber *A linguagem como arte* (1871). Trata-se de pontos de partida, que o remetem posteriormente a uma desqualificação linguística da metafísica, assim como a uma compreensão valorativa (moral) do conhecimento. A partir disso, o conhecimento é considerado por Nietzsche como perspectiva justificada e é apartado de toda verdade em sentido metafísico. A argumentação a seguir pressuporá algumas das referências acima mencionadas, tendo em vista considerar alguns dos traços centrais da consideração naturalista do conhecimento empreendida por Nietzsche, assim como alguns de seus desdobramentos no interior de sua filosofia, decisivamente no que tange ao problema da justificação do conhecimento e da ciência.

1. Metafísica e impulsos

No que se refere à crítica da concepção de conhecimento mantida pela tradição metafísica e pelo racionalismo filosófico, pode-se encontrar um primeiro aspecto de divergência em Nietzsche na sua interpretação da arte nos escritos influenciados pelo direcionamento temático de *O nascimento da tragédia*. Trata-se da interpretação pulsional da arte e da ciência, efetuada por meio da metafísica do artista em seu primeiro livro, no qual a arte grega é entendida

como originária da manifestação de impulsos (*Triebe*) artísticos da natureza motivados pela vontade (Nachlass/FP 1870-71, 7[27], KSA 7.143-45), entendida a partir da filosofia de Schopenhauer, enquanto fundamento metafísico do mundo. A interpretação dos impulsos dionisíaco e apolíneo é o ponto de partida a partir do qual Nietzsche baseia a sua primeira crítica ao racionalismo filosófico e a sua noção de conhecimento. Nietzsche diverge da ideia de que esse antagonismo tenha findado na demonstração da superioridade da verdade sobre a percepção estética. Relacionando o ocaso da tragédia grega com a ascensão do pensamento racionalista entre os gregos, ele afirma que o pensamento filosófico teria se originado do mesmo impulso criativo e de representação do existente que gerara a arte, todavia em uma versão inestética, voltada à produção de esquemas e conceitos. De acordo com esses pressupostos, a filosofia, em sua versão socrático-platônica, seria, em última análise, resultado de uma restrição pulsional. Ela seria uma manifestação do impulso figurativo (apolíneo), expresso sem figuração, mas como teoria, por conseguinte apartado do dionisíaco (ST/ST, KSA 1.632). Essa separação significaria primeiramente a ruptura da tensão pulsional entre o impulso figurativo e o impulso musical (dionisíaco), da qual resultara a arte helênica. O objetivo principal de Nietzsche, ao ressaltar essa cisão, é indicar a sua discordância com respeito ao pressuposto da incondicionalidade da razão e, por conseguinte, negar o princípio de existência dos conceitos de verdade e de conhecimento. Trata-se também de se contrapor ao argumento da ascendência da atividade racional sobre o sensório¹¹, que para a tradição filosófica ocidental fora relacionada aos processos gnosiológicos.

Influenciado pela percepção da crise da filosofia idealista e voltando-se à metafísica da vontade de Schopenhauer, Nietzsche considera a atitude socrática a partir da constatação kantiana do

11 Cf. MÜLLER, Enrico. *Alogia und die Formen des Unbewussten: Euripides – Sókrates – Nietzsche*. In: Jutta Georg, Claus Zottel (Hrsg.). *Nietzsche Philosophie des unbewussten*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, p. 20.

fracasso da metafísica em se estabelecer como ciência (Nachlass/FP 1872-73, 19[51], KSA 7.436). Mesmo que segundo uma atitude crítica com relação à cientificidade e as suas implicações históricas e culturais, Nietzsche faz uso de uma perspectiva científica (filológica), associada à estética, para demonstrar o caráter imagético da metafísica e de seus pressupostos. Sócrates torna-se então objeto de uma análise fisiopsicológica, que acaba por concluir a presença de pressupostos artísticos em sua metafísica. Estes se deixam à vista, na afirmação da beleza do Bem enquanto princípio condicionante da verdade e do conhecimento. Nietzsche denomina essa concepção de “socratismo estético”, que para ele significou uma forma de coerção dos impulsos artísticos vitais dos gregos por meio da racionalidade lógico-conceitual, que então condicionou a beleza ao conhecimento (GT/NT 13, KSA 1.90). Ele identifica esse pressuposto na formulação segundo a qual a verdadeira beleza seria um correlato do bem, ao qual todo o conhecimento e a verdade tendem. A associação entre verdade e beleza funcionou na filosofia socrática platônica como uma forma de separação dos impulsos dionísio e apolíneo. Mas, para Nietzsche, esse afastamento do pulsional acaba por se revelar ilusório, devido ao traço artístico da filosofia socrática (GT/NT 15, KSA 1.102). A afirmação socrática no *Fedro*, segundo a qual a filosofia seria em verdade a mais elevada forma de musicalidade (*Fedro*, 601 b), significaria a percepção do próprio filósofo de que o pressuposto de sua filosofia, segundo o qual através do pensamento e da causalidade o Ser, a verdade última do existente, poderia ser identificado e até mesmo corrigido (GT/NT 15, KSA 1.102), não poderia ser sustentada sem a sedução estética. Nietzsche mobiliza essa compreensão da racionalidade para indicar uma dimensão pulsional na forma de atuação da razão filosófica (GT/NT 13, KSA 1.90) e pensa demonstrar com isso a fragilidade da afirmação metafísica da incondicionalidade da verdade (GT/NT 18, KSA 1.116). Esta é entendida por ele como uma forma de manifestação vital, como “mentira” tornada necessária, marcada pelo submetimento do corpo e dos sentidos ao intelecto. Este, por

sua vez entendido por Nietzsche como sendo nada mais do que uma manifestação orgânica da vontade, que se expressa por intermédio de instintos (*Instikte*) e impulsos (*Triebe*), que constituem as manifestações volitivas responsáveis pela manutenção da vida. A função primordial dos impulsos é indicada nesse momento como criação das condições de perpetuação na existência, corroborando com isso o apelo instintivo da vontade pela vida.

Ainda segundo a interpretação do trágico grego, a primeira forma de manifestação pulsional seria a artística, que conciliaria o apelo sexual (orgiástico) com o desfrute simbólico da arte. No estado estético os impulsos levariam à produção de representações simbólicas e simplificatórias do existente por meio do intelecto. Este cumpriria uma função orgânica fundamental, que é a simplificação dos dados da experiência como modo de fixação por parte do organismo de determinados princípios imprescindíveis à sua existência, o que a experiência do devir e da multiplicidade não lhe possibilitaria. A atitude intelectual do artista seria, em última análise, o ponto final do processo de manifestação da vontade em sua tentativa de afirmação na existência por meio da bela aparência. O que diferencia a atividade do artista ingênuo, imerso no mundo da ilusão, da atitude posterior do pensador é a não necessária remissão de suas criações à verdade (Nachlass/FP 1878, 28[44], KSA 8.509), pois para ele esta não é, enquanto pressuposto peremptório, necessária. A verdade conceitualmente concebida é uma criação representacional do racionalismo filosófico, que para Nietzsche, desde Sócrates, traz consigo uma tensão crucial entre corpo e intelecto, entre razão e instinto e resulta no pressuposto doutrinal da superioridade daquela sobre este. A constatação crítica da criação dessas oposições traz consigo a percepção do problema do rebaixamento do instinto e dos impulsos, ao mesmo tempo que, a partir da compreensão do ocaso da perspectiva socrática (GT/NT 19, KSA 1.127), a comprovação da continuidade e da importância de sua atuação. O conhecimento e a verdade seriam apenas manifestações não admitidas, mitigadas e mediada de instintos e impulsos, que, todavia, na filosofia

continuariam a buscar as mesmas finalidades: A criação de representações simbólicas e simplificatórias do existente, cuja finalidade última é a manutenção da vida (GT/NT 18, KSA 1.115).

Essa interpretação leva Nietzsche a afirmar que a verdade nada mais é que uma representação ilusória que expressa uma interpretação instintivo-pulsional da vida, cujo objetivo é possibilitar aos seres o estabelecimento de princípios de orientação imprescindíveis à existência. Apenas devido à depreciação dos instintos esses princípios passaram a ter uma justificação incondicionada. O seu correlativo primeiro é a afirmação da racionalidade como instância última da verdade, entendida como princípio fundante e necessariamente existente, em detrimento da ação dos impulsos e da aparência. É em oposição a esses posicionamentos que Nietzsche formula uma interpretação fisiopsicológica da verdade. Ela é decisiva para a compreensão da indicação do aspecto erótico da filosofia socrática (GT/NT 13, KSA 1.91), entendida como forma de sedução, mas também segundo a interpretação de que a criação artística, assim como a atividade conceitual, correspondem a processos de simplificação e de representação do mundo por meio de formas simbólicas, de rubricas (Nachlass/FP 1872-3, 19[215], KSA 7.486), que não apenas não se relacionam, mas prescindem de verdades incondicionadas.

Mesmo vinculado a uma interpretação metafísica, Nietzsche busca apoio em dados fisiopsicológicos a partir dos quais as dicotomias entre verdade – aparência, racionalidade – e sensibilidade possam ser reconsideradas. Cabe aqui mencionar um aspecto importante dessa perspectiva, que Nietzsche assimila dos ecos da *Naturphilosophie* de Ernest Haeckel¹² e adota o ponto de vista segundo o qual apenas por meio das sínteses simplificatórias, governadas pelos impulsos e efetuadas pelo intelecto, teria sido possível a perpetuação do gênero humano (Nachlass/FP 1872-3,

12 Cf. MOORE, G. *Nietzsche Biology and Metaphor*. Cambridge, 2004, p. 91.

29[8], KSA 7.623). Sem elas os homens não poderiam assimilar a dinamicidade e multiplicidade do existente, o que teria remetido o gênero humano a decisões aleatórias, não adaptáveis à necessidade orgânica de estabilidade, responsável por nossos referenciais de estabilidade, inclusive pela ideia de sujeito (Nachlass/FP, 1880, 6[349], KSA 9.286). Sem a noção de estabilidade, a perpetuação da vida humana em sua atual configuração não seria possível. O responsável por essas sínteses seria o intelecto, entendido pelos motivos mencionados acima como “um meio de manutenção do indivíduo” (WL/VM I KSA 1.876), mas que na ótica de Nietzsche não mantém com o mundo nenhuma relação essencial, mas unicamente relações interpretativo-simbólicas e representacionais, cuja principal característica é a simplificação metafórica. A percepção dessa forma de atuação do intelecto resulta em Nietzsche na necessidade de superação das interpretações metafísico-racionalistas do conhecimento, entendidas como tentativas de “domesticação do ilimitado impulso de conhecimento” (Nachlass/FP, 1872-3, 19[218], KSA 7.488), que assim se revela também como um “impulso de crença na verdade” (Nachlass/FP, 1873, 29[14], KSA 7.631).

2. Razão, conhecimento, verdade e valor

Nos escritos a partir de *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche altera o foco central de interesse de sua filosofia. A desilusão com o wagnerianismo e a percepção da inviabilidade do projeto de renovação da cultura por meio da arte pensada sob o prisma da metafísica do artista e da arte grega – “die Grosse Renaissance der Kultur” – são aspectos decisivos para essa mudança (Nachlass/FP 1876-77, 23[159], KSA 8.463). A repercussão fundamental desses fatores implica na percepção de que qualquer alteração nos princípios fundamentais da cultura não poderia ser efetivada sem uma alteração prévia dos valores que a sustentam. O questionamento da justificativa e da fundamentação dos valores morais se torna

então aspecto de primeira ordem em sua filosofia, em uma alteração que é continuada em *Aurora* e possui grande importância para a concepção da alegre ciência (*fröhliche Wissenschaft*), cuja concepção consiste em uma etapa nuclear da transvaloração dos valores ambicionadas por Nietzsche. As perspectivas dos escritos chamados de segunda fase pressupõem a percepção de que a importância da racionalidade e da ciência na cultura ocidental são intransponíveis e que qualquer discurso reformador torna-se de difícil sentido, se não assimilada a importância de ambas (MA II/HH II/WS/AS § 145, KSA 2.614). Todavia, apesar dessa mudança de direcionamentos, nem todos os aspectos relacionados à interpretação pulsional da arte e do conhecimento são abandonados. Em muitos âmbitos argumentativos eles se mostram ainda como decisivos para a compreensão da forma segundo a qual Nietzsche considera a racionalidade, a ciência e o conhecimento.

Se a metafísica do artista cede espaço para uma forma mais positiva de argumentação fundada nos métodos das ciências naturais, na história (MA I/HH I, 1, KSA 2.23) e na psicologia (Nachlass/FP, 1887, 22[107], KSA 8.399) – os mais novos métodos do conhecimento – isso ocorre não devido a uma convicção positivista, mas da compreensão histórica da transitoriedade da verdade e do conhecimento (MA I/HH I, 2, KSA 2.25), assim como da percepção das dificuldades epistemológicas dos princípios metafísicos. A interpretação da racionalidade, da verdade e do conhecimento enquanto produtos transitórios da configuração orgânico-psíquica dos homens, direciona Nietzsche a ocupar-se com a questão das formas de representação do mundo por meio do entendimento, o que então o remete não à psicologia racional¹³, mas ao inconsciente do pensamento. Nessa via de consideração, deixa-se ante- ver a permanência de alguns aspectos da primeira reflexão estética

13 MARTON, S. *Nietzsche, Kant et la Méthaphysique dogmatique*. In: *Nietzsche Studien*, Berlin/New York, n. 40, 2011, p.114.

de Nietzsche. Segundo ela, o domínio do inconsciente é entendido como estágio primeiro e inseparável do pensamento considerado consciente. Este nada mais seria que um produto posterior do orgânico, por meio de estímulos nervosos (sensações) e da ação da memória, que confere unidade causal, mas arbitrária, às percepções. Isso implica no afastamento da consideração metafísica ou ontológica da verdade e do conhecimento, pois ele as compreende como necessidades naturais, dependentes da constituição humana, que tem, tal como as plantas, como finalidade uma “grande atividade intencional (*Zwecktätigkeit*) inconsciente” (Nachlass/FP, 1879, 41[15], KSA 8.586). Isso significa a compreensão da ciência como um tornar-se consciente (*Sichbewusstwerden*) de uma herança (*Erbgut*) de registros que respeitam a lei de sentimentos rijos e inertes (Nachlass/FP, 1873, 29[12], KSA 7.627), os quais sim são uma necessidade. Em outras palavras, os homens têm necessidade não consciente da verdade e disso decorre o anseio pela sua posse, o que respeita primeiramente uma determinação orgânica voltada ao conforto e não intelectual (MM I/HH I, 608, KSA 2.534). O próprio modo de atuação do intelecto, na sua inclinação por princípios estáveis, pode ser esclarecido mediante a relação entre a excitação (*Erregung*) sensorial e o sistema nervoso, que motiva o espírito a buscar as razões (*Gründe*) das excitações. Para Nietzsche, o primeiro estágio desta busca não se dá no domínio do pensamento consciente, mas no sonho. Este é “o buscar e representar das causas (*Ursachen*)” (MM I/HH I, 13, KSA 2.33) das excitações, mas que mobiliza apenas as presumíveis, as quais, todavia, passam a ser consideradas como plenamente comprovadas. Esta é a origem primeira do sentimento de verdade e da confiança na razão (M/A, I, 1, KSA 3. 19). O racionalismo, todavia, não considera a semelhança entre a vigília e o sonho no que se refere à origem das interpretações (M/A, II, 119, KSA 3.113). Precisamente por isso, o próprio sonho e a fantasia são desvalorizados ante a convicção da precisão dos pressupostos do pensamento lógico.

Em Nietzsche, esta compreensão se desdobra em outro aspecto,

relativo à crítica da convicção da superioridade da racionalidade, da verdade e do conhecimento: o da importância das determinações valorativas para a consolidação destas noções dominantes. A linguagem oferece um riquíssimo campo de compreensão desse fenômeno. Segundo o filósofo, ela se associa à interpretação pulsional, a partir do ponto de vista segundo o qual com ela o homem efetiva a necessidade de estabilidade que o impulso à verdade representa. Com a linguagem ele cria para si um mundo muito mais sólido que o mundo usual, fundado na convicção da direta correlação entre conceitos, nomes e coisas. Mas o que atua neste caso é a percepção da utilidade das palavras e dos conceitos e da capacidade destes em designar univocamente coisas diferentes, porém semelhantes, e de simplificar esta diferença (MM II/HH II WS/AS, 11.547). A partir disso, a metafísica passou a crer em uma relação de correspondência não apenas simbólica, mas efetiva, entre coisa e palavra, o que viria a constituir a primeira concepção da verdade. A lógica, assim como toda a ciência, decorre dessa crença (MM II/HH II, 11, KSA 2.385), de que por meio do princípio de causalidade oriundo da relação entre excitação e causa presumível é possível designar universal e exatamente as coisas, sem levar em consideração a enorme importância da imaginação nesta conclusão. Para Nietzsche, o que se obliterou com esse tipo de explicação foram os aspectos fisiopsicológicos da necessidade da verdade, que relaciona o inconsciente do sonho entendido como “repouso para o cérebro” (MM I/HH I, 13, KSA 2.33). No sonho, cérebro e entendimento, com o auxílio da fantasia, conferem unidade às impressões vividas por meio da causalidade conferida pela imaginação (M/A, KSA 2. 121), em um processo que aproxima o pensamento racional da arte e do mito. Desse modo surge a chamada razão superior (M/A, KSA 2. 121), assim como as “leis naturais” (VM/OS, 9, KSA 2. 384), consideradas desse modo devido à convicção da justeza das relações causais pressuposta pela compreensão dos fatos.

Da aferição de valor e da linguagem decorre também a noção de sujeito (JGB/BM, 17, KSA 6.31), igualmente imprescindível a

todo pensamento dogmático, pois ele é aquele que designa, identifica e define. A convicção da existência de um mundo da verdade e da fixidez, diferente do mundo da transitoriedade e da existência dinâmica, não pode ser dissociada destas ideias de sujeito e de intelecto (M/A 116, KSA 3.109). Este, tal como pensado pela tradição racionalista e metafísica, passou a ser determinado pela atividade racional como o correlativo humano do mundo da verdade e precisamente como a faculdade autônoma, que revela a existência necessária do verdadeiro e, por conseguinte, do conhecimento decorrente de sua enunciação. A compreensão desses aspectos consiste para Nietzsche no grande resultado histórico da perspectiva científica moderna, mas é precisamente contra ele que o filósofo se volta, por compreender que as noções de sujeito e objeto, centrais para a teoria do conhecimento de seu tempo, podem ser reduzidas a padrões bastante rudimentares presentes na gramática, vista então como a “metafísica do povo” (*Volks-Metaphysik*) (FW/GC 354, KSA 3.590). Com os métodos científicos pode ser demonstrada a fragilidade das convicções metafísicas e concomitantemente os seus próprios limites, pois a ciência se volta precisamente para aquilo que nos é mais difícil de “conhecer”, o habitual (*Gewohnte*), que se nos tornou estranho (*Femde*) (FW/GC 355, KSA 3.595).

O efeito imediato disso é para Nietzsche o ressurgimento de possibilidades outras de consideração da existência, mas que, diferentemente da ótica da metafísica do artista, não exclui a própria ciência, entendida como potencialidade interpretativa. O problema decisivo, relacionado então a ela, é o fato de que ela permanece ligada à metafísica (Nachlass/FP, 1876-7, 23[15], KSA 8.409). Ao buscar justificar-se unicamente por intermédio do conhecimento e da verdade, ela ainda labora sob a ótica do filósofo em sentido tradicional e, portanto, diretamente ligada a pressupostos metafísicos. Para Nietzsche isso constitui um problema valorativo, haja vista que as condições de superação da verdade e do conhecimento conclusivo ainda não se encontram inteiramente estabelecidas na modernidade. Esta é a tarefa que ele associa a sua filosofia.

3. *As dificuldades da teoria do conhecimento*

O que Nietzsche faz ao criticar a teoria do conhecimento filosófica é confrontá-la com os seus próprios pressupostos, decisivamente no que tange a ideia de estabilidade do conhecimento. Sob o ponto de vista histórico e visto sob uma ótica conclusiva, o conhecimento jamais se realizou, o que evidencia a fragilidade do posicionamento metafísico. A perspectiva fisiopsicológica parece responder melhor por isso e revela o caráter valorativo do racionalismo metafísico. A conclusão que disso decorre se mostra na forte posição, que pode afirmar a inexistência do conhecimento em sentido metafísico. O que há de novo nessa constatação não é a afirmação da inexistência da verdade, mas a identificação da convicção (*Überzeugung*) como um componente inerente ao nosso impulso ao conhecimento (MM I/HH I 630, KSA 2.356). Por isso ele deve ser compreendido como sem relação com verdades fixas ou finais, mas, definitivamente como perspectivístico (FW/GC 374, KSA 3.627). É por meio dessa atitude radical que ele revela o traço não científico, metafísico, da ciência, ou seja, a sua crença nos pressupostos da incondicionalidade da razão (consciência), do conhecimento e da verdade, assim como na possibilidade de reduzir a atividade filosófica a esses princípios. A partir desse prisma, são criticados por ele tanto a metafísica schopenhauriana, quanto o kantismo (Nachlass/FP, 1870-1, 5[79], KSA 7.111-12). A primeira pela sua convicção segundo a qual os direcionamentos da vontade no mundo da causalidade, do tempo e do espaço podem ser corretamente interpretados (Nachlass/FP, 1870-71, 23 [125], KSA 7. 141-2) e que, a partir disso, uma interpretação monística da vontade pode ser afirmada¹⁴. A segunda pela convicção de sua pertinência, a partir da crença na justeza do seu formalismo (PHG/FT, KSA 1.846) com respeito ao mundo. Motivado pelo imanentismo schopenhauriano,

14 Cf. CONSTÂNCIO, J. *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*. In: *Nietzsche Studien*, Berlin/New York, n. 40, p. 19.

Nietzsche discorda da proeminência dada ao conceito de racionalidade incondicionada em Kant, o que o leva a afirmar que a filosofia crítica leva ao ceticismo, pois a sua conclusão da inacessibilidade da coisa em si resulta em um formalismo imobilizante, a partir do qual o conhecimento fica restrito a antropomórficas construções de mundo (Nachlass/FP, 1872-3, 19[125], KSA 7.459). O resultado disso é o reducionismo do conhecimento a descrições esquemáticas, normativas, mas não efetivas, mas, todavia inerentes à nossa formatação fisiopsicológica¹⁵. Essa posição parece se deixar antever tacitamente na filosofia imanentista de Schopenhauer¹⁶, que subordina a razão ao corpo, mas que Nietzsche mobiliza como ponto de crítica ao sujeito transcendental.

Nesta asserção, os pressupostos do inconsciente e da corporeidade adquirem importância central. Segundo Nietzsche, essa tendência moderna decorre do próprio Kant que, como já mencionado, comete um equívoco ao crer que a representação humana do mundo através da estrutura categorial da razão possa expressar adequadamente a estrutura deste (Nachlass/FP, 1888, 14[152], KSA 13.333-4). Isso ocorre inevitavelmente devido a moralização da razão, que afere a esta uma avaliação não efetiva no que se refere às suas possibilidades e alcance. A análise fisiopsicológica demonstra que o intelecto não indica a forma de existência da coisa, pelo contrário, a sua própria forma de interpretação decorre paulatinamente da sua relação com a matéria, a partir da qual ele encontra meios de organizar a massa de impressões e construir modelos categoriais de expressão e explicação da percepção (Nachlass/FP, 1872-3, 19[151], KSA 7.467). Aquilo que resulta desta relação não é de forma alguma a verdade neutra acerca do representado, mas a sua representação por meio de medições e medidas (Nachlass/FP, 1872-3, 19[151],

15 Cf. BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche cientista?* In: Barrenechea, Feitosa...[et al], Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro, 2011, p. 42.

16 Cf. CACCIOLA, M. L. *A morte, a musa da filosofia*. In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, n. 9, p. 95.

KSA 7.467), na qual estão imiscuídos todos os aspectos do inconsciente e dos sentimentos (*Empfindungen*). Esta objeção é também válida para os cientistas naturalistas e seus esquemas interpretativos fundados na causalidade mecânica dos fatos (FW/GC 373, KSA 4.626), pois a crença na racionalidade os impede de compreender que tanto a lógica, quanto o conhecimento, sejam compreendidos através de sua proveniência, da compreensão da incorporação de equívocos fundamentais (*einverleibten Grundirrhümmern*) por parte do intelecto, que respeitam necessidades das condições de perpetuação da vida. A obliteração deste aspecto remeteu ao desconhecimento do próprio homem do conhecimento (GM/GM, “prefácio” I, KSA 5.247) e à crença em errôneas proposições de fé (*irrhümliche Glaubenssätze*), tais como na existência efetiva e estática de coisas, da matéria e de corpos (FW/GC 110, 3.469). Relacionada ao corpo e este submetido aos impulsos, a lógica humana decorre de uma necessidade ilógica da mente (*Kopf*) e evidencia este aspecto ao necessitar de princípios inexistentes na efetividade. O motivo desta inclinação pode ser encontrado na luta pela perpetuação da existência, que é a expressão de um estado de luta de instintos ilógicos. As chamadas conclusões lógicas são apenas resultado desta luta, que resulta na vitória de um impulso sobre os demais e que determina o encadeamento mecânico-causal de nossas interpretações (FW/GC 111, KSA 3.472). Se o mundo humano é um produto da razão – uma representação sua (MM I/HH I, 19, KSA 2.40) a partir de nossas experiências – a estabilidade que compreendemos nele precisa ser interpretada como uma necessidade humana e não como um dado efetivo. Isso leva Nietzsche a compreender a não efetividade de todo pressuposto de verdade em sentido metafísico¹⁷ e, desse modo, afastar-se desta forma de consideração. Este é um

17 Cf. MOORE, *op.cit.*, p. 96.

dado válido para nossas vivências, mas também para as ciências e por isso estas não podem almejar o status de instâncias finais de elucidação e da verdade.

Um segundo momento da reflexão de Nietzsche sobre a teoria do conhecimento direciona ao conteúdo moral da avaliação desta e novamente Kant lhe parece ao mesmo tempo como um ponto de inflexão no que se refere ao pensamento metafísico, mas também como responsável pelo submetimento do conhecimento à moral. A afirmação do autor da *Crítica da razão pura*, segundo a qual em sua filosofia foi necessário limitar o conhecimento para ceder espaço para a crença (KrV B XXX), evidencia para Nietzsche a parcialidade de seu apreço pelo primeiro (M/A 197, KSA 3.171). Essa declaração confirma o caráter restritivo do empreendimento crítico do filósofo de Königsberg e a percepção de que a racionalidade compreendida como faculdade superior não pode, de forma pertinente, fazer uma crítica de si mesma, pois os objetivos e necessidade desta crítica já estariam culturalmente determinados (Nachlass/FP, 1872, 19[34], KSA 7.426) e seriam eminentemente morais e não científicos. A finalidade da reflexão de Kant sobre o conhecimento e o seu anelo de demonstrar a incondicionalidade da razão tem para Nietzsche como verdadeira meta a afirmação dos valores morais cristãos e isso se deixa tacitamente evidenciar na sua filosofia moral. O princípio kantiano, segundo o qual o princípio da ação deve ser considerado de tal modo que ele possa valer para todos os seres racionais e finitos, soa para Nietzsche evidentemente cristão e se remete aos princípios da autodeterminação e da liberdade da vontade, os quais a interpretação pulsional contradiz. Nietzsche reconhece na filosofia de Kant a condenação cristã do corpo e dos impulsos, daí a sua necessidade de demonstrar a superioridade da razão não apenas no domínio teórico, mas também no domínio moral (FW/GC, *prefácio*, 3, KSA 3.374). Isso esclarece o sentido da afirmação de Nietzsche, segundo a qual a filosofia moral alemã é, em sua plenitude, um “atentado semi-teológico contra a filosofia de Helvétius” (HDH II WS/AS, 216, KSA 2.652), ou seja, um atentado

contra toda forma de sensualismo. Ela permaneceu na via iniciada por Sócrates e Platão e fortalecida pelo cristianismo, o que a impossibilitou de se afastar da ideia de uma racionalidade autônoma. Esse aspecto impediu a compreensão posteriormente demonstrada pela ciência, que a razão é um resultado tardio do desenvolvimento orgânico e responde pelas mesmas motivações naturais inerentes à vida. A sua lógica é a mesma dos impulsos, apenas com a diferença que o pensamento consciente é apenas um caminho mais longo à abstração (Nachlass/FP, 1872-3, 19[78], KSA 7.445). Segundo essa perspectiva, não existe verdade em sentido estrito, mas um impulso orgânico à fixação, à determinação, à “verdade”, cujo pressuposto de atuação é o mesmo da religião, da arte e da metafísica, a criação de representações metafóricas imprescindíveis à vida. Pensada enquanto impulso, a verdade se fundamenta no prazer e no desprazer (MM I/HH I, 34, KSA 2. 54), de modo que o desejo de verdade se mostra mais poderoso que a verdade propriamente dita. O impulso à verdade e ao entendimento apenas pode ser elucidado a partir da compreensão da multiplicidade dos impulsos e da relação de forças segundo a qual eles se relacionam. Ele é apenas um impulso como qualquer outro e a sua finalidade, considerada amoralmente, é apenas de servir de princípio motriz da vida, este que, por seu turno, parece poder ser de forma muito pertinente entendido como vontade de potência (JGB/BM 36, KSA 5.55). A racionalidade é um instrumento da pulsionalidade e o desejo de verdade associado a ela significa o acobertamento de motivações que não podem ser plenamente conhecidas, porque os verdadeiros princípios das ações humanas permanecem desconhecidos e dizem respeito à luta entre os diversos instintos (M/A 109, KSA 3.98).

A partir da desconsideração do fundamento instintivo-pulsional da racionalidade, esta foi moralizada e passou a ser considerada como algo em si mesma, como autônoma. Analisada na perspectiva inversa, ela pode ser entendida como um produto recente do orgânico, cuja origem é acidental e cuja atuação não é o conhecimento, mas o falseamento necessário do mundo (JGB/BM 34, KSA 5.52).

Disso decorrem as ideias de identidade, temporalidade, espacialidade e a própria causalidade, que nada mais são que expressões de uma função psíquica necessária à orientação humana no mundo e cuja proveniência remete ao sonho e a estados distantes da cultura humana (MM I/ HDH I 13, KSA 2.33). A oposição a toda forma de interpretação voltada ao corpo, ao inconsciente, resultou na crença na existência de princípios incondicionados, e essa crença determinou a forma dominante de consideração da razão, da verdade e do conhecimento. Contrariamente a isso, a interpretação fisiopsicológica destes aspectos é capaz de revelar de forma pertinente a ligação orgânica e pulsional da racionalidade, assim como a sua utilidade vital e relação com prazer e desprazer¹⁸. A filosofia, pressionada pela ascensão das ciências naturais e reduzida a uma “teoria do conhecimento” (JGB/BM 204, KSA 5.131), ao obliterar esses aspectos, decai em um perigoso reducionismo, que em última análise significa um enclausuramento moral a serviço de uma única manifestação da vontade de potência (JGB/BM 36, KSA 5.55).

4. Conhecimento e vontade de potência

A interpretação da ação dos impulsos, pensada a partir de uma hierarquia pulsional, implica no pressuposto da superioridade de um impulso sobre os demais. Nietzsche faz uso dela como fator de interpretação da atividade racional, entendida como domínio de uma espécie de impulso sob os demais. A isso Nietzsche chama de tirania e a interpreta sob a ótica do princípio da vontade de potência (JGB/BM 9, KSA 6.22), como expressão, manifestação, desta no organismo humano. O conceito de vontade adquire então uma conotação outra nos escritos de segunda fase, não mais

18 Cf. SCHMIDT, Alfred. *Über Nietzsches Erkenntnistheorie*, In: Salaquarda, J. (Org): *Nietzsche*. Darmstadt: Wisebuches, 1996, p. 128.

associado à interpretação schopenhauriana, mas entendida como posicionamento teórico, capaz de oferecer uma interpretação defensável do existente, todavia sem pretensão a validade final. Em corroboração a isso, é importante notar que tanto em *Assim falava Zaratustra*, quanto em *Além de Bem e Mal*, o termo é apresentado como hipótese, sendo que neste último escrito ele é apresentado como hipótese metodológica, interpretativa, formulada a partir da consciência do método (*Gewissen der Methode*) e, do que dela resulta, da intransponível “moral dos métodos” (*Moral der Methode*), que condiciona o pensar, enquanto relação entre impulsos, a um experimento causal, que espelha processos orgânicos. Levado até o seu limite de possibilidade explicativa e mesmo com perspectiva unívoca, esta probabilidade permanece hipotética, pois ela advém da consciência de seu agir metodológico, da percepção da necessidade desta forma de interpretação, mas com o diferencial de se opor a conferir grau de verdade final ao reducionismo mecanicista. É esta perspectiva que possibilita efetuar o experimento imanente de afirmar a vontade como princípio da atuação de instintos e impulsos (JGB/BM 36, KSA 655). Ela possibilita que se entenda a necessidade de estabilidade que leva à crença em um mundo ordenado e causal. Com isso, a vontade de verdade pode ser entendida de modo elementar por meio de uma morfologia dos afetos (*Morphologie der Affecte*), como medo, preguiça, desejo de domínio, ganância ou mesmo como símbolos de doença, idade velhice, cansaço (Nachlass/FP, 1886-7, 6[26], KSA 12.243-5). Isso significa que a análise fisiopsicológica abre uma nova via de interpretação do anseio pela verdade e com isso pode também ser considerada como um meio de revelar a perspectiva moral inerente ao desejo de verdade e de conhecimento. Nietzsche acentua a importância desse aspecto em vários momentos de sua trajetória filosófica e o baseia no ponto de vista segundo o qual a consideração moral das aspirações pela verdade acaba por desmascarar estados de forças crescentes ou declinantes, mas que necessitam desse princípio como meio de autoafirmação. Isso em nada altera a compreensão básica

da pulsionalidade do desejo de verdade, mas fornece fatores decisivos à compreensão da sua forma de avaliação, pois as avaliações morais representam as nossas necessidades (Nachlass/FP, 1886-7, 7[2], KSA 13.251-3). Isso revela o traço perspectivístico do conhecimento, do mesmo modo que revela toda crença na verdade, na razão e no conhecimento incondicionado como uma carência de auto-observação (Nachlass/FP, 1885-6, 2[204], KSA 12.166-7).

A hipótese da vontade de potência, fundada na exigência metodológica moderna de formulação de uma teoria objetivante, possibilita uma interpretação desta última como teoria, mesmo que claramente distanciada do conceito tradicional de verdade. Antes, Nietzsche se refere tanto a uma multiplicidade de métodos possíveis (M/A 432, KSA 3.266), como ao mau método, associado à crença e à convicção (*Überzeugung*). Os primeiros se referem às ciências, entendidas criticamente e apartadas da metafísica, por conseguinte, não relacionadas a verdades definitivas. O segundo é relacionado com as religiões e a metafísica (MM I/HH I 630, KSA 2.356).

Essa diferenciação possibilita Nietzsche utilizar a vontade de potência como um fortíssimo princípio interpretativo, que o faz compreender a vontade de verdade em múltiplas dimensões. Do orgânico ao psíquico, do domínio moral ao cultural, ele permite que se compreenda a verdade como uma inclinação decisiva, mas não mais como algo existente independentemente da perspectiva humana. A sua interpretação histórica ou genealógica, associada à psicologia, desqualifica a necessidade metafísica da verdade e possibilita compreendê-la como vontade de potência, como vontade de engano (Nachlass/FP, 1886-7, 7[54], KSA 12.312). O homem não quer a verdade, mas ele necessita dela, para existir, enquanto meio de fixação do devir, portanto como arbitrária forma de auto-engodo. Este, que é uma necessidade orgânica, se desdobra em um aspecto psicológico e em um instrumento de luta por potência, que é o princípio primeiro da vida e não a autoconservação (Nachlass/FP, 1880, 3 [149], KSA 9.95). Considerada segundo essa perspectiva a ocupação com a verdade e com o conhecimento se remete em

Nietzsche em uma interpretação perspectivística de vários planos, que jamais se remeterá a uma interpretação final, mas que mesmo assim acaba por trazer à luz aspectos do anseio pelo conhecimento até então interditos pela moral tradicional.

5. A superação do ceticismo e a ciência perspectivística

O que Nietzsche nomeia como ceticismo, referindo-se prioritariamente a Kant e a Schopenhauer, diz respeito à constatação da impossibilidade de conhecimento final da efetividade, da coisa em si, que para ele decorre da frustração da impossibilidade de realização do projeto metafísico de alcance da verdade absoluta. Essa constatação remete Kant à tentativa de retorno e afirmação da moral cristã (M/A, I, 11, KSA 3. 25) e Schopenhauer ao pessimismo e à tentativa de abandono da vida ativa. Ambos constituem o ponto culminante da perspectiva filosófica iniciada com Platão e caracterizada pelo temor ante a realidade, como “mais espiritual expressão de uma intrincada condição fisiológica” (JGB/BM 208, KSA 6.138). Uma outra, não menos importante, consequência desse fracasso é a retração da filosofia diante das ciências e a sua restrição a uma assim chamada teoria do conhecimento adequada ao materialismo. Nietzsche interpreta essa retração como errônea por dois motivos: (a) nela a filosofia perde de vista qualquer reflexão sobre o conhecimento que extrapola a análise e a descrição de como ele se dá, segundo o modelo das ciências naturais (FW/GC 112, KSA 3.473). (b) Nela está ausente qualquer problematização acerca dos pressupostos morais do conhecimento, sendo aceitas então incondicionalmente as delimitações restritivas das ciências naturais. Desse modo, a filosofia se encontra praticamente morta, ela abandonou totalmente qualquer pretensão de possuir uma forma própria de reflexão e isso resultou historicamente em pessimismo especulativo, que direciona a um desejo de ultrapassamento do mundo. Nietzsche identifica, porém, que tanto nas ciências naturais como na matemática, o conhecimento

ainda é pensado segundo princípios metafísicos e que disso decorre grande parte da confiança em seus resultados. A contradição entre esta convicção e a realidade histórica dos resultados experimentais das ciências, o leva a identificar uma instância valorativa de justificação da ciência e do conhecimento, que abarcaria tanto os resultados experimentais como a objetividade do formalismo matemático. Um aspecto decisivo dessa perspectiva interpretativa é a constatação de que há nas ciências sempre mais determinações necessárias e úteis aos homens do que um desvelamento do que seria a efetividade propriamente dita. De uma forma abrangente isso possibilita a compreensão do saber como intencional, perspectivístico e jamais neutro ou incondicionado. Esse pressuposto também é válido para o formalismo matemático, que, desse modo, pode ser interpretado como uma forma simbólica de relação humana com as coisas. Com ela princípios ilógicos e irrealis são empregados com vistas à representação arbitrária daquelas (HH I/MM I 11.KSA 2.31). Não existem na natureza, pontos, linhas ou figuras perfeitas, mas estas são extremamente úteis à dominação daquela (Nachlass/FP, 11[63], KSA 9.464). A ciência apenas torna, de forma arbitrária, o desconhecido algo conhecido e isso segundo as necessidades de nossas convenções e interesses (FW/GC 355, KSA 3.594), pois para o homem o pensamento sem identidade é impossível¹⁹. Segundo este ponto de vista, a matemática pode ser considerada como a “forma de determinar a relação do homem com as coisas”, pois ela é “simplesmente o meio para o conhecimento humano geral e último” (FW/GC 246, KSA 3.514-15). A objeção de Nietzsche à capacidade elucidativa da matemática não exclui o apreço que ele nutre pelo seu rigor metodológico, assim como das ciências. Todavia, ele repreende em ambas a crença no conhecimento exato, formal, pretensamente objetivo e isento de contradições. O problema antevisto por ele não

19 Cf. BORDENAL, Peter. *The Surface and the Abyss*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010, p. 288.

advém da percepção da falibilidade dos enunciados e axiomas, mas da sua restrição, que exclui para uma categoria inferior tudo aquilo que não interessa à perspectiva científica.

Partindo da posição de Kant, segundo a qual o mundo intuitivo do entendimento é um mundo de representações – todavia negando a existência da coisa em si através da interpretação fisiopsicológica – Nietzsche percebe que a necessidade de fixidez do intelecto é insuperável. Ela busca mostrá-la originalmente por meio da linguagem e da arte, mas também na religião, na metafísica e nas ciências – incluindo-se nelas a filosofia (Nachlass/FP, 1886-7, 5[14], KSA 12.189). Todas significam para ele formas simbólicas de representação do mundo e da vida. Mas na modernidade algumas formas de representação perderam a sua força de justificação, como a arte e a filosofia metafísica. O discurso científico tomou a primazia que anteriormente lhes pertencia e, desse modo, a demonstração dessa percepção e as suas vantagens e perigos deve ser comunicada por meio do discurso científico. Apesar de seus avanços, o problema da ciência tradicional reside no fato de que ela ainda não se compreende como força interpretativa, por ainda estar muito associada à perspectiva metafísica (FW/GC 344, KSA 3.577). A tarefa da filosofia, tal como Nietzsche a percebe, é criar as condições para essa compreensão e isso significa imprimir nela o caráter perspectivístico (Nachlass/FP, 1886-7, 7 [60], KSA 12. 315). A ciência filosófica pensada por ele deve possibilitar uma nova posição epistemológica, que rompa definitivamente com o princípio canônico da teoria do conhecimento filosófica, segundo o qual o conhecimento advém de uma relação de determinação exata e objetiva do objeto pelo sujeito racional. Esse princípio encontra-se na base não apenas da concepção de conhecimento antiga, mas também na moderna e pode ser facilmente conhecido nas filosofias de Descartes e de Kant, que em última análise empreendem apenas a moralização do sujeito²⁰

20 Cf. BORNEDAL, *op. cit.*, p. 160.

pensado a partir da gramática. A análise fisiopsicológica possibilita que se esclareça de forma pertinente tanto o motivo do fracasso da metafísica (FW/GC 333, KSA 3.559), como a implicação moral de suas posições. A compreensão dessa dimensão moral do conhecimento repousa no pressuposto fundamental da possibilidade de confrontação da ciência com a questão do seu sentido²¹. Mas esta não mais pode ser respondida mediante o recurso das noções autorreferenciais, como na tradição metafísica, fazendo uso de interpretações moralizadas da “verdade” e do “conhecimento”. A questão da ciência necessita ser colocada no contexto do horizonte de uma necessária significação humana e cultural, portanto, perspectiva. Apenas assim ela pode pretender readquirir significação, apartada de pressupostos metafísicos e assimilando um critério interpretativo de conhecimento que pode, desse modo, comportar até mesmo um certo grau de ceticismo (JGB/BM 210, KSA 6.142), pois a verdade fixa deve dar lugar ao experimento e à interpretação.

Abstract: Nietzsche's reflection about knowledge is inseparable from the positivist context of German universities in the second half of the nineteenth century. Nietzsche assimilates from it a strong naturalistic tendency, which gives him arguments against the metaphysical-rationalist interpretation of knowledge. This article aims to analyze aspects of these assumptions with regard to his consideration of knowledge, that keeps him away from idealism to the naturalist reductionism

Keywords: impulse - physiopsychology - consciousness - language - moral

referências bibliográficas

ABEL, Günter. *Wissenschaft und Kunst*. Nietzsche Studien14. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1985. 9 – 25.

21 Cf. ABEL, Günter. *Wissenschaft und Kunst*. Nietzsche Studien14. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1985, p. 11.

- BABICH, Babette E. Nietzsche's Philosophy of science. Bern: Peter Lang AG, 2010.
- BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche cientista?* In: Barrenechea, Feitosa...[et al], Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro, p. 30 – 45, 2011.
- BORDENAL, Peter. *The Surface and the Abyss*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010.
- BORSCHKE, Tilman. *Natur – Sprache*. Herder – Humboldt – Nietzsche. in: Tilman Borsche (Hg.), Centauren-Geburten. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 27, Berlin: Walter de Gruyter 1994. P. 112 – 130.
- BUSCH, Emil Walter – *Burkhardt und Nietzsche in Revolutionszeitalter*. München: W. Fink, 2012.
- CACCIOLA, M. L. *A morte, a musa da filosofia*. In: *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, n. 9, p. 91 – 105, 2007.
- CONSTÂNCIO, J. *On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer*. In: *Nietzsche Studien*, Berlin/New York, n. 40, p. 106 – 129, 2011.
- LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Leipzig: Verlag von J. Hardeker, 1902.
- LOPES, Rogério. „*A ambicionada assimilação do materialismo*“: Nietzsche e o debate do naturalismo na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, p. 309 – 352, 2011.
- MARTON, S. Nietzsche, *Kant et la Méthaphysique dogmatique*. In: *Nietzsche Studien*, Berlin/New York, n. 40, p. 106 – 129, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke Historisch-kritische Ausgabe*. Edição organizada por G. Colli e M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.
- MOORE, G. *Nietzsche Biology and Metaphor*. Cambridge, 2004.
- MÜLLER, Enrico. *Alogia und die Formen des Unbewussten: Euripedes – Sókrates – Nietzsche*. In: Jutta Georg, Claus Zottel (Hrsg.). *Nietzsche Philosophie des unbewussten*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, p. 11 – 30.
- PASCHER, Manfred. *Einführung in den Neukantismus*. München: W. Fink verlag, 1997.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Erkenntnistheorie zur Einführung*. Hamburg: Junius verlag, 2004.
- _____. *Philosophie in Deutschland 1831 - 1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- SCHMIDT, Alfred. *Über Nietzsches Erkenntnistheorie* in Salaquarda, J. (Org): *Nietzsche*. Darmstadt: Wisebuches, p. 124 – 153, 1996.

Artigo recebido para publicação em 17/09/2014.

Artigo aceito para publicação em 15/12/2014.