

CONHECIMENTO E LINGUAGEM NO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

Francisco de Paula Santana de Jesus¹

RESUMO: o presente trabalho tem como objetivo apresentar e discutir a abordagem naturalista de Nietzsche como estratégia perspectivista nos âmbitos do conhecimento e da linguagem. Para Nietzsche, era necessário considerar a proveniência biológica do aparato linguístico-cognitivo humano como meio de se afastar de posturas dogmáticas e metafísicas. Ao apontar a contingência evolutiva da tendência humana em apreender as experiências conceitualmente, o filósofo tem em vista salientar que, apesar de necessário para o ser humano, o conhecimento tem limites que não podem ser extrapolados.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Perspectivismo. Conhecimento.

KNOWLEDGE AND LANGUAGE IN NIETZSCHE'S PERSPECTIVISM

ABSTRACT: This work aims to present and discuss Nietzsche's naturalist approach as a perspectivist strategy in the fields of knowledge and language. For Nietzsche, it was necessary to consider the biological provenance of the human linguistic-cognitive apparatus as a means of moving away from dogmatic and metaphysical positions. By pointing out the evolutionary contingency of the human tendency to conceptually apprehend experiences, the philosopher aims to emphasize that, despite being necessary for human beings, knowledge has limits that cannot be extrapolated.

KEYWORDS: Nietzsche. Perspectivism. Knowledge.

São muitas as possibilidades ao abordarmos os escritos de Nietzsche. Questões de cunho ontológico e epistemológico aparecem correlacionadas e, não raras vezes, implicadas numa dimensão prático-normativa. Um aforismo da *Gaia ciência* parece sobremaneira significativo nesse sentido, pois sintetiza uma postura que o filósofo irá desenvolver nos anos subsequentes e está diretamente relacionada ao diálogo crítico que ele empreende com as ciências de seu tempo. De um lado o filósofo põe à parte uma tendência corrente no idealismo que, *grosso modo*, consistia em usar analogias biológicas

¹ Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Bento da Bahia. Mestrando em Filosofia pelo PPGFIL-UFGA, linha de pesquisa Teoria do Conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem. E-mail: frank.psantanaj@gmail.com

para explicitar a (suposta) existência de um princípio teleológico na natureza². Por outro lado, Nietzsche põe de lado o mecanicismo científico recusando a existência de uma ordem natural regida por leis fixas e perenes. E, apresentando sua própria alternativa interpretativa, Nietzsche afirma que “o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos” (FW/GC, §109)³. A própria existência da matéria, a separação estanque entre orgânico e inorgânico, bem como outras tantas “sombras de Deus”, seriam sucedâneos altamente elaborados de uma interpretação moral. Ou, dito de outro modo, Nietzsche chama atenção para a impossibilidade de alienarmos o conhecimento da especificidade constitutivas dos seres que produzem-no.

A partir — mas não apenas — de passagens como essa que acabamos de citar, autores como Richard Schacht (2011) sustentam que Nietzsche lança mão de um tipo especial de naturalismo. Para Schacht, o filósofo “está determinado a levar em conta a investigação científica e o que pode ser aprendido e entendido através delas”, o que demonstraria que Nietzsche vê nas ciências naturais uma espécie de profilaxia contra a metafísica; mas, por outro lado, continua Schacht,

de forma alguma postula, ou mesmo supõe que não possa haver algo mais sobre a realidade humana e sobre o mundo no qual nos encontramos, com tudo o que isso abarca, exceto aquilo que as ciências naturais são capazes de oferecer e dizer (SCHACHT, 2011, p. 39).

Nietzsche seria um naturalista apenas na medida em que as ciências lhe fornecem subsídios para a elaboração de uma hipótese interpretativa dinâmica: a *vontade de poder* (*Wille zur Macht*). Por outro lado, é válido lembrar que essa tendência naturalista não era um exclusivismo nietzschiano uma vez que fazia parte do ambiente filosófico alemão

² Para Rachel Zuckert, tanto Schelling quanto Hegel defendiam “que os organismos – e nossa compreensão deles – como sistemas teleológicos ou auto-causadores – apontam o caminho para uma forma de conhecimento melhor, mais racional e mais completa do que Kant permite aos seres humanos” (2017, p. 276).

³ No tocante às referências das obras de Nietzsche, optamos por seguir as adotadas pelos Cadernos Nietzsche. Desse modo, as siglas utilizadas nas citações indicam: FW/GC, para A gaia ciência; JGB/BM, para Além do bem e do mal; GD/CI, para Crepúsculo dos ídolos; FP, para os fragmentos póstumos; e, por fim, GM/GM, para Genealogia da moral.

após a falência dos sistemas idealistas. Pensadores dos mais variados matizes e tendências, desde Schopenhauer até Fischer, passando por Hartmann e Marx reconheciam ser incontornável a tarefa de levar em conta os avanços das ciências empíricas ao se posicionar filosoficamente (BEISER, 2017). Ora, a partir disso, o objetivo das linhas a seguir consiste em apresentar e discutir essa postura naturalista assumida por Nietzsche no âmbito epistemológico. Se o conhecimento, para Nietzsche, não tem a ver com um caráter incondicionado do intelecto que o produz, o que está implicado na atividade cognitiva humana então?

I.

Uma característica fundamental na filosofia de Nietzsche, sobretudo em seu período tardio, o *perspectivismo*, auxilia-nos a compreender a questão do conhecimento para o autor do *Zarathustra*. Quando em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que a perspectividade é “a condição básica de toda vida” (JGB/BM, “Prólogo”) ele está comprometido com uma ontologia na qual, não apenas os seres vivos, mas a *efetividade* (*Wirklichkeit*) mesma é constituída por um conjunto de múltiplas relações de forças, as *vontades de poder*, a partir das quais tanto a matéria inorgânica quanto a orgânica tomam forma. No dinamismo dessas relações, lembra Robert Welshon, os “quantas de forças cooperam para formar sociedades ou alianças de poder mais estruturadas, cada uma das quais está preocupada em expandir seu poder” (WELSHON, 1999, p. 40). Essa concepção está diretamente relacionada às leituras que Nietzsche vinha empreendendo desde o início da década de 1880 quando entra em contato com a obra do físico Roger Boscovich. De acordo com Nietzsche, “Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo” (JGB/BM, §12). O cientista croata foi responsável por apontar limitações no modelo mecanicista da física newtoniana ao demonstrar que mesmo as partes mais ínfimas da matéria são redutíveis à puras relações de energia. Tal tentativa estava diretamente relacionada à uma tradição do Colégio Jesuítico Romano (do qual Boscovich fazia parte) na qual os estudiosos se ocuparam ativamente em formular modelos matemáticos alternativos a teoria heliocêntrica copernicana (GUZZARDI, 2020). Os desdobramentos disso no pensamento nietzschiano se evidenciam tanto no plano

ontológico — pois permite ao filósofo superar a dualidade da consideração metafísica — , quanto no epistemológico pois dão um novo direcionamento ao modo como a percepção seria concebida.

Assim, cada relação entre as forças forma uma perspectiva que, por conseguinte, condiciona uma classe específica de objetos. Novamente Welshon sustenta que, desse modo, “existe um corte inicial no número total de objetos que podem ser conhecidos”, o que não significa dizer que não possa existir “um mundo de objetos perspectivistas além de nosso conhecimento” (WELSHON, 1999, p. 45). Essa posição já aparece na *Gaia ciência* quando o filósofo se opõe aos defensores do materialismo mecanicista — ou seja, os “realistas”. Para Nietzsche, os realistas “continuam seres altamente apaixonados e obscuros”, pois a despeito de suas pretensões de objetividade científica continuam “às voltas com as avaliações das coisas que tiveram origem nas paixões e amores de séculos passados!” (FW/GC, §57). Aqui, é o passado evolutivo da espécie humana que está em questão. Nossas faculdades — ou órgãos — do conhecimento estariam condicionados à constituição fisiológica da espécie humana. O conhecimento proveniente de nossa percepção da efetividade é resultado daquilo que teve certo valor evolutivo em nossa “pré-história”. Quando no *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche lembra “e que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos!” (GD/CI, III, §3), o filósofo rechaça tanto a crença materialista na concretude de objetos cujo conhecimento teríamos ao abstrair suas categorias, quanto no idealismo que põe dúvida sobre os sentidos ao pressupor um fundo uniforme e estável por detrás da matéria.

Ora, se não há essências eternas ou *coisas em si* e tampouco matéria enquanto tábua de categorias, como nossos sentidos funcionam, afinal? Com auxílio da fisiologia, Nietzsche chama atenção para a organização específica de nosso sistema nervoso. Os estímulos nervosos que produzem a percepção são condicionados à estrutura relacional básica do organismo. Desse modo, sensações como dor e prazer, por exemplo, não possuem diferença de natureza, mas apenas de grau. Para Nietzsche, “não se sofre propriamente com a causa da dor”, como um corte ou uma pancada por exemplo, “mas com o imenso desequilíbrio decorrente daquele choque” (FP 14 [173]). Ou seja, nossos sentidos intermediam a relação entre o mundo externo e nossa soma orgânica, o corpo, e

seus movimentos internos. Assim como o limite entre dor e prazer é dependente dos estímulos fixados em nossa filogênese. Se por um acaso seccionássemos um feixe de fibras nervosas qualquer e o cortássemos, então toda uma cadeia de relações seria interrompida e uma parte desse mundo perspectivístico cessaria de existir para nós. Contudo, se assim o fazem os nervos, é com o contributo do intelecto conceituador. Nesse ponto, Paul Slama (2019) salienta que Nietzsche seria continuador de um “kantismo biológico” uma vez que, assim como Kant, reconhece o caráter semântico-gramatical do intelecto. E embora seja possível falar numa certa tendência biologizante no criticismo kantiano⁴, Nietzsche se afastaria dele precisamente na medida em que o filósofo de Königsberg defende a existência de um sujeito incondicionado, ponto arquimediano — algo que Nietzsche nega veementemente.

Em meados dos anos 1860, Nietzsche entra em contato com a *História do materialismo depois de Kant*, de Albert Lange. Essa leitura causa um impacto no pensamento nietzschiano que será determinante para seus desenvolvimentos posteriores. Com efeito, no espírito do neokantismo de meados do século XIX, Lange propõe um viés biológico do criticismo kantiano. Paul Slama sustenta então que se há um kantismo em Nietzsche, este se dá pela via da consideração de Lange — e, não menos importante, de Schopenhauer. Mas como isto se dá efetivamente? Ora, Lange afirma que o *a priori* conceitual é contingente em relação à evolução da espécie, ou seja, poderia ter se constituído de outro modo que não este, mas sendo como é, consiste num dado universal aos seres humanos. Portanto, Slama comenta, “a fonte da objetividade”, para Lange, se “encontra na organização biológica da espécie humana enquanto espécie animal particular” (SLAMA, 2019, p. 230). Assim, nossa compreensão de tempo, espaço, causalidade e mesmo as leis da lógica são todas constituídas ao longo de um tortuoso e violento processo evolutivo que resultou na seleção do atual tipo humano e sua particular forma de pensar. Desse modo, Nietzsche afirma que “a coerção subjetiva de não poder contradizer”, ou seja, se não podermos pensar de outro modo que não seja esse pautado

⁴ De acordo Leonel Ribeiro Santos, o desenvolvimento do kantismo acompanha, com diferentes ênfases, os avanços do naturalismo (*Naturgeschichte*), de modo que tal relação não pode ser desconsiderada uma vez que ela possibilita precisamente “compreender a história do pensamento biológico moderno” e, por outro lado, “o próprio pensamento de Kant na sua peculiar organicidade” (SANTOS, 2012, p. 131-132).

pelos princípios de identidade, “é uma coerção biológica: o instinto da utilidade de raciocinarmos assim como raciocinamos jaz funda em nossos ossos, nós quase somos esse instinto...” (FP 14 [152]).

Cabe agora investigar como o filósofo concebe a formação dessa estrutura conceitual do intelecto humano. Dito em outras palavras, veremos como Nietzsche compreende a genealogia dos processos (físico)psicológicos do ser humano no que diz respeito ao surgimento do comportamento verbal, ou seja, da linguagem. Qual o papel desempenhado pela linguagem no contexto da espécie humana?

II.

Se o pensamento, dado através dos conceitos, revelou ter valor evolutivo para a espécie humana, qual teria sido o fator seletivo responsável por favorecer uns indivíduos em detrimento de outros? No livro cinco da *Gaia ciência* Nietzsche aponta uma resposta. Para o filósofo, “nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência” (FW/GC, §354). Nietzsche parece supor aqui a existência de um “pensar intuitivo”, algo como uma “razão animal”⁵ — se nos é permitido dizer — que seria anterior à formação dos conceitos e, portanto, da consciência e, em certo sentido, algo que nos aproximaria das outras espécies animais. No mesmo aforismo, Nietzsche prossegue afirmando que “à sutileza e a força da consciência estão sempre relacionada à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*” (FW/GC, §354). Aqui, para o filósofo, é o caráter gregário da espécie que entra em cena, pois apenas naqueles indivíduos cuja constituição física — como ausência de chifres, couraça etc. — não era suficiente para resistir às pressões do meio é que a consciência-linguagem fez-se necessária como “rede de ligação” intragrupo. Tal comportamento (verbal) teria possibilitado a sobrevivência da

⁵ No aforismo §224 da *Gaia ciência*, intitulado “Crítica dos animais”, Nietzsche coloca que o pensar consciente (ou seja, conceitual) seria uma espécie de doença das funções psicológicas no ser humano que lhe afastaria da “sadia razão animal” presente em outras espécies. As categorias do entendimento, nesse sentido, bem poderiam ser interpretadas como uma forma de psicose na qual uma realidade ficcional interior é projetada e fixada como se fosse a realidade mesma.

espécie precisamente na medida em que uniformizou as formas de interpretação acerca do que era necessário distinguir como benéfico ou nocivo.

Contudo, Nietzsche salienta, esse comportamento (ou seja, a linguagem) não se desenvolveu de modo espontâneo, como um reflexo que ocorre dado ao peristaltismo dos centros nervosos. Ao contrário, lembra o filósofo na *Genealogia da moral*, o surgimento do uso compartilhado dos conceitos se deu em decorrência da “moralidade do costume e da camisa de força social”, ou seja, da imposição de padrões valorativos através da coerção dos impulsos e da modelagem das formas de interpretação, de modo que apenas após submeter-se a tais imposições que aplainam o horizonte das vivências intragrupo é que “o homem foi realmente *tornado* confiável” — ou seja, consciente de si e seus atos nos limites de uma dada normatividade (GM/GM, II, §2). Portanto, a consciência — e, por conseguinte, a linguagem —, atendem a necessidades de caráter moral que, por sua vez, tem um fundo biológico. Contudo, tendo surgido tardiamente no conjunto do organismo, a consciência seria o nível mais raso do aparato cognitivo humano e, nesse sentido, subsidiária de outras funções fisiológicas. Pois, como Nietzsche lembra “todos os motivos conscientes são fenômenos de superfície: por detrás deles se trava a luta de nossos instintos e estados, a luta em torno do poder” (FP 1 [20]). Aqui, o filósofo lança mão das leituras que havia feito no âmbito da biologia evolucionista. Se não há fins a serem alcançados na evolução das espécies, o que há é uma constante relação de domínio e submissão tanto das espécies com o meio, quanto no interior dos próprios organismos vivos. É nessa hierarquização que se compreende o que Nietzsche chama de “necessidade da vontade”.

Daí a oposição de Nietzsche em relação à teoria da seleção natural proposta por Darwin. Para Nietzsche, ao pôr a seleção e evolução das espécies em termos de sobrevivência, Darwin teria simplesmente imputado um juízo valorativo cuja origem se encontraria na teoria econômica malthusiana. Ao contrário do que propõe o naturalista britânico, o filósofo alemão chama atenção para a luta, não como meio de conservação, mas como o que possibilita o aumento de poder no que tange às relações de indivíduo para indivíduo e mesmo no interior dos organismos, em seus tecidos e células. A concepção de tal “luta interna” seria, por seu turno, resultado do contato de Nietzsche

com a obra do biólogo Wilhelm Roux (FREZZATTI JUNIOR, 2014, p. 94). Nesse sentido, quando Nietzsche afirma que “as formas mais ricas e complexas — pois a expressão ‘tipo superior’ não designa nada mais — extinguem-se mais facilmente: só os tipos inferiores é que mantém uma imortalidade aparente” (FP 14 [133]). O filósofo nada mais quer dizer além de que, dado ao menor grau de complexidade que constitui os “tipos inferiores” estes acabam por multiplicar-se mais facilmente e, com isso, sobrepujar os “superiores”. É devido a sua maioria numérica que os fracos dominam os fortes — sejam eles instintos ou indivíduos. A moral, ou seja, a figuração dos afetos predominantes, é a liga que sustenta essa hierarquia pois contribui para selecionar os componentes que se adequam ou não às normas.

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche opõe “senhor” e “escravo” como figuras interpretativas para compreender fisiopsicologicamente o surgimento dos sentimentos e valores morais. Essa tipificação permite ao filósofo reconstituir os processos que teriam engendrado e fixado aqueles indivíduos aos quais era imperioso conceber o mundo a partir da unidade, imutabilidade e identidade absolutas — ou seja, a partir de conceitos tais que inviabilizam qualquer outra forma de interpretação da efetividade, uma vez que ao impor-se como necessária resulta em igualar-se àquilo que é essencialmente bom. Desse modo, Nietzsche demonstra o nexos existente entre linguagem e moral. Nexos este que implica igualmente no que diz respeito aos processos cognitivos. Assim, esse tipo fisiopsicológico, “resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como condição de existência de primeira ordem” (GM/GM, I, §10). A hipertrofia do intelecto sendo filogeneticamente selecionada diz respeito àquilo que Paul Slama chama de “comprometimento prático”. É constitutivo da perspectiva, ou seja, do tipo de relações que condicionam a existência de tal forma de vida, que “a logicização do real na aparência” — quer dizer, a crença nos princípios de identidade e contradição — seja proveniente “de práticas e necessidades que governam tais práticas” (SLAMA, 2019, p. 225). O conhecimento seria então o meio de esquematizar e solidificar as experiências mediadas pelos conceitos produzidos pelo intelecto. Dito de outro modo, o conhecimento cria um mundo no qual a existência daquele que o produz se torna efetivamente possível. Como os processos cognitivos ocorrem e criam um mundo perspectivístico é o que veremos a seguir.

III.

Uma vez compreendida a proveniência irredutivelmente biológica do aparato intelectual-conceituador do ser humano, Nietzsche afirma que “a exigência de um *adequado modo de expressão não tem sentido*: está na essência da linguagem, de um meio de exprimir uma simples relação” (FP 14 [122]). Em outras palavras, o que o filósofo pretende é denunciar o comprometimento moral que impregna os conceitos quando nos referimos às coisas. Ao conhecer, portanto, estaríamos projetando essas relações de forças próprias a nossa perspectiva. Com isso a normatividade inerente aos conceitos assim é relativizada: ela não é capaz de garantir nenhum tipo de acesso à um suposto reino de essências inteligíveis incólumes ao turbilhão do vir-a-ser fenomênico, mas ao mesmo tempo é através dela que algum grau de certeza — uma certeza válida apenas no contexto das relações humanas, demasiado humanas — se torna possível. Neste mundo plasmado pela perspectiva daquele que conhece, só podem haver sujeito e objeto, causa e efeito, intenções e fins. Aqui, Nietzsche retoma e corrige a crítica de Hume à causalção. A crença na necessidade da relação causa-efeito não é fruto do hábito como propõe o grande cético escocês, para Nietzsche ela repousa em “nossa *incapacidade* de conseguirmos interpretar um acontecimento de outro modo que não seja como um acontecer a partir de intencionalidades” (FP 2 [83]). Ou seja, é a estrutura lógico-gramatical do pensamento humano que projeta um sujeito em meio a um mundo de entidades que podem ser conhecidas mediante atos intencionais — portanto, conscientes — capazes de distinguir os predicados das coisas.

Apenas mediante esse “cru fetichismo”, como Nietzsche coloca no *Crepúsculo dos ídolos*, é que podemos compreender as relações entre os fenômenos externos. Nesse sentido, ao invés de proceder com uma espécie de crítica interna às faculdades cognitivas, o que Nietzsche realiza com sua genealogia é uma análise fisiopsicológica dos órgãos responsáveis pelo conhecimento. Ao debruçar-se sobre os escritos dos psicólogos franceses, como Théodule Ribot, Nietzsche encontra subsídios para reconduzir ao orgânico, aos tecidos nervosos e à constituição do aparato cerebral as funções gnosiológicas do ser humano. Na concepção de Ribot, existe uma “coesão durante certo tempo, de um determinado número de estados de consciência definidos, acompanhados

de outros menos claros e de uma multidão de estados fisiológicos inconscientes” (FREZZATTI JUNIOR, 2013, p. 281). Ora, isto quer dizer que a consciência enquanto órgão canalizador das vivências (*Erlebnisse*) está na dependência de um conjunto de relações internas das quais ela é apenas a superfície. Todos os outros órgãos que compõem o sistema nervoso pertencem ao mar difuso do inconsciente. O intelecto, por exemplo, para Nietzsche, “é um aparelho de abstração e simplificação — não voltado para o conhecimento, mas para *dominar* as coisas: ‘fins’ e ‘meios’ estão tão distantes do ente quanto os ‘conceitos” (FP 26 [61] verão-outono de 1884). Assim como o estômago é responsável por absorver os alimentos que ingerimos, o intelecto absorve o fluxo das vivências inconscientes reduzindo-as a elementos mínimos que podem servir aos fins do organismo como um todo. Assim se formam os conceitos, mas igualmente objetos, números etc.

Diferentemente do que defendem os metafísicos, nosso pensamento, tomado por Nietzsche não mais como uma substância inteligível, mas como parte de nosso corpo e subordinado às suas funções, não é desde sempre estruturado gramatical, geométrica e aritmeticamente — ele veio a ser assim moldado a partir da evolução da espécie. Se os conceitos, como vimos mais acima, atendem às nossas necessidades de comunicação intragrupo, os números cumprem igualmente uma função biológica. Nietzsche defende que “o número é o nosso grande meio de tornar o mundo manipulável para nós. Compreendemos tanto quanto conseguimos contar, ou seja, tanto quanto uma constante deixa perceber” (FP 34 [58] abril-julho de 1885). Enquanto os conceitos igualam o desigual, correlacionam, mediante imposições arbitrárias, estados de consciência às coisas externas; os números viabilizam o controle de uma imensa gama de casos mediante o cálculo. Entenda-se, por exemplo, a criação de um calendário baseado nas fases da lua onde é necessário contar o número de noites em que ocorre cada fase deste satélite natural e, a partir disso, se estabelece um padrão onde é possível a realização de toda sorte de atividades. Nesse sentido, a criação da matemática estaria relacionada à necessidade de ordenação e controle do mundo em que vivemos. Aqui, Nietzsche retoma o formalismo do matemático alemão David Hilbert. Para Hilbert, a formação das operações aritméticas está baseada em sequências, ou séries, de “traços formados de um traço inicial pela adição de um outro traço” e assim por diante, de modo que se torna possível a “construção de

um caso idêntico recorrente” (STEINHART, 1999, p. 22). Assim, se fazemos um traço qualquer na areia, ou usamos um graveto, por exemplo, pressupondo que o mesmo possa representar uma entidade concreta qualquer (como uma ovelha, ou uma espiga de milho), podemos produzir uma série na qual objetos diversos são reduzidos aos números (ou traços, nesse caso) e, a partir disso, estabelecer classificações como igual ou diferente ($=/\neq$), maior ou menor ($>/<$). Com isso nós seccionamos o contínuo dos eventos exteriores convertendo-o numa infinidade de entidades que se adequam aos imperativos de identificação e classificação desse nosso intelecto.

Ora, isto não significa dizer que Nietzsche defende um irracionalismo para o qual toda e qualquer produção científica poderia ser relativizada e posta ao lado de opiniões as mais diversas. Ao contrário, quer dizer que para o filósofo o conhecimento consiste numa tendência natural do ser humano. Tendência essa que, uma vez orientada não dogmaticamente, seria capaz de ampliar os horizontes existenciais do tipo humano. Em outras palavras, para Nietzsche é de suma importância considerar a proveniência do aparato gnosiológico humano no sentido de demonstrar as condições de possibilidade para um conhecimento que não se deixe enredar pelas artimanhas da consideração metafísica — uma postura igualmente latente nas estruturas psicológicas humanas. Se “na ciência as convicções não têm direito de cidadania” (FW/GC, §344), cabe àquele que se ocupa em investigar a natureza ter sempre em vista que os conceitos e métodos usados para construir conhecimento não dão acesso a uma realidade em si, mas, ao contrário, servem como bússolas num mar infinito.

Referências

BEISER, Frederick C. **Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900**. Tradução Gabriel Ferreira. São Leopoldo, Editora UNISINOS, 2017.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antônio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo, Edições Loyola, 2014.

_____. Nietzsche e Ribot: multiplicidade e filosofia da subjetividade. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n. 2, p. 263-291, jul/dez, 2013.

GUZZARDI, Luca. **Ruggiero Boscovich's Theory of Natural Philosophy: points, distances, determinations.** Birkhäuser, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência.** São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo.** São Paulo, Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885.** Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. **Fragmentos finais.** Brasília, Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

SANTOS, Leonel Ribeiro. **Ideia de uma heurística transcendental: ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana.** Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2012.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. *cadernos Nietzsche*, vol. 29, Guarulhos/Porto Seguro, 2011, p. 35-75.

SLAMA, Paul. Le kantisme biologique de Nietzsche: L'héritage de Lange à propos de la perception. *Nietzsche Studien*, 48 (1), 2019, p. 220-243.

STEINHART, Eric. Nietzsche's philosophy of mathematics. *International studies in philosophy*, 31 (3), 1999, p. 19-27.

WELSHON, Robert C. Perspectivist ontology and *de re* knowledge. In BABICH, Babette (ed.) Nietzsche, epistemology, and philosophy of science: Nietzsche and the sciences II. Springer, 1999.

ZUCKERT, Rachel. Organism and System in German Idealism. In AMERIKS, Karl. **The Cambridge Companion to German Idealism**. Cambridge University Press, 2017.