

A crítica de Nietzsche à dualidade kantiana entre fenômeno e coisa em si na obra *Humano, demasiado humano*.

The Nietzsche's critical about the duality between phenomenon and thing in itself in *Human, All Too Human*.

Newton Pereira Amusquivar Junior
Doutorando em Filosofia/UNICAMP

RESUMO: O artigo propõe um estudo sobre a crítica à dualidade entre fenômeno e coisa em si realizada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, em especial no aforismo 16. Pretendo mostrar que a crítica à dualidade entre fenômeno e coisa em si, realizada por Nietzsche, tem como fundamento uma investigação anti-metafísica e fisiológica da gênese do pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: COISA EM SI; PENSAMENTO; FENÔMENO; DEVIR.

ABSTRACT: The article proposes a study on the critical about the duality between phenomenon and thing in itself held by Nietzsche in *Human, All Too Human*, in particular aphorism 16. I intend to show that the criticism of the duality between phenomenon and thing in itself held by Nietzsche, is based on an anti-metaphysical and physiological investigation about genesis of thought.

KEY-WORDS: THING IN ITSELF; THOUGHT; PHENOMENON; BECOME

Introdução

Não é exagero considerar a dualidade entre fenômeno e coisa em si como fundamento de toda filosofia transcendental. Por meio da dualidade entre fenômeno e coisa em si Kant fundamentou a sua filosofia no âmbito epistemológico e ético. Schopenhauer, ao se

considerar herdeiro autêntico da filosofia transcendental de Kant, também fundamenta toda a sua metafísica da Vontade com base na distinção entre fenômeno e coisa em si, considerando fenômeno como representação (a aparência do véu de maia) e a coisa em si como Vontade (princípio uno do mundo sem racionalidade e finalidade). O próprio Nietzsche, por sua vez, em sua, assim chamada, primeira fase intelectual, também se vincula, de alguma maneira, com essa dualidade entre fenômeno e coisa em si. Na metafísica do artista essa dualidade está presente na contraposição entre o uno-primordial, o princípio que expressa a unidade natural, e por isso ligado a coisa em si, e do outro lado o *principium individuationis* que, de modo parecido com o termo schopenhaueriano, é o mundo da aparência, equiparado ao fenômeno. É com essa dualidade, de certa forma herdeira da filosofia transcendental (apesar de fecundas modificações interpretativas), que Nietzsche fundamenta toda a sua metafísica do artista.

O rompimento com essa primeira fase intelectual de Nietzsche é inaugurada pela publicação do livro *Humano, demasiado humano* (1878) que, numa organização de aforismos com diferentes temas, Nietzsche muda suas posições da fase anterior. Neste sentido, o filósofo caracteriza a ciência como detentora de um poder de emancipação, afasta-se do romantismo e pessimismo, critica a exaltação da nação alemã, formula suas primeiras críticas ao cristianismo e a compaixão, e por fim, começa a realizar as suas primeiras investigações genealógicas sobre a moral (sob influência de Paul Rée). Também, vale destacar que nesta obra Nietzsche passa a criticar de maneira severa a metafísica, incluindo a filosofia transcendental de Kant e Schopenhauer. Tal crítica ocorre em relação a diversos aspectos da filosofia transcendental como a liberdade inteligível, a compaixão schopenhauriana, o imperativo categórico de Kant, o mal radical, a culpa, etc. Nietzsche também não deixa de criticar umas das mais importantes bases da filosofia transcendental: a dualidade entre fenômeno e coisa em si. Em que consiste essa crítica? Qual é a nova posição filosófica de Nietzsche para realizar essa crítica? Quais são as consequências dessa crítica? Trataremos aqui sobre essa crítica nietzschiana a dualidade entre fenômeno e coisa em si presente em *Humano, demasiado humano*, mais explicitamente no aforismo 16, mas focando não apenas esse aforismo, mas também, de

maneira breve, os outros aforismo relacionados de certa forma com essa crítica.

Fenômeno e coisa em si em Kant

Para entender essa crítica de Nietzsche, é preciso esclarecer, de maneira breve e resumida, em que consiste a dualidade entre fenômeno e coisa em si. Tomarei aqui o paradigma kantiano desta dualidade, dado que Kant é o seu fundador.

A *Crítica da razão pura* trata sobre as condições de possibilidade do conhecimento. Nessa investigação Kant concorda com a crítica empirista de Hume que afirma não ser possível o conhecimento humano atingir as coisas como são em si mesmo, ou seja, na linguagem kantiana, um conhecimento é sempre em relação ao fenômeno (em relação aos objetos dados pela experiência) e nunca da coisa em si (objeto em si mesmo e por isso fora da experiência). Entretanto, apesar de concordar que o conhecimento é sempre em relação à experiência possível, Kant vai discordar com Hume em relação à origem do conhecimento, a saber, o conhecimento não surge da experiência, mas, pelo contrário, Kant nota que há condições *a priori* para que um conhecimento seja construído. Assim, Kant não se ocupa mais em relação como a representação de um sujeito de conhecimento pode corresponder ao objeto em si mesmo, mas sim em investigar as condições de possibilidades de o sujeito representar um objeto.

Nessa investigação, Kant demonstra que para um sujeito obter o conhecimento é necessário haver condições *a priori* nas duas faculdades de conhecimento: intuição e entendimento. Assim, a *Crítica da razão pura* investiga as condições *a priori* para que o objeto seja dado através da intuição, que, por sua vez, é apenas sensível, por isso, é uma faculdade passiva. Essas condições *a priori* da intuição sensível são espaço e tempo. Além disso, Kant também investiga as condições *a priori* para que um objeto seja pensado pelo entendimento que realiza a síntese do múltiplo dado pela intuição, sendo nesse sentido uma faculdade ativa. As condições *a priori* do entendimento são as categorias formadas pela unidade sintética da apercepção (Eu penso). Apenas por meio dessas condições *a priori* da intuição e do entendimento que um sujeito pode fundamentar o conhecimento da experiência possível. Esse conhecimento não é em

relação à coisa é em si mesma, mas apenas em relação ao fenômeno, ou seja, como o objeto aparece para um sujeito.

Entretanto, Kant observa que a síntese que busca os condicionados pode ultrapassar os limites da experiência possível, surgindo a faculdade da razão que produz um conhecimento ilusório ao realizar uma síntese das condições dadas pelo entendimento até chegar ao incondicionado. Os conceitos da razão, diferente dos conceitos do entendimento, não se referem aos objetos dados pela intuição sensível, mas sim à regra condicional do entendimento, realizando a síntese do condicional ao incondicional. Nisso, o conceito da razão é um incondicional transcendental numa síntese, não sensível, do condicional dado pelo entendimento até o incondicionado. Em outras palavras, a razão busca naturalmente um princípio pelo qual pode fundamentar uma unidade para toda a experiência possível, formando, portanto, um conhecimento ilusório da coisa em si.

Na dialética transcendental, Kant soluciona as antinomias da razão por meio da distinção entre fenômeno, no qual os objetos estão submetidos pelas condições *a priori* de experiência, e coisa em si, no qual os objetos estão para além da experiência possível. Nem a tese e nem a antítese consideram essa distinção entre fenômeno e coisa em si, por isso é possível tanto a tese como a antítese serem verdadeiras, pois a tese seria relacionada com a causalidade segundo a natureza, ou seja, afirma uma causa sensível ligada ao fenômeno, enquanto a antítese seria relacionada com a causalidade segundo a liberdade, ou seja, uma causa inteligível ligada à coisa em si. Nota-se que a dualidade entre fenômeno e coisa em si estabelece a dualidade entre um reino da necessidade e um reino da liberdade, sendo que no fenômeno encontramos uma cadeia de necessidade em que o conhecimento da natureza é realizado pela causalidade, já e o reino da liberdade a ação pode seguir um princípio diferente da natureza numa autonomia da vontade pela razão, fundamentando com isso o agir moral:

Se a crítica, porém, não errou ensinando a tomar o objeto numa *dupla significação*, a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma; se a dedução dos seus conceitos do entendimento é certa, se por conseguinte o princípio de causalidade só incide sobre coisas tomadas no primeiro sentido, ou seja, na medida em que objetos da experiência, e se as mesmas coisas tomadas contudo na segunda

significação não se lhe acham submetidas, então exatamente a mesma vontade será pensada no fenômeno (nas ações visíveis) como necessariamente conforme à lei natural e nessa medida *não livre*, e por outro lado ainda assim, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, pensada como não submetida à lei natural e portanto como *livre*, sem que isso ocorra uma contradição. (...) Como para a moral nada mais necessito que a liberdade não se contradiga e portanto seja pelo menos pensável sem necessidade de discerni-la ulteriormente, que portanto não oponha nenhum obstáculo ao mecanismo natural precisamente da mesma ação (tomada em outra relação), assim tanto a doutrina da moralidade como a da natureza mantém o seu lugar, o que porém não ocorreria se a crítica não tivesse antes nos instruído sobre a nossa inevitável ignorância acerca das coisas em si mesmas e limitando a meros fenômenos tudo o que podemos *conhecer* teoricamente. (KANT, 2005, p. 43-44)

É com base nessa causa livre que na *Crítica da razão prática* Kant manterá como fundamento a dualidade entre fenômeno e coisa em si, porém, agora, o exame não se apoia no uso especulativo da razão, mas sim no seu uso prático. A liberdade inteligível evidencia que, pelo *fatum da razão*, é possível um agir segundo dever-ser, ou seja, um princípio da vontade que é capaz de se ligar de maneira sintética e *a priori* com a razão. A faculdade da razão que pensa a unidade incondicional deixa então de ser limitada, tal como era na razão teórica, para se estruturar como um fundamento de ligação sintética *a priori* da vontade com a razão através da autonomia e a lei moral (imperativo categórico): “[...] o mesmo sujeito que, por outro lado [diferente do fenômeno], é também consciente de si como coisa em si mesma, considera do mesmo modo sua existência enquanto não está submetida a condição de tempo mas a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão”¹.

Assim, Kant critica a metafísica tradicional, pois ela realiza pela razão um conhecimento sobre a essência das coisas em si mesmo, mas, por outro lado, Kant estabelece outra metafísica que visa investigar as condições *a priori* da legislação da natureza e da

¹ KANT, 2002, p.158.

liberdade. Nisso, Kant constrói pela distinção entre fenômeno e coisa em si uma metafísica transcendental que despensa uma ontologia dogmática, e no lugar estabelece uma metafísica da natureza e uma metafísica do costume.² Nota-se então que Kant realiza uma crítica em relação à metafísica não para destruí-la, mas sim para reestruturá-la sob novas bases, como afirma Kant no prefácio da *Crítica da razão pura*: “O assunto desta crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma, segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza”³. A metafísica não é destruída, mas sim restaurada, e com ela também a fundamentação da moral é reestabelecida sob novas bases no qual a dualidade entre fenômeno e coisa em si assume um papel estrutural.

Nietzsche e a crítica à metafísica

É a partir desse paradigma da dualidade entre fenômeno e coisa em si que Nietzsche realiza a sua crítica a esses dois termos em *Humano, demasiado humano*. Tal aspecto da obra é de grande destaque, pois, é a partir dessa crítica que Nietzsche se afasta declaradamente da filosofia transcendental de Kant e Schopenhauer, que ainda exercia influência na metafísica do artista, e passa a investigar de maneira anti-metafísica aspectos da vida humana (ao qual se destaca as questões morais). Por conta disso, ao realizar as suas primeiras investigações sobre a moral, Nietzsche realiza um ataque contra a metafísica, incluindo a metafísica transcendental de Kant e Schopenhauer, focando seus princípios fundamentais tal como a dualidade entre fenômeno e coisa em si.

No primeiro aforismo que inaugura o livro em questão, Nietzsche aborda de imediato a insuficiência da investigação genealógica fornecida pela metafísica, pois ela não inclui os jogos de oposições nas investigações genealógicas. Nietzsche mostra que a

² Sobre essas suas metafísicas de Kant recomenda-se a leitura do artigo: LOPARIC, Z. *As duas metafísicas de Kant*. In: Kant e-Prints – Vol. 2, n. 5, 2003.

³ KANT, 2005, p. 43-44.

solução metafísica para esses problemas sempre foi uma negação da alteridade:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro. (NIETZSCHE, 2005, p.15)

Para Nietzsche, a metafísica nunca conseguiu notar que a origem das coisas não exclui o seu oposto e que, pelo contrário, o oposto é até mesmo necessário para o nascimento. Assim, continua Nietzsche, “a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”⁴. A metafísica nega a possibilidade dos opostos nascerem um do outro, e acredita que tudo nasce no âmago de um mais alto valor, trata-se do princípio metafísico suprassensível presente nos diversos sistemas filosóficos: a ideia (Platão), razão suficiente (Leibniz) e, por fim, em relação a Schopenhauer e Kant, a coisa em si.

O afastamento de Nietzsche em relação à filosofia metafísica significa um afastamento que inclui Kant e Schopenhauer. Por isso, constantemente Nietzsche foca a crítica na dualidade entre fenômeno e coisa em si, pois os limites da metafísica não seriam aqueles mostrados por Kant na *Crítica da razão pura*, mas são limites que incluem a filosofia transcendental, a saber, o afastamento do devir (e com ele do sensível e do corporal). A negação da oposição é no fundo a negação do devir. Essa negação está também em relação ao próprio mundo, para afirmar algo além do mundo, algo *fora* do mundo (suprassensível), como belo, bom e verdadeiro em si mesmo. Para Nietzsche, a metafísica considera o princípio do mundo como um ser-outro de caráter negativo (indeterminado) e que nega a luta dos opostos em devir: “pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar

⁴ NIETZSCHE, 2005, p.15.

além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas.”⁵ Nesse sentido, Nietzsche vai realizar uma investigação genealógica⁶ do homem e do pensamento com uma posição crítica em relação aos princípios metafísicos (suprassensível), mostrando, ao mesmo tempo, o caráter ilusório desses princípios.

No segundo aforismo de *Humano*, Nietzsche afirma que os filósofos “não querem aprender que o homem veio a ser [*geworden ist*], e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser [*geworden ist*].”⁷ Nessas passagens (primeiro e segundo aforismos), Nietzsche aponta para uma nova forma de realizar uma investigação sobre a gênese humana e da faculdade cognitiva sem ter uma base suprassensível e metafísica, mas, no seu lugar, uma base puramente sensível e científica. Para Nietzsche a investigação genealógica deve considerar o devir e, portanto, a história deve estar como centro nessas investigações genealógicas. Com isso, o filósofo contrapõe uma filosofia metafísica com uma filosofia histórica que utilizará como auxílio a psicologia e a fisiologia, trata-se de uma investigação anti-metafísica que pesquisa a origem das esferas humana cultural: religião, arte, moral, etc. Essa investigação genealógica pretende entrar em polêmica com a metafísica, incluindo a metafísica transcendental. Nesse sentido, a busca genética do homem coloca em cheque a noção de fenômeno e coisa em si:

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser interinamente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhuma

⁵ NIETZSCHE, 2005, p.20.

⁶ É importante destacar que essas investigações genealógicas não contém ainda uma avaliação dos valores, tal como vai ocorrer em obras posteriores como *Genealogia da moral*. Apesar disso, muitos aspectos da investigação genealógica se iniciam na obra de *Humano, demasiado humano*.

⁷ NIETZSCHE, 2005, p.16.

“intuição” pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e para a história do desenvolvimento dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinto da essência inferida do mundo. (NIETZSCHE, 2005, p.20)

Nota-se então que Nietzsche, por meio dessa gênese do homem, trava um combate contra a metafísica e principalmente contra a metafísica crítica de Kant e Schopenhauer. Esse combate inclui a investigação sobre a origem do pensamento, pois é por meio dela que Nietzsche colocará em evidência a sua crítica à verdade, ligada ao suprasensível, e reinterpretará a noção de fenômeno e coisa em si como frutos de um erro primordial do pensamento.

Gênese orgânica do pensamento

Essa investigação genealógica do pensamento é destacada no aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*, onde é colocado o problema da gênese do pensamento junto com o desenvolvimento do organismo:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”. Também essa lei, aí denominada “originária”, veio a ser (*ist geworden*) – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores. (NIETZSCHE, 2005, p. 27)

Para Nietzsche, a gênese do pensamento está atrelada a uma tendência do ser orgânico em considerar tudo igual, imutável e idêntico a si mesmo, ou seja, como uma substância. A lei universal do pensamento substancial (presente de modo nítido no ser humano) tem sua origem e vir a ser gradual no desenvolvimento dos seres orgânicos. Por isso, o pensamento substancial não é uma tendência puramente humana, mas uma tendência para vida, ou melhor, uma

condição de vida. Vida e pensamento estão interligados de tal forma que uma investigação sobre o desenvolvimento do pensamento é paralela a uma investigação sobre o desenvolvimento do ser orgânico.

Influenciado por Paul Rée, Nietzsche nota que no ser orgânico estão presentes diversos impulsos que visam estabelecer e conservar a sua organização corporal, e se o pensamento surge do desenvolvimento do ser orgânico, então a lei do pensamento que busca algo igual a “si mesmo” está presente na luta de auto-conservação de um indivíduo orgânico⁸. Nisso, fixar tudo como igual a si mesmo é um modo de centralizar a pluralidade do mundo numa relação com o sujeito orgânico, como se ele fosse uma substância que coloca tudo como atributos de si: “Como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações olham apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradativamente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, isto é, uma única relação com tal organismo”⁹

Quando o ser orgânico em desenvolvimento se relaciona com o mundo, numa mutabilidade, ele avalia tudo segundo a conservação da vida e é nisso que surge a crença em algo imutável e sem devir, pois o conservar significa justamente isolar, separar, proteger algo que em si mesmo é mais valioso do que o resto do mundo. Portanto, o desenvolvimento cognitivo nasce com a necessidade do ser vivo se conservar e considera todo o mundo apenas em relação a si mesmo, negando então a alteridade.

Assim, neste aforismo 18 Nietzsche mostra um desenvolvimento do pensamento como sendo paralelo ao desenvolvimento do organismo, destacamos aqui as três etapas de maneira resumida:

- *A etapa do pensamento substancial relacionada com a etapa do organismo vegetal*: Num estado de não sentir, de repouso, não notamos mudanças, e nada é de interesse a um sujeito:

⁸ É importante observar que esse método genealógico será deixado de lado na segunda fase do pensamento de Nietzsche, onde em *Para além do bem e mal* e na *Genealogia da moral*, a investigação genealógica não terá como base a auto-conservação, mas sim a vontade de poder.

⁹ NIETZSCHE, 2005, p.27.

“Entre os momentos em que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, há os de não sentir: então o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudanças neles¹⁰.” Assim, surge a crença em algo uno, imóvel, igual a si mesmo e sem ligação ao sensível e devir. Essa etapa do pensamento corresponde ao vegetal, onde, por não haver sistema nervoso, praticamente não tem sensações para com o mundo exterior. Nessa etapa e no vegetal está presente a lei de considerar tudo como igual a si mesmo, como uma substância: “Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma.”¹¹ O vegetal equivale a uma etapa do pensamento ligado à “substância pura”.

- *A etapa do pensando do juízo relacionada com a sensibilidade animal:* no animal a quietude presente no vegetal é interrompida pelas *sensações*. O animal passa a sentir dor e prazer, um novo mundo se abre, mas esse mundo é visto apenas em relação a si mesmo. O pensamento também se desenvolve aqui: deixa de ser pura identidade substancial, tal como era na etapa da planta, e passa a ser um juízo, pois por meio da sensação de agradável e doloroso é fixado àquilo que dá prazer e desprazer, tendo como referencia o indivíduo. Nesta etapa o pensamento aparece como um impulso que se impõe para nós como um incondicionado, como algo dado por si mesmo e independente: “quando o indivíduo que sente observa a si mesmo, [ele] considera cada sensação, cada mudança como algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior.”¹² Nos impulsos não há uma finalidade, mas sim uma imposição arbitrária sem finalidade e com absoluto poder, como se fosse um mandamento imposto. Assim, por exemplo, “temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta

¹⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 27-28.

¹¹ NIETZSCHE, 2005, p.28.

¹² NIETZSCHE, 2005, p.28.

sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera arbitrária.”¹³

- *Etapa do pensamento do livre-arbítrio relacionada com o organismo humano*: A última fase do desenvolvimento do pensamento está relacionada com o desenvolvimento orgânico do ser humano, onde é atribuída ao homem a capacidade de realizar ações isoladas por si mesmo e em si mesmo, geralmente, derivado de um puro pensamento. A crença em coisas fixas e imutáveis é levada até as suas últimas consequências, pois agora a sensibilidade é regulada pelo pensamento substancial, ou seja, pelo livre-arbítrio.

Nota-se que a relação entre vida e pensamento é constante, estando essa relação presente na origem e desenvolvimento de ambos. Desde os seres orgânicos mais primitivos (planta) até em nós, seres humanos, está presente aquilo que Nietzsche chamou de “originária lei universal do sujeito”, a saber, busca-se no impulso do pensamento uma identificação imutável (substância) para considerar como igual algo que é apenas semelhante.

No homem os erros do pensamento se intensificam a ponto de não apenas considerar as coisas do mundo como algo isolado em relação ao prazer e desprazer, tal como faziam os animais no primórdio do juízo lógico, mas o homem passa a considerar a existência de um mundo completamente fixo onde todas as coisas são quietas, eternas e iguais a si mesmas (o mundo substancial). E, além disso, esse mundo substancial seria capaz de conhecer toda realidade empírica e corrigi-la segundo um dever-ser.

Entretanto, o isolamento dos fatos desconsidera a vida em seu constante devir, por conta disso nela está presente um erro em relação à realidade. O pensamento é então um impulso que leva a ilusão, e não a realidade. Esses erros do pensamento estão no homem de maneira fundamental, pois é com base nele que o homem deixa de ser um animal sensível e passa a se fixar nesses erros através da moralidade dos costumes sociais. E a metafísica, ao fundamentar a verdade como um princípio suprassensível e substancial, acaba por considerar esses erros fundamentais como verdade fundamentais, alargando de maneira problemática a ilusão natural do pensamento:

¹³ NIETZSCHE, 2005, p.28.

“Porém, na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais¹⁴”

É extremamente radical a tese nietzschiana de que o pensamento é um impulso que leva ao erro. Isso porque, em primeiro lugar, com essa noção nietzschiana o pensamento não tem uma origem em si mesmo, tal como considera a metafísica, mas sim uma origem orgânica, e por isso anti-metafísica. Em segundo lugar, o pensamento não tem uma finalidade, mas tem sim uma imposição dada como um impulso sensível, a finalidade de auto-conservação é apenas consequência desse impulso nos seres vivos. Por último, o indivíduo guiado pelo impulso do pensamento é levado a uma ilusão natural de que existe algo de fixo no mundo, e toda a metafísica e seus conceitos se fundamentam essa ilusão.

É preciso destacar que Nietzsche não pretende negar completamente a ilusão do pensamento, pois ele considera que esses erros originários do pensamento são os erros fundamentais para a própria vida, na medida em que são impulsos dos seres orgânicos. Müller-Lauter enfatiza¹⁵, quando aborda esse tema, que a vida utiliza dos erros fundamentais para poder se consolidar e, apesar de iludir sobre a verdade da vida, esse impulso que não pode ser negado. De fato, não se pode desconsiderar o erro natural do pensamento, pois, como já foi demonstrado, vida e o desenvolvimento do erro do pensamento estão juntos de tal forma que “o erro acerca da vida é necessário à vida”¹⁶. Entretanto, todo juízo de valor, todo o valor diante da vida, mesmo sendo para conservar a vida, são desenvolvidos illogicamente nesse erro de apresentar as coisas de maneira incompleta, ou seja, colocando uma suposta totalidade (um fato isolado) que exclui a multiplicidade difusa e caótica do vir a ser vital.

No fundo, para Nietzsche, o homem precisa do erro, da ilusão, pois viver a vida pura em seu fluxo destruidor levaria ao completo desespero insolúvel. A ilusão é condição para a própria vida, como afirma o próprio Nietzsche: “Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão.

¹⁴ NIEZSCHE, 2005, p.28.

¹⁵ MÜLLER-LAUTER, 1999, p.51-54.

¹⁶ Título do aforismo 33 de *Humano, demasiado humano I*.

Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade.”¹⁷ A coisa em si, a verdade absoluta e incondicional, ao desvelar toda a verdade sem ilusões não torna o mundo mais belo, mas, pelo contrário, ela leva a mais dura desilusão. O mundo belo é o do fenômeno, ou seja, a pura aparência é o que estabelece grandes significados de tudo aquilo que existe.

Crítica ao dualismo fenômeno e coisa em si

É com essa noção genealógica do pensamento em paralelo ao orgânico que Nietzsche reinterpreta a noção de fenômeno e coisa em si. Ambos são consequências dos erros do pensamento, e com base nisso Nietzsche forma uma crítica à metafísica de Kant e Schopenhauer. Proponho investigar a crítica de Nietzsche em relação ao dualismo entre fenômeno e coisa em si por meio da análise do aforismo 16 de *Humano demasiado humano I*, tendo como pressuposto essa noção genealógica do pensamento já percorrida.

O aforismo 16 começa da seguinte forma:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. (NIETZSCHE, 2005, p.25)

Nessa passagem é notável uma analogia que Nietzsche faz com o famoso mito da caverna de Platão, onde, segundo uma interpretação tradicional sobre Platão, o mundo sensível seria como a projeção de sombras na caverna que não corresponde à realidade dessas coisas, e para chegar a essa realidade seria necessário se libertar da caverna (mundo sensível) e atingir outra realidade iluminada (mundo das ideias) que é puramente inteligível. Aqui, Nietzsche expressa a posição da metafísica tradicional diante da vida:

¹⁷ NIETZSCHE, 2005, p.36.

a realidade empírica, ou melhor, para já considerar a dualidade kantiana, o fenômeno, é interpretado pelos metafísicos como se fosse uma pintura que deve mostrar invariavelmente um mesmo evento, uma mesma coisa, uma única interpretação, ou melhor, uma unidade sintética, conclusiva e correta dessa pintura. Essa unidade é a essência metafísica produtora e fundamento da realidade sensível, trata-se do princípio da razão suficiente do mundo do fenômeno, que, na linguagem kantiana pode ser chamada de coisa em si, na medida em que realiza uma síntese incondicional de todas as condições da realidade empírica. Assim, no começo do aforismo, Nietzsche faz referência a toda filosofia tradicional pré-kantiana que considera ser possível atingir um princípio uno e imutável como a essência das coisas em si mesmo.

Seguindo o aforismo, Nietzsche se refere a Kant e Schopenhauer como “lógicos mais rigorosos” (em relação à metafísica tradicional):

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicional (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. (NIETZSCHE, 2005,p.25)

Aqui está presente uma clara alusão à dualidade entre fenômeno e coisa em si da filosofia transcendental. Kant, ao realizar a sua revolução copernicana, não considera mais o problema do conhecimento como uma correspondência da nossa representação ao objeto em si, e passa a investigar como o objeto é construído pelo sujeito. Assim, Kant nega a possibilidade de haver um acesso ao conhecimento suprassensível (coisa em si), tal como faziam os antigos filósofos. Ocorre então, em Kant, uma mudança em relação ao mito da caverna, que o aforismo se referiu antes, pois se em Platão só é possível conhecer o verdadeiro ente na medida em que o pensamento puro ultrapassa os limites da sensibilidade, em Kant, pelo contrário, a única possibilidade de conhecimento é em relação ao fenômeno, e o pensamento puro que o ultrapassa é limitado. Entretanto, vale destacar

que Kant mantém a dualidade entre sensível e suprassensível com a dualidade entre fenômeno e coisa em si.

Nietzsche não nega que havia uma ingenuidade na posição metafísica pré-crítica, mas isso não quer dizer que a metafísica crítica dos “lógicos mais rigorosos” tenha encontrado uma solução para esse problema, porque o erro da metafísica é justamente o de se afastar do devir e acreditar numa grandeza fixa. Isso Kant continua fazendo. Aqueles erros do pensamento estão presentes tanto na distinção metafísica de sensível e suprassensível como na dualidade fenômeno e coisa em si, pois em ambos está presente o erro do pensamento em interpretar o sensível como se fosse uma pintura (mundo sensível e fenômeno) que contém um significado para interpretar por de trás dela. Algo que está além da pintura do mundo sensível pode ser conhecido como verdade absoluta, no caso a verdade suprassensível da metafísica tradicional, ou algo incognoscível, ou seja, a coisa em si da filosofia transcendental. Em ambos os casos comete-se o erro de dividir a realidade em duas: a metafísica tradicional desvalorizar o sensível para atingir uma verdade suprassensível, e a filosofia transcendental num movimento oposto considera o suprassensível incognoscível (coisa em si) e o fenômeno como a possibilidade de conhecimento.

Nietzsche ataca a dualidade entre fenômeno e coisa em si da filosofia crítica, em primeiro lugar, por considerar que o erro da metafísica tradicional se mantém em relação à metafísica transcendental, porque

ambos os lados [da metafísica tradicional e da metafísica crítica] omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser* [*geworden is*], está em pleno devir [*Werden*], e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse colocar ou tirar um fim sobre o criador (a razão suficiente). (NIETZSCHE,2005, p.25)

Nietzsche mostra que pela distinção entre mundo sensível e suprassensível todos os filósofos visam afastar o devir da vida; Kant e Schopenhauer não são exceções. A filosofia transcendental continua afirmando a dualidade entre sensível e suprassensível, e ainda acredita na “oposição dos valores” que toda metafísica acreditou.

Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. (NIETZSCHE, 2005, p.25)

Nietzsche interpreta a dualidade entre fenômeno e coisa em si de maneira diferente de Kant e Schopenhauer, colocando em ambas um aspecto de falsidade e ilusão. Além disso, para Nietzsche a filosofia transcendental teria separado ainda mais a distância entre o sensível e suprassensível por meio da dualidade entre fenômeno e coisa em si, pois agora é negado a possibilidade do conhecimento da experiência possível (fenômeno) poder chegar a coisa em si: referindo-se a Kant Nietzsche afirma: “agora o mundo da experiência e a coisa em si lhe parecem tão extraordinariamente distintos e separados, que ele rejeita a conclusão sobre esta a partir daquele.”¹⁸. Nietzsche também mostra que está presente uma radicalidade dessa tese em Schopenhauer por considerar o mundo como representação culpada pelo seu caráter sensível não chegar a coisa em si (Vontade):

Outros, ainda, recolheram todos os traços característicos de nosso mundo do fenômeno – isto é, da representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada – e, *em vez de apontar o intelecto como culpado*, responsabilizaram a essência das coisas como causa desse inquietante caráter efetivo do mundo, e pregam a libertação [*Erlösung*] do ser. (NIETZSCHE, 2005, p. 26)

Tanto em Kant como em Schopenhauer a dualidade entre sensível e suprassensível está presente e aumentada ainda mais no fenômeno e coisa em si, de tal forma que impossibilita a sua conciliação epistemológica. Por meio dela passa a se formar uma ética não atrelada a epistemologia, mas que ainda se fundamenta na dualidade do mundo, coisa que para Nietzsche é uma mentira: tanto

¹⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 26.

fenômeno como coisa em si são interpretações falsas da realidade, são ilusões formadas pelo erro do pensamento.

Assim, em relação ao fenômeno, Nietzsche nota que a vida sensível, que é tratada pelos filósofos como pintura, em si não tem nenhum significado, não tem nada para interpretar e não tem nenhum sentido, mas pelo fato de nós, homens termos nos regalados nos maus hábitos do pensamento ilógico, ou seja, de exagerar o erro fundamental do pensamento como verdade fundamental ao ponto de nega a realidade da vida, então é possível colocar um significado e uma interpretação na vida. Assim, se o fenômeno é uma pintura que deve ser interpretada, devemos saber em primeiro lugar que nós fomos os coloristas dessa pintura chamada fenômeno: “o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais.”¹⁹ O mundo sensível é sim representação e fenômeno para o homem, mas Nietzsche acrescenta duas coisas a isso: em primeiro lugar, no fenômeno o erro não está no mundo sensível, mas no pensamento que, ao conservar a vida, funda um erro em relação ao que de fato é a vida no mundo real em devir. Em segundo lugar, esse erro é o tesouro da humanidade, tal como afirmamos antes, aqueles erros fundamentais do pensamento são extremamente necessários para a vida, pois é o mundo como representação que coloca um significado para a vida. No mundo como representação são produzidos os valores em relação à vida que podem levar a felicidade ou infelicidade. É o mundo como representação, com a ilusão, que é rico de significado, e não é o mundo como coisa em si. Portanto, para Nietzsche fenômeno é a ilusão natural do pensamento presente na vida e necessário para a vida.

Já em relação à coisa em si, Nietzsche pretende criticar mostrando que ela não é um princípio incondicional do mundo, tal como afirmava a metafísica, mas a coisa em si é um conceito abstrato vazio que exagera ao extremo aquele erro do pensamento ao considerá-lo como verdade fundamental. Na coisa em si “as entranhas congeladas” chega ao ápice do suprassensível, pois tal fixação é tão tenaz que nem mesmo o próprio conhecimento é permitido entrar, tal como ocorre na filosofia crítica de Kant, ou que pode até mesmo estabelecer a vida com caráter negativo, como faz Schopenhauer. A

¹⁹ NIETZSCHE, 2005, p. 26.

coisa em si é, portanto, o desenvolvimento exagerado do errôneo impulso do pensamento que nega o dever, o sensível e a vida.

Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche considera ser possível o desenvolvimento de um conhecimento que, ao chegar à ciência da gênese do pensamento, mostra como fenômeno e coisa em si são resultados do desenvolvimento do pensamento nos seres orgânicos:

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instante, nos elevar acima de todo o evento. (NIETZSCHE, 2005, p. 26)

Essa ciência pode levar a uma libertação dos erros e inaugurar uma emancipação do homem, nisso as noções metafísicas caem por terra. Nietzsche nota que antes a metafísica considerava possível chegar ao mundo suprassensível para compreender o mundo sensível. A partir da dualidade entre fenômeno e coisa em si, Kant afirma não ser possível conhecer o incondicional inteligível (coisa em si) e, dando um passo além, Schopenhauer faz a conversão da coisa em si como nada, dado que Vontade tem um caráter negativo indeterminado para a representação empírica. Nota-se na coisa em si um aumento do caráter negativo suprassensível em relação ao sensível, onde cada vez mais ela aparece como um nada. Num último passo desse desenvolvimento, presente em Nietzsche, seria possível mostrar que a coisa em si é sem significado, ela no fundo não vale

nada, porque até mesmo não é nada: é um erro natural do pensamento dos seres orgânicos.

Para Nietzsche o valor colocado no princípio suprassensível (coisa em si) é um exagero metafísico daqueles erros fundamentais do pensamento, tal exagero pode levar a uma negação da vida no âmbito espiritual. Contra isso, Nietzsche tenta mostrar que o verdadeiro valor da coisa em si não é um nada como essência e moral do mundo, tal como era em Schopenhauer, mas sim um nada vazio, sem essência e significação, que perde sua seriedade e se torna digno de gargalhadas diante das cores sensíveis da vida: “talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.”²⁰

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, I. *Crítica da razão pura*, trad.: Valerio Rohden e Udo B. M. Col. Os Pensadores, Abril Cultura, São Paulo, 2005.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad.: Valerio Rohden, Martins Fontes, São Paulo, 2002.

LOPARIC, Z. *As duas metafísicas de Kant*. In: Kant e-Prints – Vol. 2, n. 5, 2003.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos*. – Berlin; New York: de Gruyter. 1999.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad.: Paulo C. de Souza, Cia das Letras, São Paulo, 2005.

²⁰ NIETZSCHE, 2005, p. 26.