

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**VONTADE DE VERDADE E CIÊNCIA: UM ENSAIO ACERCA DA
AUTO-SUPRESSÃO DA MORAL EM NIETZSCHE**

Jonas Grejianin Pagno

Porto Alegre

2010

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**VONTADE DE VERDADE E CIÊNCIA: UM ENSAIO ACERCA DA
AUTO-SUPRESSÃO DA MORAL EM NIETZSCHE**

Jonas Grejianin Pagno

Dissertação apresentada como requisito parcial e último para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. NYTHAMAR FERNANDES DE OLIVEIRA, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre

2010

JONAS GREJIANIN PAGNO

**VONTADE DE VERDADE E CIÊNCIA: UM ENSAIO ACERCA DA
AUTO-SUPRESSÃO DA MORAL EM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada como requisito parcial e último para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. NYTHAMAR FERNANDES DE OLIVEIRA, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Aprovada em 22 de março de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)

Prof. Dr. Ronel Alberti da Rosa (PUCRS)

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (UFPEL)

*Eis, portanto, como se distribuem os caminhos dos
homens:
se queres o repouso da alma e a felicidade, crê;
se queres ser um discípulo da verdade, então, busca.*

(Friedrich Nietzsche)

RESUMO

A verdade é um dos pontos centrais das especulações e meditações filosóficas; ela justifica todos os esforços e sacrifícios de quem a procura, pois são esperadas as mais altas gratificações religiosas, morais e intelectuais. Nietzsche descarta peremptoriamente este modo de proceder; sustenta que não há uma verdade eterna, imutável. Segundo ele, o que existe é a necessidade de estabelecer critérios que possibilitem a sobrevivência humana em sociedade. A verdade só é estimada pelos homens porque há uma vontade de verdade. Dito de outro modo, na base da verdade não há um fundamento metafísico que assegura a sua validade, mas sim uma vontade de tornar fixo e eterno aquilo que está em permanente mudança. Nietzsche denomina “vontade de verdade” a crença de que nada é mais necessário do que o verdadeiro, de que a verdade é infinitamente superior ao falso, de que a verdade é o valor superior. Sendo assim, é a moral que dá valor à verdade e, evidentemente, a verdade não possui mais a sua autojustificação. Nesta perspectiva, o projeto racional da busca pela verdade a todo custo é descartado e rebaixado a um segundo nível, uma vez que a confiança na razão é um fenômeno moral. Por isso, para Nietzsche, a temática dos valores, especialmente os valores morais, é mais essencial do que a questão da verdade, da certeza. Logo, para ser verdadeiramente crítica, a filosofia deve fazer uma crítica da moral; e esta deve ser desenvolvida numa perspectiva genealógica no intuito de identificar a origem e a invenção dos valores morais. A partir de então, é que surge a auto-supressão da moral na medida em que a vontade de verdade atua contra a verdade enquanto valor superior e contra a moral enquanto doadora de sentido à existência.

Palavras-chave: Ciência. Vontade de verdade. Moral. Auto-supressão da moral.

ABSTRACT

Truth was always in the heart of philosophical speculations and meditations; it justifies each and every effort and sacrifice because it is expected to obtain the highest religious, moral, intellectual and metaphysical gains. Nietzsche doesn't accept this *modus operandi*; he bears that there is no such thing as eternal, permanent truth. What does exist is the necessity to establish criteria, rules – a truth – that make possible human survival in society. Truth is only considered because there is a will, that means, in the core of the subject-matter there is no metaphysical ground that makes sure truth validity; instead, there is a wish to make perpetual, eternal that which is always changing; the conviction that nothing is more necessary than what is true, that truth is endlessly better than falsity, that truth is the highest value: this is what Nietzsche calls “will of truth”. In this sense, it's morals that certify truth and, obviously, truth doesn't have its own self-justification any more. According to this, the rational project of a search, by all means, for truth is cast aside and debased to a lower level, since the trust in reason, in human intellect, is a moral phenomenon. Thus, for Nietzsche, the question about values, especially about moral values, is more essential than the question about truth, about certainty. Therefore, philosophy must formulate the critic of morals to be truly critical. The critic of morals is developed in a genealogical perspective, identifying the origins, the birth and the invention of moral values. From then, moral self-suppression emerges whereas the will of truth acts against truth understood as a high good and also against morals as sense-giving to existence.

Key words: Science. Will of truth. Morals. Moral self-suppression.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

Adota-se aqui as abreviaturas convencionadas pelo periódico brasileiro *Cadernos Nietzsche*, segundo as quais indicaremos as obras de Nietzsche.

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* /O nascimento da tragédia.

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* / Sobre verdade e mentira no sentido extramoral.

HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* / Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida.

SE/Co. Ext. III – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* / Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador.

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 1)* / Humano, demasiado humano (vol. 1).

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen* / Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças.

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten* / Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra.

M/A – *Morgenröte* / Aurora.

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* / A gaia ciência.

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* / Assim falava Zaratustra.

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* / Além do bem e do mal.

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* / Genealogia da moral.

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* / Crepúsculo dos ídolos.

AC/AC – *Der Antichrist* / O anticristo.

EH/EH – *Ecce homo*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I - A inflexão nietzschiana acerca da ciência e da moral	16
1.1 O jovem Nietzsche e a crítica ao modelo científico socrático.....	18
1.2 A simpatia nietzschiana pela ciência.....	25
1.3 A moral como objeto da ciência.....	30
CAPÍTULO II - O problema da verdade no inédito <i>Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral</i>	38
2.1 Da filologia à filosofia	39
2.2 A refutação do impulso natural ao conhecimento ou à verdade.....	40
2.3 O impulso à verdade é uma crença.....	45
2.4 A verdade é um ato de domínio.....	48
CAPÍTULO III - A Vontade de verdade	54
3.1 A problematização da verdade.....	54
3.2 Adeus à velha verdade.....	64
3.3 Verdade e moral.....	71
CAPÍTULO IV – A auto-supressão da moral	76
4.1 A genealogia da moral.....	79
4.2 O conceito vida.....	87
4.3 A morte de Deus em praça pública	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

Introdução

O fenômeno Nietzsche não é um privilégio dos últimos decênios. Müller-Lauter n’*O desafio Nietzsche* destaca que no final do século XIX, a última década, as apropriações eram as mais variadas, com especial destaque às dos literatos. *Grosso modo*, “ninguém se preocupava com sua filosofia e com as contradições a ela imanentes. ‘Nietzsche era tomado ao pé da letra; era citado ao gosto de cada um’”¹. Talvez a semelhança com os tempos atuais seja uma mera coincidência. Atenta-se para o fato de que nas últimas edições da Feira do Livro de Porto Alegre o nome Friedrich Nietzsche com seu *Zarathustra* figurava entre os mais vendidos, juntamente com os seus “pares” Dan Brown, J. K. Rowling, Stephenie Meyer etc. Longe de querer encapsular e salvaguardar Nietzsche dessas voragens bárbaras...

O homem contemporâneo, herdeiro dos ideais do Iluminismo, julga-se liberado das cadeias da ignorância e da superstição; confia nas possibilidades da razão, advindas da utilização da técnica e da ciência, em suma, o homem contemporâneo acredita no progresso: está seguro de poder descobrir todos os segredos do universo e construir uma sociedade expurgada de todas as formas de opressão, violência e exploração.

¹ MÜLLER-LAUTER, W. *O desafio Nietzsche*. In: *discurso* (21), 1993: 7-29, p. 8.

Nietzsche se coloca no interior da Modernidade e reivindica a herança do Iluminismo, particularmente a de Voltaire, e faz isso, sobretudo, por causa de sua recusa ao Cristianismo. A reflexão crítica, a desconfiança metódica e a idiossincrática ciência nietzschiana são características centrais do seu filosofar. Entretanto, Nietzsche aplica o método científico moderno contra a própria modernidade, ou seja, a mais sofisticada figura da consciência histórica volta-se contra si mesma ao aplicá-la a si a exigência incondicional da verdade². Fazer com que a verdade apareça, implica problematizar conceitos como o bem e o mal, o justo e o injusto, o lícito e o proibido, na medida em que verdade, beleza, justiça sempre mantiveram íntima correlação. “Nietzsche é o filósofo que ousa colocar em questão o ‘valor dos valores’. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem”³.

É importante ressaltar que quando se afirma que Nietzsche proclama a primazia da ciência e que a metafísica, a arte e a religião estão à mercê desta, de modo algum ele está afirmando alguma ciência positiva em particular. Ciência para Nietzsche não significa a exploração de um setor específico da realidade e sim um tipo mais geral de interpretação e de investigação crítica. Em Nietzsche “permanece como central a figura do filósofo, que trabalha com um método e um espírito afim daquele do cientista”⁴.

Conforme Nietzsche, a Modernidade é o triunfo da consciência, a alienação da energia humana que se desprende dela mesma e se volta contra si própria identificando-se com um deus, isto é, com uma força não-humana à qual o homem deve submeter-se⁵. Segundo a interpretação nietzschiana, o homem perdeu-se, sujeitou à vida pesos enormes, submeteu-se

² Cf. GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p.105.

³ GIACOIA JÚNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 25.

⁴ VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 42.

⁵ Cf. TOURAINE, A. **A crítica da modernidade**. Trad. Elia Ferreira Edel. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 118.

ao sobre-humano; a religião, a metafísica e a moral são formas dessa servidão. Tais pesos anulam a vida. Vale lembrar que “vida” deve ser pensada aqui como conceito biológico e não metafisicamente.

Em Nietzsche, a partir de *Humano Demasiado Humano*, a filosofia torna-se filosofia histórica que trabalha com o método da “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos”⁶; em outras palavras, a filosofia equivale àquele saber que ilumina “gradual e progressivamente a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos eleva acima de todo o evento”⁷. Cabe ressaltar aqui que, conforme esclarece Vattimo, apesar de apenas *Aurora* trazer em seu subtítulo uma explícita alusão aos preconceitos morais, toda a “desconstrução” química de Nietzsche nas obras *Humano, Demasiado Humano, Gaia Ciência e Aurora* diz respeito à moral, entendida num sentido global como sujeição da vida aos valores considerados transcendentais, que, contudo, têm sua origem na própria vida⁸.

A utilização do termo moral para indicar todas as formas espirituais superiores não é apenas consequência de uma concepção ampla do termo. Na base de todos os preconceitos religiosos e metafísicos está o problema da relação prática do homem com o mundo; nesse sentido, todo o âmbito do espiritual está próximo do da moral, esta entendida enquanto prática:

[...] uma coisa une e distingue todos os meus livros: todos eles contêm, assim afirmaram, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente – humano, demasiado humano? (MAI/HHI, Prólogo, § 1).

Esse aforismo inicial do *Humano, demasiado humano*, indica o primeiro passo e o sentido geral do discurso de Nietzsche, enquanto um crítico da moral: “tudo aquilo que se faz

⁶ MAI/HHI, § 1.

⁷ *Idem*, § 16.

⁸ Cf. VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit., p. 43.

passar por alto e transcendente, em suma, aquilo a que chamamos valor, não é mais do que o produto, por sublimação, de fatores ‘humanos demasiado humanos’”⁹.

Nietzsche, no prólogo à *Aurora* de 1886, define-se na seguinte fórmula: “em nós se realiza, supondo que desejem uma fórmula – a auto-supressão da moral [*Selbstaufhebung der Moral*]”¹⁰. Vale fazer aqui um esclarecimento: o termo auto-supressão (*Selbstaufhebung*) carrega uma semântica dialética-hegeliana bastante consolidada na tradição filosófica contemporânea. Inwood no seu *Dicionário Hegel* destaca três significações para o substantivo alemão *Aufhebung*, sejam elas: (i) *elevação*; (ii) *abolição, anulação*; (iii) *preservação*¹¹. O tradutor brasileiro das obras de Nietzsche, Paulo César de Souza, acrescenta a seguinte nota a fórmula nietzschiana:

Selbstaufhebung der Moral. O verbo *aufheben* significa primeiramente ‘levantar, pegar (algo do chão)’, e também ‘conservar, guardar’ ou ‘cancelar, abolir, acabar’. Com base na riqueza de sentido do termo, Hegel o elaborou e transformou em conceito filosófico. No texto de Nietzsche, porém *Aufhebung* tem claramente o significado de ‘supressão, cancelamento’¹².

Nesta dissertação não se pretende abordar a polêmica e/ou o mérito/demérito da “dialeção” da filosofia nietzschiana. Talvez a maneira mais razoável de ler Nietzsche seja aquela que atente para o potencial crítico e evite “as ocasionais inclinações para o pensamento dogmático”¹³.

Eu não sou um homem, sou dinamite. [...] Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... [...] Talvez eu seja um bufão ... E apesar disso, ou melhor, *não* apesar disso [...] a verdade fala em mim (EH/EH, *Por que sou um destino*, § 1).

⁹ VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit. p. 43.

¹⁰ M/A, *Prólogo*, § 4.

¹¹ INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 302.

¹² SOUZA, Paulo César. **Posfácio e Notas**. In: GM/GM, p. 156.

¹³ MÜLLER-LAUTER, W. **O desafio Nietzsche**, op.cit., p.26.

A fórmula da auto-supressão da moral será abordada nesta pesquisa no intuito de acompanhar e de identificar o processo no qual Nietzsche suprime a confiança na moral. “E por quê? *Por moralidade!*”¹⁴. É com base no dever de verdade, sempre pregado pela moral metafísica e, também, pela cristã, que no fim as realidades em que esta moral acreditava – Deus, virtude, justiça, amor ao próximo – são reconhecidas como “erros” insustentáveis.

A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?(...) Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a verdade de não se deixar enganar? Será a vontade de não enganar? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade. (FW/GC, § 344).

Neste aforismo, intitulado “*Em que medida também nós ainda somos devotos*”, Nietzsche se coloca como herdeiro da tradição metafísica e do cristianismo. Por quê? Porque acredita-se ainda no valor da verdade; porque ainda devota-se moralmente um valor metafísico à verdade. Nietzsche diz: “não quero me deixar enganar” e “não quero enganar nem sequer a mim mesmo”¹⁵. O engano é humano; no errar da história humana é que se estabelecem critérios e valores de verdade. A verdade como valor humano, satisfaz algumas condições de vida. Do ponto de vista da sobrevivência, o conhecimento é algo útil para a vida; do ponto de vista simbólico das vivências, embora nossas experiências estejam entre a verdade e o erro, logo, são ficções, o vivido é sempre reinterpretado a partir de novos critérios e de juízos de valor na medida em que se vive.

Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?(FW/GC, § 344).

¹⁴ M/A, *Prólogo*, § 4. Cabe aqui ressaltar a apreciação de Vattimo: “Così, nella prefazione dell’86 ad Aurora, è la coscienza morale che arriva a distruggere la morale, la quale perisce per autosoppressione. (...) L’aspetto decisivo, è che il soggetto, rivolgendo finalmente l’attenzione su di sé, contro tutti gli appelli della morale all’altruismo e al sacrificio, si dissolve proprio in questo atto di suprema affermazione, come per effetto della troppa luce in cui viene a trovarsi”. VATTIMO, G. **Aurora: pensieri sui pregiudizi morali**. In: _____ **Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000**. Milano: Garzanti, 2000, p. 234.

¹⁵ FW/GC, § 344.

Se, por um lado, a moral é suprimida pela consciência de sua história e Deus se revela como uma longa mentira, por outro, concede-se ainda um valor em si à verdade e ao conhecimento. Em outras palavras, apesar de ser negada a existência de uma coisa em si, continua-se agindo e pensando como se elas existissem, por exemplo: fala-se em “natureza humana” ignorando as condições históricas, fisiológicas e genéticas que possibilitaram o seu desenvolvimento. Portanto, o valor do humano continua atrelado a um “além”, a uma finalidade e, por conseguinte, a uma moral e uma metafísica.

Na tentativa de alcançar o intento da presente pesquisa, caracterizar-se-á, a partir de *Humano, demasiado humano*, a inflexão nietzschiana de uma postura metafísica a uma científica, ou seja, caracterizar-se-á o que Nietzsche chamou de “química das representações e sentimentos morais”. Em seguida, analisar-se-á o inédito nietzschiano *Sobre verdade e mentira em sentido extra-moral* na expectativa de identificar a temática do surgimento da verdade, ou seja: indicar como Nietzsche descreve, na sociedade, o aparecimento da verdade como o mais alto valor. Também tematizar-se-á a vontade de verdade na perspectiva moral, isto é, a verdade enquanto valor maior onde tudo o mais deve ser sacrificado em nome deste ideal. E, finalmente, buscar-se-á compreender o processo de auto-supressão da moral, uma vez que a verdade é um valor moral e, com isso, deve suprimir a si mesma ao aplicar-se os seus próprios postulados.

A presente dissertação está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo, sob o título *A inflexão nietzschiana acerca da ciência e da moral*, pretende enfatizar alguns tópicos importantes para a distinção, ou passagem, do jovem Nietzsche para o pós-*Humano demasiado humano*. Não se trata de isolar e classificar as temáticas nietzschianas, mas sim, acompanhar as nuances, as inflexões e as diferenças que ocorrem no desenvolvimento do seu

pensamento. O ponto central desse capítulo é indicar a passagem do Nietzsche metafísico para o Nietzsche científico, bem como destacar a sua postura científica.

O segundo capítulo, intitulado *O problema da verdade no inédito Sobre Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral*, aborda a refutação nietzschiana da verdade como um instinto natural. Não há desejo, isto é, uma tendência natural do homem ao conhecimento, mas, um instinto de sobrevivência que faz com que o ser humano estabeleça leis ou critérios, os quais devem ser respeitados por todos, fato este que incita o aparecimento da verdade. Donde se segue que, para Nietzsche, a verdade é uma necessidade social, logo, um valor moral.

No terceiro capítulo, *A Vontade de Verdade*, a questão da vontade de verdade será problematizada. A perspectiva nietzschiana em termos da verdade nunca é a verdade ou a falsidade de um conhecimento, mas sim, o valor que se atribui a esta ou aquela verdade. Nesse sentido, a filosofia, para ser crítica, deve passar pela crítica dos valores morais, uma vez que a verdade possui o mais alto valor, pois não há nada mais necessário do que a verdade – o restante possui valor secundário e, por isso, deve ser sacrificado. A crítica é no próprio ideal de verdade, uma vez que esta não é auto-justificada e auto-evidente; “a verdade pela verdade” não tem sentido.

No quarto e último capítulo, *A auto-supressão da moral*, busca-se acompanhar o desenvolvimento da “fórmula” nietzschiana: “em nós se realiza a auto-supressão da moral”. Tal experimento começa pela correlação entre verdade e valor: a verdade figura como o valor maior que o ser humano possui. A crítica necessariamente deve ser moral e realizada na perspectiva histórica e genealógica, ou seja, como nasceram, se estabeleceram e se solidificaram os valores morais. Admitido que a moral é um constructo humano, portanto, originada no devir histórico, atesta-se que é uma ilusão a busca pelo fundamento último e

universal da moralidade. Segundo Nietzsche, para que essa incessante busca pelo eterno, imutável, necessário e universal aconteça, deve haver uma depreciação do mundo em que se vive, em suma, uma desvalorização da vida é imposta. Essa depreciação do aspecto terreno e mundano da existência humana é a característica central dos dois elementos forjadores da cultura ocidental, a saber, o platonismo e o cristianismo.

O filósofo alemão chama a atenção para o aspecto cristão e metafísico presente no meio científico, a saber, o ideal ascético remanescente, paradoxalmente, no ambiente denominado ateu. Os ateus que se encontravam na praça do mercado quando o louco anuncia a “morte de Deus” não entendem e não conseguem vislumbrar as conseqüências desse anúncio. A chave para o esclarecimento da “morte de Deus” é o diálogo entre Jesus e o governador romano Pilatos: Jesus afirma que veio ao mundo “para dar testemunho da verdade”; Pilatos questiona “o que é a verdade?”. Em outras palavras, Jesus, e posteriormente o cristianismo paulino, revoga para si o testemunho da verdade, isto é, se auto-denomina portador da verdade. Dar testemunha da verdade significa, em seguida, instituir valores morais que são assimilados e seguidos por todos os crentes dessa verdade. Esses valores regem a conduta de tais crentes. A partir de então, uma máxima é instituída: nada é mais importante que a verdade – eis aqui o ponto de convergência do cristianismo com o platonismo. Contudo, segundo Nietzsche, tal máxima deve ser aplicada contra si mesma, se auto-suprimir.

I - A inflexão nietzschiana acerca da ciência e da moral

A questão da verdade, ou melhor dizendo, da vontade de verdade a todo custo, é um dos principais temas encontrados no pensamento de Nietzsche. O presente tentame é a elucidação de tal expressão sempre na perspectiva moral, que pode ser sintetizada da seguinte forma: “Por conseguinte ‘vontade de verdade’ não significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: – *e com isso estamos no terreno da moral*”¹⁶. Entretanto, faz-se necessário afirmar que em Nietzsche, a questão da verdade é articulada em áreas diferentes e distintas entre si, mas que comungam do mesmo ideal, a saber, a ciência, a metafísica e a religião. Todavia, a análise deve começar por aquilo que ele denomina “química dos conceitos e sentimentos”¹⁷, ou seja, trata-se de elucidar a postura científica do filósofo.

O ponto de partida da presente empresa é o aforismo de abertura do *Humano, Demasiado Humano*:

Química dos conceitos e sentimentos. – 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, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmagô e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode conceber como

¹⁶ FW/GC, § 344.

¹⁷ Cf. MAI/HHI, § 1.

distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, que em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. – Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária? (MAI/HHI, §1).

Não parece ser por acaso que Nietzsche abre o seu livro com a suspeita de que os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás. A filosofia que ele propõe faz uma identificação com a forma inicial, ou seja, com as gêneses pré-socráticas e com toda a problemática dos elementos e dos princípios constitutivos da realidade; Nietzsche mostra-se como herdeiro e devedor daquela forma inicial de pensar, que vislumbrava na luta dos opostos – o racional e o irracional, o sensível e o insensível etc. – o verdadeiro motor da constituição da realidade. O método iniciado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* propõe a implosão do alicerce basilar das concepções metafísicas. Conforme explica Vattimo, segundo a visão nietzschiana, a base da metafísica e da filosofia é a fixação parmenídea da oposição entre Ser e Não-Ser¹⁸. Esta seria a origem, na perspectiva filosófica, da ficção que é a busca pela verdadeira realidade, aquilo que mais tarde, no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche desenvolve “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro”¹⁹. Entretanto, como ele julga alcançar seu intento? De que forma é possível implodir as estruturas basilares do pensar filosófico ocidental?

¹⁸ Cf. VATTIMO, G. **Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione**. Milano: Bompiani, 2003, p. 74.

¹⁹ GD/CI, IV.

Com a finalidade de responder a essas indagações, volta-se ao já citado aforismo, onde destaca-se: “Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade”²⁰. A noção de ciência é central para Nietzsche, sobretudo, “o nível atual de cada ciência”. Trata-se, então, de *mettere in luce* a concepção de cientificidade.

1.1. O jovem Nietzsche e a crítica ao modelo científico socrático

Com a publicação de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche rompe com seus dois grandes mestres e inspiradores da sua juventude: Schopenhauer e Wagner. Temas como a arte, a metafísica, a religião em sentido grego, em suma, a crença na possibilidade de um resgate dos ideais helênicos de civilização e formação, a *Paidéia*, levam o jovem Nietzsche a apostar todas as suas fichas em uma nova possibilidade de *Bildung*, capaz de sair da decadência²¹.

A partir de *Humano, demasiado humano* acontece uma inflexão nas reflexões nietzschianas, sobretudo, naquelas acerca da decadência. No período do aparecimento da primeira obra nietzschiana, *O nascimento da tragédia*, a preocupação central do filósofo é o resgate da cultura trágica. A decadência é pensada na perspectiva de como aconteceu a passagem da pura liberdade dionisíaca à fixação de normas entre o verdadeiro e o falso, isto é,

²⁰ MAI/HHI, §1.

²¹ “O helenismo, Schopenhauer e Wagner representavam para o jovem Nietzsche a trindade da compreensão essencial”. FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988., p. 47.

a morte da tragédia²². A concepção inerente à passagem de uma posição originária para uma atual, isto é, presente, implica uma noção de decadência. Em termos gerais decadência, conforme Vattimo, pode ser ilustrada como a passagem da condição inicial à presente, esta caracterizada como imperfeição e negatividade. Segundo ele, aceitar este conceito de decadência significa aceitar uma visão da história que, apesar de todas as transformações e secularizações, reproduz sempre o modelo bíblico da perfeição originária, da queda e da redenção. Mas, sobretudo, significa aceitar que a origem é justamente perfeição e fundamento²³.

O Nietzsche d'*O nascimento da tragédia* é um crítico da noção de racionalidade iniciada por Sócrates, a cientificidade socrática. A busca socrática pelo verdadeiro faz com que se instituem os cânones metodológicos da cientificidade²⁴. O que Nietzsche chama de socratismo é justamente o modelo de homem teórico com o seu desejo de conhecimento puro, o desejo insaciável da busca pela verdade. Por isso a valorização nietzschiana da arte, da tragédia em detrimento do cientificismo socrático.

Nietzsche vê o mundo como um jogo trágico. Apreendendo a essência do mundo com o olhar da tragédia, decifra na obra de arte trágica a “chave” que abre, que descerra o acesso à verdadeira compreensão. A teoria da tragédia da tragédia antiga elucida assim a essência do existente em geral²⁵.

Nietzsche, n'*O nascimento da tragédia*, defende que a cultura trágica acabou quando se impôs na Grécia o espírito socrático e vislumbra a possibilidade de resgate dessa cultura. Deve-se notar que isso não significa atacar “o homem Sócrates”, mas sim construir uma tipologia, utilizando-se de uma *argumentatio ad hominem*, capaz de decifrar elementos presentes na cultura. Em outras palavras, Nietzsche constrói o *tipo* Sócrates como um modelo

²² Cf., VATTIMO, G. **Il soggetto e la maschera.**, op. cit., p. 44. Destaca-se o capítulo onde esta temática é desenvolvida: “Ridefinizione della decadenza. Morte della tragedia e trionfo della *ratio*”. *Ibidem*, p. 43-68.

²³ Cf. VATTIMO, G. **Il soggetto e la maschera.**, op. cit., p. 43-44.

²⁴ Cf. GT/NT, § 15.

²⁵ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 21-22.

capaz fornecer a chave para a interpretação da morte da cultura trágica. “[...] nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável”²⁶. Destaca-se a seguinte passagem onde Nietzsche caracteriza Sócrates como modelo de um tipo humano até então desconhecido, a saber, “o tipo do homem teórico”, o qual

[...] se compraz e se satisfaz com o véu desprendido e tem o seu mais alto alvo de prazer no processo de um desvelamento cada vez mais feliz, conseguido por força própria. [...] Por isso Lessing, o mais honrado dos homens teóricos, atreveu-se a declarar que lhe importava mais a busca da verdade do que a verdade mesma: com o que ficou descoberto o segredo fundamental da ciência, para espanto, sim, para desgosto dos cientistas. Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela fé inabalável de que o pensar, pelo fio [de Ariadne] condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência [...]. (GT/NT, § 15).

Conforme Nietzsche, o espírito socrático, o socratismo, começa quando o homem pela primeira vez considera o mundo como um sistema de leis estáveis que a razão pode, progressivamente, conhecer e utilizar com fins de organização da vida individual e social; o socratismo impôs uma cultura que devota o mais alto valor à forma, às idéias; uma cultura da definição e da estabilidade da verdade que pode ser universalmente aceita.

Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, de como uma universalidade jamais pressentida da avidez de saber, no mais remoto âmbito do mundo civilizado, e enquanto efetivo dever para com todo homem altamente capacitado, conduziu a ciência ao alto-mar, de onde nunca mais, desde então, ela pôde ser inteiramente afugentada, de como através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar; quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno, não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal. (GT/NT, § 15).

Segundo Türcke, o socratismo é um acontecimento da mais alta importância, pois somente através do saber e da razão a existência pode ganhar sentido e o homem pode tornar-

²⁶ EH/EH, *Por que sou tão sábio*, § 7.

se virtuoso. Conforme ele, a intenção nietzschiana em compreender a figura do Sócrates moribundo deixa transparecer o mais alto valor devotado à ciência na medida em que esta, enquanto saber sistematicamente elaborado dá aos homens uma guarnição conceitual na qual eles podem interpretar a existência, dar-lhe sentido e enaltecê-la com a verdade, isto é, torná-la suportável²⁷. Nietzsche reconhece que isto deu um enorme impulso para o desenvolvimento da ciência, mas não se deu de graça; se pagou um alto preço para isso. O preço que se pagou foi a morte da tragédia. Por conseguinte, a nova forma de cultura perde a sensibilidade para aquelas zonas não-rationais da experiência existencial, a saber: mito, religião e poesia. Destaca-se o fato de Platão querer, na *República*, expulsar os poetas da cidade. A força criativa da cultura trágica era retirada da experiência existencial; o impulso dionisíaco vem da instabilidade e inconstância da experiência.

Para Nietzsche, o homem do século XIX aparece no cume do processo iniciado pela racionalização socrática²⁸. Nas *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche “convida o filósofo a uma tarefa para a qual não está nada preparado aquele que foi educado no recinto da tradição universitária: a tarefa de ser médico da civilização”²⁹. Especificamente na *Consideração Extemporânea II, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, ele apresenta uma crítica a um desses processos iniciados pelo socratismo, isto é, o historicismo;

²⁷ TÜRCKE, C. **O Louco: Nietzsche e a mania da razão**. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993, p. 84-85. Quanto à interpretação nietzschiana do “Sócrates moribundo” cita-se a passagem: “Olhemos agora, sob o fanal desse pensamento, para Sócrates: ele nos parece como o primeiro que, pela mão de tal instinto de ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer; daí a imagem do *Sócrates moribundo*, como o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamentar, encimar a porta de entrada da ciência, recordando a cada um a destinação desta, ou seja, a de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada: para o que, sem dúvida, se as fundamentações não bastarem, há também de servir, no fim de contas, *o mito*, o qual acabo de designar como a consequência necessária e, mais ainda, como o propósito da ciência”(GT/NT, § 15).

²⁸ “La *ratio* socratica, come fede nella penetrabilità di tutto da parte della ragione e come organizzazione scientifico-tecnica del mondo, sottomette gli istinti vitali immediati alle esigenze universali del sapere; in tal modo, essa assegna ai singoli una posizione precisa nel corso della storia universale, che per la prima volta, ponendo le basi di quello che si chiamerà il progresso, viene pensata in modo unitario”. VATTIMO, G. **II soggetto e la maschera**, op. cit., p. 49-50.

²⁹ KOFMAN, S. **O/Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação**. In: MARTON, Scarlett (org). **Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy**. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, p. 77.

este, na perspectiva da formação (*Bildung*) voltada para o homem oitocentista³⁰. Num determinado momento do texto, afirma que o homem oitocentista não é um homem, mas “compêndios encarnados” e “abstrações concretas”³¹. Esse é o homem fruto da cientificidade, ou seja, da ciência que rege a vida concreta do homem. Pela exigência de que a história seja ciência

[...] nós modernos não temos nada; é somente por nos enchermos e abarrotarmos com templos, costumes, artes, filosofias e religiões alheios que nos tornamos algo digno de atenção, ou seja, enciclopédias ambulantes, e como tais, talvez, um heleno antigo extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra. (HL/Co. Ext. II, § 4).

A idéia central da *Consideração Extemporânea II, Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, é que o homem do século XIX sofre de um excesso de consciência histórica (a doença histórica); ele vê a si mesmo como um dos infinitos pontos sobre a linha do tempo no qual não consegue mais acreditar na importância e no significado do seu agir, de suas decisões; tornando-se assim incapacitado de fazer efetivamente uma nova história. Conforme Vattimo, a enfermidade histórica do homem oitocentista é, de um lado, o disfarce (*travestimento*) de douto, erudito; de outro, o que é mais fundamental, utiliza a história como um depósito de hábitos que põe e tira segundo lhe convém para o gozo³². Trata-se de caracterizar o homem do século XIX como um turista alojado (*sistemato*) no mundo: as ciências da natureza e a historiografia fornecem-lhe um completo conhecimento das coordenadas da sua existência; a técnica e a organização social do trabalho cumprem e satisfazem as demandas práticas deste alojamento no mundo³³. Nesse sentido, a formação tem um papel meramente funcional, ou seja, visa à preparação da força de trabalho o mais cedo possível:

³⁰ Cf. VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 28.

³¹ Cf. HL/Co. Ext. II, § 4.

³² Cf. VATTIMO, G. **Il soggetto e la maschera**, op. cit., p. 62.

³³ Cf. VATTIMO, G. **La gaia scienza**. In: VATTIMO, G. **Dialogos con Nietzsche: Saggi 1961-2000**. Milano: Garzanti, 2000, p. 214.

[...] os homens devem estar adaptados as finalidades da sua época para poderem ser manipulados o mais cedo possível; devem trabalhar na fábrica das utilidades gerais antes de serem adultos, para que não se tornem de fato adultos – na medida em que isso seria um luxo que subtrairia uma quantidade de forças ao “mercado de trabalho”. [...] O jovem é empurrado pelo chicote ao longo de todos os milênios: adolescentes que não compreendem nada de uma guerra, de uma ação diplomática, de uma política comercial são considerados dignos de serem introduzidos na história política. E tal como o jovem corre através da história, assim nós, modernos, corremos através das galerias de arte, assim ouvimos os concertos. (HL/Co. Ext. II, § 7)³⁴.

Nietzsche defende que o historicismo tem a função da rápida preparação da força de trabalho e, concomitantemente, cumpre a função de espetaculização social, a qual serve de estímulo à personalidade moderna, enfraquecida pelo excesso de consciência histórica. Nietzsche antevê, assim, um dos traços característicos da cultura de massas tão vigente no século XX³⁵.

[O homem moderno] que se faz continuamente preparar pelos seus artistas da história a festa de uma exposição universal; transformou-se em um espectador alegre e peregrinante [...] Ainda mal acabou a guerra, e já ela é convertida em cem mil exemplares de postais, já vem apresentada como novíssimo estimulante para o paladar farto dos ávidos de história. (HL/Co. Ext. II, § 5)³⁶.

Em linhas gerais, para Nietzsche, a possibilidade de cura da doença histórica e, juntamente, a saída da decadência, seria a utilização dos recursos inerentes às potências supra-históricas, não-históricas e eternizantes da arte e da religião³⁷.

³⁴ Utiliza-se a versão em italiano de HL/Co. Ext. II, uma vez que somente alguns fragmentos desta obra foram traduzidos para português. Eis a passagem na versão italiana: “[...] gli uomini devono essere adattati alle finalità dell’epoca, per potervi porre mano al più presto possibile. Prima di maturarsi, anzi affinché non maturino più, devono prestare la loro opera nella fabbrica delle utilità generali – questo loro maturarsi sarebbe infatti un lusso che potrebbe via una massa di forze ‘al mercato del lavoro’. [...] Attraverso tutti i millenni il giovane viene spinto con lo scudiscio: ragazzi che non hanno la minima idea de una guerra, di un’azioni diplomatica, di una politica commerciale vengo giudicati all’altezza di poter entrare nella storia politica. Ma come il giovane corre attraverso la storia, così noi moderni attraversiamo di corsa le gallerie d’arte, così ascoltiamo i concerti”. NIETZSCHE, F. **Sull’utilità e Il danno della storia per la vita**. In: NIETZSCHE, F. **Opere 1870/1881**. Trad. Ferruccio Masini. Roma: New Compton editori, 1993, p. 366.

³⁵ Cf. VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit. p. 30-31.

³⁶ “[...] Che si fa continuamente organizzare dai suoi artisti storici la festa di una esposizione mondiale; si è trasformato in uno spettatore gaudente ed errabondo,[...]. Ancora non si è conclusa la guerra e già viene tramutata in carta stampata in centomila esemplari, già viene presentata come nuovissimo estimulante per il palato rustico degli avidi di storia”. NIETZSCHE, F. **Sull’utilità e Il danno della storia per la vita**, op. cit., p. 355.

³⁷ “[...] gli unguenti e le medicine contro le malattia storica, contro l’eccesso dell’elemento storico: come si chiamano? Non ci si meraviglia, sono nomi di veleni: gli antidoti contro ciò che è storico si chiamano il *non-storico* e il *sovrastorico*. Con il termine ‘*non-storico*’ designo l’arte e la forza di poter *dimenticare* e di

Ainda permanecendo nas *Extemporâneas*, destaca-se a terceira, *Schopenhauer como Educador*, onde Nietzsche critica a cultura de uma forma metafísica, ou seja, existiria uma falsa e uma verdadeira cultura. A respeito desta obra, aparece a perspectiva metafísico-romântica do jovem Nietzsche:

E [Schopenhauer] sabia bem que há algo ainda mais alto e mais puro nesta Terra para encontrar e para alcançar do que uma tal vida contemporânea, e que é amargamente injusto com a existência todo aquele que só conhece a avalia segundo essa feia figura. (SE/Co. Ext. III, § 3).

Sarah Kofman comentando tal Extemporânea chama a atenção para o fato de que, em tal escrito, Nietzsche se alinha inteiramente a uma tradição filosófica. Este alinhamento pode ser caracterizado de duas maneiras: (i) basta libertar o homem da falsa cultura, a saber, das convenções, da opinião pública, para que o gênio natural de cada um pudesse manifestar-se. Existiria “um fundo” onde natureza e cultura se oporiam radicalmente, que se desdobrariam em duas formas de cultura: uma falsa e uma verdadeira. Falsa por ser artificial, decadente, decorrente das roupagens históricas. Verdadeira simplesmente porque buscaria um retorno à natureza no sentido de honesta, ingênua. (ii) as metáforas usadas por Nietzsche estão bem próximas das usadas por Platão. Nietzsche utiliza constantemente a metáfora da vestimenta; travestidos nesta roupagem, o homem e a cultura oitocentista tornam-se um objeto de curiosidade, um espetáculo de feira no qual fazem papel de malabarista e ilusionista: as cores com mil tons de suas vestimentas são destinadas a seduzir e a atrair o espectador que julga o “fundo” a partir da forma aparente; eles crêem então que a cultura artificial lhes oferece verdadeiros valores e se comprazem com isto³⁸.

racchiudersi in un delimitato *orizzonte*; per ‘*sovraistorico*’ intendo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all’esistenza l’impronta dell’eterno e dell’immutabile, all’*arte* e alla *religione*”. *Idem*, p. 382.

³⁸ Cf. KOFMAN, S. O/Os “conceitos” de cultura nas extemporâneas ou a dupla dissimulação, op.cit., p. 84-85.

O excesso de artificialidade é o sintoma de uma cultura decadente e de uma natureza doente, mas que simula saúde e alegria por um turbilhão factício e por um conjunto de adornos destinados a tornar a vida divertida e a tirar o homem de seu tédio. Uma tal cultura, feita de peças e pedaços, é necessariamente efêmera e cética: falta-lhe fé no futuro, em si mesma, ela está voltada para o passado e a morte. Confunde cultura e cultura histórica, cultura e acumulação heteróclita de conhecimentos³⁹.

1.2. A simpatia nietzschiana pela ciência

A inversão nietzschiana a partir de *Humano, demasiado humano* pode ser caracterizada por uma nova postura com relação à decadência, à ciência e à cientificidade. No que diz respeito à decadência, a necessidade de um retorno às origens pela busca da essência é abandonada. Nietzsche criticará e rechaçará tal postura em nome de um pensamento genealógico. Ele revela-se um ferrenho crítico da metafísica como pensamento do fundamento, da perfeição originária. Toda esta problemática é desenvolvida através de um longo percurso em torno das estruturas internas do próprio pensamento metafísico⁴⁰. No que tange à cientificidade, a afirmação de que “tudo que necessitamos é uma química das representações e sentimentos morais”⁴¹ mostra uma afeição pela ciência. Aquilo que ele mais desprezou n’*O nascimento da tragédia* adquire agora a sua mais alta estima. A ciência, a reflexão crítica e a desconfiança metódica são as palavras de ordem. A metafísica, a religião e a arte estão à margem daquelas. Elas não são mais consideradas como modos fundamentais da verdade, mas simplesmente como ilusões, elementos voláteis. Como bem lembra Fink, Nietzsche dedicou *Humano, demasiado humano* ao iluminista Voltaire, o que, em parte, valida a interpretação de que a cientificidade toma o comando nas reflexões nietzschianas a partir desta época⁴².

³⁹ KOFMAN, S. *O/Os “conceitos” de cultura nas extemporâneas ou a dupla dissimulação*, op. cit., p. 86.

⁴⁰ Cf. VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 44.

⁴¹ MAI/HHI, § 1.

⁴² Cf. FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*, op. cit., p. 47. Reproduz-se a nota 1 do tradutor Paulo César de Souza em *Humano, demasiado humano*: “A primeira edição de *Humano, demasiado humano*, impressa em abril de 1878, trazia também, na página de rosto, a seguinte frase: ‘Dedico à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário de sua morte, [ocorrida] em 30 de maio de 1778’. E no verso da página lia-se ainda: ‘Este livro monológico, que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado a público agora, se

Entretanto, a ciência e a química dos sentimentos e representações praticadas por Nietzsche não se identificam com alguma ciência particular, na acepção moderna e positivista do termo. Não se encontra nos textos nietzschianos uma definição *stricto sensu* do que seria a sua postura científica. Trata-se de um tipo geral de interrogação e de investigação crítica.

Para Nietzsche, ciência significa essencialmente crítica; porém, ele tem em vista a crítica da filosofia, da religião, da arte, da moral tradicionais; ciência para ele significa, portanto, não a exploração de um setor do real, mas sim a comprovação do caráter ilusório daquelas condutas humanas que para ele, no primeiro período, valiam como acessos originais e verdadeiros para a vida do mundo⁴³.

Destaca-se a nova postura nietzschiana com relação à arte; ela, no olhar do Nietzsche de *Humano, demasiado humano* tem o defeito de representar uma fase superada da formação da humanidade (distanciamento em relação a Wagner e concepção romântico-classicista da *Bildung*). O centro gravitacional da *Bildung* como processo de formação cultural deve pertencer à ciência.

A arte conjurando os mortos. – A arte exerce secundariamente a função de conservar, e mesmo recolorir um pouco, representações apagadas, empalidecidas; ao cumprir essa tarefa, tece um vínculo entre épocas diversas e faz os seus espíritos retornarem. Sem dúvida é apenas uma vida aparente que surge desse modo, como aquela sobre os túmulos, ou como o retorno de mortos queridos no sonho; mas ao menos por instantes o antigo sentimento é de novo animado, e o coração bate mais forte num ritmo que fora esquecido. Por causa desse benefício geral da arte devemos perdoar o próprio artista, se ele não figura nas primeiras filas da ilustração [*Aufklärung*] e da progressiva virilização da humanidade: toda a sua vida ele permaneceu um menino ou um adolescente, e parou no ponto em que foi tomado por seu impulso artístico; mas sentimentos dos primeiros estágios da vida estão reconhecivelmente mais próximos dos de épocas passadas que daqueles do século presente. Sem que ele queira, torna-se sua tarefa infantilizar a humanidade; eis a sua glória e o seu limite. (MAI/HHI § 147).

a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores do espírito”. SOUZA, P.C. de. **Notas** (1). In: MAI/HHI, p. 314.

⁴³FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 49. Também destaca-se a análise proposta por Vattimo: “Scientificità è qui, per Nietzsche, sinonimo de ‘riduzione agli elementi’ e si ricollega in qualche modo alla ricerca dei principi condotta dai fisici ionici prima di Platone e Aristotele. Anche la considerazione della scienza, e del suo significato di modello di un pensiero non metafisico (contro l’atteggiamento per lo più negativo che si ha nelle opere giovanili: il socratismo della scienza, verità scientifica come menzogna che si regola sui canoni prestabiliti ecc.), si svilupperà in Nietzsche in corrispondenza allo sviluppo degli altri aspetti del suo pensiero”. **Il soggetto e la maschera**, op. cit., p. 75.

Ressalta-se, dessa forma, que o artista e a própria arte não podem figurar na vanguarda da *Aufklärung*. A arte para agir sobre os espíritos tem necessidade de um mundo que já não é nosso; se ela quiser se manter no nosso mundo, deve remeter para o passado, recriar artificialmente hoje as condições que a tornavam atual noutras épocas; estas condições não são caracterizadas em termos de maior ou menor objetividade do conhecimento, mas em termos de violência das emoções, mutabilidade dos estados de alma, violência e irracionalidade infantil⁴⁴.

Entretanto, Nietzsche não comunga com o otimismo científico proclamado, sobretudo, pelo positivismo. Dessa forma, em *Humano, demasiado humano*, a ciência não é apreciada enquanto conhecimento objetivo do real; a ela não é atribuída a capacidade de fornecer um conhecimento objetivo das coisas. “A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens”⁴⁵. Um dos aforismos em que Nietzsche dá uma idéia do que ele quer com a ciência, ou o que ele busca com o método científico, é o aforismo 635 onde se lê:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. [...] Para essas pessoas, ter uma opinião significa ser fanático por ela e abrigá-la no peito como convicção. Diante de algo inexplicado, exaltam-se com a primeira idéia de sua mente que pareça uma explicação: do que sempre resultam as piores conseqüências, sobretudo no âmbito da política. – Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo:

⁴⁴ Cf. VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche.**, op. cit., p. 37. Visando validar a afirmação, cita-se ainda: “A arte sendo perigosa ao artista. – Quando a arte arrebatava fortemente um indivíduo, leva-o de volta a concepções de épocas em que a arte florescia do modo mais vigoroso, e tem então uma influência regressiva. Cada vez mais o artista venera emoções repentinas, acredita em deuses e demônios, põe alma na natureza, odeia a ciência, adquire um animo instável como os indivíduos da Antiguidade e requer uma subversão de todas as relações que não sejam favoráveis à arte, e isso com a veemência e insensatez de uma criança. Ora, em si o artista já é um ser retardado, pois permanece no jogo que é próprio da juventude e da infância; a isto se junta o fato de ele aos poucos ser “regredido” à outros tempos. Desse modo acontece, afinal, um violento antagonismo entre ele e os homens de mesma idade do seu tempo, e um triste fim; assim, segundo os relatos dos antigos, Homero e Ésquilo acabaram vivendo e morrendo na melancolia”. (MAI/HHI, § 159).

⁴⁵ MAI/HHI, § 19.

então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção. [...] (MAI/HHI, § 635).

Parece então evidente que o cientificismo de Nietzsche não é mais do que um modelo de pensamento não-fanático, atento aos processos do pensar, portador de uma instintiva desconfiança, sóbrio, objetivo no sentido de ser capaz de se colocar acima dos interesses e das paixões. Portanto, o cientificismo nietzschiano não atribui à ciência a capacidade de formular uma imagem “mais verdadeira” do mundo. Salta aos olhos a importância dada ao método; é assim que aparece o método nietzschiano da aclaração psicológica, uma psicologia desmascaradora, destrutiva. O traço fundamental da sua interpretação psicologizante consiste na afirmação da genealogia do ideal a partir do seu contrário. Destaca-se a passagem do aforismo de abertura de *Humano, demasiado humano* citada no início deste capítulo:

Até o momento, a filosofia metafísica negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para essas coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’. Já a filosofia histórica [...] o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos, que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão. (MAI/HHI, § 1.)

Conforme explica Fink, a interpretação psicologizante através da filosofia histórica, genealogia, não existe pronta como um instrumento a que lhe basta lançar mão; Nietzsche beneficia-se do discutível mérito de ser o criador de um gênero especial desta psicologia refinada que explica *ad inferiori*⁴⁶. Não é à toa que Nietzsche opta pelo método da observação psicológica; em *Além do Bem e do Mal* afirma ele: “A alma humana e suas fronteiras [...]: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da ‘caça grande’”⁴⁷. Em outro local, *Humano, demasiado humano*, no segundo capítulo sob título “Contribuição à história dos sentimentos morais”, alguns anos antes, Nietzsche escrevia sobre as vantagens da observação psicológica:

⁴⁶ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 49.

⁴⁷ JGB/BM, § 45.

Não obstante. – Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: – a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais. (MAI/HHI, § 37).

Como explica Giacoia, cabe ao psicólogo nato interpretar o inteiro âmbito dos pensamentos, sentimentos, desejos, crenças, ações e estados de uma pessoa – mas também de um povo, de uma cultura – como sintoma e transfiguração de impulsos e afetos gerados a partir de energias fisiopsicológicas, que, por sua vez, estão sujeitas a um jogo permanente de elevação ou de desfalecimento de sua potência, de tonificação ou de enfraquecimento⁴⁸.

No aforismo intitulado “Defeito hereditário dos filósofos”, Nietzsche dá uma mostra da necessidade deste novo método, ou seja, o filosofar histórico:

Defeito hereditário dos filósofos. – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob pressões de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como forma fixa que se deve partir. [...] O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (MAI/HHI, § 2).

Nota-se, portanto, que a intenção central de Nietzsche com a filosofia histórica e seu método de química das representações e sentimentos morais é mostrar, através de um modelo

⁴⁸ GIACOIA JÚNIOR, O. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a Modernidade**. Passo Fundo: UPF, 2005, p.105.

crítico, desconfiado e suspeito, que as coisas de mais alto valor, da mais alta estima não são nada mais do que antropomorfismos: “onde *vocês* vêem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiadas humanas!”⁴⁹. Daí depreende-se a idéia central que perpassa a obra nietzschiana:

[...] as coisas pretensamente chamadas “sobre-humanas” são na verdade, apenas ilusões demasiadas humanas; o homem não pode, como crê o metafísico, mergulhar o olhar no coração do mundo, não pode conhecer a coisa em si, porque a crença numa coisa em si que está para além da aparição, que está oculta para nós, mas que se revela na filosofia, e meramente superstição dos metafísicos⁵⁰.

1.3. A moral como objeto da ciência

A problemática da reflexão nietzschiana diz respeito àquilo que é considerado superior, a saber, os valores morais. Nietzsche, com sua química vai dissecar os sentimentos sublimes da humanidade e esses sentimentos sublimes são sintetizados sob alcunha de moral. Esta deve ser entendida num sentido global como sujeição da vida a valores considerados transcendententes; entretanto, a moral tem a sua origem na própria vida. É a partir desse sentido global que a moral correlaciona-se com a metafísica, a religião e a arte. Todavia, o uso do conceito de moral como indicação de todas as formas espirituais superiores não é apenas uma consequência de uma concepção genérica e global do termo; para Nietzsche, a origem de todos os preconceitos religiosos e metafísicos, tem sua raiz na origem prática, ou seja, na relação estabelecida entre homem e mundo, e, nesse sentido, todo o âmbito espiritual tem a ver com a moral enquanto prática.

Esta redução e unificação [na moral], de resto, é ao mesmo tempo um pressuposto e um resultado da análise química de *Humano, demasiado humano* e das obras do mesmo período [*Aurora e Gaia Ciência*]: as análises que Nietzsche conduz,

⁴⁹ EH/EH, *Humano, demasiado humano*, § 1.

⁵⁰ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 49. Também destaca-se: “A metafísica que depois se afirmou na cultura européia negou que as coisas pudessem derivar do seu oposto; supôs, por exemplo, portanto, que os valores considerados ‘superiores’ não poderiam vir senão do alto, de uma misteriosa ‘coisa em si’”. VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit., p. 42.

utilizando muitas vezes material diverso, demonstram, segundo ele, que a própria verdade não é mais do que função de suporte e promoção de uma determinada forma de vida. O aforismo inicial de HDH indica o primeiro passo e o sentido geral do discurso de Nietzsche crítico da moral: tudo aquilo que se faz passar por alto e transcendente, em suma, aquilo a que chamamos valor, não é mais do que o produto, por sublimação, de fatores “humanos demasiado humanos”⁵¹.

A desconfiança nietzschiana em relação a origem dos valores vem à luz no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Revela-se assim que existe a possibilidade de erro pois aquilo que é superior é meramente uma sublimação de fatores, desejos humanos; suspeita-se que tudo o que a humanidade e a metafísica deram o mais alto valor não passa de erro. Dessa forma, sentencia Nietzsche: “a metafísica [...], podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais”⁵². Nietzsche consegue fazer tal afirmação porque o foco de seu interesse restringe-se ao interior do distrito do humano: o homem torna-se a base de todos os problemas, o método científico nietzschiano adquire o caráter de uma universal *argumentatio ad hominem*:

Mundo metafísico. – [...] Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores métodos, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. [...] Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água. (MAI/HHI, § 9).

A *argumentatio ad hominem* nietzschiana caracteriza a metafísica como uma enorme ficção: uma construção de um sonho de que o homem dispõe, isto é, uma mentira vital que o auxilia a ultrapassar sua natureza precívél e a dar à sua existência um significado infinito. “Ela [a metafísica,] só possui significação vital desde que ligada aos anseios fundamentais do

⁵¹ VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit., p. 43.

⁵² MAI/HHI, § 18.

coração humano, desde que lhes proporcione um suporte conceitual; desligada deles torna-se o gratuito funcionamento no vazio de um pensamento que já não assenta em nada”⁵³.

[...] 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 instantes, nos elevar acima de todo o evento. Talvez reconhecemos 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. (MAI/HHI, § 16).

Esta é uma das passagens, dentre várias, na qual Nietzsche declara que o mundo como representação é um erro. O estilo nietzschiano, fazendo uma digressão, de declarar sua filosofia é o aforismo. Percebe-se que o pensar nietzschiano não se dá de maneira sistemática, onde idéias e pensamentos são rigorosamente concatenados e organizados. Ele encontra no aforismo a forma para expressar as suas percepções intuitivas. Conforme Deleuze, o aforismo é a maneira encontrada por Nietzsche para expressar um pensamento pluralista; “apenas o aforismo é capaz de dizer o sentido, o aforismo é a interpretação e a arte de interpretar”⁵⁴. Como é sabido, é próprio da intuição certa recusa de razões encadeadas logicamente, característica esta da discursividade; aliás, esse é um dos alvos da crítica nietzschiana. “O aforismo é adequado ao estilo de pensamento de Nietzsche, pois permite a breve e ousada formulação que renuncia à apresentação de razões”⁵⁵.

Característica ímpar do estilo nietzschiano é o perspectivismo, ou seja, a mudança de foco, não mais a origem metafísica dos valores, da verdade, mas sim uma origem antropocêntrica e sem nenhuma nobreza: “e se essa química levasse a conclusão de que as

⁵³ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 51.

⁵⁴ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. António M. Magalhães. 2.ed. Porto: Rés-Editora, 2001, p. 49-50.

⁵⁵ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 12.

cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?”⁵⁶. É justamente a partir do perspectivismo que deve ser tomada esta afirmação nietzschiana: “a metafísica é a ciência que trata dos erros fundamentais do homem mas como se fossem verdades fundamentais”⁵⁷. Não se trata de irracionalismo, mas de uma inversão de perspectiva.

[...] o erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. 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. (MAI/HHI, § 29).

A metafísica é um erro, contudo, é um erro que faz parte da história do Ocidente. É este erro que forjou o homem e deu o colorido à existência humana. Erro porque, como já se afirmou, aquilo que tem o mais alto valor, o transcendente, nada mais é que um efeito de fatores humanos, demasiado humanos sublimados. Todavia, não quer dizer que estes mais altos valores sejam mentiras conscientes dos homens que agem e que pregam esses valores; significa, antes, que eles podem ser erros professados em boa-fé. Existe, dessa forma, uma errância, na perspectiva de que

O mundo da moral, quer como sistema de prescrições, quer como complexo de ações e de comportamentos inspirados em valores, quer como visão geral do mundo, é construído sobre “erros”. Estes – não o esqueçamos, para compreendermos os resultados da análise “química” nietzschiana – são precisamente aqueles erros que atribuíram riqueza e profundidade ao mundo e à existência do homem⁵⁸.

Um dos erros que Nietzsche ataca é o de acreditar que possam existir ações morais. Isso consiste na sustentação de que o sujeito possa ter um conhecimento exaustivo do que é a sua ação. Nietzsche n’*Aurora*, aforismo 116 intitulado “*O desconhecido mundo do ‘sujeito’*”, afirma que dos tempos mais remotos até hoje o mais difícil para os homens é o conhecimento de si próprios: continua existindo a ilusão de saber, com precisão, como se produz a ação

⁵⁶ MAI/HHI, § 1.

⁵⁷ *Idem*, § 18.

⁵⁸ VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op cit., p. 43.

humana. Ele destaca Sócrates e Platão, ambos espíritos inovadores e questionadores que continuaram “inofensivamente crédulos àquele preconceito, segundo o qual ‘conhecimento correto é necessariamente acompanhado da ação correta’ – neste ponto foram herdeiros da loucura e presunção geral de que há um saber relativo à essência de um ato”⁵⁹.

Seria terrível se a percepção da essência do ato correto não fosse acompanhada do ato correto – eis a única prova que aqueles grandes acharam necessária para tal pensamento, o oposto é justamente a realidade nua, diariamente e a cada instante demonstrada, desde tempos imemoriais! Não é justamente isso a “terrível” verdade: que o que se pode saber de uma ação não basta jamais para fazê-la, que a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje? Os atos não são jamais aquilo que nos parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são, na verdade, “algo diferente” – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos. A crença geral era o oposto: temos o mais antigo realismo contra nós; até agora a humanidade pensou: “Uma ação é aquilo que nos parece ser”. (M/A, § 116).

Se as ações morais são estranhas a nós, logo, o erro consiste em afirmar que conhecer implica necessariamente em agir; a ponte entre o conhecimento e o ato não foi lançada nem uma vez até hoje. Vattimo comentando esta passagem reporta-se a Schopenhauer, o qual ensinou a ver o mundo das representações como véu de Maia, isto é, um conjunto de aparências que escondem uma irrepresentável coisa em si. Schopenhauer acreditou que as ações pudessem ser adequadamente conhecidas e julgadas. Contudo, aquilo que vale para o mundo fenomênico, para as coisas exteriores, vale também para o mundo íntimo do sujeito. O fato é que o conhecimento intelectual de uma ação, e também o seu valor para nós, não basta nunca para cumpri-la, tal como nos mostra, sem equívocos, a nossa experiência. Portanto, na ação entram em jogo outros fatores, que não são possíveis objetos de conhecimento⁶⁰. Uma vez negada a capacidade e a possibilidade de o homem conhecer realmente as ações, nega-se a existência de ações e atos morais:

Irresponsabilidade e inocência. – A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se

⁵⁹ M/A, § 116.

⁶⁰ Cf. VATTIMO, G. *Introdução a Nietzsche*, op. cit., p. 43-44.

estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade. Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar a natureza e a necessidade. [...] Neles [atos] pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós). (MAI/HHI, § 107).

Aquilo que a modernidade e a filosofia elaboraram de mais sofisticado, a saber, o sujeito moral, autônomo e livre, o qual é responsável e consciente de todas as suas escolhas e atos, Nietzsche deprecia. A questão é que uma ação não pode jamais ser avaliada porque não pode jamais ser conhecida. A avaliação moral está baseada na pressuposição que é necessário existir um sujeito livre e autônomo, consciente de seus atos. Contudo, para Nietzsche, a escolha e a liberdade não podem ser provadas e, muito menos, a existência de um sujeito livre e autônomo. Dessa forma, a negação da liberdade do querer resulta da negação da cognoscibilidade da ação: “a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico”⁶¹. Em outras palavras, é a pressuposição de um querer livre: “A crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico”⁶². A temática toda baseia-se em duas questões: primeira – se nem o agente pode ter uma consciência clara do que constitui a sua ação, é óbvio que a escolha que fará dela não será completamente livre; segunda – as ações nos seus múltiplos escapam ao domínio do sujeito. Essas duas questões são uma consequência do experimento nietzschiano de trazer à tona um sujeito efetivo com todas as nuances psico-orgânico-fisiológicas: nas ações de um homem entram em jogo elementos que se subtraem ao seu conhecimento porque estão para além do seu controle⁶³.

⁶¹ MAI/HHI, § 18.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cf. VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit., p. 44.

No mesmo aforismo citado anteriormente, Nietzsche, através do conhecimento, entendido como filosofia histórica e a compreensão de que não existem ações morais, sustenta que o que há são avaliações que estão baseadas numa hierarquia de valores que todo indivíduo e toda sociedade possuem⁶⁴. A sua filosofia histórica é que revela o erro metafísico da liberdade da vontade: tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade; logo, compreender tudo isso pode causar dores profundas descritas por Nietzsche como as dores do parto⁶⁵.

A borboleta quer romper seu casulo, ela golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são capazes dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode *se transformar, de moral em sábio*. [...] Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência. Se o prazer, o egoísmo, a vaidade são *necessários* para a geração dos fenômenos morais e do seu rebento mais elevado, o sentido para a verdade e justiça no conhecimento; se o erro o descaminho de imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pode gradualmente se erguer até esse grau de auto-iluminação e libertação – quem poderia desprezar esse meios? Quem poderia ficar triste, percebendo a meta a que levam esses caminhos? (MAI/HHI, § 107).

Parece ficar mais explícito o papel que Nietzsche atribui à ciência. A proposta é de que a ciência seja a única capaz de demonstrar o erro que há na metafísica e, por conseguinte, na arte e na religião. Isso não significa dizer que a ciência é capaz de dar o sentido último, o significado verdadeiro, o fundamento indubitável ao homem; nunca a análise química nietzschiana será uma tentativa de fundação de valores morais, representações e conceitos mais autênticos e verdadeiros; a química nietzschiana se assemelha à ciência experimental moderna, onde o interesse foca-se nos modos de acontecer dos fenômenos e nunca numa tentativa de alcançar os primeiros princípios. Entretanto a semelhança acaba por aqui; Nietzsche não procura uma regularidade capaz de ser formulada em leis, uma das principais características da ciência moderna. Cabe ao homem, com o uso de uma metodologia experimental, ver se é possível, transformar-se de moral em sábio. A pretensão e a incessante

⁶⁴ Cf. MAI/HHI, § 107.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*.

busca da filosofia é estabelecer verdades ou fundamentos últimos que garantirão a consistência e a validade das construções teóricas. Para Nietzsche, isso se revela sem muita importância:

Origem e significado. – Por que sempre me retorna este pensamento, brilhando em cores sempre mais vivas? – de que antigamente os pesquisadores, estando em busca da origem das coisas, imaginavam que se encontrariam algo de significação inestimável para toda ação e julgamento, de que pressupunha-se, mesmo, que a salvação do homem dependia da *compreensão da origem das coisas*: de que nós, pelo contrário, quanto mais investigamos a origem, tanto menos envolvemos aí os nossos interesses; e mesmo de que todas as valorações e “interessidade” que pusemos nas coisas começam perder o sentido, quanto mais recuamos com nosso conhecimento e nos aproximamos das coisas mesmas. Com a *penetração na origem aumenta a insignificância da origem*: enquanto o mais próximo, o que está em torno e em nós, começa gradativamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas significativas, com que a humanidade antiga não sonhava. Outrora os pensadores davam voltas como animais aprisionados e enfurecidos, sempre olhando as barras de sua jaula e arremetendo contra elas, a fim de quebrá-las: e parecia *beato* aquele que por uma abertura acreditava ver algo de fora, no além e na distância. (M/A, § 44).

A ciência experimental nietzschiana revela que quanto mais consciente o homem for da origem dos valores, da verdade, mais insignificante é essa origem: quanto mais se desloca na direção de uma penetração na origem aumenta a insignificância da origem. Isso significa dizer que na origem estão fatores humanos sublimados. “O prazer, o egoísmo, a vaidade são *necessários* para a geração dos fenômenos morais”⁶⁶. Em suma, a ciência nietzschiana consiste sobretudo no esforço de (re)construir os processos históricos em que se estabeleceram os valores morais e, principalmente, em mostrar que tudo no âmbito da moral está em fluxo, ou seja, é mutável e oscilante.

⁶⁶ MAI/HHI, § 107.

II - O problema da verdade no inédito *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*

O escrito inédito *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra Moral* de 1873 é um texto do jovem Nietzsche que foge, em certa medida, da temática de seus estudos deste período, a saber, estudos sobre a tragédia, o papel do gênio na arte e outros temas atuais na universidade alemã da época. Pode-se afirmar que tal escrito se alinha com as obras da maturidade e está em consonância com o grande esforço do pensamento de Nietzsche, qual seja: uma crítica à concepção metafísica-científica de verdade que, em suma, é a noção tradicional da verdade como objetividade, como conformidade verificável da proposição ao dado. É um texto emblemático, onde se percebe a genial intuição e, conseqüentemente, a sua audácia⁶⁷. Nietzsche ataca o conceito de verdade objetiva: a verdade é um batalhão móvel de metáforas. É, também, uma das primeiras tentativas de (re)valorização da arte da simulação, ou seja, valorização do mundo da aparência, da multiplicidade, da superfície. Da mesma forma, aparece, pela primeira vez, um de seus temas centrais, o niilismo: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são: metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível. Há, ainda, a colocação da verdade sob o aspecto moral, que diz respeito à obrigação que a

⁶⁷ Cf. COLLI, Giorgio. **Scritti su Nietzsche**. 4.ed. Milano: Adelphi, 1995, p. 46.

sociedade estabelece para existir, a saber: dizer a verdade. Isso apresenta-se como um ponto central para o presente estudo.

2.1. Da filologia à filosofia

Antes, porém, de começar a análise do inédito é interessante ressaltar a relação que acontece em Nietzsche entre filosofia e filologia. Quando Nietzsche fala de filologia ou experiência filológica ele não está se referindo a uma postura de um erudito ou de um especialista no sentido clássico, apesar de ele mesmo ter dedicado vários anos de sua formação a tal disciplina. Em que sentido, então, Nietzsche não foi um filólogo clássico, canônico? No sentido de um especialista do passado enquanto passado. Para ele filologia significa, antes de tudo, a colocação do problema da relação científica com o passado, ou, mais precisamente, da nossa relação com o passado⁶⁸. Problema este que veio à baila com o desenvolvimento das teses historicistas da modernidade. Deste modo, Nietzsche comunga, ao menos em certa medida, com a preocupação geral da modernidade.

Tal como para toda a mais significativa filosofia do século XX, também para Nietzsche o ponto de partida do filosofar foi dado por uma reflexão sobre as “ciências humanas”, isto é, em termos mais gerais, sobre a historiografia e o saber que o homem tem de si próprio. É a esta luz que se devem tomar em consideração os primeiros trabalhos de Nietzsche⁶⁹.

Nietzsche, a partir da conferência inicial em 1869 na Basileia, *Homero e a filologia clássica*, e posteriormente, em 1870, *Drama musical grego e Sócrates e a tragédia*⁷⁰, mostra que o próprio trabalho do filólogo não é o da filologia acadêmica dominante, e que o aproxima da filosofia ou pelo menos daquilo que ele entende por filosofia, sob influência de Schopenhauer. Conforme Vattimo, pode-se apontar duas razões para este distanciamento da

⁶⁸ Cf. VATTIMO, G. **Il Problema della Conoscenza Storica e la Formazione Nietzscheana della Verità**. In: VATTIMO, G. **Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000**. Milano: Garzanti, 2000, p. 66-67.

⁶⁹ VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit., p.13.

⁷⁰ Cf. JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: Los diez años de Basilea 1869/1879**. Versión de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 50 e ss.

filologia acadêmica dominante na época de Nietzsche. Primeira, uma visão de que o estudo da ciência moderna e a própria filosofia parece levá-lo a imaginar, ou a mitificar, um outro centro possível da *Bildung*. E a segunda, diretamente ligada a esta, a filologia clássica surge como uma traição do espírito do classicismo, na medida em que não é capaz de olhar o antigo como um modelo a imitar e a prosseguir, mas apenas como um repertório de objetos de estudo⁷¹. Para Nietzsche, o estudo da antiguidade tornou-se um puro trabalho de antiquário, ou seja, uma intolerável separação entre o filólogo e seu objeto de estudo. Nesta perspectiva destaca-se:

Isto implica, obviamente, um juízo mais vasto quer sobre a sociedade em que a relação com o antigo se tornou ofício e labor filológico quer sobre o modo como, historicamente, a imagem da antiguidade como modelo se degradou até se tornar puro objeto de estudo acadêmico⁷².

É através de como se dá a relação com o passado das ciências e, sobretudo, com a filosofia, que a experiência filológica adquire um peso determinante no que concerne a idéia nietzschiana de verdade. Conforme Vattimo, é a partir da busca de um modo autêntico de colocar-se em confronto com o passado que em Nietzsche aparece a reflexão sobre a verdade⁷³.

2.2. A refutação do impulso natural ao conhecimento ou à verdade

No que tange ao texto *Sobre Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral*, Nietzsche começa de uma maneira literária, ou seja, com uma fábula. Nota-se, já no jovem Nietzsche, temas, figuras e noções que ele desenvolverá posteriormente de forma abundante:

⁷¹ Cf. VATTIMO, G. *Introdução a Nietzsche*, op. cit., p. 15.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cf. VATTIMO, G. *Il Problema della Conoscenza Storica e la Formazione Nietzscheana della Verità*, op. cit., p. 69.

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. (WL/VM, § 1).

A intenção nietzschiana com esta alegoria é enfatizar que o conhecimento não têm sentido nenhum dentro da natureza. De modo claro percebe-se, e que soa inauditamente duro e terrível, que nada, e muito menos o intelecto, justifica que os homens atribuam a si mesmos um lugar especial no mundo. “A verdade é que ele [intelecto] age ‘exatamente apenas como um recurso para mantê-los um minuto na existência’, e a não verdade é que ‘os gonzos do mundo girem dentro dele’”⁷⁴. Assim sendo, nota-se, já no jovem Nietzsche, uma inequívoca distinção, sobretudo, com o idealismo alemão. Portanto, “razão histórica universal” (*Weltgeschichte*), progresso, teleologia perdem o *status* de autoridade legítima e passam a ser apenas mais um dos recursos para manter os homens um minuto a mais na existência⁷⁵.

Trata-se de ressaltar que o conhecimento não faz parte da natureza humana, isto é, não está no mesmo nível que os instintos. Portanto, já se percebe uma radical diferença em relação à tradição metafísica-filosófica. A tradição, que a partir de Aristóteles, trata a questão da

⁷⁴ TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993, p. 40.

⁷⁵ Dentre os vários aforismos nietzschianos a respeito disso cita-se dois: “*A razão do mundo*. – Que o mundo não é a quintessência de uma racionalidade eterna é algo demonstrado definitivamente pelo fato de que esta *porção de mundo* que conhecemos – refiro-me à nossa razão humana – não é muito racional. E, se *ela* não é racional a todo tempo e completamente, o mundo restante também não será; aí vale a conclusão *a minori ad majus, a parte ad totum* [do menor para o maior, da parte para o todo], e com força decisiva”. (WS/AS, § 2). “A humanidade não representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O ‘progresso’ é apenas uma idéia moderna, ou seja, uma idéia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento”.(AC/AC, § 4).

seguinte forma: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber”⁷⁶. Desta forma, se estabeleceu, *grosso modo*, um consenso da existência de um instinto natural ao conhecimento ou à verdade. A proposta nietzschiana é a refutação de tal hipótese, ou seja, “o conhecimento não é um instinto do homem, quer dizer, não é da mesma natureza que os instintos”⁷⁷. O conhecimento foi produzido, foi inventado. Não há, no homem, tendência natural ao conhecimento, logo, não há instinto de conhecimento, de verdade.

Outro aspecto relevante para ser destacado é a interpretação de Fink, segundo a qual a verdade e a mentira não representam aqui qualquer comportamento humano consciente e voluntário, pois não se trata de um problema moral, mas do papel do intelecto na totalidade do mundo. A verdade ou a não-verdade moral decide-se no interior da interpretação do mundo que o intelecto humano desenvolve. Contudo, saber até que ponto o intelecto é verdadeiro, ou seja, em que medida ele apreende a realidade verdadeira, é outra questão. Mas de que ponto de vista pretende Nietzsche avaliar a verdade ou a mentira do intelecto? Dispõe ele de um lugar situado acima deste, do alto do qual poderia lançar o seu olhar sobre ele?⁷⁸.

Deve-se salientar que para Nietzsche o homem é o animal que usa o intelecto como meio de conservação, apenas como um recurso. Ele, o homem, é mestre no disfarce; é a arma que indivíduos menos robustos e mais fracos encontraram para a conservação, por isso que no homem o disfarce chega a seu ápice: ele ludibria, engana, ilude, representa, em suma, mente. A mentira visa compensar uma falta de força. Essa argumentação tem como pano de fundo uma distinção entre estado de natureza e estado de sociedade. Tal distinção ajudará Nietzsche a ilustrar e a negar a existência, no indivíduo, de um instinto ou impulso natural ao verdadeiro.

⁷⁶ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto grego com tradução de Giovanni Reale. Vol. II. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 980a.

⁷⁷ MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**. 2. ed. São Paulo: Graal, 2002, p. 35.

⁷⁸ Cf. FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 33.

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, [...], em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade (WL/VM, § 1).

Nietzsche interpreta a função do conhecimento humano de modo pragmático, isto é, o intelecto está a serviço da vontade de viver, está calcado numa ilusão que sustenta a vida. “A altivez do animal conhecedor persuade-o a existir, estimula-o a isso; a natureza mais geral do intelecto é fingimento, a inteligência da astúcia que facilita a luta pela vida. E esta tendência atinge no homem o seu apogeu, a arte do fingimento chega ao seu máximo”⁷⁹.

Ora, se não há instinto natural para o conhecimento, de onde vem o impulso, o desejo pela verdade? Nietzsche vai afirmar que o impulso pela verdade surge no momento em que o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se.

[...] o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas... (WL/VM, § 1).

Talvez, a partir desse ponto a argumentação nietzschiana atinja seu alvo. A proposta é a refutação do impulso natural ao conhecimento ou à verdade. A hipótese apresentada por Nietzsche é a do intelecto e, portanto, a do conhecimento e da verdade, como meios para a conservação do indivíduo. Por isso, a arte do fingimento, do ludibriar, simular etc. apresenta-se como fundamental para a sobrevivência. A suspeita que se levanta é que o mundo real dos conceitos, das construções do intelecto, nada mais é do que uma fábula, pois uma vez avaliada

⁷⁹ FINK, E. **A Filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 34.

da perspectiva vital, uma verdade não tem sentido algum, é somente uma fábula, uma invenção necessária à conservação do indivíduo. Nesta vertente interpretativa destaca-se:

Eis a fábula que este mundo, sólido e real, é destinado a tornar-se; mas agora se entende como sob esta base a atividade do intelecto, enquanto corresponde à necessidade de conservação (uma vez que o homem não pode lutar pela existência “com os chifres e com as presas” a ele não resta outra coisa senão disciplinar e dominar por meio de uma fictícia ordem conceitual o caos que o cerca) aparece, apesar de tudo, fútil e vã. A arte da simulação, neste aspecto, aparece como pura negatividade: essa define-se pelo “enganar, adular, mentir, fingir”⁸⁰.

A arte da simulação é o meio que o intelecto encontrou para a sobrevivência. Mas há de se ressaltar outro aspecto extremamente relevante com relação à arte da simulação, qual seja: a possibilidade de aceitar as convenções e estabelecer um pacto. Este seria o aspecto positivo.

Além disto, a simulação faz com que o mundo do homem possa se tornar humano e ao menos se modere e se circunscreva a ferocidade da máxima *bellum omnium contra omnes*: simular significa, enfim, aceitar as convenções (lingüísticas e sociais) e, portanto, estipular um pacto. E se a verdade é neste sentido reduzida ao homem, então o homem, a seu modo, se entrega a verdade. Eis o ponto central: aquilo que primeiro se colocava somente em termos de mentira, agora designa positivamente o mundo do homem. Positividade relativa esta, no sentido que fixa o homem à lei e, se por um lado, exalta o valor no plano ético, por outro, empobrece e avilta a existência.⁸¹

No estado de sociedade ou, como Nietzsche gosta de dizer, no “existir em rebanho” é que aparece pela primeira vez a diferenciação entre verdade e mentira. Mentira é aquilo que prejudica a conservação da vida em sociedade: “o que odeiam [os homens] no fundo não é a

⁸⁰ Ecco la favola che questo mondo, così solido e reale, è destinato a diventare; ma allora si capisce come su questa base l'attività dell'intelletto, per quanto corrisponda al bisogno di conservazione (visto che l'uomo non può luttare per l'esistenza “con le corna e con i morsi”, a lui non resta che disciplinare e dominare per mezzo di un fittizio ordine concettuale il caos che incombe) appaia del tutto futile e vana. L'arte della simulazione, a questo punto, sembra pura negatività: essa definisce “l'ingannare, l'adulare, il mentire, e il fingere”. GIVONE, S. **Introduzione**. In: NIETZSCHE, F. **Opere 1870/1881: Verità e Menzogna e altri scritti giovanili**. Traduzioni de Sergio Givone. Roma: New Compton editori, 1993, p. 36.

⁸¹ Per intanto, la simulazione fa sì che il mondo dell'uomo possa diventare umano e almeno si temperi e si circoscriva la ferocia del *bellum omnium contra omnes*: simulare significa infatti accettare le convenzioni (linguistiche e sociali) e quindi stipulare un patto. E se la verità è in questo modo ridotta all'uomo, l'uomo però a suo modo si consegna alla verità. Ecco il punto: ciò che prima si poneva solo in termini di menzogna, ora designa positivamente il mondo dell'uomo. Positività relativa, questa, nel senso che piega l'uomo alla legge e, se per un verso ne esalta il valore sul piano etico, per altro ne impoverisce e svilisce l'esistenza. GIVONE, S. **Introduzione**, op. cit., p. 37.

ilusão, mas as conseqüências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões”⁸². Por outro lado, o que conserva a vida em sociedade é a verdade, mais especificamente falando, ser verdadeiro: “[O homem] deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro, sem conseqüências, ele é indiferente”⁸³.

A verdade, portanto, não tem nada a ver com instinto ou impulso natural. Ela é uma necessidade de conservação da vida. A fim de estabelecer a paz e/ou fazer desaparecer a máxima *bellum omnium contra omnes* são fixadas leis da verdade e são essas leis que instituem pela primeira vez a oposição entre verdade e mentira. A verdade não é uma adequação do intelecto à realidade, mas o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social. Conforme destaca Machado, através do modo como Nietzsche articula a questão do aparecimento da verdade e do conhecimento, facilmente se nota que ele nunca se situa em um nível epistemológico, que teria por objetivo estabelecer critérios de demarcação entre o verdadeiro e o falso conhecimento; a investigação nietzschiana sobre o conhecimento, desde o início, é articulada com o nível social ou político, mais precisamente, a verdade e a mentira têm uma origem moral. A articulação do conhecimento com a organização social é a explicação elucidativa de que a verdade surge da exigência da coexistência pacífica entre os homens, da exigência da vida em rebanho, da vida gregária. Paz, segurança e lógica estão intrinsecamente ligadas⁸⁴.

2.3. O impulso à verdade é uma crença

Em outro escrito da mesma época, *O Livro do Filósofo*, Nietzsche articula o impulso à verdade com a idéia de crença, ou seja, a crença no instinto de conhecimento e de verdade.

⁸² WL/VM, §1.

⁸³ WL/VM, §1.

⁸⁴ Cf. MACHADO. R. **Nietzsche e a verdade**, op. cit., p. 38.

“Não existe instinto do conhecimento e da verdade, mas apenas o instinto da crença na verdade”⁸⁵. Portanto, não há tendência natural ou instinto para a verdade. O que há é a convicção, a crença, a suposição da posse da verdade. “*Análise da crença na verdade*: pois toda a posse da verdade é, no fundo apenas uma convicção de possuir a verdade”⁸⁶.

A questão, como explica Machado, remete-se para uma origem. Não há no homem o instinto à verdade, somente a crença na verdade. Então, depreende-se daí que, tal crença surgiu em um determinado momento, foi produzida. Ser produzida significa dizer que sua análise remete às condições de seu nascimento, de seu surgimento. É então que aparece uma idéia que cada vez mais se imporá ao pensamento nietzschiano: a condição de possibilidade para a existência da verdade é social, política ou, mais precisamente, moral.⁸⁷ Destaca-se a passagem:

A crença na verdade é necessária ao homem. A verdade aparece como uma necessidade social: é depois aplicada a tudo por uma metástase, mesmo quando não é necessária. Todas as virtudes nascem de necessidades. Com a sociedade nasce a necessidade da veracidade, senão o homem vive em eternos véus. A fundação de Estados suscita a veracidade. O instinto de conhecimento é uma fonte moral. (LF, § 91)⁸⁸.

Outro ponto central da argumentação nietzschiana é a articulação das leis da linguagem às da verdade: “a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade”⁸⁹. A linguagem é fruto de convenções e essas são a expressão adequada de todas as

⁸⁵ NIETZSCHE, F. **O livro do filósofo**. Trad. Ana Lobo. Porto: Rés Editora, 1984, p.106. (LF).

⁸⁶ LF, p. 105.

⁸⁷ Cf. MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**, op. cit., p. 36-37.

⁸⁸ Dentre as muitas passagens sobre o tema, destacam-se os seguintes parágrafos da referida obra: § 130: “Por natureza, o homem não existe para o conhecimento – a veracidade (e a metáfora) produziu a propensão para a verdade. Assim um fenômeno moral, esteticamente generalizado, dá o instinto intelectual”. § 133: “Às vezes a necessidade produz a veracidade como meio de existência de uma sociedade. O instinto fortalece-se através de um exercício freqüente e é agora transposto por metástase. Torna-se a tendência em si. Transforma-se numa qualidade o exercício efetuado em casos determinados. Possuímos agora o instinto para o conhecimento”. § 134: “O homem bom quer também ser verdadeiro e crê na verdade de todas as coisas. Não só da sociedade, mas também do mundo. Conseqüentemente acredita também na possibilidade de aprofundamento. Pois que razão teria o mundo para o enganar”.

⁸⁹ WL/VM, §1.

realidades? Conforme explica Nietzsche, a linguagem, muito antes de estar preocupada com a certeza, isto é, com a adequação exata do intelecto à coisa, é uma transposição arbitrária:

O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já resulta uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão [suficiente]. Como poderíamos nós, se somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, se somente o ponto de vista da certeza fosse decisivo nas designações, como poderíamos no entanto dizer: a pedra é dura: como se para nós esse “dura” fosse conhecido ainda de outro modo, e não somente como estimulação inteiramente subjetiva! Dividimos as coisas por gêneros, designamos a árvore como feminina, o vegetal como masculino: que transposições arbitrárias! A que distância voamos além do cânone da certeza! Falamos de uma *Schlange* (cobra): a designação não se refere a nada mais do que o enrodilhar-se, e portanto poderia também caber ao verme⁹⁰. Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa! As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. (WL/VM, §1).

A questão que está em jogo aqui é a suposição da existência de uma realidade exterior ao homem e autonomamente subsistente. Em traços gerais Nietzsche defenderá mais tarde que essa realidade exterior e autonomamente subsistente é a característica principal da metafísica e da ciência moderna. Segundo Casanova⁹¹, a problemática é levantada a partir da perspectiva da linguagem, mais precisamente, a partir do ponto de vista da formação das palavras ou dos conceitos. Na passagem acima, Nietzsche oferece três exemplos: a designação de dureza como uma propriedade da pedra; a divisão dos nomes em gêneros; e, por fim, a cunhagem do termo cobra ou serpente. Esses exemplos revelam uma e mesma conclusão: a linguagem não se perfaz a partir de uma ligação natural com a verdade ou com a coisa em si, e, por isso não é de forma alguma compatível com o ponto de vista da certeza. O que autoriza esta conclusão é a seguinte passagem: “concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já resulta uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão [suficiente]”⁹². Com esta afirmação,

⁹⁰ Vale aqui reproduzir a nota acrescentada pelo tradutor Rubens Rodrigues Torres Filho: “A palavra *Schlange* é diretamente derivada, por apofonia, do verbo *schlingen* (torcer, enroscar), no sentido específico da forma proposicional *sich schlingen*, que equivale ao de *sich winden* (enrodilhar-se). Em português a ligação entre a palavra *cobra* e o verbo *colear* e bem mais remota; mais próxima, talvez, seria a relação entre *serpente* e *serpear*”. TORRES FILHO, R. R. *Apud*, WL/VM, p. 47 (nota 2).

⁹¹ CASANOVA, Marco Antonio. **O instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 17-18.

⁹² WL/VM, § 1.

Nietzsche traz à tona o cerne de uma certa compreensão metafísica de linguagem e, expõe ao mesmo tempo, o seu ponto de partida fundamental: a suposição da existência de uma causa exterior que produz como efeito um impulso nervoso⁹³.

Nota-se, portanto, que quem forma a linguagem não é um “filósofo” imbuído da pretensão de univocidade semântica, mas sim, um qualquer grupo surgido espontaneamente, a quem foi dado constituir uma linguagem comum. “Daí que ele [grupo] ao dar nomes às coisas, tenha preocupações outras que distinguir entre ‘em si’ e ‘para mim’. Ele as designa segundo lhe dita a necessidade e como lhe vêm às ventas – não de acordo com um parâmetro lógico”⁹⁴.

A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. (WL/VM, §1).

Segundo Fink, por mais discutível que seja esta concepção de linguagem, o essencial não é a teoria nietzschiana da linguagem ou sua a teoria dos conceitos, mas aquilo em que consiste, segundo Nietzsche, a mentira da linguagem, a mentira dos conceitos, a mentira tomada no sentido extra-moral do termo: “A inconsciência no uso de palavras e conceitos, isto é, o esquecimento do caráter problemático da sua formação, é a condição de uma vontade honesta e científica de verdade. O cientista move-se num mundo de conceitos, sem já saber que os conceitos são metáforas esvaziadas e pobres de sentido”⁹⁵.

2.4. A verdade é um ato de domínio

Nietzsche mostra que a linguagem foi socialmente estabelecida, com suas regras e funções cognitivas. Ela nasceu apenas como uma cristalização arbitrária de um certo sistema

⁹³ Cf. CASANOVA, M. A. **O instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**, op. cit., p. 17-18.

⁹⁴ TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 47.

⁹⁵ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 34-35.

de metáforas que se impôs como único modo publicamente válido de descrever o mundo. Em sua origem, toda linguagem é metáfora, ou seja, a indicação de coisas mediante sons que nada têm a ver, em si, com as próprias coisas. “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto, não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”⁹⁶. Deste modo, a perspectiva que se abre, conforme Marton, é que rápido, muito rápido, esqueceu-se do que havia de convencional na instituição da linguagem. A linguagem possibilita que o indivíduo se comunique com seus semelhantes; ao possibilitar esta relação com o que circunda o indivíduo, ao atender o desejo de conservação, a linguagem simplifica. O problema é justamente negligenciar o seu caráter simplificador, isto é, de um conjunto de signos a linguagem passa a ser a expressão adequada da realidade. Supõe-se, portanto, que cada termo designa algo bem preciso com que ele se identifica; atribui-se à palavra um único sentido nela expresso desde sempre, considerando-a unívoca, desprezam-se os outros sentidos possíveis que ela poderia comportar. Assim, petrifica-se a palavra e fixa-se aquilo a que ela se refere. A linguagem abriga a crença da existência de uma verdade inscrita no mundo passível de ser expressa em palavras. Simplificadora, a linguagem encerra o preconceito metafísico de que designações e coisas se recobrem⁹⁷.

Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distinto, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial.[...] A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas e nem conceitos, [...]. (WL/VM, § 1).

⁹⁶ WL/VM, § 1.

⁹⁷ Cf. MARTON, S. **A dança desenfreada da vida**. IN: MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001, p. 59.

Um dos alvos dos disparos nietzschianos pode-se dizer que com certeza é a essência, o *eidos* platônico. O conceito, portanto, é apenas um sinal, não tem nada a ver com uma forma originária ou com uma essência. Conforme Türcke, para Nietzsche, trata-se de desmascarar as essências como pias ilusões e reduzir o conhecimento humano a uma insípida subsunção de coisas singulares por conceitos, que não residem em nenhum lugar senão na alma humana e apenas se referem ao mundo sensorialmente perceptível⁹⁸.

Como foi explicitado anteriormente, há um caráter arbitrário e problemático na formação da linguagem. Entretanto, sem tal arbitrariedade a linguagem não seria estabelecida. “A natureza instintiva do homem é também impulso de pensamento e manifesta-se nos seus produtos sob a forma de uma inevitável arbitrariedade na designação das coisas”⁹⁹. Toda a problemática é sintetizada na seguinte passagem:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (WL/VM, § 1).

Nesta altura do texto nietzschiano aparece, como enfatiza Vattimo, o problema da presença da verdade na linguagem no seu sentido mais radical. Segundo ele, Nietzsche não tem mais dúvida de que a verdade não pode ser considerada como objetividade e que, portanto, as produções espirituais do homem não passam de metáforas. Sendo que algumas dessas metáforas são consideradas como a realidade porque certo grupo social as escolheu como base da própria vida em comum¹⁰⁰.

⁹⁸ TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 43-44.

⁹⁹ *Idem*, p. 47.

¹⁰⁰ Cf. VATTIMO, G. **Il Problema della Conoscenza Storica e la Formazione dell' Idea Nietzscheana della Verità**, op. cit., p. 83-84. Nesta mesma linha interpretativa, destaca-se: “La perdita del fondamento e del centro, infatti, la consapevolezza che la verità non appartiene a una ordine metafisico, la scoperta del carattere fittizio, convenzionale, artificioso del linguaggio e di tutto ciò che accade in esso, trasformano il mondo in una libera

Convém, ainda, acompanhar a argumentação nietzschiana do surgimento do conceito, ou melhor, de como uma metáfora é transformada em conceito. Nietzsche afirma: “Todo conceito nasce por igualação do não-igual”. E mais adiante: “a desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito”¹⁰¹. Portanto, como é sabido, o conceito é uma homogeneizante arbitrariedade, um ato de domínio: “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”¹⁰².

Coloca [o homem] agora seu agir “racional” sob regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir. Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em conceito. (WL/VM, §1).

Conforme Vattimo, a descrição acima da linguagem, mesmo que puramente ideal, não dá lugar a uma idealização da condição da livre inventividade metafórica, que na situação da canonização de um só sistema de metáfora estaria perdida¹⁰³. A intuição individual que origina a metáfora deve ser suprimida por uma abstração, ou seja, um conceito universalmente válido. O conceito é a casca vazia de uma metáfora que outrora inervava a intuição. Nietzsche sustenta que a metafísica e a ciência em geral não mais detectam a “mentira” dos conceitos, pois os consideram como a própria essência das coisas; o homem refugiou-se na cápsula vazia dos conceitos.

[...] no reino daqueles esquemas [os conceitos], é possível algo que nunca poderia ter êxito sob efeito das primeiras impressões intuitivas: edificar uma ordenação

invenzione al di là di qualsiasi fondamento e di qualsiasi centro, al di là di qualsiasi ordine metafisico”. GIVONE, S. **Introduzione**, op. cit., p. 38.

¹⁰¹ WL/VM. §1.

¹⁰² GM/GM, I § 2. Também destaca-se: “Anzitutto, il sorgere della lingua come sistema di parole dotate di un significato convenzionalmente riconosciuto e stabilito, e di regole per la loro connessione, implica la contrapposizione di questo sistema, chiaro e ordinato, al mondo più caotico delle prime impressioni; e questa contrapposizione è già, anche, un atto di dominio”. VATTIMO, G. **Il Soggetto e la maschera**, op. cit., p. 46.

¹⁰³ Cf. VATTIMO. **Introdução a Nietzsche**, op. cit., p. 24.

piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e por isso, como o regulador e imperativo. Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e sem igual, sabe escapar a toda rubricação, o grande edifício dos conceitos ostenta a regularidade rígida... No interior desse jogo de dados do conceito, porém, chama-se “verdade” usar cada dado assim como ele é designado, contar exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a seqüência das classes hierárquicas. (WL/VM,§1).

Há uma conexão entre o sistema lógico-gramatical da linguagem e o sistema social. Uma hierarquia se estabelece entre o mundo ordenado dos conceitos e o mundo das primeiras impressões. O mundo dos conceitos é um mundo de supremacia e submissão e tende a impor-se como o melhor, o mais humano. A supremacia do mundo hierarquizado dos conceitos sobre o mundo das primeiras impressões se dá pelas regras gramaticais. Quem se nega a usar a língua segundo as regras estabelecidas se coloca contra a ordenação de castas e a seqüência das classes hierárquicas. Não somente contra a ordem interna da linguagem, mas, sobretudo, contra a ordem social. Portanto, o estabelecimento da ordem social e os cânones da linguagem exigem a necessidade de uma “verdade” que estabeleça a ordem e, principalmente, a conservação da vida.

Nietzsche é categórico: a verdade não é uma adequação do intelecto à coisa, mas sim, uma adequação entre o intelecto, do intelecto ao intelecto. Onde o pensamento constata a verdade, está constatando apenas sua concordância com os seus próprios produtos; ele permanece em si mesmo¹⁰⁴.

Como gênio construtivo o homem se eleva muito acima da abelha: esta constrói com cera, que recolhe da natureza, ele com a matéria muito mais tênue dos conceitos, que antes tem de fabricar a partir de si mesmo. Ele é, aqui, muito admirável – mas só que não por seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas. Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar: e é assim que se passa com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do distrito da razão. Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “vejam, um animal mamífero”, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente

¹⁰⁴ Cf. TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op.cit., p. 44.

válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem [...]. (WL/VM, § 1).

A perspectiva é antropomórfica, o homem se toma “como se os gonzos do mundo girassem nele”. Todavia, é relevante destacar a problemática que vem à luz com essa passagem, a saber: “o que é a consciência que permanece em si mesma e se basta a si mesma? Sua própria prisão encantada em si, incapaz de olhar para além de si e por isso velada a si mesma”¹⁰⁵.

Eles [os homens] estão profundamente imersos em ilusões e imagens de sonho, seu olho apenas resvala às tontas pela superfície das coisas e vê “formas”, sua sensação não conduz em parte alguma à verdade, mas contenta-se em receber estímulos e como que dedilhar um teclado às costas das coisas. Por isso o homem, à noite, através da vida, deixa que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo; no entanto, deve haver homens que pela força de vontade deixaram o hábito de roncar. O que sabe o homem propriamente sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala [oculta] a natureza quase tudo, mesmo sobre o seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! [?]. Ela atirou a chave fora: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre. De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade! (WL/VM, §1).

Nietzsche dispara contra aquilo que o homem moderno julga ser a sua mais alta conquista: a consciência que o homem tem de si mesmo. Conforme Türcke, a consciência segura de si mesma paira como um não-saber sobre a Sodoma e Gomorra da vida real. A racionalidade nem presente sobre que animalidade ela está montada. Ela, a racionalidade, está sonhando – e exatamente ali onde age como consciência que emprega sóbria e calculisticamente seus rasos conceitos para a subsunção do mundo sensível¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cf. TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op.cit., p. 44.

¹⁰⁶ Cf. *Idem*, p. 45.

III – A Vontade de verdade

A problemática abordada por Nietzsche, sobretudo a partir de *Humano, demasiado humano*, pode ser caracterizada como uma grande inflexão. Esta no sentido de abandono de posições metafísicas como as de essência e aparência, fenômeno e coisa em si, representação e vontade as quais estavam no bojo de sua reflexão acerca da arte trágica nos escritos juvenis. A mirada nietzschiana vai concentrar-se na perspectiva de colocar em questão a dicotomia entre ciência e moral. O interesse aqui é acompanhar os desdobramentos em torno daquilo que Nietzsche chamou de “vontade de verdade”. Ou, dito de outra forma, investigar em que medida a ciência, entendida a partir do modelo socrático de racionalidade, comunga dos mesmos postulados da religião e da metafísica.

3.1. A problematização da verdade

O tema acerca da verdade em Nietzsche nunca é abordado numa perspectiva epistemológica, isto é, estabelecer as condições de possibilidade da verdade, denunciar as ilusões e os pseudoconhecimentos. A temática, como já tratada no capítulo anterior, é no próprio ideal de verdade. A questão não é a veracidade ou falsidade de um conhecimento, e sim, o valor que se atribui à verdade, ou, em outras palavras, a verdade como valor superior.

Além disso, a filosofia será crítica se for colocada na perspectiva dos valores, logo, na perspectiva de uma crítica moral. É justamente aqui que repousa a novidade e a originalidade do intento nietzschiano. Eis a afirmação capital de Deleuze a esse respeito:

Um dos móveis principais da obra de Nietzsche é mesmo que Kant não empreendeu a verdadeira crítica, porque não soube colocar o problema em termos de valores. [...] a filosofia dos valores tal como ele [Nietzsche] a instaura e a concebe, constitui a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, quer dizer, fazer filosofia a “golpes de martelo”¹⁰⁷.

Para Nietzsche, nada é mais estranho e absurdo do que uma crítica interna ao conhecimento. Como se sabe, grande parte dos esforços filosóficos, sobretudo na Modernidade, aconteceram no intento de encontrar um fundamento último para o conhecimento: a razão que busca explicar a si mesma. Mais precisamente, foi Kant um dos que mais avançaram no sentido de dar um fim às disputas metafísicas. Ele é motivado não pela rejeição das conclusões metafísicas, mas pela consciência da incerteza dessas conclusões e da fraqueza dos argumentos em que tais conclusões se assentavam. A partir da verificação de que a Matemática desde a antiguidade e a Física mais recentemente já haviam tomado o caminho seguro da cientificidade, isto é, da certeza, Kant se coloca a seguinte pergunta: por que a Metafísica não apresenta o mesmo grau de certeza da Matemática ou da Física? A resposta kantiana, *grosso modo*, é que a metafísica ainda não chegou ao mesmo grau de certeza da Matemática, da Física, pois falta-lhe

[...] empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria Crítica da Razão Pura¹⁰⁸.

Trata-se, portanto, de um exame crítico da razão, ou seja, um exame que tem por finalidade discernir ou elucidar o que a razão pode conhecer e/ou fazer e o que é incapaz de conhecer

¹⁰⁷ DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. António M. Magalhães. 2.ed. Porto: Rés Editora, 2001, p 5-6.

¹⁰⁸ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A XI-XII.

e/ou fazer. A preocupação crítica consiste essencialmente em não se dizer mais do que se sabe¹⁰⁹. E tal crítica tem por objeto os conhecimentos puramente racionais. Destaca-se o que Kant entende por crítica:

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios¹¹⁰.

Essa problemática kantiana da busca pelo fundamento e, concomitantemente, dos limites razão é para Nietzsche sem sentido. Nietzsche veta de imediato essa busca: “*Descrença no monumentum aere perennius*. [... Onde] as convicções metafísicas levam a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade”¹¹¹; veta, mais precisamente, a resposta de Kant que sustenta que a filosofia ainda não encontrou tal solidez e durabilidade, pois a verdadeira crítica, ou seja, uma crítica do fundamento imanente à razão inteira foi negligenciada.

Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, “porque todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira” – a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro! (– e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto “conhecesse” seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo? –). (M/A, *Prólogo*, § 3).

Como já foi afirmado, Nietzsche não está muito interessado na certeza, no conhecimento último, mas sim no valor que se deposita a este. Nessa direção, continuar-se-á o tentame de aprofundamento da perspectiva aberta pela análise do inédito *Sobre a Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, a saber, a verdade é fruto de uma necessidade social, mais precisamente, moral. A questão é “não da verdade ou falsidade de um conhecimento, mas do

¹⁰⁹ Cf. PASCAL, G. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 32.

¹¹⁰ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, op. cit., A XII.

¹¹¹ MAI/HHI, § 22.

valor que se atribui à verdade, ou da verdade como valor superior”¹¹². Assim sendo, o que Nietzsche vai problematizar é a própria verdade, a exigência incondicional de verdade, ou ainda, a busca pela verdade a qualquer preço. Destaca-se o aforismo de abertura de *Além do Bem e do Mal*:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? - De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. – E seria de acreditar que como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior. (JGB/BM, § 1).

A postura nietzschiana é de extrema suspeição àquilo que é de mais alto valor, isto é, a verdade. Conforme esclarece Giacoia, a crítica do conhecimento, interessada na descoberta da verdade acerca das possibilidades e limites da faculdade humana de conhecer, nunca foi, até aqui, suficientemente radical, no sentido de que jamais se colocou o problema crítico da vontade de verdade, vontade que, no entanto, determina por antecipação o modo de ser e de desenvolver todo empreendimento levado a efeito com o propósito de “descobrir a verdade”¹¹³.

O primeiro fato que chama atenção, no citado aforismo, é o de Nietzsche utilizar o pronome pessoal na primeira pessoa do plural, *nós*. Isso significa, que o próprio Nietzsche se coloca em consonância com história da metafísica, ou seja, a mesma vontade de verdade que motivou todos os filósofos anteriores nas suas buscas e investigações também pulsa em

¹¹² MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade**, op. cit. p. 51.

¹¹³ Cf. GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma: Nietzsche e auto-supressão da moral**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p. 127-128.

Nietzsche. Entretanto, há um detalhe de suma importância: em Nietzsche a vontade de verdade é dirigida contra si mesma. Uma vez dirigida contra si mesma, a vontade de verdade nos fará correr não poucos riscos, pois, devemos apreender a perguntar. E saber perguntar, é uma arte de mais estimado valor e, Nietzsche quer saber *quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente à verdade?

Essas questões levantadas por Nietzsche nos remetem a outro aforismo de *Gaia Ciência*, com o sugestivo título “*Em que medida nós ainda somos devotos*”. Neste, como no aforismo citado anteriormente, o que está em jogo é uma crítica àquilo que está na base de todo o conhecimento, ou seja, a vontade de verdade a todo custo. A vontade de verdade é a crença que funda a ciência de que nada é mais necessário do que o verdadeiro.

Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de *a verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima crença, o princípio, a convicção de que “*nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário*”. – Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? (FW/GC, § 344).

O ponto central é por que a verdade é tida como necessária? Ou ainda, o que quer quem procura a verdade? Nota-se que o foco nietzschiano é outro, não mais a verdade pela verdade, mas sim, o que é essa verdade. Essa inflexão, como sustenta Giacoia, dá-se a partir do momento em que, juntamente com a Esfinge, também nós aprendemos a questionar.

Até aqui (*bisher*) fora a velha esfinge que nos colocara na boca as perguntas que formulávamos; fora a vontade de verdade que, até aqui (*bisher*), originara, impulsionara, sustentara e orientara os questionamentos dos filósofos em sua busca da verdade. Até que tenhamos, finalmente, aprendido com essa esfinge a perguntar, a formular nós mesmos *nossas* questões. Ao invés da posição passiva (ser perguntado, ser dirigido), passamos, com esse movimento ao plano da ação. Somos nós quem perguntamos e, com isso, invertemos as posições: a pergunta tem agora por objeto a velha esfinge, que até aqui impunha as questões para as quais deveríamos buscar respostas¹¹⁴.

¹¹⁴ GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma*, op.cit. p. 131.

Portanto, Nietzsche aprendeu com a Esfinge a arte de perguntar; e a esse fato ele é grato. Contudo, não tem nenhum pudor em aplicar essa arte à própria Esfinge. Dito de outro modo, a vontade de verdade foi quem sempre colocou as questões que todos os filósofos foram forçados buscar uma resposta. Agora a posição se inverte, o filósofo, no caso Nietzsche, é quem coloca as questões, é quem pergunta. Giacoia destaca o verbo que Nietzsche utiliza para exprimir essa ação, a saber, *umdrehen*, voltar-se, fazer um giro, fazer a volta sobre si mesmo¹¹⁵. Trata-se de aprender a perguntar com a velha Esfinge, mas esse perguntar consiste, em formular uma questão diversa daquelas que até então foram formuladas:

De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?(JGB/BM, § 1).

Nietzsche a partir do aprendizado com velha Esfinge, leia-se vontade de verdade, ousa ele mesmo fazer a pergunta. Entretanto, este aprender a perguntar significa fazer retornar contra si mesmo (*Umdrehung*) a vontade de verdade; significa que, ao voltar-se sobre si mesma, a vontade de verdade abre-se para outra questão, não mais para a causa, a origem¹¹⁶. A questão é para Nietzsche precisamente esta: “nós questionamos o *valor* dessa vontade”. Evidentemente que Nietzsche também quer a verdade, mas qual é o valor dessa veracidade?

Por que queremos “a verdade”, de preferência à inverdade, incerteza, engano, ignorância? Que valor determina tal escolha, uma vez que não pode haver escolha sem valoração? E – posto que exigimos, em nossa busca de conhecimento, a verdade a qualquer preço, a verdade incondicionalmente – o valor da verdade põe-se e

¹¹⁵ GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma**, op.cit. p. 131. “Que admira se eu, finalmente, desconfiado faço um giro [*umdrehen*] e também, de minha parte, aprenda com essa esfinge a perguntar. Quem é propriamente que aqui me pergunta? Que malignas, estranhas, problemáticas perguntas! Essa é uma longa história: que admira que eu me torne aqui finalmente desconfiado, perca a paciência, e, impaciente, faça um giro! Que, diante dessa esfinge, aprenda, por meu lado, a perguntar. Quem é propriamente que aqui me coloca questões? O que em mim ‘quer’ propriamente ‘a verdade’”. NIETZSCHE, F. *Apud*, GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma**, op. cit. p. 130.

¹¹⁶ Cf. GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma**, op. cit. p. 132.

determina-se para nós como *incondicionado*, absoluto; tudo mais há que ser sacrificado no altar da verdade¹¹⁷.

Eis o momento mais arriscado, mais perigoso e sério, porque, segundo Nietzsche, o valor da vontade verdade, isto é, a verdade como problema não foi jamais colocado. “Aqui começa o jogo sério, o mais perigoso dos combates intelectuais. Ainda esse risco e a essa ousadia nos conduz a vontade de verdade!”¹¹⁸. Mas como poderá ter surgido em Nietzsche essa ousadia de colocar a verdade como problema? Por que perguntar pelo valor da verdade?

Talvez uma pista surja a partir da passagem onde Nietzsche se coloca como herdeiro do milenar espírito europeu: “Nós, os sem pátria [...] somos, numa palavra – e será nossa palavra de honra – *bons europeus*, herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu”¹¹⁹. A esta passagem correlacionam-se as duas questões presentes no aforismo inicial de *Além do Bem e do Mal* e já citadas anteriormente: “*Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente à verdade?” Pode estar aqui a chave para a compreensão da origem da pergunta pelo valor da verdade. O primeiro ponto a ser considerado é que Nietzsche se intitula como um “bom europeu”, isso significa afirmar que está inserido no processo “histórico-cultural inscrito no desenvolvimento do Ocidente”¹²⁰. Uma das mais fundamentais características da Civilização Ocidental é que não há nada mais necessário do que a verdade; fato este facilmente observável nas ciências modernas, sobretudo, nas positivas. Destaca-se também todo o esforço moderno da filosofia para se tornar um saber mais seguro e, com isso, mais verdadeiro. Portanto, uma primeira resposta à pergunta “quem, realmente, nos coloca questões?” seria supor que a própria vontade de verdade, enquanto esta constitui e atravessa a história cultural do Ocidente, é que se colocou diante de Nietzsche como questão engendradora

¹¹⁷ GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma*, op. cit., p. 132-133.

¹¹⁸ *Idem.*, p. 131.

¹¹⁹ FW/GC, § 377.

¹²⁰ GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma*, op. cit., p. 105.

e paulatinamente explicitada ao longo da dinâmica da história da metafísica¹²¹. O texto inicial de *Além do Bem e do Mal* referido anteriormente, sustenta que “a vontade de verdade ainda nos fará correr não poucos riscos”. Parece que tal risco é justamente querer saber qual é o valor da tão propalada verdade: “A pergunta pelo valor da verdade impõe-se, autonomamente, de certo modo, ao sujeito histórico Friedrich Nietzsche, que aprendeu com a velha esfinge a perguntar”¹²². Uma segunda resposta seria afirmar que é o filósofo Friedrich Nietzsche quem coloca a vontade de verdade como problemática, ao se perguntar pelo valor da veracidade. “E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, arriscado?”¹²³.

A partir de então deixa-se visualizar o que se chama de experimentalismo nietzschiano; e isso consiste em fazer a vontade de verdade voltar-se contra si mesma e ver o que acontece. Uma das principais características da obra de Nietzsche é a da hipótese, ou seja, antes de ser uma filosofia afirmativa que tem a mais alta confiança na razão, é uma filosofia que desconfia/suspeita e, com isso, abre espaço para o hipotético. Interessante é o aforismo 341 de *Gaia Ciência* onde Nietzsche anuncia o “eterno retorno do mesmo”. Não se pretende aqui uma análise acerca do tema em si, mas parece perfeitamente cabível destacar apenas a característica experimental, a saber, “o que aconteceria se...”

O maior dos pesos. – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e lhe dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nele, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria os seus atos como o maior dos

¹²¹ GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma*, op. cit., p. 135.

¹²² *Idem.*, p.135.

¹²³ JGB/BM, § 1.

pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC, § 341).

Facilmente se observa que Nietzsche emprega expressões como “se”, “e se”, “se esse pensamento” bem como deixa em aberto várias perguntas. Esse abundante uso de condicionais e de perguntas abre caminho para a experimentação. Assim como no caso do “eterno retorno do mesmo”, também no caso da “morte de Deus” é na forma de anúncio que ele introduz a sua maneira experimental de filosofar. Conforme explica Vattimo, o anúncio da “morte de Deus” ou do “eterno retorno do mesmo” não significa a existência ou a não-existência metafísica de algo. Esse fato deve ser tomado como anúncio de um acontecimento (*Ereignis*): anunciar um acontecimento não significa demonstrar o que quer que seja; muito menos, pretender qualquer adesão a tal conteúdo anunciado.

Deste ponto de vista, devemos considerar a filosofia de Nietzsche como um pensamento experimental, que se rege inteiramente em função da “descoberta” – mas de fato, talvez devêssemos falar antes em suspeita – de que a crença na verdade é apenas uma crença: até que “aconteça” qualquer coisa em contrário, a única via que permanece aberta é a da experimentação: que aconteceria se ...¹²⁴.

Se o único caminho possível que permanece aberto é o da experimentação, então o que faz Nietzsche é experimentar com a vontade de verdade. A pergunta pelo valor da verdade se originou na própria vontade de verdade, portanto significa afirmar que o fundamento ainda é quem coloca a questão. Dessa forma, então é a vontade de verdade que está operando, “que ainda nos fará correr não poucos riscos”. “É porque queremos conhecer a verdade sobre a vontade de verdade e sobre sua origem que nos colocamos diante da pergunta pelo valor da veracidade”¹²⁵. Eis que surge a nova perspectiva. Quando se pergunta pelo valor da verdade isso equivale a não mais aceitar a veracidade como última instância e finalidade. Então ocorre a problematização da incondicional vontade de verdade. Uma vez que é preciso saber qual é o

¹²⁴ VATTIMO, G. *Introdução a Nietzsche*, op. cit., p. 57.

¹²⁵ GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma*, op. cit., p. 133.

valor da verdade, esta perde sua autojustificação. Desse modo, Nietzsche coloca a verdade na perspectiva do valor; e é isto uma forma de experimento: “o que aconteceria se” se colocar a verdade como valor e não como fim em si mesmo? Aqui cabe outra pergunta: quem, *Wer*, valora?¹²⁶; E ainda: que hierarquia de valores possui quem valora? Percebe-se que Nietzsche não mais pergunta “o que é a verdade”, mas “quem quer a verdade”, e ainda “por que a verdade e não a inverdade ou a incerteza”¹²⁷.

A pergunta pelo valor da verdade já é uma desconfiança em relação à verdade. Se a verdade tem a ver com uma escolha valorativa, então ela tem de ser pensada a partir das condições de existência. “A origem da incondicional vontade de verdade revelou-se como inverídica, como o contrário de si mesma; na raiz do conhecer não há nenhuma *ratio* (Grund) teórica, mas o problemático campo de batalha das condições de existência”¹²⁸.

¹²⁶ Yves Le Gal destaca, na temática acerca da “verdade”, que uma questão dominante é “a questão do *Wer*. Quem fala? Se toda a ‘verdade’ é fundamentalmente avaliação, e esta é intelectualização da vida instintual, um enunciado qualquer só adquire seu verdadeiro sentido se ele for referido ao locutor. Portanto, o que é que leva esta ou aquela pessoa a dizer isso ou aquilo, a filosofar? Será a força vital que trasborda, será a carência que tem inveja?”. LE GAL, Yves. **Unzeitgemäss**. Trad. Gentil Avelino Tilton. In: CONCILIUM, Petrópolis, v. 165, n. 5, p. 631-640, 1981, p.636.

¹²⁷ Deleuze na sua obra *Nietzsche e a Filosofia* afirma que existe em Nietzsche uma forma de questionar diferente da iniciada por Sócrates. Conforme aquele, a pergunta “o que é ...?” é posta por Sócrates/Platão e estes cuidam de opor todas as outras questões à esta. Eis o triunfo de Sócrates sobre os “rapazotes” e/ou “velhos casmurros”: não se responde a questão “o que é o belo?” citando um belo corpo, “uma jovem, um jumento, uma panela...”. “Daí a distinção tão querida a Platão entre as coisas belas que são apenas belas como exemplo, acidentalmente e segundo o devir; e o Belo que é apenas belo, necessariamente belo, o que é o belo segundo o ser e a essência. É por isso que, em Platão, a oposição da essência e da aparência, do ser e do devir, depende em primeiro lugar de uma maneira de questionar, de uma forma de questão”. Conforme Deleuze, evidentemente que é um disparate responder a questão citando algo belo. Entretanto, formular a questão diversamente talvez seja mais frutífera, ou seja, “o sofista Hípias pensava que a questão quem? era melhor enquanto questão, a mais apta a determinar a essência. Porque não remetia, como Sócrates pretendia, para exemplos discretos, mas para a continuidade dos objetos concretos tomados no seu devir, ao devir-belo de todos os objetos citáveis ou citados como exemplos. Perguntar quem é que é belo, quem é justo, e não o que é o belo, o que é o justo, era, portanto, o fruto de um método elaborado, implicando uma concepção da essência original e toda uma arte sofisticada que se opunha à dialética. Uma arte empirista e pluralista.[...] ‘O quê, pois? Perguntava-me eu com curiosidade. Quem? deverias tu interrogar-te! Assim fala Dionísio, em seguida veste-se do modo que lhe é peculiar, isto é, como sedutor’. A questão ‘quem?’, segundo Nietzsche, significa o seguinte: sendo uma coisa dada, quais são as forças que dela se apoderam, qual é a vontade que a possui? Quem é que se exprime, se manifesta, e mesmo se esconde nela? Somos conduzidos à essência apenas pela questão: quem? Porque a essência é apenas o sentido e o valor da coisa; a essência é determinada pelas forças com afinidade com a coisa e pela vontade com afinidade essas forças”. DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**, op. cit., p. 115-116.

¹²⁸ GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma**, op. cit., p. 134.

A incondicional vontade de verdade, segundo Giacoia, para ser prova consigo mesma até as últimas e derradeiras conseqüências é constrangida a reconhecer que “a verdade” sobre sua origem tem que projetá-la para além dela mesma. Em outras palavras, a exigência incondicional de verdade está irremissivelmente comprometida com condições ou perspectivas de valor¹²⁹. Isso é o experimento – *Experimentalphilosophie* – que o filósofo alemão faz com a verdade. Isso significa afirmar que o experimento consiste em colocar a verdade contra si mesma. Ou como sustenta o filósofo italiano Ferruccio Masini, que a filosofia experimental passa pelo movimento problemático de um pensamento que joga para o seu interno uma tensão experimental sob a qual se estrutura a perspectiva como a modalidade específica da nietzschiana *Experimentalphilosophie*¹³⁰. O que aqui se pôs sob movimento problemático é precisamente o experimento que Nietzsche não defende que os resultados da experimentação são a obtenção de uma “verdadeira verdade”, algo como o “*monumentum aere perennius*”, a verdade duradoura e em si. Se essa fosse a intenção ele estaria reproduzindo o mesmo ideal criticado, estaria construindo ídolos. Vale lembrar o que Nietzsche no *Ecce Homo*, espécie de autobiografia, afirma acerca do *Crepúsculo dos Ídolos*: “o que no título se chama ídolo é simplesmente o que até agora se denominou verdade. Crepúsculo dos Ídolos – leia-se: adeus à velha verdade...”¹³¹. Então, trata-se de verificar como Nietzsche pretende dar “adeus à velha verdade”.

3.2. Adeus à velha verdade

¹²⁹ GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma*, op. cit., p. 135.

¹³⁰ “Occorre tenere nel dovuto conto il carattere proprio del movimento problematico di un pensiero che si gioca tutto all’interno di una tensione sperimentale sulla quale si struttura appunto la ‘prospettiva’ come modalità specifica della nietzscheana *Experimentalphilosophie*”. MASINI, F. **Un mondo “fluido”**. In: **Nietzsche: Opere 1870/1881. Al di là del bene e del male**. Traduzione di Silvia Bortoli Cappelletto. Roma: New Compton editori, 1993. p. 419-420.

¹³¹ EH/EH, *Crepúsculo dos Ídolos: como se filosofa com o martelo*, § 1. No § 2 do prefácio de EH/EH lê-se: “Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para ‘ideais’) – isto é meu ofício”.

Na tentativa de compreender o adeus à velha verdade, destaca-se o seguinte aforismo onde Nietzsche aborda os preconceitos dos filósofos, ou seja, estes não aceitam a pressuposição de que algo possa se originar de seu contrário:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? [...] Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja própria – não devem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso e em nada mais deve estar a sua causa! – Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu saber, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios de *omnibus dubitandum* [de tudo duvidar].(JGB/BM, § 2).

A hipótese interpretativa nietzschiana é de que os homens do conhecimento, a metafísica e as demais formas de saber sempre sustentaram que aquilo que tem o mais alto valor não deriva deste mundo, contingente, fugaz e turbilhão de insânia e cobiça. Para Nietzsche isto é um típico preconceito humano, demasiado humano. Então se inventa “a coisa em si”, “o deus oculto” que origina todas as demais coisas. A isso ele chama de crença, a partir da qual os homens do conhecimento procuram alcançar seu saber. E denomina de “crença fundamental” aquela que sustenta a existência de uma oposição de valores, esta crença se refere aos metafísicos. E ironiza com os homens do conhecimento, pois nem os mais cuidadosos que uma vez haviam jurado a si próprios de tudo duvidar, através da canônica dúvida metódica cartesiana, desconfiam da oposição de valores. Eles acreditam que há um Bem e um Mal, uma certeza e uma incerteza etc. Para Nietzsche

[...] pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e as oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez [...]. (JGB/BM, § 2).

Visualiza-se uma radicalização da própria racionalidade, no sentido de que um dos pilares do método científico da modernidade é a desconfiança, mais exatamente: a dúvida metódica cartesiana. No primeiro preceito do *Discurso do Método*, Descartes assim escreve:

[...] jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”¹³².

Trata-se, *grosso modo*, de jamais aceitar algo como verdade, como certeza, a não ser aquilo que se apresenta de modo claro e distinto ao espírito. Para tanto, tal verdade não pode conter nenhuma sombra de dúvida. Donde se segue que não há como se chegar a alguma certeza, a alguma verdade, sem antes passar pela dúvida. Descartes, no esforço de encontrar o alicerce para a construção do edifício científico “amplia a dúvida ao máximo, tornando-a ‘hiperbólica’: passa a duvidar até mesmo das idéias claras e distintas, que o espírito espontaneamente admite como evidentes”¹³³. A questão aqui, longe de fazer uma reconstituição do método cartesiano, é destacar como Nietzsche se apropria da dúvida metódica – *de omnibus dubitandum* – para colocar sob suspeita as construções modernas, tanto as filosóficas quanto as científicas. Dito de outra maneira, fazer “uma crítica da modernidade, não excluindo as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política [...]”¹³⁴. Para Fink, a suspeição é a característica central de Nietzsche, uma vez que ele não chega a triunfar no intento destrutivo da metafísica e da tradição: “isto quer dizer que ele não chega a vencer os seus opositores, não chega a triunfar da metafísica, porquanto não examina

¹³² DESCARTES, R. **Discurso do Método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores), p. 37.

¹³³ “Descartes – vida e obra” In: *Idem*, p. XIV.

¹³⁴ EH/EH, *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, § 2.

filosoficamente a verdade dos pensamentos da metafísica, antes os torna suspeitos”¹³⁵. Nessa perspectiva, cita-se as palavras finais do segundo aforismo de *Além do Bem e do Mal*:

[...] Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas. Talvez! – Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso “talvez” a todo custo. – E, falando com toda a seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem. (JGB/BM, § 2).

Nesta passagem aparece de modo claro como acontece em Nietzsche a radicalização da dúvida e da suspeita: não afirma como uma coisa é, mas sim, como é possível que ela seja assim. Segundo Ferruccio Masini, deve-se atentar àquilo que Nietzsche provavelmente entenda pelo *além* – *Jenseits, Al di là* – contido no título da obra citada: além não é somente a negação do em si das coisas, nem somente uma modalidade semântica daquela suspeita que vê na vontade de verdade uma vontade de disfarce; além, também e principalmente, significa a curvatura daquele experimento de pensamentos que se dobram (*umdrehung*) sobre si mesmos e, refletindo acerca de sua fundamentação, descobre uma outra fundamentação¹³⁶. Dessa forma, ir além, pôr-se além, interrogar além é descobrir novas fronteiras e possibilidades para o pensamento.

[Um eremita] duvidará inclusive que um filósofo *possa* ter opiniões “verdadeiras e últimas”, e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda “fundamentação”. Toda filosofia é uma filosofia-de-fachada – eis um juízo-de-eremita: “Existe algo de arbitrário no fato de ele se deter *aqui*, de olhar para trás e em volta, de não cavar mais fundo *aqui* e pôr de lado a pá – há também algo suspeito nisso”. Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara. (JGB/BM, § 289).

¹³⁵ FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 130.

¹³⁶ MASINI, F. **Un mondo “fluido”**. In: NIETZSCHE, F. **Opere 1870/1881**, op. cit., p. 423.

Cabe ao filósofo do perigoso talvez a todo custo a tarefa de ir além, pôr-se além, interrogar além. Trata-se daquele filósofo, que não crê na existência de um Belo, de um Bem, de um Mal, de uma verdade em si etc. Se um juízo é falso ou não-falso, isso não constitui um problema para Nietzsche.

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida: isto significa, sem dúvida enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal (JGB/BM, § 4).

Portanto, o experimento nietzschiano não diz respeito à falsidade ou à veracidade de um juízo, mas à capacidade que um juízo tem de manter e conservar a vida e a espécie. Assim, no atual estado de desenvolvimentos e progressos das ciências naturais, a existência humana está diretamente ligada a elas, e, porque não, dependente delas. As ciências naturais surgem sobre o solo da matemática, ou seja, são os princípios da numerabilidade e comparatividade que as regem. A característica básica é que tais ciências buscam leis que possam ser válidas em todos os casos e necessitam, portanto, da pressuposição de certa homogeneidade das coisas¹³⁷. Esse movimento de homogeneização é semelhante ao processo que Nietzsche desenvolve no inédito *Sobre Verdade e Mentira* acerca da formação das palavras e dos conceitos, os quais foram tratados no capítulo anterior. Mesmo que neste aforismo de *Além do Bem e do Mal*, citado acima, Nietzsche não esteja preocupado com a veracidade e falsidade de um juízo é possível fazer uma relação com o seguinte aforismo de *Humano, demasiado humano*:

Número. – A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada

¹³⁷ Cf. VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera*, op. cit., p. 149.

de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma “coisa”). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe *algo* que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem. [...] Em todas as constatações científicas, calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas, sendo tais grandezas no mínimo *constantes*, por exemplo, nossa sensação de tempo e de espaço, os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança nas suas relações mútuas; podemos continuar a construir em cima deles – até o fim derradeiro em que a hipótese fundamental errônea, os erros constantes entram em contradição com os resultados [...]. Então ainda nos sentimos obrigados a supor uma “coisa” ou “substrato” material que é movido, enquanto todo o procedimento científico perseguir justamente a tarefa de dissolver em movimentos tudo o que tem natureza de coisa (de matéria): também aí nossa sensação distingue entre o que se move e o que é movido, e não saímos deste círculo, porque a crença nas coisas está ligada a nosso ser desde tempos imemoriais. – Quando Kant diz que o “intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela” isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. – A um mundo que *não* seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens. (HDH, §19).

Nesta passagem Nietzsche afirma categoricamente que a Matemática e as Ciências em geral, estão baseadas num erro: a existência de coisas iguais. Entretanto, sem a existência desse erro seria impossível se desenvolver qualquer tipo de pensamento científico. Além disso, a ciência mostrou e mostra constantemente a sua viabilidade e, porque não, sua indispensabilidade para a conservação e manutenção da espécie. Isso aparece no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*:

[...] 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 herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside. (MAI/HHI, § 16).

O erro, nesta perspectiva aberta por Nietzsche, é necessário, pois não se pode renunciar aos erros sem se renunciar à riqueza da humanidade: “o erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. [...] o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade”¹³⁸. Conforme Vattimo, frente ao reconhecimento da necessidade do erro, Nietzsche não pode

¹³⁸ MAI/HHI, § 29.

limitar-se a uma implosão e destruição do mundo como representação (como erro), porque estaria destruindo a riqueza, a profundidade e mesmo as condições de vida e conservação da espécie. Todavia, cabe compreender que a partir dos erros da razão o progresso científico se tornou possível¹³⁹.

Recuando alguns degraus. – Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. Então se faz necessário, porém, um *movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje. (MAI/HHI, § 20).

Tal passagem aborda temáticas importantes para o pensamento de Nietzsche, a saber: a genealogia – um movimento para trás, que consiste em compreender a justificação histórica; a psicologia – a compreensão da justificação psicológica; além, evidentemente, da problemática do erro como necessário à construção da riqueza e beleza deste mundo. A genealogia será abordada no próximo capítulo. Quanto à psicologia, o mérito ou o demérito nietzschiano consiste em não buscar uma explicação de estilo filosófica e/ou metafísica, mas sim compreender a justificação psicológica¹⁴⁰. Desta forma, a psicologia nietzschiana concerne os elementos necessários para compreender que as ciências, a matemática e, em suma, todo o pensamento consciente, estão embasados no erro, e este é algo necessário para à vida. Assim, o experimento nietzschiano muda de perspectiva: a consciência é tomada como um dos elementos constitutivos do sujeito, não mais como “o” elemento. Portanto, Nietzsche coloca a atividade consciente no mesmo nível das atividades fisiológicas e somáticas.

¹³⁹ Cf. VATTIMO, G. **Il soggetto e la maschera**, op. cit., p. 150.

¹⁴⁰ Conforme já indicado, Fink sugere que “o modo particular como Nietzsche trava este combate é extremamente problemático. Trata-se de um combate psicológico. A sua refinada, penetrante e pífida psicologia destrói a tradição. Isto quer dizer que ele não chega a vencer os seus opositores, não chega a triunfar da metafísica, porquanto não examina filosoficamente a verdade de seus pensamentos da metafísica, antes os torna suspeitos”. FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 130.

Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação à hereditariedade e às “características inatas”. Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também estar consciente não se opõe de algum modo decisivo ao que é instinto – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda a lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações-de-fachada, um determinado tipo de *niaiserie*[tolice], tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós. Supondo, claro, que não seja precisamente o homem a “medida de todas as coisas”[...]. (JGB/BM, § 3).

Em Nietzsche, como já se afirmou, pulsa a mesma vontade de verdade que pulsava e ainda pulsa na filosofia tradicional. As mais ousadas e perigosas perguntas essa vontade ainda tem de colocar. De forma que a verdade e o pensamento consciente adquirem o mais alto valor porque no solo destes está o instinto de conservação da espécie. Isso consiste, segundo Fink, na sofística nietzschiana, ou seja: “a sua arte psicológica de desmascarar, integra-se na sua transformação filosófica de todas as questões do ser em questões de valor”¹⁴¹. A partir da sofística nietzschiana, cabe então a pergunta: que relação há entre ciência e moral? Ou, ainda: que relação há entre verdade e moral?

3.3. Verdade e moral

O caminho que percorre Nietzsche para chegar à correlação entre moral e verdade é longo e labiríntico. A intenção aqui é mostrar como se estabelece tal relação. Como já foi indicado no capítulo anterior, o conhecimento, ou a verdade em si, não tem sentido nenhum; a verdade tem validade somente a partir do momento em que fornece as condições necessárias para a existência do homem em sociedade – nas palavras de Nietzsche: do homem em rebanho. “[O homem] deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a

¹⁴¹ FINK, E. A **filosofia de Nietzsche**, op. cit., p. 131.

vida; diante do conhecimento puro, sem conseqüências, ele é indiferente”¹⁴². Assim, o critério de fundamentação da verdade é a sociedade, uma vez que esta concede à verdade o mais alto valor, pois ela, a verdade, é capaz de agregar os indivíduos em torno de um pacto comum e, destarte, garantir a conservação da vida. Donde se segue que a verdade só tem validade porque nela se devota confiança; porque a espécie quer conservar a vida, eis em que consiste o mais alto valor da verdade. Portanto, é desse modo que se estabelece a (co)relação entre verdade e valor (moral).

Nietzsche, no aforismo “*Em que medida nós ainda somos devotos*”, sustenta que a “disciplina do espírito científico começa quando não mais se permite ter convicções”¹⁴³. Em outras palavras, as convicções e os dogmatismos são solapados quando a dúvida e a suspeita assumem o comando do espírito científico. Vale lembrar que o espírito só é científico quando ele for disciplinado, ou seja, quando for metódico. Entretanto, a pergunta que faz Nietzsche é: “para que possa começar tal disciplina, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções [?]”¹⁴⁴. O espírito científico, ou, melhor dizendo: a disciplina científica só começa porque uma convicção ainda permanece em pé, qual seja, “a convicção de que nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário”¹⁴⁵. Nietzsche interroga com mais ousadia: “esta absoluta vontade de verdade: o que será ela?”¹⁴⁶. Além disso, questiona: “de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção?”¹⁴⁷. A resposta derradeira de Nietzsche consiste num achado precioso, a saber: “vontade de verdade não significa ‘não quero me deixar enganar’, mas – não há outra alternativa – ‘não quero

¹⁴² WL/VM §1.

¹⁴³ FW/GC, § 344.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

enganar, nem sequer a mim mesmo’: e com isso estamos no terreno da moral”¹⁴⁸. Segundo Giacoia, este é justamente o campo da

etérea região metafísica do Ideal, do imperativo categórico, do valor absoluto, a pátria de origem das supremas referências morais de valor, ou seja, do Bem e do Mal. Como meta de um imperativo cujo o comando se põe como categórico, a verdade coloca-se como valor objetivo, como Bem que deve ser buscado enquanto fim em si mesmo, como horizonte normativo para o agir. Convém salientar que, para Nietzsche, o termo moral conota sobretudo, nesse contexto, a necessidade absoluta da exigência, a incondicionalidade do imperativo, a objetividade admitida do valor verdade, cuja busca se determina como dever¹⁴⁹.

Configura-se assim como se estabelece a submissão da verdade à moralidade. A incondicional vontade de verdade,

[...] a nossa fé na ciência repousa numa crença metafísica – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... [...]. (FW/GC, § 344).

O que a mais sofisticada consciência científica moderna busca e tem como incondicional equivale à mesma coisa que afirmava Platão e que também sustenta o Cristianismo: Deus é a verdade, a verdade é divina. Aqui existe um paradoxo, pois a própria ciência revelou que tal crença “se torna cada vez menos digna de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?”¹⁵⁰. De fato, os progressos e as descobertas da ciência são responsáveis pelo grande otimismo moderno no sentido de uma maior autonomia do homem em relação às forças ocultas. Ser ateu é condição necessária para a constituição da verdadeira autonomia e liberdade. Contudo, o ateu, o antimetafísico, ainda tem a verdade como a sua maior bandeira. Como? Segundo Tücker, essa questão é possível porque o conceito de Deus em Nietzsche “não representa meramente um ser mais elevado, no qual se

¹⁴⁸ FW/GC, § 344.

¹⁴⁹ GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma**, op. cit., p. 140.

¹⁵⁰ FW/GC, § 344.

pode crer ou não, mas a suma de toda a metafísica, o que significa que, caindo Deus, cai todo ser imaterial, espiritual, que dá forma, sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico”¹⁵¹.

Por isso,

a tarefa filosófica que Nietzsche assume como a mais genuína exigência de seu pensamento: assumir o ponto de vista (Standpunkt) da consciência filosófica e da crítica histórica modernas para, a partir dele, trazer à luz a vinculação essencial entre ideal da veracidade e os valores fundamentais da moral vigente, fazendo ver em que medida e em que profundidade da ciência moderna ainda permanece, todavia, devota¹⁵².

Nesta perspectiva o problema da verdade e, conseqüentemente, da ciência, é um problema moral no sentido de que a ciência está intrinsecamente dominada pelos valores morais. São os valores morais que imperam na ciência; ciência e moral não são antagônicas, pois ambas buscam e desejam o mesmo ideal de verdade. A ciência moderna sem nenhuma fé, sem nenhum deus, sem acreditar no Além, não difere da religião e da filosofia metafísica. Antes, para Nietzsche, a ciência moderna é a forma mais recente e mais nobre daquele ideal que se perseguiu ao longo dos séculos, a saber, o ideal ascético¹⁵³. Ideal ascético entendido como o supra-sumo da moral judaico-cristã, a qual consiste, *grosso modo*, em considerar a vida um erro, um enorme abismo de sofrimento; caluniar e depreciar e depois inventar uma vida verdadeira. Negar esta vida para supor a existência de outra, de um mundo supra-sensível onde reina a verdade e a sabedoria. Quando a ciência moderna quer a verdade a todo custo não quer outra coisa senão o ideal ascético: querer a verdade é expressar o ideal ascético.

Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...], na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. (GM/GM, § 25).

¹⁵¹ TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 31.

¹⁵² GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da Alma**, op.cit., p. 141.

¹⁵³ Cf. GM/GM, § 23.

Assim sendo, a radicalidade do pensamento de Nietzsche, ou “a sua loucura, a sua paixão, obsessão por razão”¹⁵⁴, consiste em aplicar contra a verdade a vontade de verdade. Daí se revela, que a verdade em si não consegue se auto-sustentar. Dito de outro modo, a verdade em si mesma e o conhecimento puro não possuem nenhum valor: eles só o adquirem porque há uma moralidade ditando uma axiologia. Isto significa encarar a verdade como problema moral.

¹⁵⁴ TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 31.

IV - A Autossupressão da moral

A problematização da moral deve ser entendida na perspectiva da vontade de verdade; à verdade aplicou-se a sua própria lei; o experimento nietzschiano revelou que a verdade é insustentável em si mesma; é relevante desde que traga benefícios ao homem. Em outras palavras, a verdade é “verdade” porque é considerada como um valor, como uma necessidade moral: “No momento em que se quer que a verdade tome a posição de fundamento primeiro e sentido de finalidade para todas as coisas, trata-se, então, de um problema moral. A filosofia torna-se radical e incondicionalmente a própria moral”¹⁵⁵. Trata-se, portanto, de correlacionar verdade e valor, ou seja, para dar o passo derradeiro, a moral tem de passar pela crítica. Pretende-se, então, acompanhar a tarefa nietzschiana que não é nem um pouco modesta: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*”¹⁵⁶.

No prefácio de 1886 à *Aurora*, o filósofo descreve que um ser subterrâneo se colocou a trabalhar, “um ser que perfura, que escava, que solapa”¹⁵⁷. Claramente afirma:

[...] descí à uma profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construímos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício

¹⁵⁵ NASCIMENTO, M. A. **O trágico, a moral, o fundamento**. In: **Cadernos Nietzsche**. n. 4, p. 35-50, 1998, p. 39.

¹⁵⁶ GM/GM, *Prólogo*, § 6.

¹⁵⁷ M/A, *Prólogo*, § 1.

desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*. Estão me compreendendo? (M/A, *Prólogo*, § 2).

O filósofo alemão sustenta que jamais se fez uma crítica radical da moral; ademais, sustenta que as reflexões acerca da moral aconteceram da pior forma possível. A atitude de extrema obediência era a característica principal: “na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí – *se obedece!* Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica”¹⁵⁸. A ousadia nietzschiana se resume em questionar aquilo que até aqui se obedeceu, a moral.

Moral como problema. – [...] Não vejo ninguém que tenha ousado uma *crítica* dos juízos de valor morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica ... Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – pô-lo em questão. Muito bem! Este é justamente o nosso trabalho. (FW/GC, § 345).

A moral como problema é, antes de mais nada, a suspeita, a cautelosa reversa com relação à moral e, conseqüentemente, ao sujeito, ao indivíduo livre e autônomo¹⁵⁹. E por quê? Nietzsche responde: “*Por moralidade!*”¹⁶⁰. Paradoxal esta justificativa, pois como pode alguém querer destituir uma autoridade que até hoje se obedeceu utilizando-se dos mesmos mecanismos usados por esta autoridade? Dito de outra forma: há a possibilidade de desconstruir a moral utilizando-se da própria moral?

Antes de responder a estas questões, deve-se ressaltar que Nietzsche se declara herdeiro do espírito europeu: “Nós, os sem pátria [...] somos, numa palavra – e será nossa palavra de honra – *bons europeus*, herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu”¹⁶¹. Trata-se, desse modo,

¹⁵⁸ M/A, *Prólogo*, § 3.

¹⁵⁹ “Que o leitor se despeça do livro [*Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*] com uma cautelosa reserva diante de tudo o que até agora veio a ser honrado e mesmo adorado sob o nome de moral”. EH/EH, *Aurora: pensamentos sobre a moral como preconceito*, § 1.

¹⁶⁰ M/A, *Prólogo*, 4.

¹⁶¹ FW/GC, § 377.

de considerar a tradição filosófica precedente no intento de tentar dar um passo adiante, ou seja, radicalizar as pretensões modernas. O filósofo alemão afirma:

Mas não há dúvida, também a nós se dirige um “tu deves”, também nós obedecemos ainda a uma severa lei acima de nós [...], ainda somos *criaturas da consciência*: no fato de que não desejamos voltar ao que consideramos superado e caduco, a algo “indigno de fé”, chame-se ele Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo. (M/A, *Prólogo*, 4).

Mas, entretanto, Nietzsche deixa claro que o seu vínculo com o espírito europeu e, sobretudo, com os alemães é somente enquanto “criaturas da consciência”. A hostilidade se dirige contra toda a espécie de fé e cristianismo, ao mais ou menos do romantismo e patriotismo; “hostis, em suma, a todo o feminismo (ou idealismo, se preferem) europeu, que eternamente ‘atrai para cima’ e, com isso, eternamente ‘arrasta para baixo’”¹⁶². A preocupação nietzschiana é aquela de dizer quem é e o quê quer:

[...] apenas como criaturas dessa consciência sentimo-nos parentes da retidão e piedade alemãs de milênios, embora como seus rebentos mais discutíveis e derradeiros, nós, imoralistas, nós, ateus de hoje, e até mesmo, em determinado sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista [...] que não teme negar a si mesma, porque nega com *prazer!* Em nós se realiza, supondo que desejam uma fórmula – *a auto-supressão da moral*. (A, *Prólogo* 4)¹⁶³.

A fórmula *auto-supressão da moral*, segundo Giacoia, deve ser entendida a partir da “moderna proibidade intelectual – a mais sofisticada figura da consciência histórica – [que] faz voltar-se contra si mesmo, ao aplicá-la a si, a exigência incondicional de verdade”¹⁶⁴. Nietzsche só chega a problematização da moral mediante a reflexão acerca da verdade: “a

¹⁶² M/A, *Prólogo*, § 4.

¹⁶³ *Selbstaufhebung der Moral*. O termo supressão (*Aufhebung*) carrega uma semântica dialética-hegeliana bastante consolidada na tradição filosófica contemporânea. Inwood no seu *Dicionário Hegel* destaca três significações para o substantivo *Aufhebung*, quais sejam, (i) *elevação*; (ii) *abolição, anulação*; (iii) *preservação*. Cf. INWOOD, M. **Dicionário Hegel**, op. cit., p. 302. Paulo César de Souza, tradutor brasileiro das obras de Nietzsche, acrescenta a seguinte nota à fórmula nietzschiana: “O verbo *aufheben* significa primeiramente ‘levantar, pegar (algo do chão)’, e também ‘conservar, guardar’ ou ‘cancelar, abolir, acabar’. Com base na riqueza de sentido do termo, Hegel o elaborou e transformou em conceito filosófico. No texto de Nietzsche, porém *Aufhebung* tem claramente o significado de ‘supressão, cancelamento’”. SOUZA, Paulo César de. **Posfácio e Notas**. In: GM/GM, p. 156, (nota 15).

¹⁶⁴ GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da alma**, op. cit., p. 105.

vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa – o valor da verdade será experimentalmente posto em questão...”¹⁶⁵.

4.1. A genealogia da moral

A crítica de Nietzsche aos valores morais é feita a partir de uma perspectiva genealógica, ou seja, trata-se de um conhecimento que atente às “condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”¹⁶⁶. Assim sendo, a genealogia refere-se àquele saber que rechaça a imutabilidade, a inquestionabilidade e a eternidade dos valores.

O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!(FW/GC, § 305).

Nada mais estranho e bizarro à Nietzsche do que as pesquisas acerca da moral, à moda inglesa, que relacionavam o surgimento dos valores à preocupação com o útil. A *Genealogia da Moral* possui uma verve provocativa que é dirigida contra aqueles que Nietzsche identifica como psicólogos ingleses. Contudo, conforme Giacoia, tal designação conota menos um atributo ou uma idiossincrasia britânica, mas um modo de conceber e empreender as investigações históricas orientadas por categorias de cunhagem metafísica como finalidade, utilidade e progresso, em conluio com teses psicológicas, de problemática consistência, a respeito das faculdades da memória e do esquecimento¹⁶⁷. Em solo alemão surgiu em 1877 o livro *A origem das impressões morais* de Paul Rée. Este livro é “uma

¹⁶⁵ GM/GM, *Terceira dissertação*, § 24.

¹⁶⁶ GM/GM, *Prólogo*, § 6.

¹⁶⁷ Cf. GIACOIA JÚNIOR, O. **Prefácio**. In: PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e a Auto-Superação da Moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, p. 18.

espécie contrária e perversa de hipótese genealógica”¹⁶⁸. Segundo Foucault, o livro considera a origem da moral “como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias”¹⁶⁹. Também Deleuze destaca a insurgência nietzschiana ao modelo inglês – utilitarismo – de pesquisar a moral. A revolta de Nietzsche é contra a elevação do fundamento que deixa os valores indiferentes à sua própria origem e, também, contra a idéia de uma simples derivação causal ou de um simples começo, que postula uma origem indiferente aos valores¹⁷⁰. A partir desta posição, Nietzsche formula o seu conceito de genealogia. Conforme Deleuze,

Genealogia quer dizer simultaneamente valor de origem e origem dos valores. Genealogia opõe-se ao caráter absoluto assim como ao seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores donde emana o seu próprio valor. Genealogia quer portanto dizer origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vileza, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o elevado e o baixo, tal é o elemento propriamente genealógico ou crítico¹⁷¹.

A genealogia opera na seguinte perspectiva: os valores são históricos, sociais e produzidos, de modo que o azul límpido e claro da etérea metafísica deve ser substituído pelo cinza da “efetiva história da moral”, isto é: “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!”¹⁷².

A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos [...]. A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência¹⁷³.

¹⁶⁸ GM/GM, *Prólogo*, § 4.

¹⁶⁹ FOUCAULT, M. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15.

¹⁷⁰ DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**, op. cit., p. 7.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² GM/GM, *Prólogo*, § 7.

¹⁷³ FOUCAULT, M. **Nietzsche, a genealogia e a história**, op. cit., p. 15.

Com a genealogia aparece também a história, mais propriamente falando: “história efetiva” [*Wirkliche Historie*]¹⁷⁴. A pretensão da genealogia é atentar para a efetividade da história, ou seja, consiste em abandonar o preconceito filosófico do pensar essencialmente de maneira a-histórica, pois enquanto a filosofia viver no azul dos conceitos metafísicos, a efetividade histórica será desconsiderada. Para Nietzsche o “definível é apenas aquilo que não tem história”¹⁷⁵ e, ainda considera, “a refutação histórica como refutação definitiva”¹⁷⁶. Foucault sustenta que, com a *história efetiva*, Nietzsche se distingue dos historiadores tradicionais na medida em que estes identificam a história com processos constantes e pretendem apreender a totalidade histórica: “Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural”¹⁷⁷. Para Nietzsche a *Wirkliche Historie* é diametralmente o oposto disso: trata-se de romper e destruir aquelas concepções dos historiadores tradicionais. Na leitura de Foucault, “a história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser [...]. A história ‘efetiva’ faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”¹⁷⁸.

Nietzsche n’*Aurora* começa a campanha contra a moral e tal empresa é desenvolvida sempre na perspectiva genealógica e histórica¹⁷⁹. Nesta obra é possível identificar duas grandes linhas interpretativas que convergem para um único e mesmo ponto, qual seja: a

¹⁷⁴ Vale reproduzir a nota acrescentada por Rubens Rodrigues Torres Filho à *Gaia Ciência* no intento de *mettere in luce* a expressão *Wirkliche Historie*: “*wirklichkeit* – termo usual alemão para designar o ‘real’, a ‘realidade’; do verbo *wirken* (fazer efeito), que em linguagem filosófica designa, especificamente, a atuação da causa (eficiente) na produção do efeito [*Wirkung*]. Nietzsche faz questão dessa derivação, já desde o texto de 1873 em que cita, a propósito de Heráclito, esta passagem de Schopenhauer: ‘causa e efeito são, portanto, toda essência da matéria. Seu ser é seu efetuar-se. É com o maior acerto, portanto, que em alemão o conjunto de tudo o que é material é denominado *efetividade*, palavra que o designa muito melhor do que realidade’”. TORRES FILHO, R. R. **Nota 2**, *apud*, FW/GC, § 58, p. 197.

¹⁷⁵ GM/GM, *Segunda dissertação*, § 13.

¹⁷⁶ M/A, § 95.

¹⁷⁷ FOUCAULT, M. **Nietzsche, a genealogia e a história**, op. cit., p. 28.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 27-28.

¹⁷⁹ Cf. EH/EH, *Aurora: pensamentos sobre a moral como preconceito*, § 1.

dissolução do sujeito e da moral¹⁸⁰. A primeira é aquela que Nietzsche traça no aforismo 9, Conceito da moralidade do costume¹⁸¹. Para ele vive-se numa época muito pouco moral, pois a força do costume está enfraquecida e, conseqüentemente, o sentimento de moralidade está refinado de tal modo que foi posto nas alturas, pode-se dizer que se volatilizou. Lembre-se aqui o intento kantiano de uma “fundamentação da metafísica dos costumes” o qual visa à formação do sujeito, que deve orientar-se por sua própria racionalidade e entendimento autônomo nas questões morais¹⁸².

Para Nietzsche o século XVIII é o século do entusiasmo¹⁸³: “O iluminismo é a saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”¹⁸⁴. Por isso, afirma Nietzsche que: “Com essa entusiasmada intenção Kant foi um verdadeiro filho do seu século, que pode ser chamado, mais do que qualquer outro, o século do Entusiasmo”¹⁸⁵. Nietzsche também sustenta que há um preconceito com outras épocas, ou seja, afirmar que a partir do Iluminismo o homem, em termos de moral, conhece mais acerca desta questão.

¹⁸⁰ Cf. VATTIMO, G. **Aurora: pensieri sui pregiudizi morali**. In: VATTIMO, G. **Dialogo com Nietzsche**, op. cit., p. 232-233.

¹⁸¹ *Sittlichkeit der Sitte*. Rubens Rodrigues Torres Filho, na coleção *Os Pensadores*, traduz esta expressão por “eticidade do costume” e acrescenta a seguinte nota: “Eticidade ou moralidade, duas palavras que perderam a referência ao significado original de costume, que tem por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente – é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que Ética se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma ‘metafísica dos costumes’”. TORRES FILHO, R. R. **Nota 2**, *apud*, M/A, § 9, p. 159.

¹⁸² Cf. KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

¹⁸³ Acerca do Entusiasmo destaca-se: “No ‘segundo discurso’ de Sócrates no *Fedro* de Platão (*Fedro*, 249e), declara-se que o entusiasmo (literalmente, em-deusamento), é uma possessão divina. No estado de entusiasmo a alma encontra-se em transe; está fora de si e tem sua sede na própria divindade. O poeta é um ‘entusiasta’, mas o filósofo também o é na medida em que o amor o move e a visão da sabedoria o inspira [...]. No final do século XVII e durante o século XVIII são abundantes as opiniões sobre a natureza do entusiasmo, sobre suas razões de ser e sobre seus limites. Locke admite que para buscar a verdade deve-se sentir amor por ela, mas isso não justifica admitir entusiasmo como um fundamento para a anuência. Aquele que se baseia no entusiasmo não atende nem à razão, nem à revelação divina, nem tampouco ao exame, por meio da razão, dessa revelação; o entusiasmo produz opiniões estranhas e ações extravagantes. Para Leibniz: entusiasmo é o nome que se dá ao defeito daqueles que imaginam uma revelação imediata quando esta não está fundada na razão”. ENTUSIASMO. In: MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Maria Stela Gonçalves et alii. São Paulo: Edições Loyola, 2000. Evidentemente que se trata de uma ironia de Nietzsche, pois, *grosso modo*, toda a filosofia do Iluminismo é uma tentativa de banir o entusiasmo das concepções epistemológicas, políticas e científicas.

¹⁸⁴ KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11.

¹⁸⁵ M/A, *Prólogo*, 3.

Preconceito dos eruditos. – É um juízo correto, por parte dos eruditos, que em todos os tempos os homens acreditaram saber o que é o bom e mau, louvável e censurável. Mas é um preconceito dos eruditos achar que agora sabemos mais do que em qualquer tempo. (M/A, § 2).

Para os natos tardiamente é difícil a percepção acerca da gênese da moral, de modo que é quase inaceitável a seguinte máxima: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam”¹⁸⁶. A suspeita nietzschiana é de que não existe uma fundamentação metafísica, mas sim, uma obediência aos costumes, os quais representam a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Desta maneira, Nietzsche está desmascarando os conjuntos de princípios morais, porque estes não visam à utilidade ou ao bem do singular, do indivíduo, mas sim, à conservação e ao desenvolvimento do todo social. Donde se segue que a moralidade não é nada mais do que a conformidade ao costume; e esta conformidade não é útil ao singular, mas ao grupo e, sobretudo, àqueles que no grupo dispõem do poder¹⁸⁷. Nietzsche assim define a tradição: “Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*”¹⁸⁸. Desse modo, depreende-se, a seguinte pergunta: quem é mais moral?; e, conseqüentemente, a resposta: primeiro aquele que observa com mais freqüência a lei, depois, aquele que a observa nos casos mais difíceis. Portanto, o mais moral é aquele que mais se *sacrifica* ao costume. Destaca-se:

[...] mas quais são os maiores sacrifícios? De acordo com a resposta a essa pergunta, várias morais diferentes se desenvolvem; a mais importante diferença, no entanto, continua a ser aquela entre a moralidade da *mais freqüente obediência* e a da *mais difícil obediência*. Não nos enganemos quanto ao motivo da moral que requer, como indício da moralidade, a mais difícil obediência ao costume! A auto-superação é exigida *não* por suas conseqüências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume. (M/A, § 9).

¹⁸⁶ M/A, § 9.

¹⁸⁷ Cf. VATTIMO, G. **Aurora: pensieri sui pregiudizi morali**. In: VATTIMO, G. **Dialogo com Nietzsche.**, op. cit., p. 233.

¹⁸⁸ M/A, § 9.

Vattimo aponta para o fato de haver uma troca, uma permuta, entre conteúdo e forma; emblemático é o caso de Kant com o seu imperativo categórico: “*Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal*”¹⁸⁹. Ou seja, a moral possui a forma de uma lei universal que comanda a todos, mas o seu conteúdo não é outro que a promoção, a consolidação da totalidade social¹⁹⁰. As diferentes escolas filosóficas dos séculos XVIII e XIX, “todos os livres-pensadores franceses, de Voltaire a Augusto Comte [...], Schopenhauer em terras alemãs, John Stuart Mill em terras inglesas,” e as demais variações liberais e socialistas, discordavam sobre aspectos específicos de como aconteceria a realização do indivíduo na sociedade; no entanto, todas concordavam que o indivíduo deve sacrificar-se em nome do bem de todos, uma vez que o interesse coletivo está acima do individual¹⁹¹. Neste aforismo, sob sugestivo título *Últimas ressonâncias do cristianismo na moral*, destaca-se:

Talvez não haja, nos dias de hoje, preconceito em que se acredite mais do que este: de que se *sabe* o que realmente constitui a coisa moral. Agora parece que *faz bem* a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de *adequar* o indivíduo às necessidades gerais e que *a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo: mas ocorre que no presente hesita-se muito em relação a onde buscar esse todo, se num Estado existente ou a ser fundado, na nação, numa fraternidade de povos ou em novas e pequenas comunidades econômicas. (M/A, § 132).

Dito de outro modo, a tese de que o indivíduo deve submeter-se à coletividade, à sociedade, é óbvia. Entretanto, ela não é demonstrada claramente, pois, qual é o fundamento (*Grund*) que sustenta que o bem do indivíduo coincida com aquele da sociedade, uma vez que a moral exige, no sentido de dever, que o indivíduo se sacrifique pelo bem de todos? Trata-se, então, de afirmar o indivíduo contra as pretensões sociais, contra o bem de todos?¹⁹²

¹⁸⁹ KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**, op. cit., p. 80.

¹⁹⁰ Cf. VATTIMO, G. **Aurora: pensieri sui pregiudizi morali**. In: VATTIMO, G. **Dialogo com Nietzsche.**, op. cit., p. 233.

¹⁹¹ Cf. M/A, § 132

¹⁹² Cf. VATTIMO, G. **Aurora: pensieri sui pregiudizi morali**. In: VATTIMO, G. **Dialogo com Nietzsche.**, op. cit., p. 233.

A segunda linha interpretativa da crítica nietzschiana à moral apresentada n’*Aurora* desenvolve-se na perspectiva da pergunta indicada acima, a saber: a análise da construção moderna da subjetividade. Tal análise consiste, basicamente, na negação do sujeito como uma instância alternativa à coletividade. Nietzsche direciona sua crítica àquela moral que sustenta a subjetividade como instância última, ou seja, não é uma questão de afirmar o indivíduo em relação à coletividade, mas sim, suspeitar/negar a subjetividade; ela não é uma alternativa em relação à “moral de rebanho”.

No aforismo intitulado *O desconhecido mundo do “sujeito”*, Nietzsche afirma que, dos tempos mais remotos até hoje, o mais difícil para os homens é o conhecimento de si próprios; continua existindo a ilusão de saber, com precisão, como se produz a ação humana; Nietzsche argumenta, e isso já foi indicado no presente texto, que grandes pensadores como Sócrates e Platão mantiveram-se crédulos ao preconceito de que o conhecimento correto é necessariamente acompanhado da ação correta. E por esse motivo, foram herdeiros da loucura e presunção geral pois presumem haver um saber relativo à essência do ato¹⁹³. Toda esta argumentação baseia-se em duas questões: primeira – se nem o agente pode ter consciência clara do que constitui a sua ação, é óbvio que a sua escolha não será completamente livre; e, segunda – as ações, em sua totalidade, escapam ao domínio do sujeito. Tais questões indicam que nas ações de um homem entram em jogo elementos que se subtraem ao seu conhecimento porque estão para além do seu controle¹⁹⁴. E isso é uma consequência do experimento nietzschiano que intenta trazer à tona um sujeito efetivo, com todas as suas nuances psico-orgânica-fisiológicas.

[...] que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, porém sentido? [...] O que são, então, nossas vivências? São

¹⁹³ Cf. M/A, § 116.

¹⁹⁴ Cf. VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**, op. cit., p. 44.

muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar? (M/A, § 119).

No aforismo *O assim chamado “Eu”*, destaca-se a importância atribuída à linguagem no exame de processos e impulsos interiores; a linguagem tem uma importância negativa, pois só há palavras para graus superlativos desses processos e impulsos.

Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras – e, portanto, elogio e censura – *nenhum de nós o é*, por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos *conhecemos mal*, nós tiramos conclusão de um material em que, via de regra, as exceções predominam, nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser. Mas *nostra opinião sobre nós mesmos*, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado “Eu”, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino. (M/A, § 115).

De forma explícita, Nietzsche sustenta que o homem não se conhece profundamente, porque, em primeiro lugar, a linguagem – as palavras – tem uma formação seletiva e arbitrária¹⁹⁵ e, em segundo, porque, a partir do momento em que se aceita que as palavras só expressam parcialmente aquilo que somos e pensamos, somente aquilo que foi cristalizado pela tradição, o sujeito consciente passa a ter um valor bem mais reduzido e limitado, portanto, ele não é *a* instância final. Justamente aqui há o preconceito:

Eu sei o que quero, o que fiz, sou livre e responsável por isso, torno o outro responsável, posso dar o nome de todas as responsabilidades morais e todos os movimentos interiores que precedem um ato; vocês podem agir como quiserem – nisso eu compreendo a mim e a todos vocês. (M/A, § 116).

Por isso Nietzsche afirma no aforismo *Há dois tipos de negadores da moralidade* que há dois modos de negar a moral. O primeiro consiste em negar que os motivos morais que as pessoas *alegam* tenham-nas realmente impellido a seus atos e isso implica suspeitar da sinceridade dos homens para explicar as suas ações¹⁹⁶. O segundo modo de negar a moral

¹⁹⁵ Cf. WL/VM, § 1.

¹⁹⁶ Cf. M/A, § 103.

consiste em negar que os juízos morais repousem sobre verdades. Em outras palavras: “se admite que [os juízos morais] são realmente motivos da ação, mas que dessa forma, são os *erros*, fundamento de todo juízo moral, que impelem os indivíduos a suas ações morais”¹⁹⁷. Portanto, para Nietzsche, a moral é negada não pelo fato de que quem diz agir por certos motivos, na verdade age por outros (interesse, paixão, esperança de compensação), mas sim, no reconhecimento de que os juízos morais não têm por base a verdade, o fundamento indissolúvel.

Assim, nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas *não* que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: *não* que inúmeras pessoas *sintam-se* imorais, mas que haja razão *verdadeira* para assim sentir-se. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo – que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*. (M/A § 103).

4.2. O conceito vida

A ótica nietzschiana do experimento e da perspectiva sustenta que a moral, a verdade e o conhecimento, ao invés de serem colocados em prol da vida, são colocados no “além”, ou seja, num território transcendente, universal, necessário e auto-suficiente. Evidentemente que a filosofia e a metafísica na forma tradicional, *grosso modo*, evocam a verdade e o conhecimento em prol da vida. Entretanto, vida para Nietzsche tem um sentido e, para a tradição, outro. Àquele, a vida abrange um vasto campo semântico: é ela que avalia e mensura se algo a fortalece ou enfraquece. Cabe, através da tipologia nietzschiana, acompanhar como a vida foi rebaixada, colocado, pela filosofia, em um patamar inferior em relação ao conhecimento e à verdade.

¹⁹⁷ M/A, § 103.

Conforme Nietzsche, os grandes sábios são tipos da decadência; caso notório é o de Sócrates¹⁹⁸. No segundo capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates”, Nietzsche identifica o tipo Sócrates como sendo aquele que precisava de algo para justificar a vida, a existência.

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda a parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. O que prova isso? O que indica isso? (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 1)¹⁹⁹.

Anos antes Nietzsche havia escrito algo semelhante:

Sócrates moribundo. – Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, não foi apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio. Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia – alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: ‘Oh, Críton, devo um galo a Asclépio’. Essa ridícula e terrível ‘última palavra’ quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: ‘Oh, Críton, a vida é uma doença!’. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos um pessimista? Ele havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates *sofreu da vida!*(FW/GC, § 340).

Para além da autenticidade das palavras transcritas por Nietzsche e, conseqüentemente, para a veracidade da interpretação está a possibilidade que se vislumbra a partir da depreciação socrática da vida²⁰⁰. Nietzsche concebe Sócrates como o típico homem teórico; a partir deste é que foram trilhados os caminhos e/ou descaminhos do pensamento

¹⁹⁸ GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 2.

¹⁹⁹ “Nietzsche acrescenta algo às últimas palavras de Sócrates, tal como foram reproduzidas por Platão no Fedón – onde o moribundo, depois de tomar a cicuta e sentindo o corpo enrijecer, diz simplesmente: ‘Críton, devemos um galo a Asclépio; não esqueça de pagar essa dívida’”. SOUZA, Paulo César de. **Notas**. In: GD/CI, p. 115, (nota 21).

²⁰⁰ Reproduz-se a nota 21 que o tradutor brasileiro acrescenta a GD/CI: “O grande filólogo U. von Wilamowitz-Möllendorf – também conhecido por sua polêmica contra o Nascimento da Tragédia – rejeita a interpretação de Nietzsche, dizendo que Sócrates está se referindo, na verdade, a uma oferenda que já havia prometido a Asclépio (o deus da medicina), pela cura de um parente. Já o helenista Victor Cousin, em sua tradução do Fedón, acrescenta à referida passagem esta nota, que concordaria com a interpretação nietzschiana: ‘Em reconhecimento de sua cura da doença da vida atual’”. SOUZA, Paulo César de. **Notas**. In: GD/CI, p. 115.

Ocidental. Sócrates foi o gênio da decadência; opôs a idéia à vida, julgou a vida pela idéia; postulou a vida como algo que deve ser julgado, justificado, resgatado pela idéia²⁰¹. Quando Nietzsche substitui a afirmação “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio” por “Oh, Críton, *a vida é uma doença*” está sustentado que a vida para Sócrates “é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada por si mesma”²⁰². Ou seja, a vida tem de ser justificada por algo, e por algo maior que ela. A solução encontrada por Sócrates indicaria uma equivalência entre razão, virtude e felicidade; segundo Nietzsche, a equivalência mais bizarra que existe.

Razão = virtude = felicidade significa tão-só : é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma luz diurna – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro e límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo. (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 10).

Nietzsche assegura que para Sócrates a felicidade, o fim último do homem, só pode vir da razão; a razão é a busca pela harmonia e pela ordem, a clareza e a evidência; estas descartam peremptoriamente o que é confuso, caótico e desordenado neste mundo.

A cultura ocidental nasceu deste pecado original do conhecer que torceu, perverteu, emasculou a vida instintual em proveito da vontade de verdade, da verdade pela verdade, do conhecer reduzido à resistência vigiada do consciente. Assim nasceu a progenitura daquele que não engendra como tampouco escreve, e cuja ironia no entanto nos foi tão fatal: moral, ciência, caricaturas da arte e do pensamento perpetuaram a equação socrática: saber = virtude = felicidade²⁰³.

Marton destaca que diante do espetáculo da própria finitude o homem inventou o pensar metafísico. Tudo fez para livrar-se da visão do sofrimento imposta pela morte. No entanto pagou um preço alto por isso: o homem precisou negar este mundo e condenar sua própria vida. Donde se segue que com o pensar metafísico a existência de um outro mundo verdadeiro, essencial e imutável foi imposta²⁰⁴.

²⁰¹ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*, op. cit., p. 23.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ LE GAL, Yves. *Unzeitgemäß*. Trad. Gentil Avelino Titton. In: **CONCILIUM**, Petrópolis, v. 165, n. 5, p. 631-640, 1981, p. 633.

²⁰⁴ MARTON, S. *A dança desenfreada da vida*, op. cit., p. 57-58.

É a partir desta interpretação que Nietzsche aproxima o pensamento grego de Platão e Sócrates com o cristianismo, uma vez que este também forja a existência de um “além-mundo”, de uma outra vida, eterna e mais feliz. “Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’”²⁰⁵. Trata-se de rejeitar o caráter efêmero deste mundo em que nos achamos aqui e agora com os arquitetos da metafísica; já os da religião cristã rechaçam o aspecto passageiro desta vida tal como vivemos aqui e agora. “Incapaz [o homem] de suportar o que traz a marca do transitório, ele não soube acolher o sofrimento e a dor que lhes são inerentes”²⁰⁶.

Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele adota o conceito “bom” como conceito supremo –, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” ou, se soar melhor, idealismo, antes que qualquer outra palavra. Pagou-se caro pelo fato de esse ateniense haver freqüentado a escola dos egípcios (– ou dos judeus no Egito?). Na grande fatalidade que foi o cristianismo, Platão é aquela ambigüidade e fascinação chamada de “ideal”[...]. (GD/CI, *O que devo aos antigos*, § 2).

A desconfiança nietzschiana de que Platão tenha freqüentado a escola dos judeus no Egito é, evidentemente, insustentável em termos históricos. Mas não é esta a intenção de Nietzsche. O que ele suspeita é que há uma afinidade de propósitos: “o pensar grego e o pensar judeu convergem por força de uma lógica interna”²⁰⁷. Conforme Türcke é com Parmênides que se radicaliza a separação entre o material e o imaterial; Parmênides define o ser verdadeiro como uma realidade não-material, incriada, imperturbável, perfeita e idêntica a si mesma; por ser idêntica a si mesma, exclui rigorosamente o que não lhe é idêntico;

Este golpe de violência é o começo de uma metafísica rigorosa e produz um resultado tão absurdo quanto epocal. Absurdo, pois aquele único Ser verdadeiro em nome do qual se anula aqui todo o mundo material, por ser ele dinâmico e diversificado, sujeito a devir e perecer, nada mais é do que a vã tautologia Ser=Ser, a abstração meramente ideal, existente apenas na cabeça do filósofo[...]. E, no entanto,

²⁰⁵ GD/CI, *A “razão” na filosofia*, § 6.

²⁰⁶ Cf. MARTON, S. **A dança desenfreada da vida**, op. cit., p. 58.

²⁰⁷ TÜRCKE, C. **O Louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 23.

epocal – que o fundamento de toda a realidade material não possa ser ele mesmo material, que tenha de haver algo imaterial-espiritual, a partir do qual todo mundo sensível ganha continuidade e consistência e se torna conhecível ao espírito humano, eis a convicção que desde então toda a metafísica partilha com Parmênides²⁰⁸.

Influenciado pela concepção parmenídea do Ser entendido como abstração pura, Platão propõe uma diferenciação entre mundo sensível e mundo inteligível. *Grosso modo*, trata-se de uma divisão do Ser em diversas Idéias; estas estão vinculadas ao mundo fenomênico na qualidade de protótipos eternos, cujas imagens transitórias são os exemplares individuais das coisas sensíveis. Para Türrcke, as Idéias platônicas são tão cegas e impessoais quanto o Ser parmenídeo: podem ser conhecidas, mas não podem conhecer; referem-se ao mundo fenomênico, mas não têm qualquer relação mútua com ele, a não ser que exista uma Idéia das Idéias que estabeleça, também, um nexos entre elas. “A esta categoria Platão eleva a idéia [sic] do Bem, tomando assim por supremo ponto de coesão do mundo a mais alta categoria de finalidade e moralidade, ‘sem a qual o justo e tudo mais que dela faz uso não chega a se tornar útil e salutar’”²⁰⁹. É justamente neste ponto que convergem o pensamento greco-platônico com o judaico-cristão. Vê-se que

Aquele “eis que era muito bom” com o qual Deus [...] abençoa sua criação, é inerente também ao cosmos platônico e impregna ao mesmo com o fluido de uma subjetividade mais alta as idéias pensadas de modo rigorosamente objetivo. A notável circunstância de que tanto o primeiro capítulo da Bíblia quanto a teoria das idéias põem “o conceito de bom como conceito supremo, levou Nietzsche a suspeitar de que Platão “freqüentou a escola dos egípcios (ou dos judeus no Egito?)”; pois “enquanto Sócrates e Platão tomaram o partido da virtude e da justiça, eles foram judeus ou sei lá o quê”²¹⁰.

A análise da convergência do pensar grego com os propósitos do pensamento judaico-cristão Nietzsche desenvolve, outrossim, a partir de Paulo: discípulo e precursor do cristianismo. Paulo era judeu e tinha conhecimento da cultura grega e, segundo Nietzsche, ele foi o grande responsável pela “síntese” que se tornou o cristianismo, a saber: uma mescla

²⁰⁸ TÜRCKE, C. **O Louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 21-22.

²⁰⁹ *Idem.*, p. 22.

²¹⁰ *Ibidem.*

entre os elementos da tradição judaica e os elementos da cultura grega tardia. Destaca-se a seguinte passagem d’*O Anticristo*:

E mais uma vez o instinto sacerdotal do judeu [Paulo] perpetrou o mesmo enorme crime contra a história – simplesmente riscou o ontem, o anteontem do cristianismo, *inventando para si uma história do cristianismo inicial*. Mais ainda: falseou a história de Israel mais uma vez, para que ela aparecesse como pré-história do seu ato: todos os profetas falaram do seu “Redentor”[...]. Depois a Igreja falseou até a história da humanidade, tornando-a pré-história do cristianismo [...]. Ver como honesto um Paulo que tinha seu lar no principal centro do iluminismo estóico, quando ele faz de uma alucinação a prova de que o Redentor ainda vive, ou mesmo dar crédito ao relato de que teve essa alucinação, seria uma autêntica *niaiserie* [tolice]. (AC/AC, § 42).

Toda essa longa digressão foi necessária, pois para Nietzsche tanto o cristianismo quanto o platonismo – este é sinônimo de metafísica, filosofia, pensamento ocidental – depreciam a vida; dito de outro modo, o centro de gravidade não está na vida, mas no “além”, num “outro lugar”. A convergência entre o pensamento grego e o cristão por uma lógica de força interna é a chave de interpretação para a máxima nietzschiana: “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”²¹¹. Entretanto, convém não esquecer o fato de Nietzsche colocar-se como um herdeiro deste pensamento; ou seja, para ele essa síntese entre o pensamento grego e o judeu, que define o cristianismo, foi o que “produziu na Europa uma magnífica tensão do espírito, como até então não havia na terra: como um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes”²¹². Em todo caso, a tensão do espírito é aquilo que motiva o filosofar nietzschiano. Dito de outra forma, é no cume do desenvolvimento histórico-espiritual que Nietzsche compreende o seu próprio modo de filosofar como herdeiro e executor da milenar veracidade cristã, cuja realização suprema só se completa como autodissolução, auto-supressão e superação (*Selbstauflösung, Selbstüberwindung, Selbstaufhebung*)²¹³. Nietzsche afirma claramente que “nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a

²¹¹ JGB/BM, *Prólogo*.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ Cf. GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da Alma*, op. cit., p. 108.

verdade, de que a verdade é divina”²¹⁴. Nesta perspectiva, destaca-se o evangelista João que descreve o diálogo ocorrido entre Jesus e Pilatos assim:

Pilatos disse a Jesus: ‘Então tu és rei?’ Jesus respondeu: ‘Você está dizendo que sou rei. Eu nasci e vim para este mundo para dar testemunho da verdade. Todo aquele que está com a verdade, ouve a minha voz’. Pilatos disse: ‘O que é a verdade?’²¹⁵.

Portanto, a ciência moderna, isto é, a inflexível proibição intelectual, a vontade de verdade a todo custo, tem os mesmos pressupostos que o cristianismo. A partir da tensão suscitada em seu espírito, esta, gerada e nutrida pelo próprio cristianismo, Nietzsche vislumbra um alvo de ataque, qual seja: o próprio Cristianismo.

4.3. A morte de Deus em praça pública

O aforismo chave para a compreensão do alvo dos ataques nietzschianos, isto é, o Cristianismo, é aquele do “homem louco” onde está a passagem da “morte de Deus”.

Acompanha-se na íntegra:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontravam muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao

²¹⁴ FW/GC, § 344.

²¹⁵ JOÃO, 18: 37-38.

menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (FW/GC, § 125).

Quando Nietzsche narra que o homem louco adentra a praça do mercado e grita incessantemente ‘procuro Deus’ que alvo tem em mira? Dito de outro modo: que sentido há no fato de um bom europeu ainda procurar por Deus? E mais: que sentido há em procurar Deus num lugar onde se encontram reunidos muitos entre os quais já não mais crêem em Deus? Talvez, a possibilidade de resposta para tais questões implique a reflexão sobre o ateísmo. Sendo assim, o que assinala a problemática em questão diz respeito, por um lado, à afirmação de Jesus, qual seja: “vim para dar testemunho da verdade”; e, por outro lado, a réplica de Pilatos dirigida a Jesus, a saber, a indagação: “o que é a verdade?”. Destaca-se o seguinte comentário de Nietzsche acerca da indagação de Pilatos:

Ainda é preciso dizer que em todo o Novo Testamento aparece uma *única* figura digna de respeito? Pilatos, o governador romano. Levar a sério uma questão entre judeus – ele não se persuade a fazer isso. Um judeu a mais ou a menos – que importa?[...] O nobre escárnio de um romano, ante o qual se comete um impudente abuso da palavra ‘verdade’, enriqueceu o Novo Testamento com a única frase que tem valor – que é sua crítica, até mesmo sua aniquilação: ‘o que é a verdade?’...”. (AC/AC, § 46).

Jesus, enquanto suposto filho de Deus, apresenta o testemunho da verdade e isso indica a consumação da veracidade originária. Todavia, o testemunho da verdade sugere espaço para a pergunta colocada por Pilatos: “o que é a verdade?”. A verdade para o cristianismo é um *phármakon*²¹⁶, para dizer com Derrida; ou seja, remédio contra toda a

²¹⁶ Cf. DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. 3.ed. São Paulo: Iluminuras, 2005. Evidentemente que a problemática de Derrida, neste escrito, é outra, qual seja: a escrita. Entretanto o paralelo é

dúvida, contra todo o ceticismo descrente. Porém, é um veneno na medida em que sugere como possibilidade a pergunta “o que é a verdade”, sobretudo quando, após Paulo, são inseridos elementos da filosofia grega.

Ao aplicar-se a si mesma, retornando reflexivamente a si (neste movimento que Nietzsche denominou de “suprema auto-reflexão da humanidade”), a veracidade cristã consome tanto sua determinação originária quanto sua *catástrofe*, realizando seu destino como auto-supressão exigida pela lógica de seus próprios valores, o que somente se torna possível pela compreensão histórica do sentido do desenvolvimento da veracidade cristã²¹⁷.

É determinante o fato de que o ateísmo é entendido como elemento potencialmente presente dentro do cristianismo; na medida em que ele sustenta a verdade de forma dogmática abre campo para o outro extremo, o ceticismo. Na medida em que a verdade cristã volta-se contra si mesma não está fazendo nada além daquilo potencialmente presente no “vim para dar testemunho da verdade”. No episódio do “homem louco” é uma nescidade alguém ir procurar Deus entre os ateus. Para Nietzsche ser ateu é o mesmo que ser esclarecido; de modo que o ateísmo figura como *condicio sine qua non* para um filósofo esclarecido:

Não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é obvio por instinto. Sou muito inquiridor, muito duvidoso, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo até mesmo uma grosseira proibição para nós: não devem pensar! (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, § 1).

Entretanto, se “Deus é uma resposta grosseira” por que procurar Deus justamente entre ateus? Isso não seria paradoxal? No episódio do “homem louco” Nietzsche ilustra a problemática através da figura de um louco, e não de um filósofo; é um louco que, na praça do mercado, procura por Deus e, na seqüência, anuncia a sua morte. Mas por que um louco? E por que na praça do mercado? Türcke responde a essas perguntas sustentando que a praça do

válido: “Esse *pharmakon*, essa ‘medicina’, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno [...]. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser – alternada ou simultaneamente – benéficas e maléficas”. *Idem*, p. 14.

²¹⁷ GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**, op. cit., p. 108.

mercado é o lugar onde se gestou e desenvolveu os dois elementos centrais da cultura Ocidental: a filosofia e o cristianismo. Como se sabe, a vida grega se desenvolve em torno da praça do mercado, a *Ágora*, situada nas cercanias da cidade ou até mesmo junto de um porto; locais onde a vida pública grega acontece e que apresentam uma atmosfera informal e cosmopolita²¹⁸.

Aqui [na *Ágora*], diante dos navios, cercados de templos, prédios oficiais, monumentos, lojas comerciais e tendas de cambistas até não caber mais, o grego realizava seu “*agorazein*”, coisa que os nórdicos jamais conseguem traduzir com uma palavra. O que consta nos dicionários – “circular no mercado, comprar, falar, aconselhar etc.” – não se consegue traduzir aquele clima de reunião e passeio, onde pessoas negociam, conversam e se distraem²¹⁹.

É nesse ambiente que surgem os sofistas, os filósofos e os seus seguidores. Na praça, os sofistas ensinavam e discursavam; Sócrates trazia à luz os pensamentos e as idéias através da maiêutica; os diálogos de Platão são, na maioria, conversas que aconteceram na *Ágora*. Conforme Türccke, a praça do mercado é o lugar onde se gestou a filosofia ocidental com seus produtos de maior força histórica: as Idéias metafísicas. Fator ímpar a se destacar é que, após Platão, as Idéias metafísicas adquirem força, ou seja, são elas que passam a constituir o mundo real, verdadeiro, do qual o mundo físico é meramente uma imagem embaçada. A partir do momento que as Idéias são consideradas realidades eternas, imateriais, auto-subsistentes, apenas captáveis pelo pensamento e não pelos sentidos, elas concedem estrutura e consistência ao mundo material, isto é, à realidade transitória, assim como uma base firme para o conhecimento humano²²⁰.

No que tange ao cristianismo, a praça do mercado sintetiza o local por excelência das pregações dos primeiros missionários; a difusão da doutrina cristã passa necessariamente pela praça das cidades. O discípulo cristão Paulo é um exemplo disso. Em uma de suas viagens

²¹⁸ Cf. TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão.**, op. cit., p. 19.

²¹⁹ BURCKHARDT, J. **Griechische Kulturgeschichte**, vol. I, Munique, 1977, *apud* TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 19.

²²⁰ Cf. TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 20.

missionárias, passa por Atenas. Ele, “em Atenas, ficou revoltado ao ver a cidade cheia de ídolos. Por isso, discutia na sinagoga com os judeus [...]. E todos os dias discutia em praça pública com aqueles que ia encontrando”²²¹.

Em suma, segundo a interpretação de Türcke, a praça do mercado é o lugar por excelência da gestação de todo o espírito Ocidental, onde, cristianismo e metafísica representam o substrato mais elaborado da cultura. Desta forma, a praça do mercado

[...] é o único lugar onde se pode razoavelmente buscar a Deus, já que ali ele, na qualidade de idéia, está de fato no seu ambiente próprio enquanto na natureza, como de resto a própria teologia ensina, jamais se encontra Deus mesmo, mas apenas coisas sujeitas ao devir²²².

Quanto à outra pergunta, ou seja, por que um louco procurar Deus e, depois anunciar a sua morte, a tentativa de resposta passa pela praça do mercado. Os freqüentadores da praça, normalmente, estão em harmonia com o espírito do seu tempo, qual seja, o ateísmo. Também, estão em simetria com os padrões culturais e com a moral vigente. Desta maneira, não pode ser um ateu a procurar e anunciar a morte de Deus, pois, para Nietzsche, ele não é esclarecido o suficiente, “seu esclarecimento é cego”²²³. Cabe a um louco o papel de revelar e esclarecer o motivo de procurar Deus e não encontrar: “Para onde foi Deus?”, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!’²²⁴. Destaca-se outra passagem onde o filósofo enfatiza a importância da loucura para a apresentação de novas idéias, chegando a identificar loucura e genialidade:

[...] em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova idéia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados. [...] Enquanto hoje sempre nos dão a entender que ao gênio não foi dado um grão de sal, mas o tempero da loucura, todos os homens de outrora tendiam a crer que onde houver loucura haverá também um grão de gênio e de sabedoria [...]. Todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, *caso não fossem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-

²²¹ ATOS DOS APÓSTOLOS, 17:18.

²²² TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão.**, op. cit., p. 28.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ FW/GC, § 125.

se de loucos – e isto vale para os inovadores em todos os campos, não apenas no da instituição sacerdotal e política. (M/A, § 14).

Diante disso, somente um louco pode ser o anunciador da morte de Deus. Após, a questão fica mais louca ainda: como é possível matar Deus? “Ou ele existe e, então é o criador do mundo, não se deixando enfraquecer e muito menos matar pelas suas criaturas. Ou ele não existe e, assim, não pode ser assassinado”²²⁵. Todavia, o louco não sustenta nenhuma dessas das duas possibilidades; mas “afirma o terceiro excluído: Deus realmente existiu e foi assassinado”²²⁶. Além disso, aqueles que assassinaram, exceto um deles, que é louco, não têm noção alguma do que fizeram: após o anúncio da morte de Deus, todos os que estavam na praça

“[...] ficaram em silêncio, olhando espantados para ele [o homem louco]. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo’. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens [...]. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!”(FW/GC, § 125).

Isto significa que, para Nietzsche, a filosofia e o ateísmo não são suficientemente esclarecidos para compreender o que de fato significa negar Deus. “Negação de Deus é esclarecimento, mas um esclarecimento que não sabe o que faz não é de fato um esclarecimento”²²⁷.

Este é o caso daqueles que estão na praça do mercado. Eles não compreenderam o que seja ateísmo. Com um simples Não a um simples pensamento, eles consideram resolvido o que na realidade é um acontecimento cósmico, cujo mensageiro se comporta loucamente por estar encenando a própria morte de Deus. Apenas recorrendo a uma farsa ele consegue apresentar o que há de mais sério: o ateísmo realmente desengonça o mundo! O assassinato de Deus é tanto metáfora quanto realidade! Isto é mais do que podem compreender e até mais do que ele mesmo pode compreender²²⁸.

²²⁵ TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 28.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Idem*, p. 29.

Compreender o que se está vivenciando é derradeira questão de todo filosofar; ser ateu, mas apesar disso, se espantar com o anúncio da morte de Deus é um disparate. Há eventos que levam tempo para serem entendidos; interpretação para Nietzsche é uma arte: interpretar significa demorar-se, “pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento”²²⁹, “para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um ‘homem moderno’: o *ruminar...*”²³⁰. Até se pode negar a Deus com um “simples Não”, entretanto, até que ponto o homem moderno, o ateu, sabe e consegue deduzir todas as conseqüências possíveis desse ato? “Os maiores acontecimentos e pensamentos – mas os maiores pensamentos são os maiores acontecimentos – são os últimos a serem compreendidos: as gerações que vivem no seu tempo não *vivenciam* tais acontecimentos – passam ao largo deles”²³¹. A modernidade ou, mais precisamente, o homem moderno, está longe de assumir todas as conseqüências da morte de Deus; ele ainda continua a criar, a inventar e a buscar valores transcendentais, mesmo não mais acreditando em Deus. Evidentemente que Deus significa em Nietzsche o sumo de toda a metafísica; Deus é sinônimo de transcendência, de idealidade; ele é o fundamento e a garantia de valores absolutos, a saber: o Belo, o Bem e a Verdade; uma vez negado Deus, “cai todo o Ser imaterial, espiritual, que dá forma, sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico”²³².

O fato intrigante, para Nietzsche, é o ateísmo moderno. Não se crê mais em Deus, na salvação da alma, na origem divina do homem etc.; o Século das Luzes se encarregou desta tarefa. Conforme Löwith, os filósofos franceses (Voltaire, Diderot) eram simplesmente denominados “os filósofos” precisamente porque não tinham mais religião e nem fé. Para esses a filosofia deveria começar pela descrença. Os ingleses (Hobbes, Hume) também se destacaram pela crítica às instituições e aos dogmas cristãos. Fenômeno diferente ocorre na Alemanha, posto que o ateísmo alemão aparece como retaguarda, “cuja atitude frente à

²²⁹ M/A, *Prefácio*, § 5.

²³⁰ GM/GM, *Prefácio*, § 8.

²³¹ JGB/BM, § 285.

²³² TÜRCKE, C. **O Louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 31.

religião é ambígua por princípio, pois sua crítica da religião serve sempre, ao mesmo tempo, como justificação filosófica do próprio pensamento religioso”²³³. Nietzsche vê na filosofia alemã um retardamento da vitória do ateísmo:

[...] o declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico, é um evento de toda a Europa, no qual as raças todas devem ter seu quinhão de mérito e honra. Pelo contrário, seria de atribuir aos alemães [...] haverem *retardado* longamente e perigosamente essa vitória do ateísmo; Hegel foi o seu retardador por excelência, segundo a grandiosa tentativa que fez de nos convencer da divindade da existência, enfim recorrendo até ao nosso sexto sentido, o “sentido histórico”. (FW/GC, § 357).

Na Alemanha, segundo Löwith, foi preciso esperar a posteridade de Hegel, sobretudo, os jovens hegelianos de esquerda (David Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer e Marx) para que a filosofia alemã adotasse uma atitude propositadamente atéia. Mas Nietzsche vai além dos seus contemporâneos, aqueles ainda permaneciam atrelados à tradição cristã e eram semipadres. Portanto, o alvo da crítica ateísta nietzschiana não se refere tanto à teologia ou à idéia de Deus, mas às conseqüências morais que decorrem da religião cristã²³⁴. Vislumbra-se uma profunda crise, pois vive-se sem nenhuma crença em produtos oriundos da fé e dogmática cristã, sem nenhuma crença nas Idéias divinas, mas, apesar disso, conserva-se tudo com era antes.

Certamente não se espera mais a salvação cristã de um Deus justo e juiz, mas se continua propondo uma solução política terrestre numa justiça social sem nenhuma alienação. Não se crê mais em um reino de Deus que virá, mas se conserva sua idéia sob a forma de utopia secularizada. Diz-se não à negação cristã de si mesmo, sem com isso dizer sim à afirmação natural de si mesmo²³⁵.

É precisamente este o ponto em que os filósofos e/ou ateus não o são suficientemente esclarecidos. Assim sendo, não é de estranhar que Nietzsche faça entrar um louco em praça pública e anunciar a morte de Deus.

²³³ LÖWITH, K. **Nietzsche e a completude do ateísmo**. Trad. Sônia Salzstein Goldberg. In: MARTON, S. (org). **Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy**. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, p.144.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*.

Não é por acaso que ele é louco. Apenas um perturbado está em condição de demonstrar publicamente o que significa a morte de Deus. Sua entrada em cena faz, porém, o seu palco, a praça do mercado, aparecer repentinamente em uma nova luz: *o venerável e esperançoso lugar de gestação e domicílio do espírito ocidental aparece então como o seu calvário*²³⁶.

No ambiente em que se protagonizou a construção dos sólidos alicerces culturais do Ocidente, ou seja, a praça com os seus produtos, a saber: as Idéias metafísicas, é também palco de destruição daqueles produtos; aquele ideal que outrora era sinônimo da mais alta esperança, agora, é o que desespera a humanidade. A religião assenta sua moralidade no ideal de verdade – “eu vim para dar testemunho da verdade”. Por sua vez, a modernidade, com a mais alta metodologia científica já desenvolvida, destrói e aniquila toda forma de fé. Em outras palavras: dissolve a moral em sua vertente religiosa. Contudo, o esforço moderno de substituir Deus por outros valores – razão, história, progresso etc. – não implica uma verdadeira autonomia e um verdadeiro esclarecimento: a modernidade continua impondo regras e conceitos para dar sentido e finalidade à existência. Entretanto, o foco de interesse aqui é indicar como “*o venerável e esperançoso lugar de gestação e domicílio do espírito ocidental aparece então como o seu calvário*”. O próprio Nietzsche argumenta que a apavorante catástrofe da morte de Deus é fruto de “uma educação para a verdade que dura dois milênios”; e, mais adiante, “*o que, pergunta-se com o máximo rigor, venceu verdadeiramente o Deus cristão?*”²³⁷. Ele mesmo remete, à guisa de resposta, para um aforismo de *Gaia Ciência*:

Vê-se o que triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza

²³⁶ TÜRCKE, C. **O Louco: Nietzsche e a mania de razão.**, op. cit., p. 29. Grifo nosso. Também destaca-se: “O evento decisivo da modernidade é a *morte de Deus*, que em sua conotação niilista, guia à ruína os valores da tradição que davam um sentido ao mundo [...]. *A morte de Deus* é um evento longamente preparado e necessário no processo de moralização do mundo, que, por fim, ocasiona a derrocada da interpretação moral, que é assumida pelos homens modernos como a perda total de sentido, abrindo um vazio em suas vidas desmundanizadas. É importante ressaltar que, para Nietzsche, a morte de Deus é um *acontecimento (Ereigniss)* inegável; com ela sucumbe a interpretação moral da existência, apesar dos esforços humanos de conservar os valores antigos”. ARALDI, C. L. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 68.

²³⁷ GM/GM, *Terceira Dissertação*, § 27.

confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra si*, todas as consciências refinadas o vêem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos bons europeus e herdeiros da mais longa e corajosa auto-superação da Europa. (FW/GC, § 357).

O destaque nietzschiano, como demonstra Karl Löwith, é que a consciência cristã transcendeu-se e sublimou-se em consciência científica e que, a partir de então, eleva-se contra a sua própria origem colocando em questão a moralidade da moral vigente²³⁸. A educação cristã para a verdade, a veracidade cristã traduzida e sublimada em consciência científica, a vontade de verdade a qualquer preço levam, inevitavelmente, ao anúncio da morte de Deus. Os bons europeus têm, ou pelo menos deveriam ter, consciência do fato da morte de Deus. Uma vez superado Deus, “aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade”²³⁹. Esta pergunta vem na esteira de uma vontade de um esclarecimento completo: agora que Deus se revelou a mais longa mentira qual é o sentido de nossa existência? Se Deus está morto, por que ainda é vigente a moral cristã no séc. XIX? Nietzsche sugere a necessidade de levar a cabo o movimento de auto-superação que já dura mais de dois milênios.

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-superação: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “auto-superação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “*patere legem, quam ipse tulisti*” [sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si* mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “*que significa toda vontade de verdade?*”... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que

²³⁸ LÖWITH, K. **Nietzsche e a completude do ateísmo**, op. cit. p. 154.

²³⁹ FW/GC, § 257.

em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?* ... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos... (GM/GM, *Terceira Dissertação*, § 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A articulação entre verdade e moral na análise nietzschiana deixa transparecer, desde o início, a sua desconfiança em relação a todo o esforço filosófico moderno. Este pode ser caracterizado como a busca pelo fundamento, o *monumentum aere perennius*, ou seja, como tentativa encontrar, através da razão, uma verdade sólida capaz de dar sustentação a todos os edifícios conceituais. Nietzsche concebe este modelo racional a partir da figura de Sócrates, identificada com aquele homem teórico que devota o mais alto valor à estabilidade da verdade que pode ser universalmente aceita. O “tipo Sócrates” representa um modelo de ser humano até então desconhecido que passa a valorizar aquilo que possui fundamentação e justificação, que considera o mundo um sistema de leis estáveis e imutáveis que a razão pode conhecer e utilizar para organizar e melhorar a vida individual e social. Essa inflexão socrática é considerada como o vértice da cultura ocidental, pois a partir de então o saber e a racionalidade passam a dar sentido à existência e a vida em geral.

Entretanto Nietzsche jamais descartou totalmente a maneira científica de investigação, pelo contrário, nas obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia Ciência* há uma espécie de superestimação da ciência no sentido de que ele coloca a metafísica, a arte e a religião à mercê dela. Isso não quer dizer que a investigação nietzschiana se identifique com alguma ciência particular de molde positivista, pois estas, *grosso modo*, com a completa

assepsia na relação sujeito e objeto, a neutralidade científica, pretendem formular uma imagem real e objetiva das coisas e do mundo, a definitiva verdade. A postura científica nietzschiana é essencialmente crítica na perspectiva de um pensamento não fanático, atento aos processos e transformações, portador de uma instintiva desconfiança. A genealogia e a história passam a fazer parte da metodologia investigativa do cientificismo nietzschiano. É a partir de então que surge a “química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão”²⁴⁰. Dito de outro modo, a química nietzschiana analisa minuciosamente aqueles sentimentos mais caros, mais sublimes da cultura, aquilo que é considerado superior. Dessa forma é encontrado o grande tema da filosofia nietzschiana, qual seja, a moral entendida como indicação de todas as formas espirituais superiores, como a sujeição da vida a valores transcendentais. Os valores estéticos e, sobretudo, metafísicos e religiosos, nada mais são do que fatores humanos sublimados, ou seja, a arte, a metafísica e a religião são frutos de uma interpretação equivocada no sentido de que não há um transcendente, um eterno e estável a emanar sentido a tais valores. Logo, a ciência nietzschiana, com o método genealógico e histórico, consiste na tentativa de reconstruir os processos em que se originaram e estabeleceram os valores mais altos da cultura, os morais e, sobretudo, mostrar que no âmbito da moral tudo veio a ser, é mutável e oscilante. Em outras palavras, as descobertas nietzschianas acerca da moral apontam para uma origem histórica e social dos valores: são criados, inventados, estabelecidos e modificados pelos homens. E isso se dá de forma aleatória, fortuita, sem a preocupação com o útil, com o progresso da civilização.

A análise dos valores e sentimentos mais caros e sublimes da cultura encontrou a verdade como um deles, ou seja, o preconceito de que nada é mais importante do que o

²⁴⁰ MAI/HHI, § 1.

verdadeiro. O desejo natural à verdade e ao conhecimento é um dos cânones mais solidificados da cultura ocidental. Nietzsche não aceita essa tendência natural à verdade, pois para ele o conhecimento não faz parte da natureza humana; o conhecimento humano é interpretado como um meio de sobrevivência; surge no momento em que o indivíduo quer se conservar. A necessidade de conservar-se, ou seja, o estabelecimento da paz e harmonia para a convivência social faz com que surjam as leis que diferenciam a verdade e a mentira. Mentira é aquilo que prejudica a convivência e a conservação da vida em sociedade; verdade é o que conserva e fortalece a vida. “[O homem] deseja as conseqüências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro, sem conseqüências, ele é indiferente”²⁴¹. Donde se segue que a verdade nunca é analisada no horizonte epistemológico, ou seja, o estabelecimento de critérios objetivos de demarcação entre o verdadeiro e falso. Nietzsche articula a verdade e a necessidade da existência pacífica, da vida em rebanho, e mostra que a verdade tem uma origem moral enquanto estabelece normas para a convivência.

Assim sendo, muda-se a perspectiva da apreciação acerca da verdade, a saber, nunca uma análise interna da racionalidade onde esta seria capaz de julgar e criticar a própria competência e adequação, em suma, a capacidade de estabelecer os limites e possibilidades da razão. Para Nietzsche, trata-se sempre de estabelecer qual é o valor de determinado conhecimento, de determinada verdade; não a veracidade ou falsidade de um juízo, mas o quanto este consegue fortalecer ou enfraquecer determinado tipo de vida. Além disso, Nietzsche não aceita que a verdade esteja assentada em uma razão teórica (*Grund*), ou seja, não existe uma verdade em si, mas a verdade só é “a verdade” porque tem valor para o homem. É considerada enquanto vontade, isto é, na base da questão não há nenhum fundamento metafísico que assegura a validade da verdade, mas uma vontade de tornar sólido, fixo, eterno e estável o que é cambiante, transitório e instável. Desse modo, a verdade perde

²⁴¹ WL/VM, § 1.

sua autojustificação, significa não aceitar mais a veracidade como última instância e finalidade; problematiza-se a verdade no âmbito dos valores. Portanto, a verdade é considerada enquanto vontade, isto é, uma fé, uma crença de que nada é mais necessário e fundamental do que a verdade.

A radicalidade nietzschiana consiste em saber que a incondicional vontade de verdade é e, ainda, por que a verdade é mais importante do qualquer outra coisa. A resposta é que a “vontade de verdade não significa ‘não quero me deixar enganar’ mas [...], ‘não quero enganar nem sequer a mim mesmo’: e com isso estamos no terreno da moral”²⁴². A incondicional vontade de verdade é o devotamento a um valor absoluto: a verdade coloca-se como valor objetivo e deve ser buscado enquanto fim em si mesmo, como horizonte normativo para o agir. Por isso, o termo moral significa a exigência absoluta, a incondicionalidade do imperativo e a objetividade admitida do valor da verdade e, categoricamente, a busca se determina como dever.

A fórmula nietzschiana da *auto-supressão da moral* é a radicalização da incondicional vontade de verdade. Para ser prova para consigo mesmo, a vontade de verdade é constrangida a dizer o que ela é, ou seja, o dever de honestidade intelectual é aplicado contra a própria verdade. Esse experimento revela que a verdade nada mais é que um valor superior, é um valor moral. A derradeira crítica deve ser moral para então colocar o valor da verdade em questão.

Aspecto decisivo para a temática da *auto-supressão da moral* é a identificação nietzschiana do platonismo com cristianismo. Ambos sustentam a existência de um “além-mundo”, um “outro mundo” melhor e verdadeiro. Isso significa depreciar este mundo e conseqüentemente a maneira mundana de viver. Questão chave é a depreciação da vida, uma

²⁴² FW/GC, § 344.

vez que, tanto no platonismo como no pensamento judaico-cristão, ela não possui o seu centro de gravidade em si mesmo, mas no além, no outro mundo; não possui valor próprio. O valor é concedido por uma verdade divina, por um deus metafísico. O próprio Cristo afirmava que veio “para dar testemunho da verdade”. Entretanto, o “testemunho da verdade” dá margem a uma questão fatal: “o que é a verdade?”. O desenvolvimento histórico-cultural persegue o esclarecimento completo desse ideal, síntese de judeu, cristão e grego. Em outras palavras, o desenvolvimento histórico-cultural do Ocidente pode ser caracterizado como sublimação e transcendência da consciência cristã em consciência científica, a qual persegue o desejo de um esclarecimento completo do ideal cristão de verdade. Vislumbra-se com isso que o venerável e esperançoso lugar de gestação e domicílio do espírito ocidental aparece então como o seu calvário²⁴³. Para Nietzsche, o que venceu verdadeiramente o deus cristão foi a própria moralidade cristã. Dito de outra maneira, a catástrofe da morte de Deus é consequência de uma educação cristã que sustenta que nada é mais importante do que a verdade e desse modo, através do rigor e da disciplina metodológica, foi traduzida e sublimada em consciência científica. E esta, para ser proba e honesta para consigo mesma, eleva-se contra a sua própria origem colocando em questão a validade dos próprios valores.

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas [...]. Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer [...]. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim *sua mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma*; mas isso ocorre quando coloca a questão: “*que significa toda vontade de verdade?*”. (GM/GM, *Terceira Dissertação*, § 27).

A questão que ainda resta é a seguinte: suprimada a crença no Deus cristão, na verdade cristã, por que ainda é vigente a sua moral? Nietzsche sugere, à guisa de resposta, a necessidade de levar a cabo o movimento de auto-supressão e superação que dura dois milênios: “Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os dois

²⁴³ Cf. TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**, op. cit., p. 29.

séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos”²⁴⁴.

²⁴⁴GM/GM, Terceira Dissertação, § 27.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche

O Anticristo e Ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Aurora: reflexões sobre os pré-conceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Crepúsculo dos Ídolos, ou, como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Ecce Homo: como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

A Gaia Ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Humano Demasiado Humano: um livro para espíritos livres. Volume II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

Genealogia da Moral: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Introdução à tragédia de Sófocles. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

O Livro do Filósofo. Trad. Ana Lobo. Porto: Rés Editora, 1984.

O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

A Vontade de poder. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

Opere 1870/1895. Volumi I e II. Trad. Fabrizio Desideri e et. al. Roma: Newton Compton editori, 1993.

Obras consultadas

ABEL, Günter. **Verdade e Interpretação**. Trad. Clademir Luís Araldi. Revisão André Luís Mota Itaparica. In: CADERNOS NIETZSCHE. São Paulo, n.12, 2002.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ARALDI, Clademir L. **Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto grego com tradução de Giovanni Reale. Vol. II. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Trad. Ivo Storniolo; Euclides Martins Balacin; José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Paulus, 1990.

CADERNOS NIETZSCHE. São Paulo: USP, 1996 – , Semestral. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/edicoes.html>. Acesso em: 20 set. 2008.

CASANOVA, Marco Antônio. **O instante Extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

COLLI, Giorgio. **Scritti su Nietzsche**. 4.ed. Milano: Adelphi, 1995.

CONCILIUM. **Nietzsche e o cristianismo**. Volume 165-1981/5. Petrópolis: Vozes, 1981.

DESCARTES, René. **Discurso do Método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores).

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Antonio M. Magalhães. 2.ed. Porto: Rés-Editora, 2001.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

_____. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade**. Passo Fundo: UPF, 2005.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

HENRY, Michel. **A morte dos deuses: vida e afetividade em Nietzsche**. Trad. Antonio José Silva e Sousa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, s/d.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**. Volumenes I, II, III e IV. Versión Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KÜNG, Hans. **¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo**. Trad. José Maria Bravo Navalpotro. Madrid: Editorial Trota, 2005.

MARTON, Scarlett (org). **Nietzsche Hoje? Colóquio de Cerisy**. Trad. Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

_____. **Extravagâncias: Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2001.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

MONTINARI, Mazzino. **Che cosa ha “veramente” detto Nietzsche**. Roma: Astrolabio-Ubaldini Editore, 1975.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang . **O desafio Nietzsche**. discurso, São Paulo, v.21, p. 7-29, 1993. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso.php>. Acesso em: 15 de novembro de 2008.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. **Tractatus Ethico-Politicus: Genealogia do ethos moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ONATE, Alberto Marcos. **Vontade de verdade: uma abordagem genealógica**. IN: **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. 1, p. 7-32, 1996. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn/edicoes.html>. Acesso em: 10 de janeiro de 2009.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2005.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

PLATÃO. **A República**. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

SOUZA, Paulo César de. **Freud, Nietzsche e outros alemães: artigos, ensaios, entrevistas**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Trad. Elia Ferreira Edel. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

TÜRCKE, Christoph. **O louco: Nietzsche e a mania de razão**. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

VALADIER, Paul. **Nietzsche y la crítica del cristianismo**. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

_____. **Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000**. Milano: Garzanti, 2000.

_____. **Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione**. Milano: Bompiani, 2003.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WHITE, Hayden. **Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX**. Trad. José Laurêncio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992. (Coleção Ponta).