



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ÁTILA BRANDÃO MONTEIRO

NIETZSCHE E A GENEALOGIA DA VERDADE

FORTALEZA-CE

2016

ÁTILA BRANDÃO MONTEIRO

NIETZSCHE E A GENEALOGIA DA VERDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M78n Monteiro, Áttila Brandão.
Nietzsche e a genealogia da verdade / Áttila Brandão Monteiro. – 2016.
131 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.
1. Nietzsche. 2. Vontade de Verdade. 3. Veracidade. 4. Autossupressão. 5. Ficção. I. Título.

CDD 100

ÁTILA BRANDÃO MONTEIRO

NIETZSCHE E A GENEALOGIA DA VERDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em ___/___/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (Examinador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa (Examinador)

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Para Karla.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por tudo.

À Karla, minha companheira, pelo carinho, apoio, compreensão e por sempre acreditar em mim.

Ao Prof. Fernando Barros pela orientação deste trabalho.

Ao Prof. Gustavo Costa, pelo diálogo e os apontamentos feitos na minha qualificação, bem como por ter aceitado participar da minha banca.

Ao Prof. Luiz Felipe Sahl, pelas preciosas observações feitas na minha qualificação e por ter aceitado participar da minha banca.

Aos amigos integrantes do Apoena – Grupo de estudos em Schopenhauer e Nietzsche: Ruy, Gustavo, William, Paulo Marcelo, Thiago, Fabien, Rogério, David, Henrique e Gustavo Augusto; pelas discussões, conversas, ensinamentos, risadas e bons momentos que me proporcionaram em sua companhia, bem como pelo estímulo a enxergar sempre além.

Aos amigos do curso de filosofia e da vida: David, Luis Guilherme, Anderson, Cássio. Sem vocês essa caminhada teria sido ainda mais difícil

À Raquel Vasconcelos por ter despertado meu interesse nos estudos em Filosofia.

À Alexandra, secretária da coordenação de pós-graduação em filosofia, pela sua generosidade, paciência e disposição em ajudar, que foi de grande importância nos momentos finais do meu mestrado.

Aos docentes do programa de pós-graduação em Filosofia da UFC, em especial ao professor Manoel Oliveira com quem tive oportunidade de aprender sobre Filosofia mais do que com qualquer outro.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo suporte financeiro durante o período desta pesquisa.

“Observe com que entonação um homem pronuncia a palavra ‘verdade’, a inflexão de segurança ou de reserva que põe nela, o aspecto de credulidade ou dúvida, e ficará instruído sobre a natureza de suas opiniões e a qualidade de seu espírito. Não há vocábulo mais vazio; todavia, os homens fazem dele um ídolo e convertem seu sem-sentido em critério e meta do pensamento. Esta superstição – que desculpa o vulgo e desqualifica o filósofo – resulta da invasão da esperança na lógica. Repetem: a verdade é inacessível: no entanto, é preciso buscá-la, tender a ela, empenhar-se por ela. Esta é uma restrição que em nada os separa dos que afirmam havê-la encontrado: o importante é crer que é possível: possuí-la ou aspirar a ela são dois atos que procedem de uma mesma atitude. De uma e de outra palavra faz-se uma exceção: terrível usurpação de linguagem! Chamo pobre de espírito todo homem que fala da Verdade com convicção e que tem maiúsculas de reserva, e serve-se ingenuamente delas, sem fraude nem desprezo. No que diz respeito ao filósofo, a menor complacência com esta idolatria o desmascara: o cidadão triunfou nele sobre o solitário. A esperança que emerge de um pensamento entristece ou faz sorrir... Há uma espécie de indecência em pôr demasiada alma nas grandes palavras: a infantilidade de todo entusiasmo pelo conhecimento... Já é hora de que a filosofia, lançando o descrédito sobre a verdade, liberte-se de todas as maiúsculas.”

(E. M. Cioran, “Os pobres de espírito”, in:

Breviário de Decomposição)

RESUMO

A presente dissertação objetiva fornecer uma interpretação acerca do conjunto de reflexões desenvolvidas pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche em torno da noção de verdade. Tal reflexão é realizada a partir dos diferentes pontos de vista presentes em sua obra, procurando observar como se articulam as ideias de verdade e de vida, tendo como fio condutor a noção de “vontade de verdade”. Procuo, por um lado, articular os momentos em que o filósofo empreende críticas à noção de verdade, direcionadas primeiramente às verdades da metafísica, mas que apontam e investigam, ao mesmo tempo, para a noção de veracidade, na medida em que esta passa a ser entendida como a provável origem daquela. Em seguida, intento entender, na esteira da reflexão sobre a veracidade, como Nietzsche desenvolve esta crítica e dá a ela um novo direcionamento com um sentido existencial e normativo (uma vez que elege um critério a partir do qual é possível avaliar o valor dos valores morais), a partir da elaboração do seu procedimento genealógico. O resultado de tais reflexões são essenciais para a compreensão da ideia de vontade de verdade e, igualmente, de um sentido possível da noção verdade para o filósofo.

Palavras-chave: Verdade; Vontade de verdade; Ficção; Autossupressão.

ABSTRACT

This dissertation aims to provide an interpretation about the set of reflections developed by the German philosopher Friedrich Nietzsche around the notion of truth. Such reflection is carried out from different points of view present in his work, trying to observe how articulate the ideas of truth and life, with the thread of the notion of "will to truth". I seek, on the one hand, articulate the moments in which the philosopher undertakes criticism of the notion of truth, first directed to the metaphysical truths, but pointing and investigating at the same time, to the notion of veracity, as it passes the it is understood as the likely source of that. Then attempt to understand, in the wake of reflection on the veracity, how Nietzsche develops this critical and gives it a new direction with an existential and normative sense (since elects a criterion from which to assess the value of moral values), from the preparation of its genealogical procedure. The result of such reflections are essential to understanding the "will to truth" idea and also a possible sense of the truth to the philosopher.

Keywords: Will to truth; Truth; Fiction; Self-suppression;

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

WL/VM - *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* / Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral

MA I/HH I – *Menschliches Allzumenschliches* (v.1) / Humano, Demasiado Humano, v.1

MA-WS/HH-AS – *Menschliches Allzumenschliches II – Der Wanderer und sein Schatten* / Humano, Demasiado Humano II – O Andarilho e sua Sombra

MA-MS/HH-OS – *Menschliches Allzumenschliches II – Vermischte Meinungen und Sprüche* / Humano, Demasiado Humano II – Miscelânea de Opiniões e Sentenças

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* / O Crepúsculo dos Ídolos

FW/CW – *Der Fall Wagner* / O Caso Wagner

AC/AC – *Der Antichrist* / O Anticristo

EH/EH – *Ecce homo*

Nas citações que forem utilizadas as abreviações, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de **GM/GM**, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de **Za/ZA**, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; no caso de **GD/CI** e de **EH/EH**, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo I - DOS LIMITES DA VERDADE	23
1.1. Filosofia histórica e Ciência: a estima das pequenas verdades	24
1.2. Verdade e veracidade	38
1.3. Verdade como ficção útil e sua incorporação	54
Capítulo II - A VONTADE DE VERDADE	66
2.1. O valor da verdade	71
2.2. Moral como “Semiótica dos Afetos”	79
2.3. Vontade de verdade como vontade de morte?	100
2.4. Autodissolução da vontade de verdade e niilismo	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	129

INTRODUÇÃO

A noção de verdade é certamente uma das mais importantes na história da filosofia. Tomada como o alvo da atividade filosófica pelos mais diversos pensadores desde a antiguidade, a verdade parece sempre ter tido o poder de encantar aqueles que buscam o conhecimento e que se dedicam ao que se denominou vida contemplativa, a vida dedicada ao conhecimento e à sabedoria. Tanto que para boa parte dos filósofos – dentre os quais certamente os metafísicos e dogmáticos de todos os tempos – é impossível conceber a atividade do conhecimento sem a expectativa da derradeira recompensa por seu trabalho árduo, isto é, o tesouro escondido sob a névoa da ignorância e da falta de raciocínio, ou simplesmente a verdade. É inegável que a mínima possibilidade de se chegar a um tal conhecimento foi capaz de impulsionar em sua direção os mais nobres espíritos da história por caminhos e descaminhos, perscrutando as entranhas do mundo e até mesmo vislumbrando além-mundos, seguindo trilhas metafísicas que levaram à essências, formas e substâncias – devaneios filosóficos atemporais e poderosos. Certamente houve também aqueles que questionaram sua possibilidade ou que procuraram estabelecer qual seu exato sentido, propondo teorias que a explicassem. Entretanto, parece ser fato que quase ninguém conseguiu desvencilhar-se dela.

Ela, a verdade, é também o tema central deste trabalho, aquilo que inquieta tanto ao filósofo do qual tratarei quanto a mim mesmo – pois do contrário acredito que não faria o menor sentido debruçar-me e pensar sobre tal assunto. Tratarei, pois, da noção de verdade na concepção de F. Nietzsche, o filósofo que acredito ter levado a reflexão sobre este tema a um outro patamar. Certamente Nietzsche não fora o primeiro a levantar questões acerca deste tema: é sabido que já na antiguidade os sofistas e principalmente os céticos, pirrônicos e acadêmicos, já elaboravam suas críticas e questionamentos sobre o conhecimento e a verdade. Mesmo em períodos posteriores na história da filosofia, sempre houve aqueles que – influenciados em maior ou menor medida por estas escolas da antiguidade – empreenderam reflexões sobre a natureza e a possibilidade da verdade. Entretanto, as reflexões de Nietzsche sobre a verdade possuem uma originalidade e peculiaridade próprias, em parte devido ao seu diálogo privado – não explícito em suas obras publicadas – com estas tradições antigas¹ e igualmente devido ao caráter inovador de sua filosofia genealógica.

¹ O diálogo de Nietzsche com a tradição cética foi largamente estudado por Rogério Lopes, em sua Tese de Doutorado, intitulada *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche* (2007). O autor nos mostra que o filósofo

Não obstante, não se pode dizer que a temática da verdade é tratada de uma única forma no decorrer da produção intelectual de Nietzsche. Muitos são os pontos de vista que surgem dos mais variados questionamentos e investigações empreendidos pelo filósofo, o que confere ao tema – como a qualquer outro na obra nietzschiana – um aspecto multifacetado e plural, que abrange diversas reflexões e perspectivas. Apesar disso, entendo que é possível elaborar, respeitando as transições entre os períodos de sua obra e as já mencionadas mudanças de pontos de vista, uma visão de conjunto acerca destas reflexões. Este é exatamente o escopo deste trabalho: fornecer uma interpretação do conjunto de reflexões elaboradas por Nietzsche em torno da ideia de verdade. Para tanto, tomo como fio condutor a noção de “vontade de verdade”, observando ao mesmo tempo a delicada articulação entre verdade e vida. Nesse sentido, procuro observar a partir deste fio condutor a evolução das reflexões de Nietzsche como o desdobramento contínuo de uma mesma preocupação vital e existencial.

De antemão é válido ressaltar que a reflexão nietzschiana sobre a ideia de verdade não tem por objetivo central ser apenas uma crítica com a finalidade de estabelecer critérios e parâmetros que autorizem dizer algo como verdadeiro, ou que busca livrar-se de ilusões na pesquisa da verdade, ou ainda uma crítica que procura o aperfeiçoamento dos meios para se alcançar a verdade. Pelo contrário, a posição de Nietzsche é que o conhecimento e a verdade não podem ser criticados desde “dentro”, mas sim a partir do desvelamento daquilo que lhes sustenta e promove, algo que é identificado por “moral”. Ainda que em um primeiro momento isto não esteja claro no horizonte nietzschiano, esta será sua posição explícita quando da maturação de seu procedimento genealógico, momento em que desenvolve um solo próprio e onde elabora noções fundamentais para sua filosofia. Tal procedimento torna possível para o filósofo alemão atingir uma perspectiva distinta e original em sua crítica da verdade, na medida em que se propõe a interpretá-la em termos de valor, dentro de um quadro de avaliação do “valor dos valores” morais.

Em linhas gerais, no pensamento de Nietzsche, a problematização da verdade torna-se não mais epistêmica ou ontológica, mas sim moral e ética, uma vez que a verdade é tomada enquanto algo promovido, de forma velada, pela moral. Desta forma, o filósofo alemão sugere que a busca pela verdade é fruto de uma crença ou convicção no valor inestimável do

alemão dialoga constantemente com o ceticismo em praticamente toda a sua obra, compartilhando em maior ou menor medida do modo de pensar cético.

verdadeiro². A partir disto, Nietzsche introduz a questão da “vontade de verdade”, do impulso à verdade presente no homem da vida contemplativa, como algo inquestionável e mesmo irrefletido. O objetivo de Nietzsche é o de entender o poder de sedução da ideia de verdade: por qual motivo não conseguimos nos desvencilhar dela? Ou, em uma palavra: por que sempre queremos a verdade? Tais questões são centrais para a discussão sobre nosso tema e exigem um grande esforço reflexivo por parte do filósofo alemão na tentativa de fornecer uma interpretação, a qual procurarei expor neste trabalho.

Na medida em que a genealogia coloca a questão da procedência histórica e psicofisiológica dos valores, e com isso a possibilidade de *criação de valores*, é válido ressaltar também que às consequências das críticas de Nietzsche soma-se uma tentativa de reconciliação com a ideia de verdade a partir de uma ressignificação da mesma. A partir das desconstruções ocasionadas pelas marteladas nietzschianas, pode-se dizer que seu martelo também pode auxiliar de forma significativa em outras (re)construções, pois, “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores.” (Za/Za, II, ‘Da superação de si mesmo’). Na medida em que o critério da vida como vontade de poder é colocado, e que o corpo enquanto multiplicidade de afetos e impulsos passa a primeiro plano nos domínios da reflexão filosófica, Nietzsche entende que é preciso superar o solo psicofisiológico a partir do qual surgiu a própria ideia de verdade, uma vez que esta é apenas sintoma daquele. Por outro lado, o filósofo entende que esta noção encontra-se – pelas exigências da vontade de verdade – esgotada de significado, ao passo que se a humanidade continuar a apoiar-se nela terá uma grande probabilidade de perecer, em virtude da ausência de sentido ocasionada pelo esvaziamento da ideia de verdade tal como entendida pela moral ocidental.

No entender de Nietzsche é necessária, portanto, uma “transvaloração dos valores” dominantes, os quais são por ele identificados como provenientes da moralidade cristã. O filósofo entende que não é preciso – e nem possível – que abandonemos noções e conceitos a partir das quais há muito entendemos a nós mesmos e ao mundo, mas que nos apropriemos deles ao dar-lhes novos sentidos e direcionamentos. Assim, por exemplo, afirma que não é preciso que nos livremos da noção de “alma”, mas que podemos pensá-la a partir de outras perspectivas, com outros sentidos, tais como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito”, ou “alma como estrutura social dos impulsos e afetos”³. Pode-se dizer o mesmo

² Cf. FW/GC, §344

³ Cf. JGB/BM, §12

acerca da noção de verdade, uma vez que ela é um dos “erros fundamentais” para nós, seres humanos. Acredita-se, portanto, que a partir de uma apropriação dos sentidos da linguagem talvez seja possível afetar as “subjektividades”, desestabilizando as relações de força existentes para proporcionar novas e múltiplas organizações afetivas que possibilitem outras formas e tipos de vida, quiçá mais afirmativos e potentes – opostos àqueles decadentes da moral cristã.

* * *

Antes de passar para uma descrição resumida do conteúdo dos capítulos, gostaria de tratar primeiramente de algumas questões de método. Isto porque além de ser prudente apontar já de início os percalços enfrentados na elaboração de um trabalho, a questão do modo como procedo é importante para a compreensão do próprio tema e da forma com que este será trabalhado. Como disse, procuro discorrer nesta dissertação acerca da crítica nietzschiana da noção de verdade. Nunca é simples tratar de algum tema na obra de Nietzsche, tendo em vista que esta é constituída por diversos estilos de escrita, e na qual predomina especialmente a forma aforística. Esta se apresenta quase sempre de forma fragmentária ou como curtos ensaios, com ideias bastante condensadas e argumentação demasiada sutil – e requerem uma paciente e demorada interpretação, ou “ruminação”. Por outro lado, entende-se que em Nietzsche vida e obra são inseparáveis, o que ocasiona diversas mudanças de ponto de vista, revisão de posições, bem como uma constante experimentação de pensamento.

Não obstante tudo isso, para superar algumas dificuldades procurei eleger um fio condutor que me permitisse enxergar um caminho possível na miríade de reflexões que compõem a ruminação nietzschiana em torno da verdade. Entendi como tal a noção de “vontade de verdade” que apesar de aparecer explicitamente apenas nas obras de maturidade, aparece já como intenção desde as primeiras obras, na medida em que designa a ligação entre verdade e moral, relação esta que perpassa toda esta dissertação. Nesse sentido, meu objetivo em todo o texto fora tornar explícita tal vinculação e as implicações decorrentes disto. E uma vez que esta noção só aparece explicitamente nas obras de Nietzsche a partir de *Assim Falava Zaratustra* e nos fragmentos póstumos do mesmo período, ela me forneceu também um critério cronológico. Dividi, então, a obra de Nietzsche em “antes” e “depois” de *Zaratustra*, no intuito de entender este movimento em que a intenção da “vontade de verdade” torna-se explícita. Entretanto, ao dividi-la de tal forma, terminei por ir de encontro à divisão clássica

dos períodos da obra de Nietzsche⁴ e precisei encontrar uma boa justificativa para tanto, a qual encontrei com o auxílio de alguns intérpretes que procedem da mesma forma. De posse destas indicações e desta divisão cronológica, decidi dedicar um grande capítulo para cada um dos dois períodos, com o intuito de observar a fundo as particularidades de cada um no que se refere à crítica e compreender movimento global desta na filosofia de Nietzsche.

No que concerne a esta divisão, procuro no primeiro capítulo analisar as reflexões de Nietzsche acerca da noção de verdade presentes em seus textos da década de 70 e dos primeiros anos da década de 80 do século XIX, ou seja, do que se convencionou a chamar, entre os estudiosos, de período de juventude (1869-76) e período intermediário (1876-1881) da obra de Nietzsche. Para justificar tal divisão, sigo aqui o caminho apontado por R. Lopes⁵, entendendo que há uma continuidade entre os períodos na obra de Nietzsche *no que se refere ao tema que nos interessa*⁶ e na medida em que damos atenção às suas anotações póstumas, em vez de uma rígida fronteira como grande parte da literatura secundária dá a entender⁷. Assim, a despeito das preocupações públicas de Nietzsche, que se materializaram em sua primeira obra, haveriam outras inquietações que, por inúmeros motivos de ordem pessoal e mesmo filosófica, permaneceram nos apontamentos particulares do filósofo não vindo à tona em um primeiro momento⁸. Contribui para isso também o fato de figurarem entre as leituras de Nietzsche livros como, por exemplo, *Philosophiae naturalis theoria* do físico R. J. Bosovich⁹ e, igualmente, alguns apontamentos póstumos que mostram um claro

⁴ Tal divisão aceita pela quase totalidade dos estudiosos da obra nietzschiana consiste em três fases que se dividem de acordo com as preocupações mais nítidas de seus escritos. Divide-se, pois em: 1) período de juventude, que engloba os escritos de 1870 à 1876, dentre os quais se sobressai *O Nascimento da Tragédia*; 2) período intermediário ou cético-positivista, que vai de 1876 à 1882, onde a crítica à metafísica se torna o foco, juntamente com o desenvolvimento das reflexões históricas e a ideia de “vida como obra de arte”; 3) período de maturidade ou da transvaloração, onde o filósofo elabora suas concepções mais conhecidas, tais como a “vontade de poder” e o “eterno retorno”, que abrange os anos de 1882 à 1888, quando da abrupta interrupção de sua produção intelectual.

⁵ Cf. LOPES, R. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*, tese de doutorado, 2007.

⁶ Além de Rogério Lopes, também Thomaz Brum entende que há uma continuidade entre os períodos da obra de Nietzsche no tocante à reflexão sobre o conhecimento. Cf. BRUM, 1986, p.12: “Consideramos que, em relação à questão do conhecimento, tais divisões não são suficientes para dar conta do movimento das concepções através dos textos. [...] isto quer dizer que Nietzsche não pode ser compreendido – pelo menos em relação ao problema do conhecimento – como se tivesse desenvolvido seu pensamento em termos de divisões rígidas. Embora mudando radicalmente de direção em pontos cruciais, seu itinerário filosófico parece – também – ter como característica uma constante retomada de temas e problemas anteriores, o que não deveria acontecer se aceitássemos a tese das divisões rígidas.”

⁷ No entanto, não entendo que tal divisão de períodos é equivocada, mas apenas que, neste caso, impede uma melhor compreensão das reflexões de Nietzsche sobre o conhecimento e a verdade. Sobre outros temas tal divisão é absolutamente relevante, como na arte, por exemplo.

⁸ Um exemplo disto é o próprio opúsculo *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, redigido em 1873, e que só fora publicado postumamente.

⁹ Cf. a introdução de Fernando Barros à sua tradução de *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*.

distanciamento dos compromissos metafísicos teóricos da filosofia de Schopenhauer¹⁰. Como se houvesse dois Nietzsche(s) trabalhando simultaneamente, isto é, duas linhas de pensamento distintas operando em paralelo, onde uma das quais, como se sabe, é abandonada por Nietzsche que, acaba por finalmente tornar pública a outra linha de raciocínio a partir de *Humano, Demasiado Humano*¹¹. Fornecidos os motivos, tomo a liberdade de interpretar a questão da verdade em Nietzsche dividindo sua obra em apenas dois períodos: um que engloba os dois primeiros (1869-1881) e outro que se inicia com a publicação de *Assim Falava Zaratustra* e segue até a abrupta interrupção de sua produção intelectual em 1889. Outro fator que me motiva a empreender tal divisão, além da que destaquei acima, é o desenvolvimento da concepção de vontade de poder (*Wille Zur Macht*) e do procedimento genealógico que, ao meu ver, deslocam consideravelmente a reflexão de Nietzsche sobre a verdade.

De um ponto de vista geral sigo, na divisão dos capítulos, a cronologia das obras de Nietzsche, que divido em dois grandes blocos, como expliquei acima. Entretanto, no interior de um ou outro período procedo de uma outra forma: privilegio o desenvolvimento dos conceitos na obra. Em outras palavras, a divisão entre os capítulos é estritamente cronológica uma vez que este fora o critério para tal demarcação, mas no interior de cada capítulo a cronologia não é totalmente respeitada. A razão disto é que, a partir daquela grande divisão, entendo que tenho a liberdade de tomar os textos de um período específico com a intenção de mostrar o desenvolvimento das ideias, ainda que a cronologia não seja rigorosamente respeitada. Nesse sentido, posso tomar um texto de 1873 pra complementar um de 1877, tendo em vista que ambos pertencem ao mesmo período demarcado por aquela divisão supracitada. A cronologia é respeitada, assim, apenas de um ponto de vista global, mas não local. Creio não haver o menor problema neste método uma vez que não há grandes incompatibilidades com outras formas de abordar a filosofia de Nietzsche e é útil para meu propósito.

¹⁰ Como o conjunto de fragmento póstumos redigidos entre o outono de 1867 e o início de 1868 – ou seja, bem antes da “ruptura pública” de Nietzsche com seu educador Schopenhauer e alguns anos antes da década de 70 – conhecidos sob a rubrica *Zu Schopenhauer*, em que Nietzsche aponta inconsistências na teoria metafísica schopenhauriana. R. Lopes empreende uma extensa discussão acerca destes fragmentos, e os entende como a prova decisiva da tese (que aqui acatamos) de que entre o jovem Nietzsche e o Nietzsche do período intermediário “não há nenhuma diferença substantiva no que concerne ao estatuto epistêmico de hipóteses metafísicas.” (LOPES, 2007, p. 126).

¹¹ Acerca dessa discussão, Cf. R. Lopes, 2007.

Com relação aos fragmentos póstumos, é válido ressaltar o fato de tais escritos não terem sido feitos e preparados para publicação, mas de serem como frutos de apontamentos pessoais do filósofo, anotações de pensamentos diversos ou experimentações de pensamento que o filósofo não tenha julgado como frutíferas e permaneceram ali, ou ainda que por algum motivo não tenham se transformado em livros publicados. Todavia, é preciso também salientar que tais fragmentos podem ser preciosos como *complemento* à obra publicada ou ainda como elucidação a alguns não-ditos da mesma, e podem ser decisivos para um melhor entendimento daquela. Um exemplo bastante importante é o que me referi acima acerca da interpretação de Rogério Lopes. Tais fragmentos proporcionaram ao intérprete argumentos tanto para questionar a clássica divisão da obra de Nietzsche, quanto para trazer à tona o diálogo do filósofo alemão com a tradição cética, o que permitiu uma nova interpretação de sua obra. De minha parte, compartilho da perspectiva de R. Lopes acerca da importância de tais fragmentos e me servirei destes sempre que for necessário, como um complemento a obra publicada, para suprir suas lacunas e não-ditos, mas os entendo como hierarquicamente inferiores àquela, isto é, nunca como algo que possa se sobrepor a ela.

* * *

A presente dissertação é composta por dois capítulos, que procuram dar conta do desenvolvimento da temática da verdade na obra de Nietzsche, principalmente aos aspectos críticos desta. É constituída igualmente por um breve excursão com a intenção de complementar o texto principal ao apontar ideias importantes que não tiveram espaço para serem discutidas naquele.

O objetivo do primeiro capítulo, intitulado “Dos limites da verdade”, é entender, a partir de textos do período intermediário – nos quais o filósofo deixa transparecer uma inclinação aos métodos científicos e um elogio ao rigor e retidão de raciocínio – a crítica ainda incipiente de Nietzsche à noção de verdade, direcionada especialmente às filosofias metafísicas e dogmáticas partidárias da ideia de incondicionado. Intento mostrar que os resultados dessas reflexões representam uma desestabilização dos alicerces das pretensões filosóficas e metafísicas a partir da exposição da historicidade dos valores e conceitos sobre os quais tais pretensões se sustentam, bem como da elucidação da necessidade psicológica dos mesmos, que auxilia na desconstrução destas verdades ao sugerir sua procedência cultural. Ressaltando, porém, que neste momento a importante noção de *valor* ainda não fora introduzida e tornada operatória e, portanto, não é possível falar aqui de uma investigação

genealógica propriamente dita. Observo também que neste período há uma supervalorização do método, onde Nietzsche entende que um método rigoroso nos livra de grandes erros, ainda que não garanta a verdade. No combate à metafísica parece também se buscar a verdade, ou no mínimo demonstrar a falsidade dos juízos metafísicos. Munido com o método histórico e com o auxílio das ciências empíricas, Nietzsche acusa a metafísica de falta de rigor em suas pesquisas e de falta de modéstia em suas conclusões, e se esforça por conquistar verdades pequenas e duradouras.

Não obstante, pode-se dizer que neste período tem-se o início da investigação genealógica, que se completará apenas em sua maturidade a partir do desenvolvimento da hipótese da vontade de poder. No entanto, com relação ao que nos interessa, isto é, em sua reflexão sobre a verdade, aqui o filósofo se restringe a uma crítica “externa”, meramente destrutiva, que se recusa adentrar no campo da especulação metafísica para criticá-la. Isto quer dizer que Nietzsche assume para si a posição do ceticismo epistemológico¹², ou seja, no que tange à reflexão sobre a verdade, apesar das críticas ao dualismo metafísico, o filósofo não entra no mérito da discussão sobre o conceito de verdade. Antes, procura suspender o

¹² Nesse sentido, sigo a interpretação de Rogério Lopes (2007), que argumenta no sentido de mostrar que Nietzsche, em toda sua obra, compartilha do ponto de vista cético. O intérprete levanta a tese de que desde seus anos de formação, Nietzsche – fortemente influenciado por suas leituras dos filósofos antigos e outras tais como da obra *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange – mantém um vivo diálogo com a tradição cética, que se estenderá por todo seu percurso intelectual, ao ponto de incorporar em sua filosofia muitos aspectos deste modo de pensar. Rogério Lopes afirma igualmente que Nietzsche “teve uma aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do ceticismo na história da filosofia, principalmente na modernidade” (p.16), e procura justificar sua posição a partir de um exaustivo trabalho de reconstrução do diálogo de Nietzsche com o ceticismo antigo e moderno, muitas vezes de forma indireta – ou seja, a partir de apontamentos póstumos – e outras de forma mais explícita, nas obras publicadas ou preparadas para publicação. Tal reconstrução permite ao autor sugerir que Nietzsche seria um dos poucos filósofos na modernidade a partilhar de algum modo das teses céticas na medida em que seu conhecimento aprofundado desta tradição o permitia distinguir aspectos fundamentais das diversas correntes do ceticismo, o que provavelmente tornou possível que o filósofo não rejeitasse esse pensamento de imediato. Com efeito, o intérprete faz a importante distinção entre *ceticismo epistemológico* e *ceticismo psicológico*, e argumenta que Nietzsche seria partidário apenas do primeiro. Isto porque, em primeiro lugar, “o ceticismo filosófico costuma estar associado à tese epistemológica segundo a qual não dispomos de um critério de verdade que nos permita justificar racionalmente nossas pretensões cognitivas” (p.18). Por outro lado o cético também “argumenta com o objetivo de produzir a suspensão do assentimento. A ele interessa tão pouco o estabelecimento da verdade de uma tese quanto de sua falsidade. Ele não pretende falsificar teses, exceto como um desvio provisório rumo ao seu principal objetivo, que é tornar o interlocutor indiferente a questão da verdade ou da falsidade das teses em disputa.” (p.19), ou o que costuma-se chamar de suspensão do juízo. Segundo Rogério Lopes, à primeira característica podemos chamar de ceticismo epistemológico e a segunda de psicológico. Os céticos da antiguidade eram comprometidos com ambas as posições, mas “muitos céticos modernos recusaram a suspensão do juízo e permaneceram fiéis ao ceticismo epistemológico. Entre eles encontram-se Pascal, Hume e Nietzsche” (p. 19). Neste sentido, Nietzsche seria um cético por entender que não dispomos de meios para alcançar a verdade, mas não se comprometeria com a ideia de suspensão do juízo, isto por que “esta recusa [da suspensão] se faz acompanhar da convicção de que o processo de formação das crenças é determinado por mecanismos naturais que escapam ao controle consciente ou voluntário do agente cognitivo” (p.19-20). No decorrer do primeiro capítulo desta dissertação exploro como Nietzsche entende o funcionamento destes mecanismos naturais de formação das “verdades” apesar da limitação epistêmica do ser humano.

juízo quanto a isso e se restringe a afirmar que não dispomos de meios para alcançar algum conhecimento para além da “representação”. Em outras palavras, chega-se a conclusão de que não temos como saber se existem dois mundos ou essências, e o que se pode dizer é que tudo está em devir e que não dispomos de meios para conhecer o real, mas apenas falsificações deste que, no entanto, são produzidas por nós mesmos, pelo nosso intelecto.

Neste mesmo período o filósofo também se dá conta de que a verdade – assim como identidade, unidade, totalidade, etc – é uma espécie de “erro fundamental” do intelecto humano, tão fundamental que sem ela o ser humano não poderia viver. Isso quer dizer que a adoção de tal ceticismo não nega totalmente a possibilidade da verdade e não implica resignação, pois entende que por mais que não tenhamos critérios ou meios seguros para se chegar ao conhecimento da verdade, sempre tomamos coisas por verdadeiras, mesmo à nossa revelia e contrariamente a qualquer critério de certeza¹³. Mais ainda, entende tal atividade como algo vital, imprescindível para a espécie humana. Isso é muito importante para o desenvolvimento das reflexões acerca da verdade em sua maturidade. Entendo que é a partir dessa consideração que Nietzsche pode desenvolver uma concepção alternativa da verdade compatível com um modo afirmativo de vida, quando dispor deste critério normativo.

Por conseguinte, sigo as trilhas da investigação histórica de Nietzsche acerca da noção mesma de verdade até o ponto em que o filósofo sugere a hipótese segundo a qual a ideia de verdade procede da noção de veracidade e que, por isso, teria ela mesma uma origem social e cultural a partir da necessidade humana de convivência gregária. O filósofo procura argumentar que em virtude da necessidade de sobrevivência, os animais homens desenvolveram suas capacidades linguísticas e ao mesmo tempo a consciência de si, o que tornou possível a existência de melhores formas de comunicação e sociabilidade, que, por sua vez, possibilitaram que eles pudessem conviver gregariamente. Nesse sentido, criaram-se definições simbólicas para designar coisas no mundo, e a verdade surge como uma designação uniformemente válida para todos, como uma metáfora obrigatória a todos, regida a partir das leis da linguagem. A veracidade seria a obrigação, arraigada no costume, de dizer sempre a verdade, isto é, de seguir aquelas designações tal qual os demais indivíduos da comunidade. Neste nível, Nietzsche entende que a veracidade do homem do conhecimento – já em um período histórico posterior – seria uma herança destes períodos primitivos e que

¹³ Por isso é importante a distinção feita por R. Lopes na tese supracitada, entre ceticismo epistemológico e ceticismo psicológico, este último partidário da ideia da suspensão do juízo e da resignação. Nietzsche, como disse, aceitaria a posição cética apesar de recusar a possibilidade de resignação o que o colocaria na posição de cético epistemológico.

teria uma proveniência “moral”. Mas, moral aqui entendida ainda no sentido de costume, de uma obrigação enraizada na cultura, inquestionável, algo que denominou por “moralidade dos costumes”¹⁴. Entretanto, a análise comporta resultados mais refinados, que surgem apenas com a maturação do já citado procedimento genealógico, uma vez que é apenas a partir deste que Nietzsche irá deter-se profundamente no fenômeno da moralidade.

É nesse sentido que no segundo capítulo, intitulado “A Vontade de Verdade”, intento explorar as consequências da crítica nietzschiana à noção de verdade a partir da interpretação genealógica. Neste nível, a moralidade passa a ser entendida não apenas como um conjunto de leis ou normas de uma cultura ou povo, mas sim como a representação de uma configuração vital, ou como consequência de um tipo de vida. Se antes o filósofo nos mostrava o “como”, aqui trata-se de perguntar o “porquê” da moralidade. A intenção da genealogia é descortinar as relações de poder subjacentes que tornaram possível uma determinada moral. Com efeito, questiona-se aqui acerca da procedência da veracidade – que passa então a ser denominada como vontade de verdade – entendendo-a como uma necessidade advinda de um determinado tipo de vida, ou de uma determinada configuração de vontades de poder enquanto impulsos e afetos constituintes da vida humana.

Trata-se, então, da reconstrução do movimento histórico-moral (e filosófico) denominado por Nietzsche de vontade de verdade, fazendo remontar às origens – ou, para usar um termo caro ao filósofo, à procedência (*Herkunft*) – da exigência de veracidade sempre cultivada pela ciência e pela filosofia. Movimento esse que, segundo Nietzsche, em virtude da necessidade cada vez mais radical de veracidade engendra uma concepção metafísica de verdade, autônoma, independente e alheia às condições sócio-histórico-culturais e, principalmente, vitais das quais ela teve sua origem. Arrancada de seu solo e levada às nuvens da metafísica a verdade ganhou uma existência outra, transcendente, incondicionada. O homem do conhecimento – inconscientemente guiado por exigências morais, dentre as quais a da veracidade absoluta – termina por querer, cada vez mais, alcançar tal verdade em âmbitos muito distantes da vida concreta e efetiva. Nesse sentido, investe-se em especulações abstratas e obscuras pelas trilhas do absoluto, e em contrapartida deixa-se de lado tudo aquilo que diz respeito ao devir, ao movimento, ao corpo, aos afetos, etc. No entanto, em virtude das próprias exigências, tal movimento desemboca, no entender do filósofo, em uma crise que põe em xeque os seus próprios pressupostos. É questão de tempo até que a necessidade de

¹⁴ Cf. M/A, §9

veracidade, sempre alimentada e imposta pela moral, encontra, entre seus alvos, a si mesma e a própria noção de verdade. Ao voltar-se contra si própria, a vontade de verdade coloca a questão da possibilidade da verdade e termina por perceber que esta é sustentada por um conjunto de ilusões, exigências implícitas, convicções e mesmo pela crença pressuposta e inquestionada no valor do verdadeiro – frutos de avaliações morais. A partir disso, Nietzsche sugere que a própria moral que sustenta estas imposições e, conseqüentemente, tal noção de verdade tendem à autossupressão. Algo bastante perigoso, que pode levar a humanidade ao declínio, ao niilismo extremo (vontade de nada) e a vontade de morte, diagnosticando a verdade assim entendida como algo que, apesar de ter auxiliado a humanidade, desde sempre tivera um caráter nocivo à existência.

Todo esse movimento é explorado em sua *Genealogia da Moral*, momento em que Nietzsche chega à conclusão de que todo esforço em direção a verdade é consequência de uma moral ou tipo de vida específico, entendido como negativo e decadente, uma vez que nega as características essenciais da vida. A verdade – cuja essência é a ideia de incondicionado – passa a ser concebida pelo filósofo como produto de relações de poder dominadas pelo ideal ascético, negador da vida e do devir do cosmos. Nesse sentido, até mesmo o ceticismo – posição à qual compartilhara – aparece como herdeiro mais refinado deste ideal. E aqui intento apontar para um certo distanciamento de Nietzsche do modo de pensar cético à medida que a perspectiva extramoral que a genealogia lhe confere vai sendo explorada. O ideal ascético é o que sustenta a crença na dualidade dos mundos e no incondicionado, na medida em que expressa uma vontade de segurança, de fixidez; que é, em suma, sintoma de um tipo de vida que degenera, que se mostra decadente e que necessita da verdade como um consolo ou proteção contra sua dissolução. Por outro lado, pode ser também uma forma deste tipo de vida exercer seu poder ao submeter toda tentativa no âmbito do conhecimento a seus critérios, contaminados pelo ideal ascético. Aqui entra em cena a ligação explícita da verdade com a vida que se dá pela moral, e isto é perceptível apenas com a crítica da vontade de verdade.

Nietzsche percebe que ele próprio, que sempre suspeitara e desconfiara de tudo, não está incólume a este movimento. Nesta direção, procura-se entender, a partir do cenário de autossupressão da verdade, como Nietzsche se insere neste movimento da vontade de verdade e como sua filosofia se desenvolve a partir do confronto com tais problemas. O próprio filósofo é quem afirma que fora o primeiro a tomar consciência do problema da verdade e a debruçar-se sobre tal questão, a questioná-la radicalmente e colocar experimentalmente seu

valor em questão¹⁵. Assim, assumindo que em Nietzsche a verdade encarna sua autossupressão, busca-se – a partir da inserção do filósofo no movimento da vontade de verdade, que se torna cada vez mais clara a partir de suas reflexões sobre a possibilidade e a procedência, bem como do valor e o sentido da verdade – mostrar que seu pensamento é atravessado pela tentativa de superação da velha e tradicional concepção de verdade. Desta forma, entende-se que a própria concepção de vontade de poder, central em sua filosofia de maturidade, pode ser entendida como fruto dessas reflexões e, ao mesmo tempo, ponto de partida para uma nova determinação da verdade.

¹⁵ GM/GM, III, §24

CAPÍTULO I – DOS LIMITES DA VERDADE

“O que nos separa mais radicalmente do platonismo e do leibnizianismo é que não acreditamos mais em conceitos eternos, em valores eternos, em formas eternas, em almas eternas; e a filosofia, na medida em que é científica e não dogmática, é para nós apenas uma maior extensão da noção de ‘história’. A etimologia e a história da linguagem nos ensinaram a considerar todos os conceitos como *advindos*, muitos dentre eles como ainda em devir.”

(NIETZSCHE, Frag. Póst. Junho-Julho de 1885, 38[14])

O capítulo atual pretende fornecer uma interpretação das reflexões do “primeiro” Nietzsche, que partem de um viés histórico e psicológico, acerca da verdade. Procurarei, a partir disso, explicitar as características fundamentais de tal pensamento, suas consequências para a filosofia de Nietzsche, bem como da possível insuficiência destas considerações no confronto com as pretensões metafísicas, que neste momento constituem seu alvo principal. Em outras palavras, a reflexão sobre a verdade aqui é feita de forma essencialmente crítica, na medida em que o filósofo entende que a ciências empíricas possuem métodos mais eficazes de investigação da verdade. Nietzsche busca livrar do conhecimento os métodos e conclusões advindos da especulação metafísica, na expectativa de que, sendo guiado pelos rigorosos métodos científicos, aquele possa fornecer, senão a verdade, pelo menos resultados menos errôneos.

Irei expor tal crítica em duas etapas complementares. Em primeiro lugar, explorando textos cuja intenção explícita é a de minar a verdade da filosofia metafísica a partir da desestabilização dos alicerces sobre os quais as suas afirmações filosóficas sobre o mundo se baseiam (dualismo, incondicionado), explorando hipóteses acerca do surgimento destas, bem como da necessidade psicológica das mesmas, historicizando-as. Em seguida, observando a investigação nietzschiana sobre a origem da necessidade da própria noção de verdade, independente do conhecimento, sua possível origem sócio-histórica a partir da necessidade de veracidade. Como um movimento para trás que procura dissolver as verdades metafísicas e desestabilizar a própria noção de verdade em geral, afirmando que esta surgiu, como veremos, a partir da necessidade de comunicação e sociabilidade.

Minha expectativa é, por um lado, a de poder mostrar que Nietzsche, guiado pelo *páthos* da verdade – ou vontade de verdade, como ele denominará mais tarde – e empenhado

em acabar com a necessidade da metafísica no conhecimento, faz um percurso que termina por reconhecer a insuficiência de uma crítica “externa”, de cunho cético e relativista, que se restringe a demonstrar a historicidade dos valores e se recusa a enfrentar as “verdades” da filosofia no campo da especulação ou de estabelecer um critério positivo para avaliar as mesmas. Por outro lado, encaminhar a questão da verdade para o âmbito existencial, relacionando-a com a vida, dando ensejo à crítica propriamente genealógica e normativa a ser explorada no capítulo seguinte. Em suma, entende-se que neste momento de seu percurso filosófico Nietzsche está interessado em perseguir propriamente a questão pela origem de nosso interesse pela verdade e, a partir disso, de como podem ter surgido os majestosos edifícios metafísicos, bem como da própria noção essencialista de verdade – tudo isso, reitero, a partir de hipóteses históricas e psicológicas.

1.1 – Filosofia histórica e Ciência: a estima das pequenas verdades.

No entender de Nietzsche, para superar a metafísica faz-se necessário um olhar histórico, uma análise que empreenda “um movimento para trás”, pois acredita que temos de compreender “a justificação histórica e igualmente a psicológica” de tais representações (metafísicas) e reconhecer “como se originou delas o maior avanço da humanidade” (MA I/HH I, §20). É preciso perceber que somente a partir dos desdobramentos do pensamento metafísico é que se tornou possível entender seus próprios equívocos e, na medida em que a ciência e a história nos auxiliam nesta tarefa, dar um passo adiante no conhecimento do mundo. Sem este movimento, diz o filósofo, “nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje” (*idem*), e afirma que não é uma posição vantajosa considerar a metafísica filosófica como algo desprezível, como um erro qualquer. É preciso não apenas libertar-se dela, mas igualmente superá-la. Esse parece ser o desafio ao qual o filósofo se propõe enfrentar, pois acredita que “devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele”, e entende que “os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista” (*idem*). Com efeito, ao olhar da filosofia histórica, a metafísica passa a ser uma grandiosa e multifacetada matéria prima que revela uma infinita variedade de coisas acerca da humanidade e do desenvolvimento da razão. Superá-la parece ser, para Nietzsche, tomar conhecimento de seu devir histórico e da fragilidade de seus próprios pressupostos e, partindo de tal constatação, construir um novo

tipo de conhecimento mais seguro e rigoroso, baseado na retidão científica e na descrição histórica. É interessante ressaltar que essa intenção parece continuar, em menor medida e subordinada a intenções normativas, mesmo nos escritos de maturidade, variando justamente na forma com que o filósofo procede.

No intuito de explorar a crítica de Nietzsche à verdade da metafísica, me concentrarei principalmente nas reflexões desenvolvidas pelo filósofo em *Humano, Demasiado Humano*. Esta obra em especial é explicitamente uma declaração de guerra contra a metafísica e suas verdades grandiosas e encantadoras. Diferentemente dos métodos tradicionais das filosofias metafísicas e dogmáticas, aqui se valoriza a história e as ciências empíricas com seus métodos rigorosos, a filosofia mesma deve ser histórica e “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” sendo “o mais novo dos métodos filosóficos” (MA I/HH I, §1). Há também, e isso é importante ressaltar, uma “estima das verdades despreziosas” que são “achadas com método rigoroso” (*Idem*, §3). Em outras palavras, Nietzsche pretende se utilizar das ciências e da história como armas para o combate com a metafísica, promovendo uma crítica que tem por objetivo solapar os edifícios metafísicos a partir da exposição da historicidade dos valores sobre os quais tais edifícios foram erigidos e também da necessidade psicológica ou moral dos mesmos. Assim, interessa a Nietzsche igualmente a dissecação psicológica tal como fizeram os *moralistes* franceses, mestres “da sentença psicológica” (MA I/HH I, §35) e do “estudo da alma” (*Idem*, §36), no intuito de apontar que mesmo nosso modo de pensar, sentir e julgar são constituídos historicamente e podem ser explicados.

Tudo isso somado, o filósofo pretende conseguir resultados modestos, mas guiados por um método rigoroso, ou seja, verdades despreziosas, mas firmes, ao contrário da busca pela verdade empreendida pelas filosofias metafísicas cujos resultados seriam, a seu ver, exagerados. A crítica da verdade aqui é feita em nome da própria verdade: guiado por uma vontade de verdade, a expectativa de Nietzsche é que, afastando as nuvens nebulosas da metafísica, as “pequenas verdades” apareçam e possam colhidas pela filosofia histórica. Acerca do estatuto dessas pequenas verdades discutirei adiante, mas é válido ressaltar que estas, em virtude da desconstrução da metafísica empreendida por Nietzsche, não podem ser consideradas no sentido comum e tradicional de uma adequação perfeita com a realidade – como correspondência com o real “em si” – em função da própria relativização histórica e antropológica e do compromisso do filósofo com a tese do devir universal. A fim de esclarecer e justificar o que pretendo afirmar neste capítulo faz-se mister atentar um pouco mais detalhadamente ao modo como o filósofo procede.

De início é válido ressaltar que este modo de proceder se seguirá nos escritos do filósofo até *A Gaia Ciência* e com algumas modificações e acréscimos até o fim de sua produção intelectual. Mas são os aforismos iniciais de *Humano, Demasiado Humano* que expõem claramente o programa da filosofia histórica empreendida por Nietzsche. Em seu entender, os problemas filosóficos são quase sempre e em quase todos os pontos, “formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, [...] o lógico do ilógico, [...] a verdade dos erros?”, e as filosofias metafísicas sempre resolveram essa dificuldade “negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (MA I/HH I, §1). Este é o modo de pensar tipicamente metafísico e o que Nietzsche denuncia é o dualismo impregnado neste tipo de pensamento que atribui uma origem “divina” e miraculosa a tudo o que é considerado bom e superior. Pode-se dizer que desta forma de pensar se originaram as mais diversas dicotomias na história da filosofia: corpo e alma, mundo verdadeiro e mundo aparente, essência e aparência, fenômeno e coisa em si, espírito e natureza, etc.

No entanto, independente do conteúdo e do contexto em que surgiram tais dicotomias um fato que se sobressai é que todas se remetem a relação incondicionado-condicionado, e é isto que interessa para Nietzsche – a ele não interessa criticar o dualismo desde “dentro” de um sistema ou concepção dualista. Nisto se revela o “defeito hereditário de todos os filósofos” da “falta de sentido histórico” que acreditam na existência de coisas incondicionadas e eternas, e que “involuntariamente imaginam ‘o homem’ como uma *aeterna veritas* [verdade eterna]” sem atentarem para o fato de que “o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (Idem, §2). Para Nietzsche, somente o olhar histórico e científico nos permite enxergar o erro das concepções dualistas na medida em que faz perceber que na raiz das mesmas encontram-se alguns exageros, pre-conceitos e um certo deslumbre com as conclusões resultantes daquela forma de pensar. Segundo o filósofo, o rigor da filosofia histórica constatou que:

em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que *não há opostos*, salvo no 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. (Idem, §1, grifo meu.)

O filósofo considera que o cerne da metafísica, o dualismo, é fruto de um erro da razão: a própria noção de opostos é ilógica se tomarmos o objeto da análise com mais rigor. O que deve haver são diferenças de “grau” que variam de acordo com a quantidade do elemento básico presente na situação, de modo que nunca há uma total ausência deste. Em outras palavras, só se pode falar em opostos a partir de uma consideração que não leve em conta os variados detalhes que estão em jogo: olhando de perto nada é puramente isso ou aquilo, mas sempre está como que contaminado em maior ou menor grau pelo pretense elemento oposto. Nesse sentido, o filósofo afirma que precisamos de uma “*química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” (ibid.), fazendo alusão à necessidade da retidão científica na considerações dos problemas filosóficos.

Nietzsche deixa claro que na busca pela verdade os métodos mais rigorosos são indispensáveis e que, se não garantem o conhecimento desta, pelo menos fazem-nos enxergar os “erros milenares” das conclusões metafísicas. Neste sentido, ressalta que “é marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades despreziosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos” (idem, §3). Por isso, afirma que “o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (idem, §2). À filosofia metafísica geralmente faltou modéstia na investigação da verdade: com seus resultados “belos, esplêndidos, encantadores, talvez extasiantes” (idem, §3) que sempre souberam seduzir quem por eles se encantasse, mesmo que lhes faltasse retidão ou clareza. Por outro lado, as verdades modestas e sóbrias obtidas pela filosofia histórica, na medida em que forem arduamente conquistadas, tendem a ser mais duradouras e mais relevantes para todo o conhecimento posterior.

A partir de tais considerações, entende-se que para Nietzsche a metafísica representa um grande mal-entendido na história do pensamento e que as verdades por ela encontradas, que se pretendem absolutas, não podem ser mais do que grandiosas ilusões, “erros que nos ofuscam e alegram” (Idem, §3), em cujas raízes encontram-se de “maus hábitos de raciocínio” (Idem, §30) e falta de modéstia por parte dos filósofos. No entanto, tais enganos não podem ser considerados apenas como mero desleixo ou falta de lógica por parte dos filósofos metafísicos: além da falta do rigor exigido pela filosofia histórica e “científica”, tais equívocos devem ter sido, provavelmente, condicionados pela moralidade e pela cultura. A filosofia histórica entende que o próprio modo de pensar dos seres humanos está em constante transformação, em devir, pois este sempre se baseia em *valores e sentimentos morais* a partir dos quais julga, avalia, interpreta. Tais valores, no entender de Nietzsche, não são eternos pois

foram criados em algum momento e em algum lugar, vieram a ser e podem vir a deixar de ser, se transformam e dão origem a outros novos. Por conseguinte, o produto dessa forma de pensar deve ser historicamente relativizado pois se refere a uma valoração e a um modo de pensar determinado que permanece, na maioria dos casos, pelo simples hábito ou costume¹⁶.

A tarefa a que se propõe o filósofo é a de levantar hipóteses históricas acerca do surgimento dos valores morais dominantes que a seu ver constituem a base do modo de pensar e agir da civilização ocidental, com o intuito de desestabilizar certas convicções e verdades cristalizadas em cujas bases podem ser detectados tais valores. A expectativa de Nietzsche não é a de *alimentar* a suposta “necessidade metafísica” do homem, mas a de que tal necessidade possa ser *enfraquecida* ou mesmo *eliminada*¹⁷, através da demonstração da sua historicidade, da sua dependência a uma moral ou cultura espaço-temporalmente localizável cuja emergência pode ser igualmente compreendida por diversos fatores contingentes. Tal desígnio exige igualmente uma rigorosa descrição psicológica dos sentimentos morais ou “observação moral” – muito sutil, mas determinante para a compreensão acerca da origem de muitas afirmações errôneas da filosofia metafísica, incluindo aquela acerca da verdade – 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. As consequências podem hoje ser vistas claramente, depois que muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo.
(MA I/HH I, §37)

Portanto, é graças ao filosofar histórico que podemos tomar conhecimento de que “tudo veio a ser” e que “não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas” (Idem, §2). É a tese do devir universal, enunciada por Nietzsche nos aforismos iniciais da obra: trata-se de uma espécie de concepção minimamente “ontológica” segundo a qual o cosmos mesmo está em constante vir-a-ser, sendo a mudança a única constante do

¹⁶ Cf. MA I/HH I, §96 e 97. A, 9

¹⁷ Cf. Idem, §26: “[...] deveríamos também aprender, afinal, que as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser *enfraquecidas e eliminadas*. [...] Uma filosofia pode ser útil *satisfazendo* também essas necessidades, ou *descartando-as*; pois são necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência.”

universo. Tal concepção ou intuição, que se remete a Heráclito, parece ser corroborada pela investigação histórica de Nietzsche que assume para si tal posição. Por outro lado, essa posição parece ser uma das únicas restantes na medida em que as pretensões metafísicas caem por terra, e provavelmente a menos errônea, pois se limita a afirmar algo mínimo sobre a realidade “em si” – sendo mais uma suposição ou hipótese do que uma verdade no sentido tradicional. Por conseguinte, é a posição que deve ser assumida por uma filosofia que pretende se contrapor a qualquer tipo de “necessidade metafísica” remanescente, bem como ao dogmatismo e dualismo, na medida em que recusa a ideia de incondicionado; uma filosofia tal que procura debruçar-se sobre o mundo da vida e da experiência como tal, atentando a questões geralmente ignoradas pela metafísica.

No intuito de levar a cabo a tarefa a que se propõe, Nietzsche levanta uma série de hipóteses acerca da origem da metafísica dualista e da noção de incondicionado, visando, como disse, a uma desestabilização de suas verdades. Por um lado, procura mostrar o erro de seus pressupostos, explorando a ideia de que tal concepção, especificamente da que afirma um dualismo de mundos, deve ter se originado a partir de uma má compreensão do sonho em épocas de cultura pouco desenvolvida. Nesse sentido, sugere que, em virtude da falta de conhecimento acerca dos seus estados psíquicos, o homem “nas épocas de cultura tosca e primordial” [*der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur*] teria a ilusão de conhecer um segundo mundo real na fantasia onírica, pois “sem o sonho não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo”. (MA I/HH I, §5). Da mesma forma a divisão em corpo e alma deve ter semelhante motivação, pois tais homens acreditavam poder se comunicar com o espírito daqueles que morreram quando estes apareciam nos sonhos. Assim, o filósofo sugere que as verdades da metafísica são equívocos desde a raiz ao apresentar a hipótese de que a visão dicotômica do mundo e do homem – enquanto pressupostos tácitos da metafísica – sejam fruto de hábitos antiquíssimos arraigados na cultura humana, nunca rigorosamente investigados e que portanto não devem corresponder à verdade. Por seu turno, Nietzsche procura oferecer uma explicação do mecanismo dos sonhos a partir de bases científicas¹⁸, acreditando que a partir desse conhecimento a humanidade possa tomar consciência desse mau hábito de raciocínio e se livrar de tais concepções.

Por outro lado, procura apontar o erro das conclusões e dos métodos da filosofia metafísica dualista que pressupõe o incondicionado, na medida em que esta ignora sua raiz

¹⁸ Cf. MA I/HH I, §12 e 13

moral, bem como a historicidade e o devir do mundo, e entende a possibilidade de alcançar uma verdade absoluta e essencial. Neste intuito o filósofo alemão procura também argumentar no sentido de mostrar que o ser humano é epistemologicamente limitado e que não tem condições de alcançar o tipo de conhecimento tal como pretendido pela metafísica, mesmo que este fosse possível. Em consequência, sustenta que o próprio mundo também escapa a um tal desígnio na medida em que está em constante devir, sendo as pretensas verdades metafísicas tão somente imagens falsificadas do efetivo, erros introduzidos pelo intelecto. Vejamos em detalhe.

Segundo Nietzsche, o modo como os filósofos quase sempre procedem em sua busca pela verdade mostra que eles se colocam diante da vida e da experiência como se esta fosse uma obra acabada, completa, cuja representação deve ser interpretada de forma correta a fim de desvendar o mistério sobre sua causa – a essência ou coisa-em-si. Ainda assim, se aceitássemos a dicotomia como algo dado ou provado, poder-se-ia pensar que entre o mundo metafísico (incondicionado) e aquele por nós conhecido (da experiência) não há qualquer relação, e que nenhuma conclusão de um a partir do outro pode ser aceita. No entender de Nietzsche, entretanto, em ambos os casos omite-se a possibilidade de que esta obra, isto é, a vida da experiência, “gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador” (MA I/HH I, §16). Nietzsche nutre a esperança de que a ciência possa chegar à confirmar suas hipóteses e demonstrar claramente como o conhecimento e o modo como conhecermos veio a ser.

Em seu entender, o que tornou para os homens “valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas” e da mesma forma “tudo o que as criou”, foi apenas “paixão, erro e autoilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas.” (*Ibid.*). Acerca de um mundo metafísico só se poderia afirmar qualidades negativas como ser um ser-outro, inacessível e incompreensível; isto quer dizer que se não dispomos de meios para conhecê-lo, tampouco o dispomos para refutá-lo. Resta-nos apenas suspender o juízo e desestabilizar a crença na possibilidade de sua existência na medida em que questionamos seus métodos e pressupostos, pois

a prova científica de qualquer mundo metafísico já é tão difícil, talvez, que a humanidade não mais se livrará de alguma desconfiança em relação a ela. E quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse lícito acreditar nela. (MA I/HH I, §21)

Não se pode contestar ou refutar inteiramente a própria possibilidade da existência de um mundo metafísico, pois “olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça”, e, no entanto, “permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada” (MA I/HH I, §9). Atento à revolução copernicana da filosofia crítica de Kant e as críticas de Friedrich Lange a esta filosofia¹⁹, o autor de Zaratustra – como herdeiro dessas reflexões e assumindo uma perspectiva naturalista e histórica – entende que a nós seres humanos é vetada a possibilidade de conhecer a essência de algo no mundo, que somos seres epistemologicamente limitados a receber e organizar os dados da experiência sensível pelo intelecto, que é, no entanto, guiado por “erros fundamentais”, tais como identidade, substância, essência, identidade – tudo aquilo que se refere ao incondicionado. Estes foram gradualmente incorporados pela humanidade desde os tempos mais remotos²⁰, mas são concebidos pela metafísica – em virtude da ausência de investigação histórica – como se fossem verdades fundamentais.

A expectativa de Nietzsche é a de que a humanidade gradualmente perca o interesse por questões metafísicas, na medida em que as ciências e a história possam explicar a gênese da moral, da religião e da arte sem intervenções metafísicas; pois “seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante.” (Idem, §10). Por outro lado, a intenção de Nietzsche é a de salientar que a falta de rigor com que opera a metafísica, juntamente com a falta de senso histórico e a ausência de questionamento dos pressupostos, tornou o homem cego às suas próprias condições epistêmicas. Em consequência disso, abriram-se as portas do conhecimento à toda sorte de fantasias e devaneios acerca das essências, das substâncias e da coisa-em-si. Nesse sentido, o homem metafísico acabou por projetar no mundo uma imagem de si próprio, juntamente com seus preconceitos e exigências, suas superstições, seus sentimentos e paixões. Em uma palavra,

foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente *se tornou* assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas fomos nós os coloristas: o intelecto humano faz aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (MA I/HH I, §16)

¹⁹ Cf. a discussão empreendida por R. Lopes, 2007, p. 27-84; que mostra a clara influência exercida pela leitura da obra *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange sobre o jovem Nietzsche ainda em seus anos de formação.

²⁰ Cf. FW/GC, § 111.

É, pois, a partir de “erros fundamentais” que o intelecto opera. Ponto crucial na crítica da verdade metafísica, a análise acerca do *modo* como o ser humano produz o conhecimento revela que à base dos processos cognitivos da pesquisa e investigação acerca da verdade pode figurar o próprio erro – o que traz consequências bastante relevantes para a discussão acerca da verdade. Isto quer dizer que tomados a rigor e historicamente, os próprios conceitos e leis que balizam o modo de pensar dos seres humanos não são “dados”, mas sim gerados, adquiridos e incorporados, e portanto não podem corresponder em absoluto às exigências de um conhecimento fundamental e essencial. O filósofo alemão entende que o mundo tal como o concebemos veio a ser *para nós*, a partir de nossa forma própria de conhecer, constituída historicamente. Tal forma carrega uma grande acúmulo e síntese de experiências de nossos ancestrais. Em outras palavras, partindo de uma concepção histórica e portanto naturalista do ser humano, Nietzsche entende que o homem tornou-se racional no decorrer de sua jornada sobre a terra e que as pretensas “leis originárias” do intelecto também vieram a ser.

Nietzsche sugere que as pretensas “leis” do sujeito cognoscente – tais como, por exemplo, a de reconhecer cada objeto como idêntico a si mesmo e existente por si mesmo, como uma substância; e igualmente a de unidade e totalidade – se originaram provavelmente de uma tendência que surge nos organismos inferiores e é herdada ao homem na forma da *crença* de que existem coisas iguais. Essas organizações, por sua simplicidade cognitiva e por sua estupidez, perceberiam as coisas de forma grosseira e veriam apenas a mesma coisa; depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, tais coisas seriam gradualmente diferenciadas de acordo com o grau do estímulo, pois “a nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (MA I/HH I, §18). Entre os estados em que sentimos há os de repouso, isto é, aqueles que não sentimos: nestes, as coisas não nos interessam e por isso não notamos a mudança nelas – se tornam idênticas a si mesmas. Desta forma, a sensação do agradável e do doloroso em relação ao sujeito que sente, prossegue o filósofo, constitui a base de toda crença; esta por sua vez forma a essência de todo juízo lógico. Portanto, a essência dos nossos juízos é formada a partir do critério nada racional de buscar o prazer e fugir da dor.

Tal hipótese nos induz a questionar duramente todo o conhecimento humano, na medida em que, mais uma vez, Nietzsche mostra que aquilo que se encontra à base não é algo tão seguro e indubitável. A própria lógica é posta em xeque com tais afirmações, pois se fundamenta em grande medida nas noções de identidade e de não-contradição, em outras

palavras, “também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo”, e isso se dá igualmente com a matemática “que por certo não teria surgido se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza” (MA I/HH I, §11). Mesmo os números vieram a ser com base em tais erros que foram predominantes desde os primórdios, pois falamos de coisas, e de igualdade entre coisas; no entanto, “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” (MA I/HH I, §19). Entende-se, assim, que o chamado mundo como representação ou como fenômeno é a soma de muitos erros da razão, e chega-se à conclusão de que “a um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens.” (*idem*). Isso não quer dizer que todo conhecimento lógico e matemático, ou mesmo o científico que é sustentado por eles, se torna completamente inválido, mas certamente limita suas pretensões²¹.

Pode-se dizer que a intenção de Nietzsche é a de mostrar que todo conhecimento é antropomórfico de ponta a ponta, de que não há a possibilidade de existir um conhecimento “puro” acerca do mundo. Todo conhecimento é dependente dos “erros da razão”, pois são eles que constituem o próprio modo de pensar do ser humano e não se pode fugir a isto. Estamos condenados ao mundo como representação, mas como uma representação que não possui um suporte ontológico ou uma “coisa em si” a qual possamos inferir a partir deste; uma representação que é fruto de nossa própria criação cognitiva. Por conseguinte, o filósofo acredita que a ciência deverá mostrar todas essas concepções errôneas a partir de um estudo minucioso acerca das origens do conhecimento. Em uma palavra:

Todas essas concepções [metafísicas] serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa história da gênese do pensamento, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: *o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e*

²¹ Para um melhor entendimento da hipótese sobre a origem do lógico a partir do ilógico, cf. FW/GC, §111; onde Nietzsche argumenta que a lógica deve ter surgido por uma necessidade de sobrevivência do homem primitivo, uma vez que aquele indivíduo que, por exemplo, “não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’ no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou todo fundamento para a lógica”. (FW/GC, §111)

que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside.” (MA I/HH I, §16, grifo meu)

Tal acúmulo de experiências e interpretações de nossos antepassados que constituem tais erros e fantasias estão enraizados nas diversas culturas e morais de forma tal que constituem quase um “*a priori*” da humanidade, formando pressupostos não questionados ou sequer concebidos. Despido destes erros, o ser humano se perderia na torrente incessante do mundo em eterno devir, não seria capaz de conhecer absolutamente nada, se perderia no caos total. Por isso, é em tais erros que está o valor de nossa humanidade: são eles que nos tornam humanos e nos possibilitam continuar a viver nesse mundo. Eles são a nossa mais legítima herança e a síntese de diversas vivências dos homens. Por isso não são meros e desprezíveis erros, mas sim o que há de mais importante na humanidade: são erros necessários. Pois os erros tornaram “o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes” (MA I/HH I, §29), isto é, algumas das coisas mais grandiosas e admiráveis criadas pelo ser humano. Assim, Nietzsche entende que “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” (Idem).

Porém, uma tal conclusão forçosamente “leva a uma filosofia da negação lógica do mundo” (MA I /HH I, §29), à medida que afirmamos viver e pensar sempre com base em erros. Por conseguinte podemos perguntar: mas se também a ciência rigorosa e a história estão submetidas a tais erros, em que medida pode-se falar de verdade? Existe alguma verdade para além do erro? Partindo da concepção do devir do mundo a que fiz alusão anteriormente, entende-se que nenhuma proposição pode satisfazer a condição básica da concepção de verdade como correspondência ou como adequação com o real em si, na medida em que a realidade é concebida como fluxo constante que sempre escapa à qualquer tentativa de categorização e fixação rígida. No entanto, a esperança de Nietzsche parece ser a de que a história e as ciências empíricas possam nos livrar de um “erro maior”, uma vez que buscam se aproximar desta concepção do real (dinâmica) em suas investigações, gerando falsificações provavelmente menos danosas da efetividade. Ajudam igualmente na medida em que nos mostram que partimos de erros fundamentais e que sabemos quais são e que assim o são, e conseqüentemente, que podemos conceber um conhecimento menos errôneo, que estivesse mais próximo do efetivo, mas sempre no âmbito da probabilidade²². Em outras palavras, a

²² Cf. R. Lopes, 2007, p. 294: “Nietzsche reconhece que é possível hierarquizar logicamente nossos enunciados sobre a realidade em termos de maior ou menor probabilidade de erro: as proposições teóricas das ciências, na

verdade que se chega é a negação de toda verdade metafísica, na medida em que esta se concebe enquanto saber acerca do incondicionado. A verdade a que Nietzsche chega é a de tomar consciência de que partimos de erros e dependemos fundamentalmente deles em nosso conhecimento; é a verdade acerca da natureza da verdade em geral que aqui se mostra. De acordo com Nietzsche:

“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 reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.” (MA I/HH I, §16)

Com efeito, a liberdade que a ciência rigorosa pode nos proporcionar é a de tomar conhecimento de que partimos de pressupostos ilógicos em nossa pesquisa da verdade – e também a de saber que pode-se evitar alguns deles – à medida que pode iluminar a história e a origem da forma segundo a qual construímos esse mundo tal como o conhecemos, isto é, da forma como o próprio intelecto humano introduziu tais conceitos a partir de preconceitos e crenças. Esta visão pode proporcionar uma elevação no espírito daquele que a concebe a medida que ele entende poder enxergar além. No entanto, o próprio filósofo afirma que não seria desejável estar totalmente liberto pois entende que o ser humano pereceria caso fosse totalmente privado de suas antigas ferramentas com as quais constrói simultaneamente o conhecimento e o mundo; pois, como poderíamos viver tendo consciência, a cada segundo, da inverdade fundamental de nosso conhecimento? Desta forma, permanece a hipótese, não totalmente comprovada, de que tal essência ou coisa em si não deve ser nada mais que algo vazio, provavelmente introduzida pelo intelecto a partir dos mesmos mecanismos.

Isto leva o filósofo alemão a afirmar que o próprio conhecimento, assim como a verdade e como todos os juízos acerca do valor da vida, são injustos pois se desenvolveram illogicamente. Entende que “entre as coisas que podem levar um pensador ao desespero está o conhecimento de que o ilógico é necessário aos homens e que do ilógico nasce muita coisa boa” e que há no homem uma “ilógica relação fundamental com todas as coisas” (MA I/HH I,

medida em que se aproximam idealmente de uma concepção puramente dinâmica do real, falsificam menos a realidade do que as proposições do senso comum e da metafísica substancialista. Mas haverá sempre um resto, pois a intuição do devir não comporta incorporação (no sentido biológico) nem tampouco uma tradução nos termos da linguagem conceitual”.

§31). Ora, para o homem comum, desprovido de consciência intelectual²³, tomar conhecimento deste fato não fará a menor diferença, ele continuará fazendo as suas coisas e realizando suas atividades cotidianas e não se afetará. Mas para o homem contemplativo, para o filósofo, para aquele que busca a verdade, tomar consciência disso é um duro golpe, pois ele se vê frustrado na medida em que vê seus esforços racionais se chocarem contra a ilogicidade própria da natureza humana e também em perceber que é preciso levá-la em conta em vez de simplesmente tentar removê-la de tudo o que é humano. O ilógico “se acha tão firmemente alojado nas paixões, na linguagem, na arte, na religião, em tudo o que empresta valor à vida, que não podemos extraí-lo sem danificar irremediavelmente essas belas coisas.” (MA I/HH I, §31) Em tudo que é vital para o ser humano encontra-se o ilógico, mesmo na verdade.

Temos que todos os nossos juízos são injustos e ilógicos. E o são por dois fatores: tanto o ser humano quanto o mundo que ele pretende conhecer não se tratam de grandezas fixas, completas, unitárias. Tomemos os juízos sobre o valor da vida como exemplo: primeiramente o material que se nos apresenta é muito incompleto, não temos como conhecer a vida em toda a sua extensão e por mais que cheguemos a uma soma a partir das partes que dispomos não conseguiremos uma percepção muito melhor desse material, até porque mesmo cada parte destas que dispomos é o resultado de um conhecimento que também não é exato. Em segundo lugar, porque nosso próprio ser – a medida com que medimos o mundo – não é uma grandeza imutável, pois está sujeito a oscilações e disposições. Portanto, sempre que tomamos algo por verdadeiro, ou sempre que investigamos alguma coisa e pensamos ter conhecimento sobre aquilo, estamos sendo injustos na medida que nos baseamos em conceitos ilógicos que contrariam a própria razão.

Tomando consciência disso, poderíamos nos resignar a não mais julgar ou avaliar qualquer coisa no mundo. Deveríamos talvez suspender o juízo ao modo de Pirro, e tentar alcançar a *ataraxia*, negando a possibilidade de afirmarmos algo como verdadeiro. Mas, para Nietzsche, isso mesmo é impossível. Como poderíamos viver sem a verdade? Não viveríamos: ela é um dos erros fundamentais. Pelo contrário, inventaríamos ou tomaríamos algo por verdadeiro mesmo sem a justa certeza de sua possibilidade absoluta, como já fazemos desde sempre. Em outras palavras, não se pode viver sem avaliar, sem tomar algo por verdadeiro, por bom, por mau, mesmo que isso vá contra a lógica, pois é uma necessidade fundamental do ser humano. É algo que comanda desde o nível do orgânico, na medida em

²³ Cf. FW/GC, §2

que este, desde o nível mais básico, possui inclinações e aversões que constituem o grau mais elementar do juízo. Pois,

“Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objeto, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência” (MA I/HH I, §32)

Com efeito, “o erro acerca da vida é necessário à vida” (MA I/HH I, §33), pois é a partir do erro que nos encontramos como seres humanos habitantes deste mundo. A inverdade está nos juízos sempre precipitados e parciais que emitimos acerca das coisas que nos rodeiam. Para Nietzsche, “toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade” (MA I/HH I, §34) e, nesse sentido, uma “pura verdade” seria até mesmo hostil à vida, pois seria contrária as nossas exigências vitais na medida em que levasse em conta, por exemplo, parâmetros com os quais não estamos adaptados. No entanto, o mínimo que ainda podemos saber, isto é, as “pequenas verdades” que devemos estimar são, por um lado, a de que somos capazes de reconhecer nossa condição epistêmica a partir de um rigor maior numa análise que leve em conta fatores ignorados pelas investigações anteriores; por outro, a de reconhecer que as pretensas verdades sobre o incondicionado não são possíveis e que mesmo a ideia de incondicionado é errônea e impossível, e ainda a de tomar conhecimento do devir e da desarmonia do mundo. Apesar disso, este não deixa de ser um conhecimento amargo pois o móbil da atividade filosófica é a busca pela verdade e nessa empresa nos deparamos com a mentira, com a ilusão, com o engano.

Ainda assim é um conhecimento necessário, pois há um ganho reflexivo em ter consciência que a verdade é fruto de juízos ilógicos fundamentais, que remetem ao nível do organismo – outro golpe duro desferido contra a metafísica. Admitindo que os motivos que o conhecimento adota como critérios são unicamente o prazer e o desprazer, ou o proveitoso e o nocivo, fica a questão de como tais motivos podem se harmonizar com o “senso de verdade”, se tais critérios poderiam finalmente constituir algo firme que garanta pelo menos algum tipo de verdade. Mas vemos que eles também se ligam a erros a medida que a inclinação ou a repulsa por algo – que determinam o prazer e o desprazer – são medidas igualmente injustas e precipitadas do próprio organismo, em virtude dos motivos que já expusemos antes, isto é, da limitação daquele que julga e do caráter indeterminado e multifacetado daquilo ou daquele que é julgado/avaliado. Isto nos leva a entender que, à revelia de toda pretensão metafísica e contrariamente às nossas aspirações íntimas, todo o nosso conhecimento – bem como a

verdade – é essencialmente condicionado, tanto por nossas idiossincrasias quanto pelo aspecto temporal e histórico das coisas que nos dispomos a conhecer. Em suma, tanto o “sujeito” quanto o “objeto” estão submetidos ao devir e toda e qualquer pretensão de conhecimento sobre um ou outro está fadada, não a uma impossibilidade, mas a uma limitação radical. Isto é muito importante para Nietzsche e permanecerá até o seu pensamento maduro, com algumas diferenças quanto ao critério do prazer/desprazer.

A questão que permanece é fortemente ético-existencial na medida em que nos indagamos: é possível, para um filósofo ou para aquele que se dedica a vida contemplativa, tendo conhecimento disto “permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe ‘dever’; a moral, na medida em que era ‘dever’, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião” (MA I/HH I, §34) Neste caso, nos “restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?” (*Idem*), ou teríamos outra escolha? O fato é que não se tem outra escolha e o que está em jogo é o temperamento daquele que detém este conhecimento, é a compleição do sujeito que decidirá acerca dos efeitos posteriores. Mas deixemos essas questões para serem discutidas adiante. Agora, vejamos com Nietzsche como a própria noção de verdade, anterior a toda metafísica ou conhecimento, pôde ter vindo a ser, mesmo com todas as condições precárias que a sustentam. Guiado pela mesma ideia “naturalista”, o filósofo segue a intuição de que a verdade, tal como é concebida pelos filósofos metafísicos e dogmáticos, deve ter se originado por uma necessidade natural a partir da exigência de veracidade requerida pelo convívio social e gregário do animal homem.

1.2 – Verdade e veracidade

Seguindo a mesma linha de raciocínio da crítica à verdade metafísica, o filósofo se propõe refletir, como havia dito, também acerca da noção mesma de verdade. É nesse intuito que desenvolve no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* uma hipótese sobre a origem da verdade, acompanhada de um importante raciocínio acerca dos mecanismos cognitivos que tornaram possível a emergência desta a partir da veracidade, que por sua vez depende do desenvolvimento da linguagem e da consciência do homem. Tal hipótese reverbera-se também nos escritos posteriores, como veremos, e que justapostos compõem uma reflexão aguda sobre o tema. A meu ver, tal crítica, embora cronologicamente anterior,

completa a que expusemos na seção precedente na medida em que se propõe a aprofundar as considerações acerca do tema, e também traz elementos fundamentais para as consequências posteriores a que o filósofo chega em sua maturidade.

A partir de uma concepção naturalista ou histórico-científica do ser humano, Nietzsche entende o homem como um animal que no decorrer do tempo veio a tornar-se racional e consciente de si, cuja particularidade com relação aos demais animais é a de possuir um intelecto, um cérebro desenvolvido, em vez de chifres e garras. O intelecto é, assim, um produto da natureza tanto quanto qualquer outro órgão, e sendo o seu único – ou o mais eficaz – instrumento de sobrevivência, “como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescente dos seres, para conservá-los um minuto na existência” (WL/VM, §1), o homem necessitou desenvolvê-lo e apurá-lo cada vez mais, a partir de tentativas e fracassos, na expectativa de permanecer vivo na eterna luta pela existência. Nesse sentido, o filósofo afirma que a capacidade essencial do intelecto é a da *dissimulação* (*Verstellung*), que é a partir desta habilidade que o intelecto desenrola suas principais forças. A dissimulação é, assim, a forma como o intelecto humano opera tendo em vista a sua própria conservação. Mas é também a forma como o animal homem se relaciona com os outros homens na medida em que necessita viver de forma gregária. Mais uma vez, para Nietzsche, a falta de conhecimento a respeito dessa característica fundamental do ser humano nos proporcionou inúmeros enganos acerca da natureza do conhecimento e conseqüentemente da verdade.

Com base em tal conjectura, o filósofo desenvolve a ideia de que o conhecimento e a verdade surgiram da capacidade dissimuladora do intelecto humano e da necessidade de convívio gregário – ambas direcionadas à sobrevivência dos indivíduos²⁴. Pode-se dizer que a dissimulação como característica essencial do intelecto humano é a “mãe” dos erros fundamentais aludidos na seção anterior, na medida em que todos aqueles “erros” são essencialmente dissimulações do devir, simulações de medidas e parâmetros que são na verdade falsificações do efetivo com a finalidade de manutenção da vida. Assim, num estado natural das coisas onde vigora a mais cruel guerra de todos contra todos, o indivíduo utiliza seu intelecto apenas para a dissimulação no intuito de se proteger dos outros; mas percebe que

²⁴ É nesse sentido que afirma que “não há um impulso ao conhecimento e à verdade, mas tão-somente um impulso à crença na verdade” (Fragmento póstumo 29 [14], verão – outono de 1873), ou seja, o pretenso instinto de conhecimento não é fruto de uma tendência natural para a verdade mas de uma crença na verdade na medida em que não há posse da verdade, mas apenas a convicção, suposição de possuir a verdade. Assim, faz-se necessária, como veremos adiante, uma “análise da crença na verdade: pois toda posse da verdade é no fundo, apenas uma convicção de possuir a verdade. O *pathos*, o sentimento do dever, vem desta fé e não da pretensa verdade” (L.F. §177)

terá um êxito maior nessa empreitada se estiver em grupo, convivendo pacificamente com outros indivíduos, e então entende que necessita de um acordo de paz e empenha-se nesta tarefa²⁵.

Tal acordo de paz é o que parece ser o primeiro passo para a origem do impulso à verdade ou à crença nela: nesse sentido, a verdade é necessária para que haja um entendimento mútuo e um acordo entre os indivíduos de um rebanho, para que proporcione a eles uma convivência organizada e amigável. A verdade surgiria assim como uma designação uniformemente válida e impositiva das coisas, cujas leis são fornecidas pelas regras da linguagem. E, assim, “aparece, aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira”, na medida em que “o mentiroso serve-se das designações válidas, as palavras”, de forma distinta da que se convencionou a utilizar, “para fazer o imaginário surgir como efetivo” e enganar os outros indivíduos quando “ele diz, por exemplo, ‘sou rico’, quando para seu estado justamente ‘pobre’ seria a designação mais acertada” (WL/VM §1). Nesse sentido, o mentiroso “abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, inclusive.” (*Idem*), e fazendo isso a sociedade não confiará mais nele em virtude da “quebra” da convenção, o que o tornará perigoso aos olhos dos demais²⁶.

Percebe-se, então, que da necessidade de viver em sociedade surge a necessidade da crença na verdade, bem como a de dizer a verdade, de “ser verdadeiro”, ou, em outras palavras, da *veracidade*²⁷. O indivíduo é obrigado a ser veraz, a seguir as convenções sociais acerca das designações linguísticas das coisas – dizer a verdade, neste contexto, resume-se a isso. Posteriormente, com o desenvolvimento da sociabilidade e da consciência de si do homem – imprescindível para a capacidade de comunicação –, tal necessidade é ampliada e abrange até mesmo a “vida interior”, onde o indivíduo é coagido a sempre expressar com transparência, e com as palavras que estão à disposição de todos, o que pensa e o que sente, a partir de designações igualmente consolidadas. Nesse sentido, pode-se afirmar que é a partir do desenvolvimento da consciência e da linguagem que a veracidade, tão necessária à manutenção da verdade (enquanto designação consolidada por convenção), pôde se refinar o bastante ao ponto de o homem conseguir expressar e comunicar estados e sensações

²⁵ Nesse sentido, Cf. BRUM, 1986, p.43: “Uma necessidade de fundo biológico e uma obrigação relativa a um certo tipo de vida em comum desempenharam um papel determinante no desenvolvimento do intelecto.”

²⁶ Cf. Fragmento póstumo 19 [97], verão de 1872 – início de 1873: “O homem reivindica a verdade e a depende na relação moral com os outros homens, sendo que nisso se baseia toda vida gregária. As consequências ruins das mútuas mentiras são por ele antecipadas. A partir daí surge, então, a *obrigação da verdade*.”

²⁷ Nesse sentido, afirma que: “Todas as virtudes surgem a partir de carências. Com a sociedade, nasce a necessidade de veracidade. Do contrário, o homem viveria em eterno ofuscamento. A fundação do estado incita a veracidade.” (Fragmento póstumo 19 [97], verão de 1872 – início de 1873)

interiores. Da mesma forma, pôde ser um passo para a moralização da veracidade e da verdade a partir do esquecimento da origem nada sublime destes termos, pois com o desenvolvimento da consciência tem-se por consequência o desenvolvimento da responsabilidade e dos juízos acerca do mundo, característica fundamental do homem moral. A noção de verdade torna-se assim bastante refinada e seu caráter inicial de convenção é, por um lado, ocultado e esquecido à medida que ela vai sendo incorporada pelos homens e comunidades, e, por outro, sublimada em virtude do desenvolvimento da racionalidade. Explorarei essas ideias adiante, por agora sigamos a reflexão de Nietzsche em torno da linguagem.

Se a verdade veio a ser a partir das leis da linguagem, então, faz-se necessário trazer à luz os mecanismos que operam no funcionamento desta. Será que as designações convencionadas correspondem às coisas a que elas se referem? Será que a linguagem é, assim, a expressão adequada da realidade, do efetivo? No entender de Nietzsche, “apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado” (WL/VM, §1), isto é, como adequação à realidade em si. Como vimos na seção anterior, na perspectiva da verdade na filosofia metafísica que se expressa em conceitos, tal desígnio é impossível e absurdo à medida que há uma limitação epistêmica no ser humano e uma fluidez intrínseca ao mundo efetivo que está em devir. Aqui, aprofundando a crítica da verdade, Nietzsche, intensificando o problema da limitação epistêmica do animal homem, aponta para a fragilidade da noção mesma de verdade na medida em que a própria linguagem – veículo pelo qual a verdade pode ser exprimida e comunicada – constitui-se de abreviações e transposições, de sensações que são expressas em metáforas e que por isto é incapaz de descrever ou expressar adequadamente algo do mundo.

A linguagem se constitui de palavras que são símbolos que se referem a objetos, ideias, sentimentos, etc. Mas o que é uma palavra? No entender de Nietzsche é “um estímulo nervoso transposto em uma imagem”, que é “por seu turno, remodelada num som” (WL/VM, §1). Tal processo é composto por metáforas, na medida em que se passa de uma esfera à outra totalmente distinta: um estímulo nervoso ocasionado por alguma sensação ou por operações recônditas do corpo se transpõe em imagem mental, ou seja, de uma esfera material, corpórea (nervos, órgãos) tal estímulo é traduzido para uma esfera virtual, imagética, do pensamento. Em seguida, tal imagem mental é vertida ou modelada em um som, e transpõe-se novamente a uma esfera completamente nova e diferente, de modo que estas transposições operam como metáforas, não havendo uma correspondência exata com o estímulo inicial. A passagem de

uma esfera a outra opera sempre com elementos de classes distintas, de modo que uma correspondência exata entre coisas e palavras só seria possível pela negação da distância que separa a sensação experimentada e o som emitido. Acrescente-se a isso um outro estágio, de quando o som é elaborado em símbolos grafados, como em um livro, o quão distante estão do estímulo originário na medida em que são metáforas de metáforas. O indivíduo, acreditando que ao pronunciar uma palavra designa algo definido sobre o mundo e as coisas, não pressente que se trata, aqui, de domínios desiguais. Assim, no uso da linguagem um indivíduo “designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas” (*Ibid.*).

As palavras, por terem sido criadas apenas para expressar sensações subjetivas, só podem referir-se, desta forma, a relações entre as coisas e nós mesmos, e nunca as próprias coisas “em si”. Segundo o filósofo, ao nos referirmos as coisas, pensamos falar algo certo a respeito delas, como, por exemplo, quando falamos sobre plantas, animais, cores ou objetos, quando na verdade possuímos nada mais que metáforas das coisas que não correspondem às “essencialidades” delas. Este fato retoma a ideia da injustiça e da ilogicidade do conhecimento que foi discutida na seção anterior, acrescentando a ideia de que tais elementos ilógicos e injustos já estão presente na formação da própria linguagem na medida em que esta surge como um instrumento social cuja finalidade é a de possibilitar as relações entre os homens por meio da simulação simbólica de verdades, garantindo a eficácia e o desenvolvimento da capacidade dissimuladora do intelecto humano, que, por sua vez, garante a sociabilidade e a sobrevivência. Sendo esta sua principal finalidade, é muito difícil imaginar que a linguagem possa nos revelar algo acertado acerca do da essência de algo no mundo. Assim, temos que entender que,

de qualquer modo, o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cucolândia, em todo caso não na essência das coisas” (WL/VM §1)

Tem-se na linguagem um bom exemplo da capacidade dissimuladora do intelecto da qual falamos anteriormente, pois todos esses detalhes são ocultados e mascarados, com vistas ao entendimento mútuo dos indivíduos. Fingimos, em nossa comunicação cotidiana, que eles não existem e sequer pensamos nisso. Entretanto, essa dissimulação é algo absolutamente necessário para a própria comunicação, pois, sem tais abreviações não conseguiríamos nos entender e tampouco viver em sociedade. Nesse sentido a verdade é um erro fundamental que

depende de outros erros fundamentais, mas que é altamente necessária ao homem. Por outro lado, emerge a questão de que, sendo esta a sua “nobre” origem, como foi possível à linguagem vir a tornar-se o que é para o homem do conhecimento e para o filósofo? Isto é, como o material de trabalho, como instrumento da pretensa revelação das essências ou do incondicionado.

Faz-se necessário para o filósofo observar o mecanismo da formação dos conceitos na medida em que estes são originados a partir da linguagem e ao mesmo tempo o instrumento de trabalho do homem no conhecimento, e que portanto que podem revelar alguma coisa sobre o papel da linguagem em nossa atividade cognitiva e no desenvolvimento e sublimação da concepção de verdade. Nietzsche fornece uma explicação da formação do conceito nos seguintes termos:

Toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir, a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. (WL/VM, §1)

Tal definição é bastante interessante e complementa a crítica da linguagem empreendida anteriormente. A formação dos conceitos é, assim, outro bom exemplo do modo de atuação do poder dissimulador do intelecto à medida que, partindo da linguagem, isto é, das palavras – que já são metáforas de sensações subjetivas de estímulos anteriores – atinge um nível superior de abstração quando esta torna-se um conceito, pois tal palavra já não deve servir para designar uma vivência primordial e singular, mas sim, pelo contrário, deve abranger inúmeros casos mais ou menos semelhantes e nunca totalmente iguais. Assim, entende-se que: “Todo conceito surge pela igualação do não igual” (*idem*), na medida em que é sempre uma abstração do intelecto que busca ocultar e encobrir a multiplicidade irreduzível e a diferença fundamental das coisas, que busca simular coisas igualáveis onde há apenas semelhanças. No entanto, se analisada com rigor, tal concepção é absurda. Para explicar melhor, o filósofo sugere que tomemos como exemplo um “conceito” bastante simples como de “folha”, que se constitui como uma abstração de todas as folhas particulares perceptíveis no mundo, independente das diferenças, sejam estas grandes ou pequenas. Nesse sentido,

[...] tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um *esquecer-se do diferenciável*, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse

“folha”, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas. (Idem,)

Outro bom exemplo, levando em conta toda a argumentação desde o princípio é o da qualidade de um objeto, por exemplo, o de ser duro, rígido. Neste caso, um indivíduo usa a palavra “dura” para descrever a característica de uma pedra na qual ele tocou, chutou ou bateu, na medida em que tal palavra, como vimos serve para traduzir um estímulo externo que afeta nossa percepção. A partir disso, emerge o conceito de “dureza”, que é mais abstrato ainda, uma vez que serve não apenas para descrever metaforicamente a característica de uma pedra ou das rochas em geral, mas de qualquer coisa que remeta àquele estímulo sensorial referente à palavra “duro”. E mais, na medida em que vamos nos acostumando com tal abstração, tendemos à esquecer sua origem e a tomar o conceito de “dureza” como existente por si e como causa da característica das coisas sólidas de serem duras.

Tomamos, assim, o conceito como “causa” de todas as coisas particulares a que ele se refere, em outras palavras, “a” folha é a causa das folhas. Pelo hábito linguístico generalizamos em conceitos coisas desiguais, e cometemos o equívoco de achar que possuímos (ou que podemos possuir) alguma qualidade oculta, ou essencial das coisas particulares²⁸. Mais um exemplo, levando em conta as qualidades humanas, é o da honestidade. Se perguntarmos a respeito de um homem que é normalmente denominado honesto: “por que motivo ele age assim de modo tão honesto”? A resposta corriqueira é: “porque ele é honesto”, ou “em função de sua honestidade”. Mas o que podemos entender por isso? Nada podemos falar sobre o “conceito” de honestidade, ou sobre a “honestidade em si”, a não ser por causa de inúmeros casos individuais que vemos como semelhantes – e, portanto, nunca iguais, mas que igualamos por encobrir o desigual – em que pessoas agiram de modo honesto. Em outras palavras, tomamos o secundário como o principal e esquecemos do fundamental. Deste modo, o filósofo entende que “a inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos” (*idem*), mas apenas algo que em si não nos é acessível. Por conseguinte, a verdade passa a ser concebida como:

[...] um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo

²⁸ “As abstrações são metonímias, isto é, permutações de causa e efeito. Mas todo conceito é uma metonímia, sendo que, nos conceitos, o conhecer termina por se antecipar.” (Fragmento póstumo 19 [204], verão de 1872 – início de 1873)

consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível. (idem, p. 36)

Deste ponto de vista extramoral, depreende-se que a oposição entre verdade e mentira torna-se infundada na medida em que o que é considerado “verdade” nada mais é que uma “mentira” (ilusão, dissimulação, metáfora) aceita por todos e tornada canônica²⁹. Chega-se aqui, ainda que por um caminho diverso, à mesma conclusão a que chegamos na reflexão sobre a metafísica, a saber, de que tudo é “erro” em maior ou menor medida. Entretanto, agora não se alude à concepção do devir – que certamente é pressuposta, mas não explicitada – e a ênfase recai sobre os mecanismos dissimulatórios do intelecto na formação das metáforas, ou seja, dos processos pelos quais provavelmente se originaram a crença na verdade e a própria noção de verdade a partir dos seres humanos. Com isso, complementa-se a ideia dos erros fundamentais discutidos anteriormente, que se originam dos organismos primitivos, na medida em que se elabora uma conjectura mais completa acerca desse processo no próprio ser humano.

Retomando a questão da origem do impulso à verdade (ou da crença nesta) a partir da obrigação, instituída pela sociedade, de ser veraz utilizando as metáforas habituais – “da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, de mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório” (WL/VM, §1, p. 37) – Nietzsche acrescenta que, a partir de tal obrigação tornada hábito e reforçada por séculos, o homem mente inconsciente e espontaneamente, da maneira indicada pela sociedade³⁰. E em virtude tanto da inconsciência quanto do costume, termina por *esquecer-se* que mente. Assim, entende o filósofo que é provavelmente neste esquecimento que se encontra o sentimento da verdade, o *sentimento moral* do homem veraz, pois “no sentimento de estar obrigado a indicar uma coisa como verdadeira, outra como fria e uma terceira como muda”, isto é, de designar conforme a regra, de usar as metáforas corretas, “sobrevém uma emoção moral atinente à verdade” (idem, p. 37). Em contraposição ao mentiroso – que se torna imoral por ir contra o costume e se utiliza de metáforas fora do contexto e ignorando as regras, como trapaceiro e farsante, sendo prejudicial ao rebanho – que

²⁹ Nesse sentido, “por ‘verdadeiro’ compreende-se, antes de mais nada, apenas aquilo que usualmente consiste na metáfora habitual – portanto, somente uma ilusão que se tornou familiar por meio do uso frequente e que já não é mais sentida como ilusão: metáfora esquecida, isto é, uma metáfora da qual se esqueceu que é uma metáfora” (Fragmento póstumo 19 [229], verão de 1872 – início de 1873).

³⁰ “Na sociedade política, um rígido acordo faz-se necessário, já que ela se funda no uso comum de metáforas. Tudo o que foge ao costumeiro desestabiliza-a, aniquila-a inclusive. **Utilizar cada palavra tal como a massa a utiliza é, pois, o mesmo que moral e conveniência política.** Ser *verdadeiro* [veraz] significa apenas não se desviar do sentido usual das coisas” (Fragmento póstumo 19 [229], verão de 1872 – início de 1873, grifo meu).

é considerado danoso para o corpo social, excluído, apontado e castigado; o homem veraz – enquanto mantenedor do *costume* tornado virtude moral – demonstra o que há de venerável, confiável e útil na ideia de verdade na medida em que colabora para a manutenção do próprio costume, das regras e da sociedade³¹.

Atrelada à ideia de costume, a necessidade de veracidade pode ser mais bem compreendida se levarmos em conta a forma como Nietzsche entende a relação entre moral e costume, uma vez que, como vimos acima, tanto a crença na verdade quanto o impulso ao conhecimento têm uma origem social e moral. Neste momento, Nietzsche entende que a moralidade é fruto de hábitos ou costumes arraigados em um povo ou cultura³². Ser moral significa obedecer a uma lei ou tradição há muito estabelecida, independentemente de o indivíduo o fazer com prazer ou a contragosto. O indivíduo é considerado “bom” na medida em que, tendo herdado determinados costumes, os pratica naturalmente e sem dificuldades; o “mau” é o indivíduo imoral, que pratica o mau costume, que ofende a tradição, que foge às regras, que necessita ser coagido explicitamente à segui-las. Tais leis, a despeito de suas motivações originárias, possuem a finalidade de garantir a conservação da comunidade, do corpo social; e à medida que a origem das leis e da tradição se torna distante para um povo, à medida que os indivíduos vão se esquecendo das origens desta, mais respeitável ela se torna e tanto mais respeitada será para as gerações seguintes ao ponto de se tornar sagrada³³. Portanto, neste ponto já se pode entender como a veracidade, sendo um hábito surgido para a conservação da comunidade, tornou-se um imperativo moral na medida em que foi cultivada como hábito ou costume indispensável.

Por outro lado, Nietzsche não descarta a ideia de que haja um prazer no costume³⁴, que seria também uma fonte importante de moralidade, isto é, não só o fato de agir de tal maneira cotidianamente, por rotina, mas o prazer decorrente desse hábito pode ser decisivo para a sua perpetuação hereditária. A seu ver, os indivíduos tendem a fazer mais facilmente – isto é, com menos dispêndio de forças e energia, menor necessidade de concentração e isento de medo e desconfiança – aquilo a que estão acostumados, e por isso sentem um certo prazer em tais atividades; e também por já saberem, a partir das experiências em comum, que o habitual é

³¹ “O que a verdade faz com os homens! Quando se acredita possuir a verdade, a vida mais elevada e pura parece possível. A crença na verdade é necessária ao homem.” (Fragmento póstumo 19 [175], verão de 1872 – início de 1873)

³² Cf. M/A, §9: “[...] a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar.”

³³ Cf. MA I/HH I, §96.

³⁴ Cf. MA I/HH I, §97

comprovadamente útil. O costume ao qual já se está habituado mostrou-se salutar enquanto que outras formas possíveis, a que não se está adaptado, não foram comprovadas, podem ser hostis. Une-se aqui o útil ao agradável, e, além disso, o irracional. Nesse mesmo sentido pode-se compreender também aquele sentimento do homem veraz ao dizer a verdade, como eu disse acima, como um prazer ao seguir a tradição, pois ele entende que este modo de agir é o mais salutar e proveitoso para si e para a comunidade. Pode-se dizer também que seguir a tradição – dizer a verdade ou utilizar as metáforas e dissimulações da maneira correta e habitual – é agradável porque é mais cômodo, na medida em que não segui-la exige um esforço maior do intelecto, exige invenção, dissimulação e memória³⁵, e da mesma forma porque “é vantajoso, em circunstâncias simples, falar diretamente ‘quero isto, fiz isto’ e coisas assim; ou seja, porque a via da imposição e da autoridade é mais segura que a da astúcia.” (MA I/HH I, §54)

Tais reflexões são o que Nietzsche denomina de moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*)³⁶, isto é, a explicação dos valores morais em função de suas origens a partir dos hábitos ou costumes dos povos, não no sentido de fundamentá-los racionalmente, mas sim de demonstrar a irracionalidade essencial dos valores. Esta forma de pensar a moral – desenvolvida no chamado período intermediário – é central em Nietzsche e igualmente fundamental para os desenvolvimentos posteriores de suas reflexões, como veremos no próximo capítulo. Nesse sentido o filósofo entende que todos os valores morais são frutos de hábitos milenares e possuem em sua base maneiras de agir e de avaliar impostas aos indivíduos e tornadas comuns a todos por uma tradição³⁷ que “exigia que alguém observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo” (M/A, §9). Tais avaliações, como vimos, são frutos de juízos ilógicos e irrefletidos sobre a natureza com vistas à sobrevivência, prescritos à gregriedade. Portanto, irracionais e relativos. Assim, o hábito da veracidade constitui-se em moralidade, e o homem moral passa a ser sinônimo do homem veraz, que sempre diz e busca a verdade.

No entanto, a mesma veracidade, em virtude da poderosa crença dos homens na verdade e do esquecimento de suas origens, propaga-se por domínios aos quais não diz

³⁵ Cf. MA I/HH I, §54

³⁶ Cf. M/A, §9

³⁷ “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*. – O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo.” (M/A, §9)

respeito. Na medida em que isso ocorre, geram-se equívocos ainda maiores, pois, “transposto à natureza, o impulso que constringe a ser verdadeiro produz a crença de que também a natureza circundante deve ser verdadeira”³⁸. É exatamente nesta transposição arbitrária que o impulso ao conhecimento se baseia³⁹. Se o que vigora entre os homens é a verdade, pensa o indivíduo, então por que a natureza ou Deus nos enganaria? E assim, acredita na capacidade de perscrutar o mundo em busca de sua essência, o conhecer se torna para ele uma tarefa fundamental, acreditando na fixidez e imobilidade da natureza como na das verdades e dos conceitos que possui⁴⁰. Nesse mesmo sentido, para Nietzsche, o filósofo também “quer uma verdade que permaneça” e “estende, pois, a necessidade de firmes convenções verdadeiras sobre novos âmbitos”⁴¹. Para o homem do conhecimento e desvinculada de suas origens, a veracidade torna-se uma espécie de proibidade intelectual, que o leva a refinar cada vez mais sua pesquisa da verdade⁴². A noção de verdade torna-se assim, no decorrer dos tempos, sublimada em conformidade com o esquecimento de suas origens e transfigura-se ao ponto de se tornar um fim em si mesmo, como trunfo da tarefa do conhecimento, sendo-lhe atribuída um valor inestimável e inquestionável.

Agora, uma palavra sobre a consciência de si do homem, que, como mencionei, também atua nesse processo. Nietzsche entende que a consciência do homem surge sob a pressão da necessidade de comunicação que decorre da sociabilidade⁴³, de modo que não faria parte, em rigor, da existência do indivíduo enquanto tal, mas somente a partir de sua interação

³⁸ Fragmento póstumo 19 [229], verão de 1872 – início de 1873.

³⁹ “Por natureza, o homem não existe para conhecer. [...] a veracidade – e a metáfora – produziram a inclinação à verdade. *Portanto, um fenômeno moral, esteticamente generalizado, produz o impulso intelectual*” (Fragmento póstumo 19 [178], verão de 1872 – início de 1873, grifo meu)

⁴⁰ “A ação do animal gregário está sob o domínio de ilusões e metáforas. A partir de uma indigência inicial (vital), que é motor de todas as suas invenções, ele constrói *arquiteturas ordenadas onde deve caber o mundo todo* [...]. Esta arquitetura fria e regular oculta a atividade metafórica originária (origem artística ou inventiva) através da qual o homem transforma o mundo à sua imagem para dominá-lo. O esquecimento nos faz crer que este mundo ordenado e hierárquico não é fruto de uma atividade humana vital, mas é um mundo dado, um mundo-essência.” (BRUM, 1986, p. 51-52)

⁴¹ Fragmento póstumo 19 [230], verão de 1872 – início de 1873

⁴² A noção de veracidade como proibidade intelectual será de grande importância para o desenvolvimento da ideia de *vontade de verdade* que será tratada, porém, apenas no próximo capítulo.

⁴³ Cf. dirá Nietzsche mais tarde em *A Gaia Ciência*, §354: “[...] Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de ‘consciência’, isto é, ‘saber’ o que lhe faltava, ‘saber’ o que pensava. [...] Em suma o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência andam lado a lado. [...] Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária.”

com o meio e com os outros indivíduos que o rodeiam. Desta forma, entende que a consciência refere-se, em virtude de sua origem gregária, apenas àquilo que há de comum e trivial nos indivíduos, que os recursos que o sujeito dispõe para dar forma e conteúdo ao seu pensamento são pré-formados pela coletividade, de modo que estaríamos condenados a expressar nossos raciocínios sempre com palavras que se acham à disposição de todos. Da mesma forma em que a linguagem se desenvolve a partir dos mecanismos de dissimulação do intelecto com vistas à possibilidade da comunicação entre os indivíduos, ocorre também o desenvolvimento da consciência. Ambas constituem os dois lados da mesma moeda da comunicabilidade. Não é possível haver comunicação sem linguagem e tampouco sem a consciência do que se deseja expressar, do que se quer fazer entender.

A consciência é fruto de tantos “erros” quanto a linguagem, isto é, de abreviações, falsificações, metáforas, etc; pois é fruto de uma necessidade específica e constituída⁴⁴. Por se desenvolverem concomitantemente, ambas partilham da mesma qualidade de dissimulação do efetivo, do real: ambas propiciaram, por um lado, a falsificação do mundo “externo”, a partir das metáforas convencionadas pelos indivíduos para designar objetos e ações no mundo; por outro lado, a falsificação de um mundo “interior” no homem, a partir do uso de palavras comuns à todos para a designação de estados internos, de sensações, de sentimentos, etc; levando o indivíduo a ter um entendimento de si mesmo guiado pelo coletivo, por conceitos anteriormente formados nos quais as vivências individuais devem se adaptar. Assim, tudo o que em um indivíduo é subjetivo deve adequar-se ao que é comum e partilhado por todos para poder ser expressado e entendido, o que praticamente impossibilita alguém de poder expressar algo realmente pessoal e subjetivo. As experiências em comum terminam por se sobrepor àquelas que ocorrem com menos frequência na vivência coletiva, de modo que o indivíduo não dispendo de outras palavras e não podendo usar aquelas que ele dispõe em outras aplicações, acaba por ser livre apenas para falar e pensar como os outros. Nesse sentido,

O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo! [...] Não se lhe emudece a natureza acerca de todas as outras coisas, até mesmo acerca de seu corpo, para bani-lo e trancafiá-lo numa consciência orgulhosa e enganadora, ao largo dos movimentos intestinais, do veloz fluxo das correntes sangüíneas e das complexas vibrações das fibras! Ela jogou fora a chave: e coitada da desastrosa curiosidade que, através de uma fissura, fosse capaz de sair uma vez sequer da câmara da consciência e olhar

⁴⁴ “A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. Do estado consciente vêm inúmeros erros que fazem um animal, um ser humano, sucumbir antes do que seria necessário [...]. Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência [...]” (FW/GC, §11)

para baixo, presentindo que, na indiferença de seu não-saber, o homem repousa sobre o impiedoso, o voraz, o insaciável. (WL/VM, §1, p.28-29)

Por conseguinte, se são as palavras comumente compartilhadas que possibilitam a consciência de si (a consciência do próprio sentir e pensar), então, aquilo que o homem sente e pensa sobre si mesmo já se encontra condicionado pelas estruturas da linguagem. Para Nietzsche, quando tomamos à risca as palavras, elas nos iludem e, com isso, deixamos de perceber, acontecimentos que por elas não podemos assimilar e/ou expressar. Para o filósofo alemão, o pensamento tornado consciente é apenas um produto de um complexo processo psíquico que o perpassa e constitui; ao tentar exprimi-lo ou “traduzi-lo” em palavras e signos de comunicação já estamos inserindo-o em esquemas de simplificação e abstração, as metáforas, longamente consolidados pelo hábito e pela necessidade de sociabilidade. Visto como algo anterior à consciência e ligado as funções orgânicas fundamentais, o pensamento adquire um sentido ligado a esfera infraconsciente que engloba processos vitais cujo sentido último nos escapa. Não havendo uma subjetividade que estabelecesse e determinasse tais processos, estes assumem um significado associado a operações ocultas do corpo, e não mais de uma consciência pensante que, de resto, não passaria de um mero instrumento⁴⁵.

Portanto, de acordo com o que foi dito e levando em conta o desenvolvimento da razão e do conhecimento⁴⁶ a partir de tais conjecturas, o filósofo entende que as verdades obtidas por meio da atividade de investigação racional são de ordem tautológica, ou seja, através delas o homem reencontraria apenas o que ele próprio já havia inserido nas designações e nos conceitos, conforme o trabalho dissimulador do intelecto; tal empenho seria apenas um engano ou ofuscamento. Pois,

quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar [...] Se crio a definição de mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, uma verdade decerto é trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado. (WL/VM, §1, p. 40)

É desta mesma forma que, para o filósofo, ocorre todo o procurar e encontrar da “verdade” no interior do domínio da razão. Nós criamos uma definição e encontramos os correlatos nas

⁴⁵ Cf. FW/GC, § 11

⁴⁶ Cf. Thomaz Brum, “Nietzsche atribui à ciência – que redescreve e reinterpreta os fenômenos em termos que se afastam daqueles do discurso comum, esquematizando-os de maneira a refletir uma perspectiva singular – um papel semelhante ao que vê em nossa constituição do mundo através de categorias. Ela é considerada sucessora da linguagem natural em sua atividade de esquematização, de construção antropomórfica. Suas regularidades fictícias são um resumo cômodo através do qual podemos manipular as coisas.” (BRUM, 1986, p. 32)

coisas e nos seres, e a criamos a partir deles, como vimos na formação do conceito a que falei anteriormente, porém em um maior nível de abstração. Nietzsche é categórico na afirmação de que toda designação tida como verdade é apenas uma criação humana e, portanto, antropomórfica de ponta a ponta e não contém um único ponto sequer que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido deixando de lado o homem⁴⁷.

Uma vez mais, é apenas por esquecimento que o homem se deixa acreditar que pelas palavras designa as coisas da forma mais perfeita. Com isso dá-se início a uma série de equívocos a respeito do mundo e das coisas. Acredita-se possuir o conhecimento sobre o mundo e sobre os seres que nele habitam, como se pudessemos possuir a essencialidade deles; sustenta-se a crença de que racionalmente se pode atingir a verdade última das coisas, a explicação última de todo o universo; quando na verdade tudo o que obtemos são apenas interpretações antropomórficas e metafóricas de tudo o que se passa, tanto no mundo quando em nós mesmos⁴⁸.

Destarte, temos que é impossível conceber uma verdade que esteja para além das designações humanas, já que fomos nós que as criamos para facilitar a nossa convivência e para satisfazer as nossas necessidades. A noção de verdade, que em si mesma é fundamental ao homem, pois é necessária para a convivência em grupo, termina por enganá-lo e traí-lo na medida em que o intelecto dissimula para si mesmo sua capacidade de dissimulação e acredita num conhecer exato. O grande problema das filosofias (metafísicas), no entender de Nietzsche, está nesse esquecimento da condição da verdade enquanto uma metáfora, ou seja, na tendência do homem de substancializar a linguagem de modo a torná-la um veículo do pretenso conhecimento essencial e último das coisas, em vez de considerá-la “apenas” como

⁴⁷ Cf. Frag. Póstumo 19 [66], verão de 1872 – início de 1873: “Nosso entendimento é uma força pouco profunda, é superficial. Ou, como também se lhe denomina, é ‘subjetivo’. Ele conhece através de conceito: isso significa que nosso pensamento é um rubricar, um nomear. Algo, portanto, que resulta de um arbítrio do homem e que não remonta à própria coisa. Apenas mediante o *cálculo* e tão-somente nas formas do espaço possui o homem conhecimento absoluto, quer dizer, os últimos limites do que pode ser conhecido são *quantidades*, sendo que ele [o homem] não compreende nenhuma qualidade, mas apenas uma quantidade.”

⁴⁸ Cf. Frag. Póstumo 19 [48], verão de 1872 – início de 1873: “A sentença deve ser declarada: vivemos somente através de ilusões, sendo que nossa consciência dedilha a superfície. Há muita coisa que se esconde diante de nosso olhar. Também nunca se deve temer que o homem termine por se conhecer *inteiramente*, que ele, a todo instante, penetre em todas as leis da impulsão, da mecânica, bem como em todas as fórmulas da arquitetura e da química que são necessárias à sua vida. É bem possível que tudo se torne conhecido por meio de *esquemas*. Isso não altera em quase nada nossa vida. Ademais, trata-se apenas de fórmulas para forças absolutamente desconhecidas.”

um erro necessário ou uma metáfora antropomórfica de relações subjetivas entre nós e as coisas de cuja utilidade e necessidade são, porém, evidentes⁴⁹.

Neste ponto, vemos que, avançando em sua argumentação, Nietzsche deixa transparecer uma intenção subjacente: a de sugerir que as concepções e teorias metafísicas, na medida em que trabalham com conceitos abstratos, são equivocadas de fio a pavio. Uma vez que as mesmas são provenientes de enganos e dissimulações, frutos do hábito linguístico da formação de conceitos, e na medida em que na linguagem o que vigora não é a imobilidade de sentido – e tampouco uma estrutura invariável cujos significados permanecem sempre os mesmos – são, no mínimo, questionáveis a validade e o alcance de suas pretensões filosóficas. A compreensão essencialista da linguagem mostra-se, desta forma, uma fonte inesgotável de autoenganos, pois toma relações e acidentes por substâncias e essências, e com isso inverte categorias que ela mesma se dedica a criar. Ao substituir coisas por significados, a linguagem induz os homens a crer que as designações e as coisas se recobrem, inserindo-os numa ilusão. As verdades são apenas metáforas petrificadas e enrijecidas pelo hábito, o que não garante a justeza ou adequação delas. Tal concepção impele, segundo o filósofo, a uma negação do caráter processual da existência, do devir, uma vez que há um esquecimento do que é efetivo em virtude do apego a tais ilusões. Nesse sentido é possível afirmar que:

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. (MA I/HH I, §11)

⁴⁹ A partir disso fica cada vez mais clara a intenção “negativa” de Nietzsche na tentativa de desconstruir a noção de verdade e de mostrar a ligação íntima desta com a moralidade de acordo com sua hipótese do surgimento daquela. Nesse sentido, reproduzo as palavras de R. Machado que a meu ver resumem bem a posição filosófica peculiar de Nietzsche no que diz respeito a verdade: “Pelo modo como tematiza a questão do aparecimento do instinto de conhecimento e de verdade podemos facilmente observar – o que é uma característica permanente de sua reflexão – como a análise de Nietzsche nunca se situa em um nível propriamente epistemológico, que teria por objetivo estabelecer critérios de demarcação entre o verdadeiro e o falso conhecimento. Desde o início, a investigação nietzschiana sobre o conhecimento não se limita ao interior da questão do conhecimento, mas o articula com um nível propriamente político ou social com o objetivo de mostrar que a oposição entre verdade e mentira tem uma origem moral. Articulação do conhecimento com o social que neste momento pretende sobretudo elucidar como a exigência de verdade surge da exigência da coexistência pacífica entre os homens, da exigência da vida gregária. Paz, segurança e lógica estão intrinsecamente ligadas.” (MACHADO, 1999, p.38)

Esta citação de *Humano, Demasiado Humano*, resume bem a consequência posterior do movimento conjecturado por Nietzsche acerca das origens da verdade que foi discutido acima. Tendo surgido por uma necessidade específica e com uma finalidade pragmática, a verdade torna-se uma ilusão mais do que necessária ao homem na medida em que ela “vem à luz como necessidade social”, entretanto, no decorrer do tempo ela se alastra e se dissemina por outros âmbitos e “por meio de uma metástase, ela é posteriormente aplicada a tudo aquilo que dela independe”⁵⁰, ou seja, a verdade é introduzida de forma arbitrária em domínios aos quais ela mesma não dependia em sua origem, graças ao poder dissimulador da linguagem, que ilude o homem. Com o conhecimento é gerada a “crença na verdade encontrada” e disso decorrem os grandes erros da razão a que aludi na seção anterior, entre eles os devaneios metafísicos com essências e substâncias. Por meio da linguagem o homem erigiu, assim, um “mundo” de conceitos e verdades eternas ao lado do mundo efetivo, mas esqueceu-se que aquele se originou deste e inverteu a primazia, atribuindo um valor mais elevado àquele criado pela linguagem. Esta é uma descrição bastante adequada da filosofia metafísica enquanto doutrina dos dois mundos, cujo entendimento da verdade se constitui com base numa concepção correspondencialista uma vez que compreende que a verdade expressa pela linguagem corresponde adequadamente à realidade a qual ela pretende descrever.

Vemos que a crítica da seção anterior que se direcionava à verdade na filosofia, ou no conhecimento, é ampliada na medida em que agora é a própria noção de verdade que está em jogo, e que é igualmente desestabilizada a partir das hipóteses lançadas por Nietzsche acerca de sua origem. Da perspectiva extramoral, podemos vislumbrar os mecanismos morais que atuam na formação da crença na verdade e no conhecimento. Se na crítica à metafísica o filósofo já mostra que esta é erigida sob grandiosos erros, e que mesmo o conhecimento das ciências empíricas não está incólume a tais enganos na medida em que ambas são falsificações da efetividade em maior ou menor grau; aqui ele trata de penetrar a fundo no modo em que o ser humano engendra tais erros ou metáforas e depois os transforma em verdades. Com isso, o filósofo nos faz ver que “o imenso consenso dos homens acerca das coisas”, fruto da crença na verdade, comprova apenas “a uniformidade de seu aparato

⁵⁰ Fragmento póstumo 19 [175], verão de 1872 – início de 1873

perceptivo”⁵¹, do caráter dissimulador intelecto humano e nada mais; e também que nós, seres humanos, “conhecemos apenas uma realidade – a dos pensamentos”⁵².

Por fim, temos que a verdade é uma mentira necessária à vida, um erro sem o qual não sobreviveríamos. É possível identificar, a partir disso, uma inclinação cética no pensamento de Nietzsche⁵³, na medida em que o filósofo, por um lado, aponta para a limitação da capacidade de conhecer do ser humano, e, por outro, possui a “convicção de que o processo de formação das crenças é determinado por mecanismos naturais que escapam ao controle consciente ou voluntário do agente cognitivo”⁵⁴. Levando em conta essa ideia, tentarei refletir um pouco mais acerca destas verdades ou crenças e dos mecanismos que as tornam possíveis, a partir do que foi discutido até aqui, ou, em outras palavras, tentarei juntar os pedaços que sobraram da noção de verdade após as críticas “extramoriais” de Nietzsche, explorando melhor as noções de “erros fundamentais” que tratei na primeira seção, de “verdade como metáfora” como vimos acima, acrescentando também a de “incorporação” que aparece em *A gaia ciência*.

1.3 – A verdade como ficção útil e sua incorporação.

Faz-se necessário, a meu ver, uma reflexão acerca da natureza da verdade a que se chega a partir das discussões anteriores, por mais que este seja um resultado “negativo” que depende da crítica e da desconstrução da concepção tradicional. Tal necessidade surge por três motivos que são decisivos para o desenvolvimento deste trabalho: em primeiro lugar,

⁵¹ Fragmento póstumo 19 [157], verão de 1872 – início de 1873.

⁵² Fragmento póstumo 19 [165], verão de 1872 – início de 1873

⁵³ Cf. a interpretação de R. Lopes em sua tese intitulada *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. De acordo com Rogério Lopes, Nietzsche seria assim partidário do ceticismo epistemológico, uma vez que entende que por mais que o homem não possua meios para alcançar a verdade, ele necessita tomar algo por verdadeiro em função das razões que discutimos na seção anterior, e por isso mesmo recusaria a contrapartida psicológica do ceticismo, isto é, a suspensão do juízo, como algo impossível. Concordo com esta interpretação, pois entendo que sintetiza bastante bem a posição “epistemológica” de Nietzsche neste período de sua obra, o que não é um trabalho nada fácil a medida que se trata de um filósofo que pouco se deixa enquadrar em alguma concepção definida, e ainda nos fornece uma chave de leitura bastante interessante para a compreensão de seu pensamento uma vez que, segundo o autor, “o ceticismo filosófico costuma estar associado à tese epistemológica segundo a qual não dispomos de um critério de verdade que nos permita justificar racionalmente nossas pretensões cognitivas” (Lopes, 2007, p. 18). Tal interpretação vai – por um caminho diverso – ao encontro da que procuro desenvolver neste capítulo e com as conclusões que pudemos extrair até aqui, e será de grande auxílio em nosso trabalho interpretativo, a despeito dos pormenores acerca da extensa discussão em torno da tradição cética empreendida por R. Lopes. Entretanto, entendo que é preciso investigar se é possível afirmar a continuidade deste direcionamento cético em Nietzsche a partir de *Assim Falava Zaratustra*, o que procurarei fazer no próximo capítulo.

⁵⁴ R. Lopes, 2007, p. 20

porque o entendimento a que Nietzsche chega sobre a noção de verdade a partir de tais críticas é essencial para o desenvolvimento de suas reflexões posteriores acerca deste tema, e meu intento é o de explorar tais consequências. Em segundo lugar, porque é a partir do esgotamento da noção de verdade – fruto da crítica radical empreendida por Nietzsche – que o filósofo irá pensar a *vontade de verdade* e a sua autossupressão, na medida em que compreende seu pensamento como “encarnação” do autoquestionamento radical da verdade que se aniquila em virtude do exacerbamento da veracidade e da proibição intelectual. Em terceiro, porque entendo que é com base nessas reflexões que o filósofo elabora sua concepção de vontade de poder e a partir desta uma possível nova determinação da noção de verdade, que seria o contraponto “positivo” das críticas.

Nas seções anteriores destaquei da reflexão de Nietzsche sobre a verdade apenas o aspecto negativo, crítico, que procura desconstruir a noção tradicional. Mudemos agora o foco e procuremos ver, a partir dos mesmos textos e desde uma outra perspectiva, como as crenças ou verdades se formam para o animal homem. Correndo o risco de incorrer em repetição, entretanto, farei isto no intuito de, por um lado, fazer um balanço do que discuti até o momento e, por outro, de extrair alguns significados acerca da natureza da verdade concebida como erro fundamental, constituída por metáforas, ilusões ou ficções. Continuemos no opúsculo *sobre verdade e mentira*, que, como vimos anteriormente, levanta a hipótese de que inicialmente o intelecto serve essencialmente para a dissimulação com vistas à sobrevivência.

Para Nietzsche, o homem é um animal astucioso que tendo inventado o conhecimento por necessidade de sobrevivência neste mundo quis se sobrepor à todos os outros animais⁵⁵. Com seu intelecto, destacou-se da natureza e criou para si um mundo de signos linguísticos que permitiu-lhe conviver gregariamente com seus semelhantes, através da dissimulação do mundo, por meio de metáforas originadas de sensações subjetivas. Tal mecanismo já foi discutido em detalhes na seção anterior. Vimos que tais metáforas largamente utilizadas na comunicação dos indivíduos, para a compreensão mútua das designações válidas – obrigatórias à todos e regidas pelas leis do costume – acabam se fixando como verdades na medida em que, pelo uso, esquece-se de sua condição original. Com o desenvolvimento da racionalidade, o conhecimento baseado em conceitos – metáforas cada vez mais abstratas – é

⁵⁵ “O conhecimento é, assim, encarado como uma atividade ligada à vida de um determinado tipo de animal: biológico, que necessita conservar-se e desenvolver-se; e gregário, que precisa viver em sociedade e comunicar-se” (BRUM, 1986, p.28)

uma ilusão que repousa sobre a ignorância de sua própria natureza⁵⁶. Nesse sentido é possível afirmar que:

Tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatilizar as metáforas intuitivas num esquema, de dissolver uma imagem num conceito, portanto; no âmbito daqueles esquemas, torna-se possível algo que nunca poderia ser alcançado sob a égide das primeiras impressões intuitivas: erigir uma ordenação piramidal segundo castas e gradações, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, delimitações, que agora faz frente ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais consolidado, universal, conhecido, humano e, em virtude disso, como o mundo regulador e imperativo. Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e desprovida de seu correlato, e, por isso, sabe sempre eludir a todo rubricar, o grande edifício dos conceitos exibe a inflexível regularidade de um columbário romano e exala na lógica aquela dureza e frieza que são próprias à matemática. Aquele que é baforado por essa frieza mal acreditará que mesmo, ossificado e octogonal como um dado e tão rolante como este, permanece tão somente o resíduo de uma metáfora, sendo que a ilusão da transposição artística de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é ao menos a avó de todo conceito (WL/VM, §1, p. 37-38)

Se as primeiras impressões subjetivas e intuitivas já são dissimuladas por meio das palavras e tornam-se por isso comuns, designando sempre algo por todos conhecido, um passo importante é dado no desenvolvimento dos conceitos na medida em que há uma abstração e falsificação cada vez maior. No entanto, é apenas em virtude dessa falsificação que o conhecimento pode vir a ser, uma vez que se trabalha com conceitos e abstrações (ficções) do real e efetivo, no intuito de dividi-lo, nomeá-lo, delimitar suas partes, etc. O conhecimento funciona como uma esquematização das primeiras metáforas em um sistema ordenado que permite o homem forjar, por meio de tais esquemas, uma imagem da efetividade⁵⁷. Tal imagem é, entretanto, um reflexo do próprio homem, pois foi gerada a partir de suas impressões e sensações – das metáforas intuitivas – e, portanto, não pode ser uma representação adequada da efetividade. Por outro lado, a realidade mesma é concebida como estando em eterno devir, como vimos anteriormente, e escapa a qualquer pretensão conhecimento absoluto. A verdade e o conhecimento são, por isso, essencialmente antropomórficos, na medida em que são produtos do intelecto humano, relações dos homens com o mundo sublimadas e universalizadas. A produção de tal obra é uma façanha que eleva

⁵⁶ “Eles [os homens] se acham profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho desliza apenas ao redor da superfície das coisas e vê “formas”, sua sensação não leva à verdade em nenhum lugar, mas antes se satisfaz em receber estímulos e tocar, por assim dizer, um teclado sobre o dorso das coisas” (WL/VM, §1, p.28)

⁵⁷ “No interior desse jogo de dados dos conceitos, denomina-se verdade a utilização de cada dado tal como ele é designado; contar seus pontos com acuidade, formar rubricas corretas e jamais atentar contra a ordenação das castas, bem como contra a sequência das classes hierarquicamente organizadas.” (idem, p. 38)

o homem acima de qualquer animal, que o levou a tornar-se senhor deste mundo, a dominá-lo⁵⁸.

Todavia, é válido ressaltar que, ao identificar o caráter ilusório e ficcional da verdade e do conhecimento, Nietzsche não conclui com isso que estes sejam necessariamente dispensáveis ou danosos para o homem, ou que deveríamos simplesmente abandonar tais conceitos; pelo contrário, entende que estes desde sempre nos foram úteis e que não conseguiríamos viver sem eles. Ou ainda: não está à nossa disposição viver sem tais crenças, uma vez que desde o nível orgânico mais elementar possuímos inclinações e aversões que já constituem “juízos” – ainda que incipientes – que determinam uma direção a ser seguida, algo a ser tido como bom, certo ou verdadeiro. Por outro lado, são estes “equivocos” que nos fazem humanos, que nos mostram toda nossa capacidade inventiva, nossa astúcia. Deixando de lado a relação entre verdade e erro, por assumir que tudo é “erro” em maior ou menor grau, Nietzsche traz para a reflexão a verdade enquanto algo imperfeito, incompleto e equivocado, mas, sem dúvida, fundamental para o ser humano.

Tal reflexão procede de uma perspectiva extramoral que não concebe a verdade a partir de um imperativo moral, mas como um instrumento que auxilia o homem em sua sobrevivência e dominação sobre a terra. Entendo que para Nietzsche, em seus textos do período intermediário, um conhecimento “verdadeiro” é apenas uma falsificação menor da efetividade, conquistada a partir de um raciocínio rigoroso e metódico, que leva em consideração o caráter ficcional de todo conhecer – que não se conceba como verdade absoluta – e que se aproxime de uma consideração dinâmica do real. Assim são as “pequenas verdades” de *Humano, Demasiado Humano*. Entendo também que é por tal razão que o filósofo insiste em *hipóteses*, que são conjecturas mais realistas uma vez que se baseiam em dados históricos e científicos, em que há probabilidade de serem ou não comprovadas pelas ciências, de se tornarem “verdades” no sentido pretendido. Nesta perspectiva, pode-se entender que mesmo as ciências empíricas e a história – fortes aliadas no combate com a metafísica – ainda que estando submetidas aos mesmos erros fundamentais, podem ser úteis, valiosas e indispensáveis; uma vez que, por um lado, são mais rigorosas em seus métodos e

⁵⁸ Cf. a valiosa observação de Thomaz Brum, quando afirma que “Nietzsche concebe o conhecimento como uma atividade específica do animal humano, ligada às suas necessidades de conservação e preservação vital. Instrumento antropomórfico que humaniza assimilando o mundo à nossa perspectiva, o conhecimento está em relação estreita com a vida do homem e suas necessidades vitais. Através da percepção, um mundo constante e consistente nos aparece: mundo de objetos individualizados que conhecemos através das formas de nossa sensibilidade (espaço, tempo) e das categorias estruturantes. Este mundo já humanizado é o mundo onde podemos viver, mundo que satisfaz às necessidades de nossa perspectiva particular.” (BRUM, 1986, p.13)

portanto incorrem em menos desvios e enganos, e, por outro, partem de uma concepção do real que exige uma menor falsificação. Com isso, evita-se o dogmatismo das convicções e mantém-se uma permanente busca por verdades mais refinadas, mas nunca absolutas. Por outro lado, algo “errado” procede justamente das características opostas, com pretensões absolutas e dogmáticas, como as convicções metafísicas. Ao tomarmos consciência da natureza do conhecimento e da verdade, podemos proceder de forma a evitar certos enganos e convicções sem fundamento, baseadas simplesmente em hábitos e autoridades.

Se me for permitida uma digressão não tão desnecessária e que decerto ensejará discussões posteriores, creio que seja interessante observar também a ênfase que Nietzsche dá à capacidade dissimuladora do homem fazendo uma analogia com o artista, uma vez que o conhecimento surge, como vimos, de uma “relação estética”, como “uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha” ou uma falsificação da efetividade, em todo caso “algo que requer, de qualquer modo, uma esfera intermediária manifestamente poética e inventiva, bem como uma força mediadora.” (WL/VM, §1, p.41). Da mesma forma que não está à nossa disposição viver sem julgar e tomar algo por verdadeiro, também não é possível para nós abdicarmos totalmente do impulso à formação de metáforas. O homem é um “animal artístico”, na medida em que, para viver no mundo, tem que forjar, a partir de si próprio e continuamente, um conjunto de dissimulações e imagens uniformes e comuns à todos, como seu recurso fundamental para perseverar na existência⁵⁹. Isto quer dizer que tais dissimulações são produtos de uma atividade instintiva do próprio do ser humano, ou seja, assim como a aranha produz sua teia o homem produz seus conceitos, a partir de seu próprio corpo, de seu intelecto, por mais que ele não seja consciente disso. A partir disso pode-se concordar com Thomaz Brum, quando afirma que:

O mundo articulado que percebemos (real, verdadeiro e existente) é, portanto, fruto dessa “força artística que cria ilusões”. Este mundo dado à percepção que tudo transfigura é o lugar onde podemos viver – mundo vital e social. Se concordarmos que só podemos afirmar como existentes e reais objetos deste mundo, devemos relacioná-lo (sua aparição) ao intelecto que percebe. Este intelecto, que humaniza o mundo, tornando-o uma imagem humana, se apropria de uma porção da realidade e a submete, criando – agindo como um intelecto artista.

⁵⁹ "Aqui, cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um domo de conceitos infinitamente complicado; por certo, a fim de manter-se firmemente em pé sobre tais fundamentos, cumpre ser uma construção como que feita com teias de aranha, suficientemente delicada que possa ser levada pelas ondas e firme o bastante para não ser despedaçada pelo sopro do vento. Como gênio da construção, o homem eleva-se muito acima da abelha na seguinte medida: esta última constrói a partir da cera, que ela recolhe da natureza, ao passo que o primeiro a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, que precisa fabricar a partir de si mesmo" (WL/VM, §1, p. 39)

Perceber os objetos como idênticos, unos e permanentes já é, pois, obra (ou arte) do intelecto humano. São as categorias que tornam o mundo passível de aparecer como mundo de objetos subsistentes e constantes no espaço e no tempo. O intelecto, aparelho da abstração e arranjo, tem como a arte esta semelhança que a vontade de formar estabelece. Formar, ordenar, constituir – tais são as atividades próprias ao intelecto; atividades que têm a conservação da vida como resultado e interesse. (BRUM, 1986, p. 61-62)

Tanto o homem do conhecimento como o artista trabalham com o mesmo impulso fundamental. Todavia, o artista não trabalha com conceitos e não precisa obedecer às regras do sistema, casta ou hierarquia das “dissimulações oficiais”, seu intelecto é livre para desfrutar desta liberdade, não é preso a esquemas. Por seu turno, o homem do conhecimento é regido por determinadas regras e deve produzir sempre dentro de um espaço reduzido na medida em que é guiado pelos parâmetros possibilitadores do conhecimento, e por isso trabalha com certas noções elementares, tais como identidade, contradição, substância, permanência, etc; que Thomaz Brum denomina de “categorias”, pois entende que seja uma “herança” kantiana relativizada moral e historicamente por Nietzsche. Entretanto, ainda assim o homem do conhecimento é movido pelo impulso estético da criação de novas formas, que o fazem “avançar” em suas investigações e produzir sempre novos conhecimentos⁶⁰. Nesse sentido, deve-se diferenciar os esquemas fundamentais e os conhecimentos que são formados a partir deles, enquanto antropomorfismos mais elementares e fundamentais. Um conceito pode mudar, se tornar obsoleto, mas a noção mesma de conceito permanece. Novos conhecimentos podem ser “adquiridos”, mas à sua base estarão sempre aquelas noções elementares que constituem os esquemas⁶¹. Os erros fundamentais são muito mais profundos que os conhecimentos por eles engendrados. Desde que sejam respeitados os esquemas, o homem possui algum espaço para dedicar-se a desenvolver novos conhecimentos. No entanto, é preciso lembrar que estes esquemas não possuem um estatuto transcendental, antes, são erros (ficções) antiquíssimos que, tendo servido para conservar a existência dos homens, acabaram enraizados em sua forma de pensar. A utilidade destes não prova sua universalidade

⁶⁰ Nesse mesmo sentido Thomaz Brum entende que: “Se o conhecimento é um fazer que serve à vida e não possui qualquer legitimação transcendente (como nas concepções metafísicas), o homem se torna o único doador de sentido, a origem de toda significação. *Artista da forma* que organiza o mundo através de suas ferramentas úteis (categorias, linguagem), o homem do conhecimento se percebe não mais como um contemplativo captador de essências, mas um ativo produtor de valores. [...] Sublinhando esta capacidade formadora e doadora de sentido, Nietzsche vê no conhecimento uma atividade relativa a uma espécie contingente, *mas nem por isso menos artística e constituidora*.” (BRUM, 1986, p. 14, grifo meu).

⁶¹ “A linguagem com suas determinações arbitrárias, e os conceitos, com suas abstrações, *fornece a base para o edifício de antropomorfismos* que construímos para tornar possível a vida. A ciência, antropomorfismo sofisticado e aperfeiçoado, é uma extensão das categorias/linguagem/conceitos em seu papel de construtora e humanizadora de um mundo onde possamos viver. [...] Causalidade, conceitos, substância... antropomorfismos destinados a um interesse: a possibilidade da vida humana”. (Cf. BRUM, 1986, p. 13, grifo meu).

ou necessidade, mas apenas que não podemos viver sem eles. Convém a partir de agora refletir um pouco mais acerca de tais esquemas.

Destarte, entende-se que a verdade faz parte deste conjunto de erros fundamentais incorporados desde muito tempo pela humanidade, sendo, entretanto, um produto mais “recente” daqueles. Tal conclusão, não pode ser vista com bons olhos pelos filósofos, tendo em vista que eles, em sua maior parte, pretendem-se anunciadores de verdades absolutas. Por outro lado, é mesmo uma afirmação amarga para qualquer um que se debruça sobre a atividade do conhecimento. À medida que a anuncia, o próprio Nietzsche traz à tona outras complicações decorrentes de sua descoberta, muito mais terríveis que o desmoronamento dos sistemas metafísicos, uma vez que é a própria existência que está em jogo, como veremos a seguir. E aqui eu gostaria de trazer para a discussão o aforismo 110 de *A gaia ciência*, intitulado de “Origem do Conhecimento”, que se propõe, na esteira das considerações histórico-psicológicas que venho apresentando, a discutir acerca de tais erros fundamentais. No intuito de seguir a argumentação de Nietzsche, reproduzirei aqui este breve aforismo integralmente para que seja possível uma melhor interpretação e discussão. O filósofo entende que:

Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: que com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. (FW/GC, §110)

Pudemos observar desde o início deste capítulo que Nietzsche entende o conhecimento como sendo fruto de erros fundamentais, sendo também, por isso, ele mesmo um erro. Tais “erros” primordiais são, porém, acertos no que tange à conservação da espécie humana, pois são produtos de vivências dos homens primitivos, conquistados e mantidos por terem sido considerados úteis e, em última instância, indispensáveis. Todavia, ainda assim são chamados de erros na medida em que são falsificações, abreviações e dissimulações do efetivo, que é fluxo constante e caos. Em outras palavras, o intelecto desde sempre produziu erros (dissimulações), como vimos na seção anterior, e algumas delas logo se mostraram úteis para a espécie humana e foram como que absorvidas e transmitidas às gerações. Aqueles que se comportavam segundo estes erros tiveram mais sorte na luta pela sobrevivência, o que fortaleceu ainda mais a crença e a dependência em relação a tais ficções, ao ponto de elas

serem incorporadas e passarem a fazer parte dos próprios seres humanos, constituindo sua forma de perceber as coisas, de agir e de pensar⁶². É por isso, segundo Nietzsche, que geralmente pensamos que existem identidades, substâncias, essências, etc. Tais ficções foram elaboradas instintivamente e por isso os homens não tinham consciência delas, mas com o desenvolvimento da razão e o aprimoramento de suas ferramentas, o conhecimento pode surgir e se refinar sem, no entanto, os homens deixarem de pensar segundo tais erros. Nietzsche prossegue:

Somente muito depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições – somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, há muito incorporados. Mais ainda: essas proposições tornaram-se, mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era “verdadeiro” e “falso” – até nas mais remotas regiões da pura lógica. *Portanto a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.* Quando viver e conhecer pareciam entrar em contradição, nunca houve sérias lutas; a negação e a dúvida eram consideradas loucura. (FW/GC, §110, grifo meu)

Depois de muito tempo adaptados com tais erros, o homem do conhecimento, que busca a verdade, começa a se dar conta gradativamente da existência e da natureza daqueles. É tardia a aparição da verdade – tal como a concebe o homem do conhecimento, o filósofo, segundo conceitos e abstrações – na vida dos seres humanos, ela não era necessária à ele, bastavam aqueles erros primordiais. Estes sim, lhe davam força e sempre foram indispensáveis, enquanto que a verdade fruto da pesquisa racional não possuía tal força e se constituía como um conhecimento muito mais “fraco”, sem valor vital relevante. Mas ao se dar conta daqueles erros que formam o alicerce da racionalidade, deve-se entender que são eles a medida com a qual os homens desde o surgimento da moralidade dos costumes julgam o verdadeiro e o falso, e que eles influenciam até mesmo a mais pura lógica. Nietzsche nos faz ver que a força e o valor de um conhecimento não está em seu grau de verdade ou de rigor lógico, mas sim em sua antiguidade, em seu nível de incorporação e absorção pelos seres humanos, tornado quase instintivo, cuja importância para a vida é o fator primordial para tal incorporação.

⁶² Segundo Thomaz Brum, pode-se entender que tais erros fundamentais são análogos ao que Kant denominou por “categorias”, ou seja, as leis fundamentais do sujeito cognoscente. (Cf BRUM, 1986, p. 10). De minha parte, entendo que tal analogia é interessante para fins didáticos e pode nos ajudar a compreender melhor as intenções de Nietzsche, mas por outro lado corre o risco de, feita de forma grosseira, nos levar a fazer comparações indevidas.

Em outras palavras, ao contrário do que geralmente é afirmado pelos filósofos, em sua maior parte metafísicos e dogmáticos, no entender de Nietzsche, o motivo fundamental do ato de conhecer se relaciona com a vida, com sua manutenção. Nesse sentido, não há um conhecimento desinteressado, uma vez que sempre há um interesse vital fundamental que comanda nossos juízos, à revelia das razões que damos para considerá-lo verdadeiro ou falso. Desta forma, temos por um lado os erros fundamentais, e, por outro a verdade enquanto investigação racional e perscrutação do mundo. Aqueles surgiram de forma instintiva e foram incorporados, esta surgiu bem depois com o desenvolvimento da racionalidade e do conhecimento. Os filósofos são bons representantes do interesse pela verdade na medida em que se propõem a dar sentido ao mundo com base em razões. Por isso – em virtude do refinamento cada vez maior da investigação pela verdade e da proibição intelectual – acabam por entrar em conflito com aqueles erros incorporados. Nietzsche prossegue com um exemplo:

Os pensadores de exceção, tais como os eleatas, que apesar de tudo estabeleceram e se ativeram aos opostos dos erros naturais, acreditavam ser possível também viver o que era oposto: eles inventaram o sábio como o homem da intuição imutável, impessoal e universal, como sendo Um e Tudo ao mesmo tempo, com uma faculdade sua para aquele conhecimento invertido; eles criam que o seu conhecimento era igualmente o *princípio da vida*. Para poder afirmar tudo isso, no entanto, eles tiveram de se enganar a respeito de sua própria condição: tiveram de falsamente atribuir-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como inteiramente livre, de si mesma originada; eles fecharam os olhos para o fato de que também eles haviam chegado a suas proposições contradizendo o que era tido por válido, ou ansiando por tranquilidade, posse exclusiva ou dominação. (FW/GC, §110)

Mesmo os eleatas em seu dogmatismo, não puderam descolar suas verdades, seu pensamento, das condições vitais; ou seja, mesmo acreditando no oposto dos erros naturais e elegendo o princípio de imutabilidade e permanência como essência de tudo o que é, eles não deixaram de testemunhar a ligação vital com sua verdade na medida em que acreditavam viver segundo aquelas razões, e perceberam isso na figura do sábio, como aquele que incorporava essa imutabilidade e impessoalidade. Todavia, isto só foi possível, segundo Nietzsche, porque eles, levados pela busca da verdade a partir uma racionalidade cada vez mais desenvolvida, se enganaram quanto a sua própria natureza, seus olhos pareciam não querer enxergar o que lhes era mais natural e próximo. A figura dos eleatas pode ser uma metáfora para a grande maioria dos filósofos, na medida em que são dogmáticos e buscam as razões de seu viver e agir em âmbitos que não lhes dizem respeito. Estes se iludem com as

maravilhosas construções da razão, com suas grandiosas ficções, e ignoram completamente os pressupostos na qual elas se baseiam. Ou ainda acreditam que os pressupostos, os erros fundamentais, são “dados”, isto é, são “verdades imutáveis”, eternas e constituem a essência do ser humano, ou mesmo da natureza, como se esta fosse em sua essência traduzível por meio daqueles. Porém,

O desenvolvimento mais sutil da retidão e do ceticismo acabou por impossibilitar também esses homens; também suas vidas e seus juízos revelaram-se dependentes dos antiquíssimos impulsos e erros fundamentais de toda existência sensível. – Esta mais sutil retidão e atitude cética surgiu sempre que duas proposições opostas pareceram aplicáveis à vida, por serem ambas compatíveis com os erros fundamentais, isto é, sempre que se pôde discutir o maior ou menor grau de utilidade para a vida; e igualmente quando novas proposições não se mostraram úteis, mas tampouco prejudiciais à vida, enquanto manifestações de um lúdico impulso intelectual, inocentes e felizes como tudo aquilo que é lúdico. (FW/GC, §110, grifo meu)

Eis que surge, então, o conflito entre a retidão da busca pela verdade racional e aqueles erros há muito incorporados. Este problema aparece na medida em que duas verdades que são compatíveis com os erros fundamentais se chocam, quando ambas parecem igualmente aplicáveis à vida, igualmente “verdadeiras”, e então se pode discutir acerca da sua *utilidade*. Aqui o critério puramente racional parece não surtir efeito e o filósofo estanca diante da “indecidibilidade”. É onde o ceticismo aparece no horizonte do conhecimento ao se chegar à percepção de que duas verdades ou proposições contrárias possuem, ambas, razões equivalentes a seu favor, e que o tomar por verdadeiro uma ou outra já não é mais um critério puramente racional. Aqui podemos ver a própria filosofia de Nietzsche como representante deste ceticismo, uma vez que, dentre outros, ele é um dos poucos a deixar a calma superfície da filosofia metafísica e descer às profundidades da moral e da história no intuito de compreender o que são aqueles pressupostos fundamentais que sustentam o conhecimento. Entretanto, mesmo ele ainda está seguindo aquele impulso racional de busca pela verdade, uma vez que nos demonstra racionalmente e argumentativamente a natureza dos erros fundamentais. Mesmo aqui, quando a verdade se depara com os erros que estão à base, é a procura racional pela verdade que alcança o conhecimento destes. Pois, seguindo o texto, entende-se que:

Gradualmente o cérebro humano foi preenchido por tais juízos e convicções, e nesse novelo produziu-se fermentação, luta e ânsia de poder. Não somente utilidade e prazer, mas todo gênero de impulsos tomou partido na luta pelas “verdades”; a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão, dignidade –: o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade, entre as necessidades. A partir daí, não apenas a fé e a convicção, mas também o

escrutínio, a negação, a desconfiança, a contradição tornaram-se um *poder*, todos os instintos “maus” foram subordinados ao conhecimento e postos ao seu serviço, e ganharam o brilho do que é permitido, útil, honrado e, enfim, o olhar e a inocência do que é bom. (FW/GC, §110)

Em outras palavras, aquilo que de início parecia dispensável – a busca racional, a verdade como forma de conhecimento – tornou-se algo fundamental para o ser humano, na medida em que ele se deu conta de que poderia aumentar e melhorar suas condições de vidas com o investimento naquela forma de conhecer. Uma vez que aqueles erros fundamentais já estavam incorporados e não poderiam ser dispensáveis, a busca pela verdade e o conhecimento racional também foram incorporados, transformaram-se em necessidades fundamentais. Para além da simples utilidade, Nietzsche entende que as verdades se tornaram fontes de força e de poder para os seres humanos, os instintos vitais se apropriaram delas e as utilizaram para dar vazão as suas inclinações. Com o desenvolvimento da racionalidade e da civilização, os homens percebem que podem se impor a partir da palavra, da argumentação. Com isso inicia-se uma disputa entre as verdades, ou convicções, formadas a partir do conhecimento e baseada em razões, tal como podemos perceber hoje no conflito entre as mais diversas teorias filosóficas que buscam se colocar no lugar da “verdade absoluta”. Portanto, aqui a busca pela verdade aparece também como algo que fora incorporado e que se tornou essencial para o ser humano.

O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade provou ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições de vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento. (FW/GC, §110)

Esta incorporação da busca pela verdade acaba por gerar uma tensão no próprio homem, uma vez que, sendo este impulso cada vez mais cultivado e suas exigências tornadas mais refinadas, ele entra em conflito com aqueles erros fundamentais antiquíssimos e indispensáveis, na medida em que os dois são funções da vida e disputam entre si pelo domínio, uma vez que ambos se mostraram poderes capazes de conservar a vida. Mais uma vez, este conflito pode descrever o pensamento do próprio Nietzsche, sendo ele, dentre poucos, este pensador a que ele mesmo se refere, no qual os impulsos travam um combate. Entendo que este conflito é o que caracteriza toda a filosofia do “primeiro” Nietzsche, em

suas reflexões sobre a verdade, e tal conflito se deixa perceber cada vez mais em seus escritos até chegar ao ápice em *A Gaia Ciência*, obra a qual, não por acaso, pertence o aforismo que elegi para discutir no fim deste primeiro capítulo. É deste conflito que depende suas reflexões posteriores como veremos nos próximos capítulos.

Portanto, temos que a verdade como erro fundamental que se originou a partir daqueles erros mais fundamentais ainda, acaba por questionar por seus próprios pressupostos e nesse caminho questiona a si própria, acerca de sua possibilidade. Do conflito surgem várias questões e provocações: certo, incorporamos a busca pelo verdadeiro, mas e isto que é considerado verdade, até que ponto é possível incorporá-lo sem que se prejudique a própria vida? Até que ponto devemos levar a incessante essa incessante busca racional, que entra em contradição com os próprios instintos vitais? Ou ainda: até que ponto a verdade pode ser perigosa para a vida? Deve ser feita, assim, a tentativa e o experimento de saber se a verdade enquanto ficção é algo possível de ser incorporada sem entrar em conflito com os erros fundamentais. Mas deste conflito não se sabe o que pode resultar.

Assim, retomando o questionamento ético-existencial que ficara suspenso no fim da primeira seção deste capítulo, vejamos o que podemos concluir de toda esta reflexão. Para Nietzsche, como vimos, tudo é erro em maior ou menor medida, estamos fadados a isso. No entanto, o próprio filósofo busca incessantemente a verdade, ainda que esta seja um “erro menor”. Vemos isso claramente em *Humano Demasiado Humano*, e em praticamente todo o período o qual me propus a discutir durante este capítulo. Mas é possível permanecer nesta busca, tendo a consciência que vivemos mediante ilusões? Percebe-se que a busca pela verdade, que fez o filósofo investigar radicalmente as pretensões de conhecer a realidade, tanto por parte da filosofia metafísica quanto das ciências empíricas, está fadada ao fracasso uma vez que mostra apenas que a verdade mesma enquanto verdade do mundo real e efetivo é impossível e absurda. Nietzsche percebe, assim, que a investigação e a busca pela verdade geram consequências éticas e vitais, uma vez que a busca desenfreada da verdade movida pelo *páthos* do conhecimento gera uma angústia e um desalento ao homem do conhecimento que acaba desamparado e desnorteado, podendo ser algo perigoso à própria existência. A questão é mantida: é possível permanecer conscientemente na ilusão, sabendo que todo nosso saber se baseia em erros? Todavia não é possível respondê-la neste momento, o conflito perdura.

CAPÍTULO II – A VONTADE DE VERDADE

“Chamais ‘vontade de verdade’, ó mais sábios entre todos, aquilo que vos impele e inflama?

Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo *eu* à vossa vontade!

Tudo o que existe quereis primeiramente *fazer* pensável: pois duvidais, com justa desconfiança, de que já seja pensável.

Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo.

Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações”

(Za/ZA, II, ‘Da superação de si’)

No decorrer de sua produção intelectual a filosofia de Nietzsche passa a se tornar cada vez mais elaborada, sobretudo a partir de *Assim Falava Zaratustra*. É o período onde emergem noções fundamentais para sua interpretação do mundo e dos acontecimentos, momento este em que o filósofo se debruça sobre questões milenares da metafísica e da tradição filosófica ocidental a partir de uma outra perspectiva. Se no período anterior suas críticas eram de cunho histórico e psicológico, limitando-se a considerações externas e predominantemente destrutivas, céticas e relativistas, neste momento há uma tomada de consciência com relação ao alcance efetivo deste tipo de crítica. Nietzsche entende que é preciso outra estratégia para enfrentar a metafísica, uma vez que passa a concebê-la não mais como um grande conjunto de erros da razão e da falta de método e modéstia, e sim – focando na relação com a moral já descoberta antes – enquanto um produto ou resultado de relações vitais e de determinadas configurações de forças.

Com efeito, a “paixão do conhecimento” e a “busca pelas pequenas verdades conseguidas com método rigoroso” – que assediavam a consciência do filósofo no período anterior – são deixadas de lado em função de uma nova visão de mundo orientada pela noção de *vontade de poder* (*Wille Zur Macht*), que por sua vez fundamenta uma genealogia dos valores morais. Nietzsche abandona alguns parâmetros das reflexões anteriores ao mesmo tempo em que desenvolve algumas intuições que permaneceram latentes. Em suas reflexões de maturidade, a reflexão histórica e a intuição do devir permanecem como o horizonte hermenêutico principal mas a eles se acrescenta um critério minimamente “normativo”, que o permite fugir ao relativismo do período anterior. Tal critério, o da *vida como vontade de poder*, constitui o cerne da reflexão nietzschiana de maturidade, a partir do qual o filósofo interpreta o mundo e sobre o qual teremos oportunidade de discutir adiante. O que se pode

dizer é que esse pensamento põe a expansão e o crescimento da existência e da vida como critério a partir do qual se julga as mais diversas morais. Em outras palavras, o novo método de Nietzsche o permite distinguir e avaliar as filosofias e os valores à elas subjacentes, a partir da relação destas com o tipo de vida ou “moral⁶³” que nelas se expressa.

* * *

É perceptível que logo após o período de intelectualista e entusiasta das ciências de *Humano, Demasiado Humano*, há uma constante maturação da questão da verdade e do conhecimento na obra de Nietzsche, uma contínua revisão de suas posições. Se em *Aurora* vemos sobressair na letra do filósofo uma certa e por vezes exaltada paixão do conhecimento que chegaria ao ponto do sacrifício da humanidade pela verdade⁶⁴, ainda na mesma obra e em maior medida em *A Gaia Ciência* o filósofo parece enxergar o perigo que pode advir de um fardo tão pesado. Este último pode ser considerado por isso mesmo um livro de transição, onde – já o título o revela – o *páthos* da verdade é refreado em nome de uma “ciência alegre”, de um saber que não prescindia do bem viver, da alegria, do bom humor, da leveza. Em outras palavras, o conhecimento é cada vez mais relacionado à vida; torna-se um saber que, alegre e conscientemente, impõe limites ao questionamento radical do mundo para perseverar e afirmar a existência – um saber que deve ser *incorporado*. O filósofo parece entender que o trabalho crítico e negativo fora levado à cabo nas obras anteriores, de modo que a crítica do método passa ao segundo plano, a crítica da verdade se abranda e o rigor das ciências é arrefecido pela mistura de saber e arte, filósofo e artista, onde a própria vida se coloca como a obra a ser produzida.

Tendo em vista a conclusão do capítulo anterior, é nítido que permanece vivo na filosofia de Nietzsche o entendimento acerca da noção de verdade a que se chegou com as reflexões anteriores. Apesar de secundário o interesse pela questão da verdade não é abandonado ou anulado pelo enfoque existencial. Pelo contrário, a partir da reflexão sobre o modo de vida e sobre a estética da existência, o filósofo parece entender como necessária uma crítica da verdade a partir de uma reflexão que expresse tais preocupações “vitalistas” em uma teoria, isto é, que ponha a existência e a vida em primeiro plano e que, justamente por isso, faça oposição e declare um nova guerra àqueles tipos de filosofias, partidárias do

⁶³ Moral aqui entendida, como teremos oportunidade de discutir adiante, como uma determinada conformação dos impulsos e instintos do animal humano (relações de força) por meio de instrumentos civilizatórios da cultura. Em outras palavras, “como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’. –” (JGB/BM, §19)

⁶⁴ Cf. M/A, §45

incondicionado. Todavia, tal embate se configura a partir de uma outra perspectiva ou estratégia de combate: o crucial está na forma de vida, ou moral, subjacente às filosofias, que se expressa nelas e através delas. Com isso, a crítica da verdade é realizada não a partir de um ponto de vista epistemológico e cético, mas por meio de uma crítica radical da moral, garantindo uma potência teórico-especulativa que permite ao filósofo interpretar as filosofias a partir de suas raízes morais, ou seja, das relações de força que a elas se subjazem. A partir de então a perspectiva com relação a verdade muda consideravelmente e o filósofo passa a se questionar não mais acerca da natureza e da origem da noção verdade, mas sim sobre o significado do misterioso impulso à verdade, daquele mesmo *páthos* da verdade ao qual também ele está submetido e que o faz questionar radicalmente até a própria verdade.

Trata-se de uma abordagem não convencional da questão da verdade, que tem por intenção pôr em xeque as pretensões filosóficas e mesmo científicas ao questionar o *valor* da própria verdade e ao mostrar a íntima ligação desta com a moral, esta última entendida como *tipo de vida*. Nietzsche passa a entender que a ideia de verdade deve ser analisada de um ponto de vista moral e não apenas no âmbito do conhecimento, pois entende que toda busca pela verdade tem por base uma crença ou uma convicção inquestionável – e, portanto, irrefletida – no valor superior e divino do verdadeiro⁶⁵. Por entender que valores pressupõem avaliações – que nada possui um valor dado ou que nada pode prescindir de uma perspectiva que o avalie para adquirir valor e significado – o que salta aos olhos do filósofo alemão é que a crença na verdade é fruto de uma valoração e, portanto, é um fenômeno moral. Nesse sentido, pode-se dizer que os sistemas e teorias filosóficos e científicos enquanto construções teóricas que tem a pretensão (explícita ou não) de alcançar a verdade, ou mesmo apenas o esforço do homem do conhecimento em direção à verdade – tanto para prová-la quanto para mostrar sua impossibilidade – teriam em sua base um alicerce moral de intenções e valorações dissimuladas sob diversas máscaras, como do “amor ao saber” e do natural e desinteressado impulso ao conhecimento. É onde o filósofo detecta a *vontade de verdade* enquanto uma exigência moral tácita, sutil, anterior às próprias teorias, nutrindo-as com toda a força da convicção na divindade da verdade.

A crítica da *vontade de verdade* pode ser compreendida como uma crítica que toma por tarefa avaliar tanto a filosofia que postula um “mundo verdadeiro” – geralmente metafísica e dogmática – quanto aquela que o nega, chegando até mesmo às pretensões

⁶⁵ Cf. JGB/BM, §2.

científicas. Isto porque não se debruça sobre nenhuma teoria em específico, mas as toma pelo que identifica como sendo a sua base, isto é, o conjunto de valorações que subjaz a todas estas formas de conhecimento na medida em que constituem o tipo de vida a partir do qual são engendradas. Nesse sentido são avaliadas em termos de *valores*, investigando a sua procedência histórica e psicofisiológica. Nietzsche procura identificar, por um lado, as perspectivas avaliadoras que impõem essas valorações – as “vontades” – e, por outro, os valores dos quais essas mesmas perspectivas partem ao valorar. A ideia é chegar a uma caracterização das perspectivas avaliadoras cujas valorações partem da própria constituição psicofisiológica humana, e a partir daí *julgar*, sob o crivo da *vida* – entendida em um sentido bem particular a Nietzsche, como *vontade de poder*, como veremos adiante – se esses valores gerados por essas determinadas avaliações são valores de declínio ou de crescimento, se refletem um tipo de vida melhor ou pior. Em suma, a questão que se coloca para o filósofo é saber se a supervalorização da verdade, perceptível na ciência e na filosofia, é sintoma de um tipo de vida que degenera ou que se desenvolve e expande, sempre a partir do horizonte determinado pela vontade de poder.

Veremos que a *vontade de verdade*, a busca pela verdade tal como se entende, encontrou um solo altamente fértil para o seu desenvolvimento a partir da perspectiva avaliadora de um tipo específico, denominado por Nietzsche de “ressentido”, que denota o “homem moral” no sentido mesmo do termo. Este, por sua vez, revela um pressuposto básico ao valorar, pois parte sempre de uma compreensão moralizante do mundo, de modo que atribui ao próprio cosmos um tipo de “ordenação moral”, concebendo esta enquanto algo natural, dado. Este é, como veremos, o típico modo de proceder do tipo ressentido: impotente para criar e agir no mundo, ele precisa sempre de uma segurança, de uma certeza, de um ponto firme no qual possa se agarrar; para ele é inconcebível que o universo não seja como ele pensa e determina. O mundo, para este tipo, é a sua imagem e semelhança, um reduto de leis e ordens, calculável, previsível, seguro; sendo o homem mesmo a medida de todas as coisas. Este tipo diviniza a moral e, ao mesmo tempo, moraliza e antropomorfiza a natureza, pois concebe que as leis morais estão inscritas no seio da natureza e que tudo é regido por uma ordem natural ou mesmo divina.

Procurarei, portanto, evidenciar no presente capítulo que a história ou percurso da *vontade de verdade* aparece, para o filósofo, a partir da análise genealógica, em dois momentos: por um lado, possibilitou ao homem desde os primórdios produzir ficções reguladoras que permitiram inserir o devir caótico em esquemas de causalidade e cálculo, o

que facilitou a dominação e a sobrevivência deste no mundo. Por outro lado, a exigência cada vez maior de veracidade levada a cabo pela ciência e pela filosofia, sob o domínio da moral cristã cujo cerne é o ideal ascético, acabou por fazê-las perceberem a impossibilidade de seu próprio intento, pois essa exigência se volta contra si mesma e, ao se perguntar sobre a possibilidade do tipo de certeza a que se propõe, acaba por deparar-se com falsificações, ilusões, verdades provisórias e nunca eternas. Por fim, discutirei como a *vontade de verdade* ao perceber sua impossibilidade acaba por se transformar numa vontade de nada, ou numa “vontade de morte”⁶⁶, na medida mesma em que o próprio movimento que a engendra termina por fazê-la se suprimir.

Diferentemente de suas reflexões anteriores, o objetivo da crítica genealógica de Nietzsche ao tratar da verdade é, assim, menos epistemológico do que moral e ético, na medida em que se trata de uma crítica a uma determinada forma de interpretar o mundo que, a seu ver, tem por base valores de decadência, ressentimento e niilismo; sendo a crença na verdade apenas um corolário desse modo de avaliar o mundo, ou seja, uma consequência direta da incapacidade do homem em lidar com o eterno devir do mundo – forjando um “mundo” da verdade, menos hostil, mais previsível e confiável. Por outro lado, a preocupação epistemológica ressurge, digamos, com outro significado, pois aparece como subordinada a um modo de avaliar o mundo, a um tipo de postura diante do mundo; o que traz consigo a questão sobre qual a forma de conhecimento oposta a da *vontade de verdade*, isto é, uma forma de conhecer que seja compatível com uma postura afirmativa diante da existência.

O escopo deste capítulo é, portanto, o de entender, no contexto da filosofia genealógica nietzschiana, as relações entre verdade e vida, tendo como fio condutor a noção de *vontade de verdade*. Entendo, e espero poder argumentar nesse sentido, que tal fio condutor contribui para a compreensão da mudança de perspectiva que ocorre entre o período anterior e o período de maturidade da reflexão filosófica de Nietzsche, uma vez que é a partir de uma radicalização do *páthos* da verdade – empreendida por Nietzsche em sua crítica da verdade – que se torna nítido para o filósofo o ponto de convergência entre verdade e moral, ou verdade e vida, ponto nevrálgico da questão deste trabalho. A análise dessa questão é de extrema importância para a compreensão do pensamento nietzschiano, pois entendo que vai ao encontro de temas caros ao seu filosofar, ao mesmo tempo em que proporciona a Nietzsche

⁶⁶ Cf. FW/GC, §344: “‘Vontade de verdade’ – poderia ser uma oculta vontade de morte. [...] Não há dúvida, o homem veraz [...] afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse ‘outro mundo’ – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso* mundo?...”

ferramentas que servem como base para o modo de proceder em sua própria filosofia que busca manifestamente colocar-se fora do âmbito da *vontade de verdade*, inaugurando novas possibilidades interpretativas e fazendo do próprio interpretar uma tarefa infinita, ampliando os seus horizontes.⁶⁷ Com efeito, penso que a própria concepção de “vontade de poder”, que norteia a filosofia nietzschiana da maturidade, é fruto de tais reflexões desenvolvidas pelo filósofo desde a sua juventude acerca da temática da verdade, uma vez que, por um lado, é uma filosofia que concebe a si mesma como uma ficção reguladora, isto é, não tem pretensões dogmáticas e essencialistas; e, por outro lado, porque tal concepção se coloca nitida e propositalmente à margem de todas aquelas que compõem o conjunto das visões de mundo ligadas a um tipo de vida decadente, tanto criticadas por Nietzsche.

2.1 – O Valor da Verdade

No capítulo anterior, em virtude do ceticismo epistemológico identificado no pensamento de Nietzsche, concluiu-se com a difícil questão: será possível permanecer conscientemente na inverdade, na ilusão? Poderíamos também formular tal preocupação em outros termos, tais como: é possível filosofar sem amar a verdade? Ou, é concebível a tarefa do pensar desvinculada da busca pela verdade? Em suma, trata-se de nos entendermos com um angustiante problema surgido das reflexões sobre a verdade, qual seja, de que forma podem se harmonizar aqueles erros fundamentais identificados no capítulo anterior com a veracidade, com a sede de verdade sempre presente no homem do conhecimento, da vida contemplativa.

Longe de serem triviais, tais questões parecem ter sido bastante importantes para o Nietzsche da maturidade, não, entretanto, para serem solucionadas. Elas mostram, já o vimos, uma certa angústia diante da impossibilidade da verdade tal como pretendida pela tradição filosófica, sobretudo no que diz respeito às suas consequências éticas e morais. Se ficaram sem resposta antes, ao olhar do genealogista elas revelam algo mais sutil e profundo, um problema que não se percebe em um primeiro olhar – que não se percebe sequer como problema – e que pode ser vislumbrado a partir de uma outra questão: “por que queremos sempre a verdade?”. Não se trata então de tentar responder aquela questão sobre a conciliação

⁶⁷ Vale lembrar Michel Foucault: “(...) a interpretação se converteu finalmente numa tarefa infinita. (...) em Nietzsche está claro que a interpretação permanece sem acabar. O que é para ele a filosofia, senão uma espécie de filologia sem fim (...)”. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud e Marx. In: *Um diálogo sobre os prazeres do sexo e outros textos*. p. 55-56.

da verdade como ilusão com a veracidade. Trata-se, pelo contrário de investigar a própria veracidade enquanto tal, a probidade intelectual tão estimada pelos filósofos.

Com efeito, se a veracidade parece nunca ter sido questionada, no entender de Nietzsche, há neste fato algo a ser explorado, um dogmatismo latente, provavelmente dissimulado nas profundezas dos *pré-conceitos* morais, que deve ser trazido à luz e analisado. O fato de os filósofos começarem suas reflexões sobre o pressuposto de que a verdade é algo que deve ser buscado a todo custo revela a seus olhos algo enigmático e ao mesmo tempo poderoso, uma força imperiosa, uma convicção, uma *crença*. Este pendor supostamente natural do homem ao conhecimento da verdade é o que Nietzsche denomina de “vontade de verdade”, enunciada logo no início 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 tornarmos 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 vontade de verdade pode ser entendida como o motivo ou a força quase inconsciente que anima os esforços dos mais diversos pensadores na direção da verdade. Tal vontade tornada quase autônoma parece sempre colocar questões profundas e graves na mesma medida em que se camufla por trás de motivações diversas e superficiais. Trata-se de uma longa história, uma vez que praticamente toda a história da filosofia ocidental é perpassada por espíritos obstinados em desvelar a essência de todas as coisas. Ou em tentar provar a impossibilidade de alcançá-la. Ao mesmo tempo parece apenas começar, pois as aventuras no campo da metafísica – campo entendido quase sempre como o lugar em que a verdade deve ser encontrada e explicitada – são quase sempre fadadas ao fracasso e com frequência aparece alguém disposto a iniciar uma nova aventura pelas sendas do incondicionado. Nesse sentido, vontade de verdade é outro nome para a veracidade e probidade intelectual, para o *páthos* da verdade que impulsiona o homem do conhecimento, que o guia, que coloca questões em sua

boca. É uma espécie de convicção de que nada é mais necessário do que a verdade⁶⁸, um tipo de exigência tácita que comanda o homem do conhecimento em suas aventuras pelas sinuosas trilhas do saber. Para aquele que está sob sua influência – quase todos os filósofos –, a ideia de verdade é sempre pressuposta, sem a qual a atividade do conhecer seria algo absurdo e sem sentido.

Pode ser entendida por isso como a semente de onde brotaram todas as filosofias metafísicas e dogmáticas, o alicerce sobre o qual se desenvolveram os sistemas filosóficos e até mesmo a própria ciência. É algo anterior à constituição dos sistemas filosóficos e não sua consequência, algo que se esconde nas entrelinhas, muito sutil, mas que levou os filósofos aos mais incríveis esforços no caminho da verdade. Além de anterior, a estima pela verdade é, por assim dizer a “condição de possibilidade” de coisas tais como o *mundo das ideias*, o *cogito*, a ideia de *substância*, a ideia de *essência* e dos outros princípios que os filósofos colocaram na base de suas concepções metafísicas. Pois é justamente porque eles julgaram realizáveis os seus desejos de verdade a todo custo, de tornar cognoscível e/ou manipulável o que está ao seu alcance – e ainda por cima por acreditarem neste horizonte confortador, para além de mera hipótese – que eles criaram referenciais e pressupostos cujos desdobramentos garantiram e validaram os seus sistemas⁶⁹.

Mas, pode ser algo mais, e essa é a questão. Estamos apenas na superfície, em uma constatação desse misterioso impulso. É preciso investigá-lo, explorá-lo a partir de diversas perspectivas, fazê-lo mostrar suas entranhas, levar suas consequências ao extremo. Nesse sentido, é interessante observar que Nietzsche se inclui entre os filósofos que deram voz a vontade de verdade. Ora, o que seria toda a reflexão do capítulo anterior senão uma investigação crítica acerca da verdade ou a ponderação acerca das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro ou “menos errôneo”, como dizia? O que seria todo aquele ceticismo senão a expressão disto? Entretanto, parece que por estar tanto tempo submetido à esfinge, o filósofo aprendeu com ela a questionar e assim operou um giro em relação ao foco de interesse. Seguindo suas conclusões expostas no capítulo anterior, eis que surge a questão do *valor da verdade*. Por que sempre queremos a verdade? O que em nós aspira ao verdadeiro? Não se sabe ao certo se fora o filósofo ou mesmo a própria esfinge (vontade de

⁶⁸ Cf. FW/GC, §344, onde Nietzsche diz que para o homem do conhecimento: “a questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a 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”

⁶⁹ Cf. ONATE, 1996, pp. 8-9.

verdade) que enunciou um tal questionamento, se tal questão se impôs como fruto de suas próprias exigências. O que se percebe em um primeiro momento é a relevância da questão e as dificuldades que se impõem a quem se atreve a enfrentá-la.

Nietzsche entende que o *valor* da própria verdade parece nunca ter sido questionado. Ora, sendo a veracidade, a vontade de verdade, um impulso que exerce no homem uma exigência imperativa de encontrar a verdade, é porque esta deve entendida como algo sumamente bom e desejável a todo custo. Esta é, pois, a tarefa que nosso filósofo, como “discípulo” da esfinge, impõe para si, ou que provavelmente fora a ele imposta pela própria vontade de verdade. Anuncia então que, “a vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa” (GM/GM, III, §27). O problema que se coloca para Nietzsche é o de entender qual o sentido e o valor dessa vontade de verdade na hierarquia de valores da modernidade, caracterizada pela moral judaico-cristã. De onde provém? De onde retira sua força? O que significa? Por outro lado, qual o valor da própria verdade, buscada a tanto custo? Perguntas que alguns dos espíritos mais questionadores não se dispuseram a enfrentar apesar de possivelmente tê-las vislumbrado.

A influência e o poder da vontade de verdade não se restringem ao âmbito da filosofia, mas de todo o conhecimento, uma vez que tudo indica que, dadas as pesquisas nietzschianas sobre a moralidade, ela seja um fenômeno moral, fruto de relações vitais e sociais. Nesse sentido, mesmo as ciências empíricas que pareciam aliadas no combate à metafísica, mostram-se ligadas a esta na medida em que compartilham o mesmo *ideal de verdade* – uma vez que, no limite, pretendem descrever o mundo, descobrir a verdade sobre ele. Vejamos o importante aforismo 344 do livro V da *Gaia Ciência*, essencial para a compreensão do tema em questão, que ensaia uma crítica à vontade de verdade a partir da argumentação de que mesmo na disciplina científica a questão da verdade não é sequer tocada, vista como um problema, antes é assumida de antemão como algo indispensável. Nietzsche insinua aqui “em que medida também nós ainda somos devotos”, ou seja, o quanto mesmo no homem científico e ateu ainda permanece um resíduo metafísico, “religioso” e dogmático. Neste aforismo, o filósofo sugere que apesar de a ciência afirmar que não se permite convicções, que estas devem ser rebaixadas a hipóteses para poderem ter espaço no campo científico, ainda assim ela não escapa a mais sutil das convicções, e se contradiz:

A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?... É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *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. 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 *a 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”. (FW/GC, § 344, grifo meu)

Essa passagem ilustra bem o que havia sido dito anteriormente. A vontade de verdade é um problema tão sutil que a um olhar descuidado não é percebido, antes tomado com a maior ligeireza e naturalidade – não é vista sequer como problema. Todos querem a verdade, mas nunca param para se perguntar o porquê. Esta percepção torna clara e corrobora a posição de Nietzsche – que em suas suspeitas iniciais toma a vontade de verdade como uma “convicção”, “crença” ou “princípio” – na medida em que o fato de *acreditar* na verdade como algo bom em si mesmo é quase o pressuposto básico para o homem do conhecimento, da vida contemplativa. É inconcebível para ele buscar o conhecimento sem sua recompensa, sem o trunfo da verdade, o seu prêmio máximo. E prossegue:

Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de não se deixar enganar? Será a vontade de não enganar? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização “Não quero enganar” também se inclua o caso particular “Não quero enganar a mim mesmo”. Mas por que não enganar? E porque não se deixar enganar? – Note-se que as razões para o primeiro caso se acham numa esfera inteiramente diversa das do segundo: a pessoa não quer se deixar enganar supondo que é prejudicial, perigoso, funesto deixar-se enganar – neste sentido a ciência seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade, à qual se poderia, com justiça, objetar: Como? Não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto? (*Idem.*)

Seria a vontade de verdade, a veracidade, fruto de um cálculo de utilidade? De uma certa prudência cognitiva? De uma análise cujos resultados demonstram as consequências benéficas de se buscá-la? No entender de Nietzsche, é bastante improvável que assim o seja. Não temos como saber *a priori* se a verdade é melhor e mais benéfica para o homem – em termos de utilidade prática – do que a própria mentira, já que esta pode se revelar em muitos casos como algo útil e necessário. Não dispomos de critérios para decidir de antemão se a vantagem maior está do lado da verdade incondicional ou da mentira. É possível que ambas nos sejam úteis, até mesmo para a nossa sobrevivência ou convivência em sociedade. E, tendo em vista o capítulo anterior em que se chegou à conclusão de que a verdade nada mais é que uma ficção, uma mentira tornada canônica, esta parece ser a possibilidade mais razoável. Sendo este o caso, demonstrando-se o caráter necessário de ambas, de confiar e desconfiar incondicionalmente, da utilidade da verdade e da inverdade; é descartada, para o filósofo, a ideia de utilidade como fundamento da vontade de verdade. Então, de onde provém essa crença?

[...] a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. “A todo custo”: oh, nós compreendemos isso muito bem, depois que ofertamos e abatemos uma crença após a outra nesse altar! – 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. (Idem.)*

Dá-se um novo passo na direção da autodestruição da esfinge. Se a crença ou convicção no valor superior da verdade não se fundamenta em critérios pragmáticos ou utilitários e ainda por cima é assumida sem o menor questionamento, então ela só pode ser fruto de um juízo prévio, e, para o filósofo, todo juízo emitido é uma avaliação que, por sua vez, pressupõe critérios. Como vimos já no capítulo precedente, o ser humano, assim como todo ser vivo, para viver precisa selecionar, julgar, recusar, inclinar-se à algo. Em suma, sua atividade fundamental é avaliar, atribuir valores, decidir o que é melhor ou pior para si. Tudo isso de forma injusta e ilógica. É algo que opera desde o nível do orgânico, do corpo, sendo nossos juízos refletidos apenas resultados de julgamentos anteriores. A novidade da reflexão genealógica e que complementa esse raciocínio é o entendimento de que tais avaliações partem de uma determinada moral, isto é, partem de certos princípios definidos pelas relações de força de um tipo de vida. Sendo assim, mesmo que a busca pela verdade se fundamentasse na utilidade ainda assim seria uma crença moral, na medida em que é preciso uma avaliação para julgar algo como útil ou não. Poderíamos, nesse caso, questionar: útil *para quem?*

Desconstruindo o valor absoluto atribuído à verdade na história da filosofia, para Nietzsche esta aparece como uma construção humana e social entre outras, mas que é sempre preferível em função de seu valor elevado na hierarquia valorativa de determinada moral que julga, de antemão, a inverdade como algo funesto, algo “feio”, errado, ruim, mal, que deve ser evitado a todo custo – mesmo que se lhe demonstre a sua utilidade. Em outras palavras, tanto a verdade quanto a mentira enquanto produtos de relações sociais e históricas não possuem um valor “em si”, antes, pressupõem *alguém* que as avalie, que atribua a elas um determinado valor. Tal valoração, na medida que se condensa em uma tábua de valores, pretende tornar-se canônica a todos aqueles que estão inseridos nesta relação de forças, pelo menos enquanto ela perdurar. Assim, os indivíduos submetidos a esta moral partilham de semelhante modo de avaliar as coisas, pois partem de um fundamento em comum, tal qual plantas que brotam de um determinado tipo de solo e que revelam, a partir de suas características, a configuração do solo mesmo. Sob o peso desta convicção íntima travestida de impulso natural – a vontade de verdade – o homem do conhecimento, na busca pelo verdadeiro, sacrifica todas as suas

crenças sob o altar da razão, um tribunal rigoroso que não poupa nenhum tipo de saber que foge às suas exigências de certeza; sem se dar conta, no entanto, de que a maior das convicções permanece intocada, guiando-o das profundezas do seu ser⁷⁰.

Se rememorarmos aqui mais uma vez o capítulo anterior, na seção em que discuti acerca da veracidade, vemos que Nietzsche já dava passos nessa mesma direção. Lá, vimos que a veracidade aparece como atrelada à ideia de costume, como um imperativo de seguir determinadas regras que visam à manutenção do todo social. Sendo o costume a base da moralidade, conclui-se que a veracidade é um valor moral, cultivada e desenvolvida nela. Nesse sentido a moral reflete um conjunto de regras ditadas pelo costume. No entanto, a análise parava por aí: a veracidade se explicava simplesmente pelo hábito surgido em algum momento e lugar, sob determinadas circunstâncias, mas cujas razões de ser não se especulava muito sobre. No máximo, atribuía-se sua origem a necessidade de conservação da comunidade e da sobrevivência dos indivíduos. Tal concepção, veremos adiante, será transformada em virtude do desenvolvimento da reflexão em torno da noção de *vida*. Neste momento, o filósofo reconhece que por muito tempo se deteve na questão da *origem*, mas que terminou por perceber a questão do *valor* da veracidade como algo muito mais fundamental (JGB/BM, §1). Em outras palavras, Nietzsche parece ter procurado mais o “como” do que o “por quê” da veracidade. Por outro lado, já apontava para a sublimação da veracidade no trabalho do homem do conhecimento, ou seja, para o descolamento da verdade e da veracidade de suas origens “mundanas”, o que diz respeito às pretensões metafísicas.

Aos olhos de Nietzsche todos os esforços filosóficos em direção à verdade significaram apenas que os próprios filósofos não conseguiram se desvencilhar das próprias convicções morais e acabaram no papel de servos de uma determinada moral, justificando as suas mais íntimas convicções sob o disfarce de reflexões lógicas ou pelo desenvolvimento de uma dialética fria, pura e imperturbável. Por conseguinte, ao serem impelidos por seus preconceitos, os filósofos são levados a crer na oposição fundamental dos valores. Agem como se os valores considerados superiores tivessem uma origem outra, elevada, divina, própria; não tendo sequer alguma mínima ligação com os valores considerados inferiores, baixos, funestos. A verdade deveria ter uma origem “divina”, totalmente diversa daquela “terrena e suja” da mentira. Nietzsche aponta justamente para esse juízo por parte dos

⁷⁰ A eliminação das crenças pela ação da razão, isto é, o ideal iluminista, parece ser algo benéfico, que livrará a humanidade da ignorância e a guiará pelos caminhos iluminados da razão. No entanto, é o que veremos adiante, Nietzsche entende que a exacerbação deste ideal pode ser algo muito perigoso para a humanidade.

filósofos que sequer problematizam a questão da verdade como essência ou coisa-em-si e da suposta oposição fundamental com a mentira, que partem do pressuposto de um dualismo radical. Em uma palavra: condicionado *versus* incondicionado. Nesse sentido,

“Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? 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 outra, *própria* – não podem 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 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. (JGB/BM, §2, grifo meu)

Neste ponto não ocorreu a nenhum dos filósofos duvidar destes pressupostos. Mesmo quando se propuseram de tudo duvidar, tomaram por clara e distinta a oposição de valores e a superioridade da verdade, erguendo seus sistemas e construindo suas teorias sobre os seus próprios preconceitos.⁷¹ Não duvidaram se existem realmente opostos, ou se essas oposições de valores, que tomaram por certas, são frutos de avaliações superficiais, de senso-comum. No entender de Nietzsche, por mais que se valorize o verdadeiro, o veraz, é possível que se possa atribuir à aparência, ao engano, à cobiça e ao egoísmo, um valor mais alto e fundamental para a vida⁷². Aliás, talvez o que se estime nas coisas “boas e honradas” seja o fato de estas serem perfidamente análogas, semelhantes e de algum modo atadas a essas coisas ruins e aparentemente opostas. É possível que não haja absolutamente opostos, da mesma forma que é possível que o que consideramos opostos sejam diferentes graus de uma mesma coisa. Tais afirmações desafiam os preconceitos dos filósofos e mostram a que ponto o compromisso com a verdade impede que certas questões se coloquem, pois “quem se mostra

⁷¹ Cf. JGB/BM §5, onde Nietzsche afirma que: “Todos eles [os filósofos] agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável [...] quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’ – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma.”

⁷² Cf. JGB/BM §4, onde afirma que: “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 [...] 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.”

disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes?’⁷³. Os metafísicos e dogmáticos de todos os tempos provavelmente não.

É válido ressaltar aqui o contraste que surge quando comparamos esta reflexão com a que Nietzsche desenvolveu acerca deste mesmo ponto em *Humano, Demasiado Humano*. Justamente no aforismo que abre o livro vemos o filósofo discorrer acerca da ideia de uma oposição fundamental dos valores como um produto de cabeças metafísicas⁷⁴. O diagnóstico era quase o mesmo e há até uma certa semelhança entre os aforismos, pois o filósofo afirma em ambos que tal oposição é ilusória, fruto de um juízo equivocado. Entretanto, naquele momento o filósofo considerava este julgamento como fruto de um erro da razão, da falta de retidão intelectual e da pobreza dos métodos. Esperava que se chegasse, por meio das ciências e da filosofia histórica, a uma comprovação de sua tese. Em outras palavras, criticava de um ponto de vista epistêmico. A diferença surge neste ponto. Em suas incursões pelas sendas da moralidade, Nietzsche percebe que mais do que falta de rigor, o pensamento dualista que rende homenagens ao incondicionado – e que coloca nesta posição tudo aquilo que considera de valor elevado – é produto de uma forma de pensar condicionada ela mesma por uma moral. A moral enquanto solo de onde brotam todas as valorações, de onde partem todos os juízos do homem, passa a ter precedência sobre tudo o mais nas análises de Nietzsche, principalmente no âmbito conhecimento, uma vez que condiciona o filósofo ou o cientista a determinados caminhos. Nesse sentido a crítica epistemológica transforma-se em crítica da moral, e a própria verdade é colocada em questão em termos de valor, nos quadros de uma genealogia da moral⁷⁵.

2.2 - Moral como “Semiótica dos Afetos”

Com efeito, antes de prosseguir com a discussão acerca da vontade de verdade torna-se necessário discorrer de forma mais detalhada acerca da compreensão nietzschiana da moralidade a partir de suas reflexões de maturidade. Momento no qual entram em cena novas noções, onde algumas reflexões e intuições tornam-se elaboradas e refinadas. Período no qual o filósofo se debruça sobre a questão da moral do ponto de vista da vida.

⁷³ JGB/BM §2.

⁷⁴ Cf. MA/HH, §1

⁷⁵ Cf. MACHADO, 1999, p. 52: “O que caracteriza o projeto nietzschiano é a relação, mas uma relação imanente, intrínseca, do conhecimento com outra ordem de fenômenos que lhe serve de motivação, que lhe revela os pressupostos: a relação entre verdade e bem ou, em termos metodológicos, a extensão da análise genealógica da ordem moral até a ordem epistemológica”.

Nietzsche dá a entender, como eu disse, que o que compreende por moral não é apenas um conjunto de normas, regras de conduta ou de leis obrigatórias que se enraízam a partir do costume de um povo, como pensava antes. Em vez disso, deixa transparecer que o que entende por moral abrange, além do que já foi citado, o nível fisiológico, do corpo, dos afetos, das vontades, da *vida* mesma. Isto se revelaria nos juízos morais, sendo “moral” uma outra palavra para designar “avaliação” ou “perspectiva avaliadora”. Ora, já que estamos lidando com valores, é necessário lembrar que a principal descoberta de Nietzsche em suas incursões pelo terreno da moral é a de que os valores pressupõem avaliações que lhes julgam de uma determinada forma. No limite, o que Nietzsche sugere é que a própria vida é “quem” valora, “quem” avalia. O homem é o animal avaliador por excelência, avaliar é parte de sua ação no mundo. Essas avaliações, no entanto, não são totalmente conscientes⁷⁶, são frutos de valorações instintivas, fisiológicas, orgânicas, que determinam os valores atribuídos às coisas. Todo juízo emitido parte de determinada configuração vital e, como vimos, nem mesmo os filósofos estão livre disto.

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; [...] “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – 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 lógica e de sua aparente soberania de movimentos 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*, tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós. (JGB/BM, §3)

O homem do conhecimento, o filósofo, o cientista, acreditando chegar aos seus resultados por meios estritamente lógicos e racionais, não se dá conta de que está sob as exigências inconscientes de uma moral, ou seja, de sua avaliação instintiva que o obriga a decidir por isso e não por aquilo, que o coloca em certos trilhos que o levam ao resultado esperado. Ele não se dá conta de que até mesmo a sua confiança na lógica e na razão já são frutos de uma avaliação que julga estas como as melhores formas de ser e de agir no mundo, de lidar com o devir, descartando quaisquer outras hipóteses possíveis. Nietzsche entende que toda filosofia sempre foi:

[...] a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda

⁷⁶ A consciência de si, vale lembrar, é uma aquisição tardia no animal homem. Cf. GM/GM II; FW/GC, §354

filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? [...] No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza. (Idem, §6)

A partir disto, podemos entender que a vontade de verdade ou veracidade, assim como todos os outros valores humanos, é fruto de uma avaliação fisiológica, instintiva, de uma moral ou de uma perspectiva avaliadora que julga o valor da verdade como superior, que deseja impor esse valor. Esta avaliação além de revelar o completo comprometimento moral do filósofo ao tratar de suas questões, dá testemunho ainda da própria pessoa, da vontade por trás da valoração, do organismo, da própria organização dos seus instintos, da hierarquia dos impulsos constitutivos daquele que avalia. Por isso, Nietzsche aconselha perguntar qual a finalidade de uma tal valoração, ou ainda, a que determinada moral quer chegar quem assim valora, *que tipo de vida se expressa nessa valoração*. No intuito de entender a procedência daquele valor, de identificar a vontade mesma que engendra determinados valores, interpretando o “por quê” dessa vontade estimar este determinado valor em detrimento de outro.⁷⁷

Nietzsche empreende então uma dupla crítica: tanto da moral quanto do sujeito, bem como de noções correlatas. Desde *Humano, demasiado humano*, e de forma contínua nas obras posteriores, o filósofo alemão parece entender como necessária a reavaliação do estatuto destes conceitos na expectativa de uma compreensão mais clara (e menos fantasiosa) do mundo, do conhecimento, de nossa existência e do fenômeno da moralidade em geral. Em ambas as frentes, Nietzsche argumenta que há um profundo desconhecimento do objeto de estudo por parte daqueles que pretendem fornecer explicações, sobretudo no que tange a subjetividade: “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?” (GM/GM, prólogo, §1). Em outras palavras, Nietzsche sugere que o homem quase sempre entendeu a si mesmo de forma bastante ingênua, ignorando quase propositalmente aspectos da vida e de si mesmo que escapam aos esquemas tradicionais de

⁷⁷ Nesse mesmo sentido entende Roberto Machado, pois a seu ver o objetivo da crítica de Nietzsche acerca da verdade “consiste em remeter, ou melhor, em subordinar, por intermédio da moral, a questão da verdade a uma teoria das formas de vida, dos estilos de vida, que funciona como critério de avaliação do conhecimento. Em outras palavras, se a questão do conhecimento remete à da moralidade, se a norma do conhecimento não é epistemológica mas moral, é porque a vida é o critério último de julgamento tanto do conhecimento quanto da moral.” (MACHADO, 1999, p. 53)

um filosofar calcado no racionalismo. Assim como no caso da noção de verdade, os filósofos parecem ter quase sempre aceitado de antemão, sem profundos questionamentos, uma definição de homem ou de sujeito seguindo um esquema de tipo: racional *versus* irracional, alma *versus* corpo – em síntese, o velho dualismo, incondicionado *versus* condicionado. Esquema que se torna no mínimo problemático quando confrontado com a perspectiva do devir histórico.

Desta forma, moral e sujeito são noções tão confusas quanto superficiais e que escondem nelas mesmas as intenções e pré-conceitos morais daqueles que as engendraram. A ciência histórica acompanhada de métodos rigorosos de raciocínio já auxiliaram no início das pesquisas de Nietzsche e ambos os conceitos foram profundamente desestabilizados pela historicização e relativização dos valores, bem como pela retidão de um raciocínio que penetrou em suas entranhas. Atribuiu-se a eles a perspectiva de uma gênese histórica e social, desprovida de qualquer racionalidade ou *télos*. Por conseguinte, Nietzsche compreendeu desde suas primeiras obras que é preciso, caso queira atingir uma melhor compreensão nestes assuntos, refletir sobre as coisas próximas (MA-WS/HH-AS, §5 e §6), isto é, sobre o corpo, sobre as vivências, os sentimentos. Observar os mínimos detalhes de nosso cotidiano, o efeito que exerce sobre nós – “o sujeito” – a alimentação, o clima, o lugar em que se vive, as distrações, etc. Neste momento, trata-se de dar um passo adiante na tentativa de redefinir ou, no mínimo, desconstruir tais conceitos. É somente a partir da crítica do sujeito que podemos entender a significação profunda da moral para Nietzsche, qual seja, como expressão de uma determinada forma de vida. Na medida em que esta forma de vida, ou indivíduo, ou sujeito, é resultado de múltiplas determinações e configurações dos impulsos e afetos, daquilo que está inscrito no corpo.

É nesse sentido que devemos entender as citações de *Além do bem e do mal* reproduzidas acima. Quer dizer, os filósofos não foram capazes de perceber a influência da moral em suas teorias não por serem preguiçosos, fanáticos ou por ignorarem deliberadamente aspectos obscuros da vida. Afirmar isto seria certamente uma presunção desmedida e temerária. A meu ver, o que Nietzsche tem em mente é algo mais sutil. Se por um lado pode-se dizer que tal desconhecimento se dá em virtude de sua concepção “ingênua” de sujeito – na medida em que aquele que propõe ou acata tal concepção concebe a si mesmo como consciência autônoma, livre, incondicionada – por outro lado, e aqui é o ponto crucial para a compreensão do pensamento de Nietzsche, é preciso entender que há algo que *condiciona* tal forma de pensar e conceber o sujeito, ou seja, a própria moral da qual parte aquele quem

assim afirma. Nesse sentido, podemos entender que seria praticamente impossível para ele pensar de outra forma na medida em que tal concepção é fruto das exigências de sua forma de vida. Trata-se de uma concepção de sujeito que traz consigo determinados pré-conceitos morais na medida em que julga o corpo inferior a “alma” ou a “consciência”, que julga o incondicionado superior ao condicionado – ou, antes, que acredita em coisas incondicionadas –, que julga a racionalidade como algo superior aos instintos e impulsos irracionais. Em suma, uma perspectiva que traz de forma irrefletida determinadas valorações que permanecem intocadas: exigências de um tipo determinado de vida. É preciso, portanto, enxergar a partir de uma perspectiva extramoral – do ponto de vista do devir e da vida como vontade de poder, como veremos adiante – para poder chegar a compreensão dos problemas que tal concepção de sujeito comporta.

Nietzsche entende, então, que esta concepção de sujeito tem uma raiz metafísica, pois fundamenta-se na noção de incondicionado, ou, em suas palavras em um “atomismo da alma” (JGB/BM, §12). Em outras palavras, trata-se de uma má compreensão do sujeito – a seu ver, toda compreensão moral de algo é equivocada⁷⁸ – na medida em que desconsidera tanto a história e o devir quanto os sentidos e o corpo com seus impulsos e afetos. A hipótese de Nietzsche é que este equívoco é fruto de uma sedução da linguagem, ou da “metafísica da linguagem” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5). O indivíduo levado por aqueles “erros fundamentais” da razão – unidade, identidade, totalidade, etc. – há muito enraizados na linguagem, termina por concluir, de acordo com o hábito linguístico, o “eu” como sujeito, como uma unidade de onde partem todos os pensamentos, decisões e julgamentos do indivíduo. Neste sentido, “aqui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –’” (JGB/BM, §17). O mero sujeito gramatical torna-se o agente responsável por todas as ações do corpo e de suas “faculdades”, adquire estatuto privilegiado e atributos metafísicos.

Segundo Nietzsche tal entendimento é um erro da razão, na medida em que se fundamenta na linguagem que, como já pudemos notar, nada mais designa que ficções. Nesse

⁷⁸ Cf. GD/CI, “moral como antinatureza”. E aqui temos de nos entender com algo que parece contraditório. Nietzsche busca avaliar a moral de um ponto de vista imoral ou extramoral, por isso elege o critério da vida, que seria em última instância algo impossível de ser julgado. No entanto, se moral é um “sintoma” de um tipo de vida, e tendo em vista que sempre haverá tipos de vida, configurações de vida, então sempre haverá uma moral, diferentes morais, mas nunca uma ausência de moral, a não ser que o ser humano seja extinto. Nesse caso, entendo que ao utilizar a palavra “moral”, como na citação acima, Nietzsche quer designar um tipo de moral específico, isto é, a moral judaico-cristã. Uma vez que esta moral é a dominante no ocidente, não obstante as diversas variações e gradações existentes, o filósofo parece não achar necessária uma especificação pormenorizada de qual moral ele pretende falar. Nesse sentido também entende MÜLLER-LAUTER, 2009.

sentido os filósofos enquanto “ingênuos observadores de si mesmos” (JGB/BM, §16) se deixaram levar por meio da linguagem a um entendimento quase de senso-comum, com suas “certezas imediatas” não se questionando sequer coisas nitidamente problemáticas tais como “eu penso” ou “eu quero”. No entender do autor de Zaratustra:

Se decomponho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”? (JGB/BM, §16)

Com efeito, é um desconhecimento da efetividade e uma arrogância da razão “[...] isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância [...]” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia, §5). Assim, o “Eu”, passa a ser concebido apenas como uma entidade ilusória surgida pela má-compreensão da linguagem e sempre repostada simplesmente em virtude do uso da linguagem, que traz consigo tal confusão. Por conseguinte a noção mesma do *pensar* é colocada em questão, assim como *querer* ou *sentir*, na medida em que eram considerados faculdades do sujeito. Imaginamos poder diferenciar nossos estados internos por acreditarmos saber o que é o pensar e em que difere dos demais estados, como sentir, querer, etc; quando na verdade não paramos para colocar em questão o que seriam estas “faculdades”, ou o que precisamente se expressaria com estas palavras. Desta forma, partimos mais uma vez de algo tomado de antemão como definição do que seja pensar ou querer, como uma faculdade particular, como a ação de um sujeito que é a sua causa. Novamente, é um *pré-conceito* que está por trás destas concepções, entretanto apenas como corolário da noção de sujeito incondicionado.

Se o “velho e decantado ‘Eu’” não é a causa dos pensamentos e das volições, de onde eles vêm? Como surgem? No entender de Nietzsche – destronado o sujeito como “eu pensante”, como consciência detentora das faculdades ou como vontade autônoma – é provável que os pensamentos venham quando “eles” queiram (JGB/BM, §17). Em outros termos, é possível que nossos pensamentos sejam um epifenômeno das relações entre os impulsos e afetos constituintes de nossos corpos. O mesmo pode ocorrer com as nossas volições, como ações que não possuem um agente por detrás, quase espontâneas. Já pudemos observar indicações deste caminho ainda no período de *Humano*, mas aqui Nietzsche irá explorar de forma aprofundada tal questão. Lá vimos que o ser humano, assim como todo ser

vivo de maior ou menor complexidade, julga, escolhe, avalia, inclina-se, desde o nível mais elementar do seu organismo. Cada pequeno ser microscópico que constitui o nosso corpo como um grande organismo complexo possui inclinações e aversões, *escolhe* o que deve ser absorvido ou repellido: em suma emite juízos, ainda que mínimos e relativos a âmbitos diminutos e determinados. Julgar seria então uma atividade fundamental do organismo. Mas o que diferencia o julgar do pensar? E do querer? O pensar e o querer não seriam apenas um resultado em bloco de tais juízos? Pensamentos e volições não poderiam ser algo como a digestão: involuntários, independentes de nossa consciência deles? Para Nietzsche:

O ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência (FW/GC, §354)

Portanto, o pensar e o querer são relacionados a uma esfera infraconsciente, ou antecipando as ideias do pai da Psicanálise, a uma espécie de inconsciente. A consciência funcionaria apenas como máscara e dissimulação de impulsos e afetos mais fundamentais e “subterrâneos”, digamos, do corpo. A forma como percebemo-nos a nós mesmos se dá somente a partir do que nos chega à consciência. Neste sentido, é possível que pensemos continuamente sem nos darmos conta disto, sem que tais pensamentos que ocorrem em nós emergem à superfície, isto é, à consciência. Também nossas volições seriam resultados destas relações profundas, que chegam a esfera do consciente sob a forma da vontade. Entretanto, como se pode explicar as volições? Elas são por sua vez a causa de nossa ação? Na medida em que se pretende superar o velho preconceito agente-ação é preciso nos determos um pouco mais nesta noção, uma vez que ela implica a noção mesma de *ação*. Em outras palavras, o sujeito consciente de si mesmo acredita que basta querer algo para que seu corpo entre em ação a fim de alcançar aquilo que foi desejado. Mas vimos que é impossível que assim seja efetivamente pois o sujeito não pode ser causa de nada. Como então ocorre a relação querer-agir? A hipótese de Nietzsche é que seja precisamente o contrário. O indivíduo ofuscado pela consciência acredita que sua ação é efeito do querer, quando nem um e nem outro são efetivamente efeitos de um sujeito-causa. Este apenas se identifica com o *afeto de comando* que resulta das relações de força – da disputa por poder, como veremos adiante – entre seus impulsos. Nas palavras de Nietzsche:

[...] em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de **sensações**, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, [...] Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de

sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo e em segundo lugar, também o **pensar**: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele **afeto do comando**. [...] Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (JGB/BM, §19, grifo meu)

Entende-se aqui que as volições são *complexos* que englobam também o sentir, o pensar e o já mencionado afeto de comando, resultante da disputa por domínio entre os impulsos, que atribui forma e direcionamento ao conjunto pulsional. Em outras palavras, Nietzsche entende que uma noção tão importante como a de vontade, apesar de muito explorada – em especial nas teorias morais e éticas, uma vez que está quase sempre ligada à noção de *ação* –, nunca foi investigada o bastante, de forma aprofundada, e sempre se tomou uma compreensão quase de senso comum a seu respeito. Uma observação mais detida revela que não se trata de um fenômeno tão evidente como parece, antes, engloba uma variedade de fenômenos que são encobertos pela palavra “vontade”. Por outro lado, podemos entender a partir disso que o próprio pensamento é um afeto mais elementar, que aquilo que entendemos como o pensamento consciente é resultado de vários “pensamentos inconscientes” que acompanham e comandam os diversos atos de vontade, tão unidos que não se pode dizer que haja vontade isolada do pensamento.

Mas agora observem o que é mais estranho na vontade [...]: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. (*Idem.*)

Portanto, sempre nos enganamos ao acreditarmos que agimos à medida que queremos, pois pressupomos nesta crença que somos sujeitos neutros, não-condicionados e oniscientes, que sabemos de tudo o que se passa em nós, e que somos causas de nossas volições. O que Nietzsche afirma é que ignoramos – por meio do conceito sintético e abreviador de “eu” – que há “algo” que quer em nós, ou ainda que há várias “vontades” em nós que querem sempre se impor umas sobre as outras, em uma disputa pelo comando. Do resultado da disputa, sai(em) a(s) vencedora(s) que põe(m) as vencidas sob seu domínio, impondo, por meio do *afeto de comando*, sua vontade sobre a das demais. Tudo se passa em nós. Somos ao mesmo tempo aquele que manda e aquele que obedece, e reconhecemos as sensações de ambas as posições,

mas nossa consciência, ou o “eu”, prefere se identificar com aquele(s) que vence(m) a disputa. Nesse sentido, só há um querer consciente quando se pode esperar o efeito desta “vontade”, ou seja, só queremos (conscientemente) aquilo que *podemos* querer. Com o hábito, acreditamos ser capazes de ordenar certas coisas a nós mesmos e acreditamos que vontade e ação sejam de alguma forma a mesma coisa. No entender de Nietzsche isso ocorre em virtude de nossa atribuição do êxito, da execução do querer, à vontade mesma – identificação esta que permite ao sujeito desfrutar de uma sensação de aumento de poder na medida em que se identifica tanto com quem ordena quanto com o executor da ordem. Portanto, o sujeito se identifica com o efeito de um processo complexo que se passa à revelia de sua consciência mas que determina os aspectos mais fundamentais desta. Em síntese, pode-se dizer que:

Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base [...] de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. – (*Idem.*)

E aqui voltamos à moral após uma breve e necessária discussão acerca do sujeito. Acredito que doravante parecerá mais clara a relação entre moral e vida. A moralidade, já se pode perceber, longe de ser algo intrínseco à razão humana, é fruto de juízos ilógicos e irracionais de uma forma de vida, e também de um “sujeito” que não é dono da sua própria morada, mas antes um mero expectador das forças que o constituem. Polemizando com a noção de sujeito desenvolvida na modernidade, Nietzsche atribui ao corpo – que denomina de “grande razão” – as funções ativas e fundamentais do que seriam atributos da consciência, denominada por sua vez de “pequena razão” (ZA/Za, I, ‘Dos desprezadores do corpo’). Entende, assim, a consciência como uma aquisição tardia da espécie humana, útil apenas para a comunicação, sociabilidade (FW/GC, §354); mas também como algo necessário para tornar o homem um ser responsável, constante, confiável. Em suma, para criar nele uma “memória da vontade” (GM/GM, II, §1), ou para torná-lo um indivíduo capaz de “fazer promessas” (*Idem*, §2), e nada mais. A partir da desconstrução da concepção de sujeito – onde o que resta pode ser concebido no máximo como “indivíduo como multiplicidade de sujeitos” ou “sujeito como hierarquia de almas” – Nietzsche pretende mostrar que o homem não tem um impulso para a verdade ou para o conhecimento, mas que o que se pretende como tal é apenas

mascara, disfarce, dissimulação que encobre outros impulsos muito mais fundamentais e necessários para seu tipo de vida⁷⁹.

Mas o que se quer dizer com “tipo” ou “forma de vida”? A partir da desconstrução do sujeito é possível compreender esta noção, na medida em que ela se relaciona diretamente com os corpos, os instintos, os impulsos, que constituem tudo o que é vivo. Uma forma de vida é uma determinada configuração destes impulsos e afetos sob o signo da *vontade de poder*. Com efeito, é de um modo particular que Nietzsche entende a vida. No seu entender, vida é sinônimo de “vontade de poder” (*Wille zur Macht*).⁸⁰ É, assim, um princípio que perpassa tudo o que é vivo, desde os seres mais simples aos mais complexos. Restringindo a análise ao âmbito humano, que aqui nos interessa, podemos associar a vontade de poder aos afetos e impulsos fundamentais que eu falava, ao corpo enquanto instância psicofisiológica da qual brotam valorações, e principalmente enquanto uma multiplicidade de impulsos ordenados e hierarquizados. As valorações morais dizem respeito à própria configuração da(s) vontade(s) de poder de determinado(s) organismo(s) que avalia(m) e/ou cria(m) valores⁸¹.

As forças, os impulsos em conjunto, as “vontades” sempre querem mais poder, essa é a característica essencial – todo poder quer efetivar-se, realizar-se, expandir-se, dominar. O corpo, enquanto expressão de uma hierarquia de vontades de poder, quer sempre mais poder, mais vida, mais força, mais domínio⁸². Nessa ótica, a vida enquanto vontade de poder é essencialmente expansão, domínio, (auto)superação, crescimento, plenitude. Nietzsche assim a descreve: “a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração.” (JGB/BM, §259), ou ainda: “A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de poder: onde falta a vontade de poder, há declínio.” (AC/AC, §6). Nessa ótica, tudo o que é vivo está sempre em busca de

⁷⁹ “Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama utilidade é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos”. (FW/GC, 354)

⁸⁰ Cf. o discurso de Zaratustra em ZA/Za, II, ‘Da superação de si’.

⁸¹ “[...] sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação *sobre aquele que a faz?* Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas [...] – em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*.” (JGB/BM, §187)

⁸² “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de poder [...]” (JGB/BM, §13)

mais vida, mais poder, mais potência, e por isso está sempre em guerra, em disputa permanente com as outras vontades.

A disputa, o conflito, o *ágon* é característica essencial de tudo o que é vivo, pois uma vontade de poder necessita de resistências para efetivar-se e expandir-se. Como vimos, as vontades que constituem o sujeito estão sempre em disputa e precisam ter as outras vontades sob seu domínio para poderem se impor com o afeto de comando. Nesse sentido, a vida enquanto vontade de poder é essencialmente agonística, ou antagônica⁸³, pois é apenas a partir do confronto com outras potências que cada uma se define enquanto força, que a própria vida se define enquanto vida. As resistências não podem, assim, deixar de existir uma vez que sem elas a disputa acaba e as forças se anulam por não terem como efetivar-se. A vida mesma é constante autossuperação. Isso revela também que a vontade de poder é uma força plástica capaz de imprimir “formas próprias” ao efetivar-se, ao hierarquizar outras potências sob determinado “domínio”. A própria vida é um resultado constante de disputas de poder que se modificam o tempo todo, transformando tudo o que é vivo.

É interessante observar que em ainda em *Humano*, e nas exposições que fiz no capítulo anterior, entendia-se que o objetivo máximo de todo ser vivo era apenas a sobrevivência. A moral serviria, por extensão, como uma forma humana de sobrevivência, uma astúcia do animal homem para conservar-se no mundo, que se tornara canônica pelo hábito. Neste momento, Nietzsche, pela constante revisão de suas posições, entende que estava ele mesmo equivocado. Aprofundando a investigação acerca da moral, percebe que existe um impulso mais fundamental que é o da *expansão do poder*. Destarte, tal “vontade de conservação” passa a ser entendida apenas como um momento da vontade de expansão, de superação das próprias forças. Pois,

“querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. [...] Mas um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida.” (FW/GC, §349)

⁸³ Cf. MULLER-LAUTER, 2009, p. 39-73

Para além de ser algo óbvio, como Nietzsche quer nos fazer crer⁸⁴, o princípio da vontade de poder como uma interpretação da natureza contém em si já uma intenção. Não me parece que se queira com ele uma descrição ou explicação mais correta (ou lógica) do mundo, do homem e dos eventos – uma cosmologia ou ontologia. É claro que tal explicação possui uma consistência nesses termos, mas o mais importante em meu entender é – aplicando a interpretação de Nietzsche a ele mesmo – sua intenção “moral”, ou seja, a de pretender fornecer um princípio explicativo isento daqueles preconceitos morais da metafísica (substância, sujeito, identidade, finalidade, etc), portanto uma moral “imoral”, que seja uma superação da velha moral metafísica-cristã. Por outro lado, e em decorrência disso, pretende enfrentar a metafísica “de dentro”, isto é, não apenas criticar negativamente aqueles conceitos, mas também fornecer uma teoria (ainda que conscientemente ficcional) que dê conta de “explicar” a efetividade, partindo dos conceitos metafísicos e os diluindo neles mesmos, desconstruindo a metafísica a partir de sua própria linguagem. É nesse sentido que deve ser entendida a crítica do sujeito a que falei anteriormente, por exemplo. Assim, percebe-se que algumas intuições anteriores acabam por receber um desenvolvimento teórico e Nietzsche parece desenvolver algo minimamente “ontológico” com a noção de vontade de poder⁸⁵. Entretanto, apesar de bastante importante para o tema da verdade – uma vez que podemos questionar em que sentido e até que ponto as afirmações de Nietzsche possuem uma pretensão a serem verdadeiras – deixaremos esta discussão para uma outra oportunidade no intuito de não nos desviarmos excessivamente do que estamos a discutir neste capítulo, qual seja, o significado da vontade de verdade.

A moral é, portanto, a expressão de uma forma de vida – qualquer que seja ela – que deseja mais poder. Nesse sentido, ela procura se impor por todos os meios. A disseminação de uma forma de valorar significa a expansão de sua dominação, maior alcance de seu poder. Neste contexto, pode-se dizer que a moral passa a ser entendida por Nietzsche como *semiótica dos afetos*⁸⁶, daquilo que está inscrito no(s) corpo(s). O filósofo alemão entende que é

⁸⁴ Pois, no entender de Nietzsche, acerca da noção de vontade de poder: “supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto!” (JGB/BM, §259)

⁸⁵ Cf. JGB/BM, §36: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –”

⁸⁶ “Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se *além* do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: de que não existem absolutamente fatos morais. [...] Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. [...] Mas como *semiótica* é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não *sabiam* o bastante para

possível interpretar a disposição hierárquica ou a relação de forças dos múltiplos afetos constituintes de um indivíduo, ou mesmo de um povo, a partir dos valores por ele(s) instituídos e/ou defendidos. Com isso, entende que é possível procurar estabelecer o sentido ou significado de uma determinada configuração valorativa, partindo da noção de vontade de poder. Isto quer dizer que, se antes o filósofo tinha apenas identificado uma gênese histórica e um desenvolvimento descontínuo dos valores, relativizando-os, neste momento Nietzsche tem a percepção de que é possível entender o sentido ou significado destes valores, do motivo pelo qual eles surgiram e se mantiveram ou se transformaram. Trata-se, portanto, na análise nietzschiana dos valores, de uma psicofisiologia, ou psicologia da vontade de poder. (JGB/BM, §23)

Em suas reflexões de maturidade Nietzsche elaborou algo que denominou de *Genealogia da moral*, uma forma de interpretação dos valores morais que, não obstante, já vinha sendo maturado desde o período de *Humano*, mas que alcança o ápice apenas em suas últimas obras. A genealogia é a própria análise psicofisiológica dos valores. Tal análise pressupõe, além da historicidade dos valores já detectada antes, a ideia que venho apresentando nesta seção de uma determinada perspectiva avaliadora, ou vontade – enquanto hierarquia de vontades de poder –, que crie e/ou imponha esses valores. A pergunta do genealogista não se resume simplesmente a origem histórica dos valores morais, mas também sobre as condições psicofisiológicas de seu surgimento. Importa a Nietzsche a(s) pessoa(s) por trás da valoração, a intenção daquele(s) que instituiu(ram) tal valor, a(s) vontade(s) que estabeleceu(ram) uma tal valoração. A pergunta seria, então: a quem interessa que tal valor seja considerado “bom” ou “mal”, “útil” ou “inútil”, ou, a que moral queria chegar aquela vontade cuja escala de valores está hierarquizada de tal forma? Por conseguinte, a respeito das filosofias metafísicas nos perguntaríamos não mais sobre a clareza de seus princípios ou da retidão de seus raciocínios na busca pela verdade, mas sim: “por que sempre a verdade?” (JGB/BM, §16) Qual a importância e o sentido da verdade para quem a busca a todo custo? Em outras palavras, o que interessa a Nietzsche agora é, como disse, o significado desta exigência para quem a formula. Interessa mais ao filósofo *quem* fala do que *o que* é efetivamente dito.

Por outro lado, interessa ao genealogista, além de remeter o valor à vontade que o instituiu, o próprio *valor dos valores*. Em resumo, são duas perguntas fundamentais: a) qual a

‘compreenderem’ a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito.” (GD/CI, ‘Os Melhoradores da Humanidade, §1)

procedência de um valor? b) qual o *valor* desse valor moral, tendo como critério de avaliação a vida como vontade de poder? Portanto, se até o momento o valor dos valores parecia dado, justificado, além de qualquer questionamento, é em Nietzsche que o problema do “valor dos valores” surge no horizonte da filosofia. Mais do que revolver hipóteses sobre o surgimento dos sentimentos e conceitos morais, importa ao filósofo-genealogista interpretar as avaliações das diversas morais existentes a partir de um horizonte hermenêutico próprio, ditado pela vontade de poder. O que passa a valer são as condições fisiopsicológicas dos indivíduos e as relações de força de uma cultura que possibilitaram o surgimento de tal valoração em um determinado povo ou indivíduo. O critério para se pensar o valor dos valores morais passa a ser, portanto, algo que está fundamentalmente por trás deles: a *vida*, uma vez que as morais são sempre configurações ou formas determinadas dela. Neste ponto de vista, é a *vida* mesma (em alguém) “quem” valora, “quem” cria e impõe valores. Moral e vida se revelam, como vimos, intimamente ligadas, a ponto de aquela poder revelar as características desta. Nesse sentido, interessa ao filósofo saber:

[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM/GM, prólogo, §3)

Para além das perspectivas morais, ou “Para Além de Bem e Mal”, o único critério que se impõe para estabelecer o valor dos valores morais e o tipo de vida por detrás deles, no entender de Nietzsche, seria o da *vida*⁸⁷. Critério esse essencial porque não pode ser, ele mesmo, julgado. Pois, a seu ver:

É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. (GD/CI, “O problema de Sócrates”, §2).

Ou ainda:

Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no

⁸⁷ Cf. FW/GC, V, §380: “‘Reflexões sobre os preconceitos morais’, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de toda ‘Europa’, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue”.

problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. (Idem, “Moral como Antinatureza”, §5)

Portanto, a *vida* passa a ser o próprio critério de avaliação dos valores. Isto significa dizer que um valor deverá ser julgado em função de sua efetiva contribuição para o desenvolvimento da *vida*⁸⁸. Isso leva o filósofo a pensar que, talvez, nem sempre o que é tido como “bom” para uma determinada moral é algo *melhor* que o “mau”, no sentido de utilidade e promoção do homem, da *vida*, como expansão e crescimento. Que talvez o contrário possa ser o caso, que no que é tido como “bom” pode haver um sintoma de regressivo, um perigo ou sedução, um narcótico; e no que é considerado “mau” pode haver algo de útil, que promove o crescimento e expansão da *vida*⁸⁹, mas que por algum motivo foi desconsiderado como algo negativo por esta moral.

A partir da noção de vida entendida essencialmente como vontade de poder, que é o critério para a avaliação dos valores, podemos perceber que os valores são julgados não mais a partir de determinados pré-conceitos morais, mas sim de sua utilidade e favorecimento (ou não) para a expansão e plenificação da vida. Bom é tudo aquilo que favorece a vida, ou ao crescimento e expansão do poder; e ruim é tudo aquilo que limita, prejudica, desfavorece e inibe o desenvolvimento de uma força, que impede o aumento de poder. Nas palavras do filósofo: “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada”. (AC/AC, §2). É possível identificar, a partir disto, dois tipos de disposições afetivas possíveis, cujo esquema possibilita o diagnóstico de uma moral: afirmação e negação da vida. Em outras palavras, uma vontade de poder ascendente ou decadente.

Um tipo de vida afirmativo é o aquele no qual *predominam*, em sua hierarquia de valores, tendências harmônicas aos impulsos fundamentais da vida: vontade de poder, mudança, transitoriedade, perspectivismo, forças, conflito. É uma forma de vida que pode ser

⁸⁸ Cf. MACHADO, Roberto. Nietzsche e a Verdade, p. 54-55: “No fundo a moral é ‘imoral’, os valores morais são valores vitais. É essa relação intrínseca entre moral e vida que torna possível o projeto de uma genealogia da moral como genealogia da vontade de potência que tem como objetivo avaliar os valores morais a partir da vida – e das forças que servem para defini-la – considerada como critério último de julgamento”.

⁸⁹ Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao bom valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... (GM/GM, Prólogo, §6)

tida como saudável na medida em que opera de forma a dar vazão às suas pulsões fundamentais, por diversos meios, sem negá-las ou reprimi-las. É, por isso, um tipo de vida ativo, que produz e contribui para sua expansão, apropria-se apenas do que lhe interessa para tal fim, transforma-se, supera-se. Uma forma de vida que reconhece-se soberana, que reconhece o próprio valor, independente do outro. Um indivíduo deste tipo é um organismo ordenado, que em suas escolhas e atitudes a mostra superioridade de alguém que se sabe senhor da própria multiplicidade que contém em si, que dá ao caos dos impulsos e afetos em disputa uma direção própria e ordenada. Um ser deste tipo expressa em seus valores, em suas criações, em sua ação, a forma sublimada de sua organização afetiva, isto é, expressa sua vontade de poder que é também vontade de vida. Nesse sentido, é um tipo que quer viver, mas, mais ainda, que quer aumentar suas forças, sua potência; e que pode chegar, por isso, até mesmo à sua própria destruição na busca por mais poder. Expressa uma constante autossuperação à medida que cria formas para si, que dá estilo e beleza à seu caráter, organizando os elementos constitutivos de seu ser – suas limitações e habilidades – da forma mais eficiente possível à promover valores favoráveis à vida mesma.

Este tipo é, descrito em linhas gerais, o que Nietzsche denomina, na *Genealogia da Moral*, por “forte”, “senhor”, ou “nobre” na medida em que identifica traços deste caráter em diversos momentos e lugares da história (GM/GM, I). Tais denominações, entretanto, parecem mais atrapalhar do que ajudar na compreensão desta forma de vida, uma vez que podem levar a uma compreensão equivocada do que o filósofo parece querer dizer. Entretanto, se seguimos a nomenclatura de Nietzsche, devemos entender que a “força” deste tipo não se encontra necessariamente em atributos físicos, mas muito mais “fisiológicos”, digamos. E o “senhor” ou “nobre”, por outro lado, está vinculado menos com um estatuto social do que com o autodomínio. Não que não possa existir tal vínculo, mas o que mais interessa é “um traço típico do caráter” (GM/GM, I, §5). Explico: não nos esqueçamos de que se trata de uma psicofisiologia, ou de uma “psicologia” que entende o sujeito como multiplicidade de impulsos e afetos em disputa. Tento isto em mente, entende-se que estamos no âmbito dos mecanismos “psicológicos” no sentido nietzschiano. Portanto, a “força” deste tipo reside na forma como se comporta no mundo, como entende a si mesmo e ao outro, como cria valores, que valores promove, como se relaciona com suas paixões e afetos, com os conflitos inerentes à existência. Em suma, a forma como encara tudo o que lhe acontece, um complexo “psicossomático” saudável, pleno e forte. Ressaltando, por outro lado, que esta força independe também da inteligência do indivíduo, uma vez que esta (a inteligência) pode

estar a serviço tanto de um indivíduo afirmativo quanto de um doente, negativo. Neste sentido, ser psicologicamente forte não implica ser inteligente, pelo contrário: por vezes os tipos de vida decadentes são mais inteligentes que os fortes⁹⁰, e estes são muitas vezes tremendamente desprovidos de inteligência⁹¹.

Um tipo de vida negativo ou decadente (*décadent*), é o diametralmente oposto ao anterior, aquele no qual todas (ou a maior parte) das características essenciais da vida são negadas. Em seus valores predominam características hostis à própria vida como vontade de poder. É um organismo desordenado, que não consegue dar vazão à seus impulsos e afetos, e que, não conseguindo, termina por negá-los, reprimi-los e voltar-se contra eles. Não consegue impor o “afeto de comando” aos impulsos em conflito pois não possui força para isso. É um tipo de vida doente que não consegue exercer sua força, sua potência. É, por isso, um tipo *reativo*, que não consegue agir por não ser capaz de assenhorar-se de sua multiplicidade, dependendo do outro para adquirir valor e sentido para si mesmo. Destarte, prefere sempre viver de forma gregária, em rebanho. Incapaz de criar, este tipo então (re)age apenas apropriando-se de outras valorações e as invertendo contra aqueles que as criaram em uma tentativa desesperada de impor sua vontade declinante. É um ser deformado e consumido por afetos negativos, que muitas vezes são cultivados por ele mesmo, e por sua incapacidade de se livrar do que lhe faz mal e lhe causa dor. Por vezes esta parece lhe servir como um narcótico, que em altas doses parece lhe causar o oposto ao estar sob seu efeito, um tipo estranho e doentio de prazer, um bálsamo para seu sofrimento.

Tal tipo é aquele que na *Genealogia* é denominado por Nietzsche de “escravo” ou “ressentido”. Vale para esta nomenclatura as mesmas considerações que fiz com relação ao tipo descrito anteriormente. Pode-se dizer que é escravo, pois, de suas próprias fraquezas, de sua incapacidade de assenhorar-se de seus impulsos e afetos. Estando pois submetido à desordem e anarquia destes, é arrastado de um lado a outro pelas suas paixões desordenadas e afetos negativos, sempre padecendo pela ação destes. É ressentido porque não consegue se livrar de tais afetos negativos e por atribuir ao outro a responsabilidade por sua dor e incapacidade, cultivando assim um caldeirão de negatividade e ódio pela vida e pelo outro, no qual submerge desesperadamente procurando um sentido e um alívio. Por outro lado, encontra um subterfúgio para sua fraqueza justamente na inteligência e na astúcia, uma vez que estas

⁹⁰ “A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram [...]” (GM/GM, I, §7)

⁹¹ Pois para o tipo “forte” a inteligência “está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo uma certa imprudência [...]” (GM/GM, I, § 10)

lhe parecem armas com que ainda pode contar para, pelo menos, perseverar nos conflitos da existência, garantindo sua sobrevivência.

“[...] o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem [...]” (GM/GM, I, §10)

Destarte, tem-se uma descrição em linhas gerais dos dois tipos, de acordo com o critério da vontade de poder. A partir deles – e principalmente do conflito entre eles – pode-se identificar tendências favoráveis ou hostis à vida nas diversas morais existentes, de acordo com o tipo dominante nelas. E é bom enfatizar aqui o dominante, pois mesmo que um tipo “vença” a disputa, o outro não cessa de existir: antes, ele é submetido ao vencedor. Em algumas morais e culturas um lado dominou, em outras foi o contrário. Vale ressaltar também que tais tipos de vida não são “naturais”, isto é, não surgiram espontaneamente na natureza. Antes, são determinadas conformações e configurações dos impulsos fundamentais da vida, são demoradas coerções dos instintos do animal homem, ordenados segundo um padrão normativo específico de uma determinada cultura⁹². Nesse sentido não há o que se poderia chamar de uma natureza propriamente humana, um modelo “ideal” ou natural de ser humano. O que o diferencia dos demais animais é justamente esse trabalho da “moralidade dos costumes”, o mecanismo social que trata de incutir nele uma consciência, uma linguagem, uma memória, e de moldá-lo (educá-lo) de acordo com os valores por todos compartilhados. Isso é possível porque a vontade de poder não tem um *télos*, uma finalidade específica, a não ser o de querer mais poder e uma tal meta pode ser conseguida por diversos meios. Nesse sentido, é sempre através da busca pelas condições que aumentem e efetivem seu poder que o homem criou para si determinadas formas de natureza, determinadas morais e culturas. Portanto, entende-se que a vida como vontade de poder é essencialmente “plástica”, modificando-se de acordo com as condições com que se depara. De acordo com Zaratustra, cada povo exhibe acima de si a tábua de suas (auto)superações na forma de valores:

Muitos países viu Zaratustra, e muitos povos: assim descobriu o bem e o mal de muitos povos. Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal. Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho. [...]

⁹² Cf. JGB/BM, § 188: “Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller*, um pouco de tirania contra a ‘natureza’ [...]. O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção [...]”

Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha é a voz de sua vontade de poder. [...]
 Em verdade, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o tomaram e não o acharam, não lhes sobreveio como uma voz do céu.
 Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador. [...]
 Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. (Za/ZA, I, ‘Das mil metas e uma só meta’)

A hipótese de Nietzsche acerca da procedência dos valores morais dominantes no Ocidente parte, em linhas gerais, do fato de que apenas o tipo afirmativo foi criador de valores. Todavia, de acordo com sua análise histórico-filológica, sugere que os tipos negativos e decadentes que podem ser identificados em diversos povos e momentos da história suplantaram os tipos afirmativos, em virtude da eterna disputa por poder que atravessa as formas de vida. Tal fato se deu principalmente por meio do surgimento e da expansão da moral judaico-cristã que encarna um tipo de vida negativo por excelência, na medida em que nega a própria vida efetiva, “terrena”, em nome de uma outra ideal, em outro mundo. Foram, portanto, os responsáveis pela “transvaloração escrava” na moral (GM/GM, I, §7; JGB/BM, §195). Apesar de não ter sido a única religião que expressa um tipo de vida decadente, foi aquela que se disseminou pelo ocidente, tornando-se uma religião cosmopolita, e por isso disseminou e garantiu a expansão do tipo de vida negativo para lugares onde outras não alcançaram. Nesse sentido, foi a maior responsável pela disseminação e expansão da moral “escrava”.

Os tipos negativos foram vitoriosos na medida em que se utilizaram de estratégias psicológicas que minaram as características fundamentais da vida afirmativa em proveito de seu domínio: eles eram mais inteligentes, enquanto os tipos afirmativos eram constituídos em sua maior parte por semibárbaros, guerreiros, homens de ação com pouca inteligência. Sua arma principal foi, aproveitando-se da falta de autodefesa e de prudência dos fortes, incutir neles o veneno do *ressentimento*, tornando-os culpados pela fraqueza dos tipos negativos e, por outro lado, simplesmente por serem o que são, ou seja, fortes. Utilizaram-se, pois, da inteligência para convencer os fortes de que eles poderiam agir de outra forma, como os fracos, e que não o faziam porque eram maus, cruéis, terríveis; que eles, os fracos, por sua vez não agiam da forma como os fortes agiam, porque *escolhiam* não agir, eram melhores, eram bons (GM/GM, I, §13) – como se pudessem agir de outra forma. Em outras palavras, as origens da velha história do livre-arbítrio, difundida pelos reativos a fim de responsabilizar e castigar àqueles que lhe causam dano, ou que impedem que exerçam seu poder (*Idem*). Aos

poucos transformaram os fortes em seres psicofisiologicamente doentes, dotados de uma má-consciência, debilitados pelo sentimento de culpa. Estratégia bastante astuta que resultou na inversão dos valores afirmativos criados pelos fortes, como forma de impor sua vontade negativa que só consegue inverter e se apropriar do que já foi criado, tornando aqueles valores, que simbolizavam uma vida afirmativa e sadia, símbolos de uma vida decadente, doente.

Para completar seu domínio, ofereceram àqueles que estavam sofrendo, a uma multidão de seres deformados psicologicamente, um consolo e um significado para tal sofrimento: a ideia de pecado. Em outras palavras, os convenceram de que eles próprios eram culpados pelo seu sofrimento, em virtude de sua *dívida* para com Deus, uma dívida eterna e impagável (GM/GM, III, §20). Por conseguinte ofereceram um antídoto vampiresco para sua dor: o ideal ascético, a negação da vida tal como ela é em virtude da promessa de uma outra eterna em um mundo transcendente e perfeito, livre de qualquer tipo de dor. É, portanto, somente com vistas à outra vida que seu sofrimento pôde ser suportado. Por meio desses valores e da vitória sobre os fortes, os sacerdotes – os pastores do rebanho dos tipos negativos, uma espécie de intermediário entre os tipos – disseminaram seus valores pelos mais diversos lugares, ampliando o poder deste tipo de vida⁹³. Em suma, o tipo de vida expresso na moral dominante do ocidente passou a ser decadente de fio à pavo. O cristianismo levou a cabo tal tarefa tornando-se a religião cosmopolita por excelência. Portanto, todos os valores mais admirados pelo Ocidente estão enraizados na moral cristã e representam um tipo de vida decadente. Desta forma, daqui por diante, sempre que me referir ao “homem moral”, será deste tipo de vida que estou falando.

Entretanto, o domínio dos tipos negativos tornou o homem mais interessante, inteligente, profundo, introspectivo; criou nele uma subjetividade, um mundo interior bastante amplo e multifacetado, com uma consciência hipertrofiada, imensa. Tornou o homem artista, religioso, filósofo, intelectual – mas tudo isso a um preço bastante alto: a negação da vida efetiva, daquilo que é próximo, do corpo, dos instintos, impulsos e afetos. Tudo isto seria

⁹³ O ponto crucial do pensamento de Nietzsche aqui, e que nos será útil mais adiante, é “a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta [vida] (juntamente com aquilo a que pertence, ‘natureza’, ‘mundo’, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação: pois ele *exige* que se vá com ele, e impõe, onde pode, a *sua* valoração da existência.” (GM/GM, III, §11)

impossível sem o domínio dos reativos ou “escravos”, uma vez que os tipos ativos – apesar de seu comportamento afirmativo para com seus instintos e impulsos e de ser um organismo ordenado – eram em sua maioria essencialmente homens de ação, com consciência mínima, irresponsáveis, inconsequentes, “animais de rapina”, violentos, cruéis. A vitória do tipo negativo ou “fraco” representa também a vitória do homem de paz, da responsabilidade, do homem confiável, da inteligência, mas também da mediocridade, da inveja, da impotência, da vida que definha, que degenera, de seres psicofisiologicamente fracos, confusos, sofredores.

Percebe-se que tal interpretação comporta muitas nuances e sutilezas, de modo que os tipos não devem ser entendidos a partir de uma dualidade rígida, a partir de um olhar estreito, reduzido; mas sim a partir de uma visão de conjunto que abarque as diversas singularidades presentes neles. Isto é necessário para que não se assuma uma interpretação grosseira que considere simplesmente a partir do esquema moral “bem e mal”, que reduza as perspectivas, que julgue algum deles como totalmente descartável e/ou desprezível. Dependendo do ponto de vista, ambos os tipos possuem características louváveis e reprováveis, e é apenas da perspectiva extramoral que é possível hierarquiza-los. Dispor as formas de vida em uma ordenação hierárquica não quer dizer excluir uma delas, mas indicar que uma é *melhor* que a outra, não que deva ser a única, não que seja a verdadeira. E isso a partir de determinado critério, que obviamente é bastante discutível. Por outro lado, entendo também que é muito difícil que exista um tipo de vida puramente afirmativo ou negativo, uma vez que ambos levariam a autodestruição de um ser vivo, ou pelo menos de um ser humano, pois: se puramente afirmativo acabaria por aniquilar-se na medida em que não reconheceria nenhum limite para a expansão de si; se puramente negativo seria a completa negação da vida, a ausência completa de vitalidade.

Para concluir esta seção, ressalto que o procedimento genealógico não possui a pretensão de se constituir como um novo saber ou ciência, bem como não pretende alcançar aquilo que se chama “verdade”. Entretanto, enquanto um procedimento de análise filosófica torna possível uma interpretação das mais diversas construções simbólicas do animal homem, tendo em vista sua história e sua ânsia por poder. Ideias, conceitos, teorias, ideologias estão sempre ligadas a uma forma de vida a qual a genealogia pretende descortinar. A partir do critério da vontade de poder, é possível entender tais produtos da razão humana como pertencentes a relações de poder, cujo direcionamento se dá em virtude desta relação de forças, da disputa entre vontades. Uma forma de pensar e de valorar relaciona-se diretamente

a um poder dominante. Nietzsche propõe-se a pensar todos os valores estimados pelo ocidente sob o signo do niilismo (vontade de nada), da decadência vital (psicofisiológica) e do ascetismo (negação da vida); na medida em que são calcados na moral judaico-cristã, que é uma das maiores expressões do tipo de vida negativo, o poder dominante na moral até nossos dias, o tipo de vida que se impôs sobre boa parte do mundo. Este é o próprio caso da vontade de verdade, como veremos a seguir. Portanto a primeira pergunta acerca da verdade, seguindo o procedimento genealógico, já pode ser respondida: qual a procedência da vontade de verdade ou veracidade? Como todos os nossos mais estimados valores: da moralidade cristã, de um tipo de vida decadente, de um poder negativo.

2.3 - Vontade de Verdade como Vontade de Morte?

Então, o que pode significar essa vontade de verdade? É preciso retomar – doravante munido com a perspectiva genealógica – ao ponto deixado em suspenso na primeira seção. Talvez signifique uma vontade de tornar tudo pensável, calculável, previsível, de tornar o mundo um lugar seguro para o homem, onde ele possa viver, onde ele possa dominar? Depurada de seus ranços metafísicos, de sua necessária relação com o incondicionado, a verdade se revela como algo necessário e benéfico para o homem, pois o permite inserir o fluxo caótico do devir em esquemas de cálculo e causalidade que garantem a inteligibilidade do mundo e, por conseguinte, a sua manipulação. Produzindo uma espécie de falsificação do caráter fluido e contraditório do mundo, o homem engendra verdades que o auxiliam em sua sobrevivência e propiciam seu domínio. No entanto, esta noção de verdade – semelhante àquela que discuti no capítulo anterior – cujo viés seria predominantemente prático ou pragmático, é diferente da verdade metafísica que os filósofos sempre buscam, no sentido de que não se pretender ser uma explicação da essência do mundo enquanto tal, ou um discurso totalizante do real, pelo contrário, as finalidades são predominantemente “pragmáticas”, servem à vida. A verdade, neste sentido, é “este tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia viver”⁹⁴ – contanto que não se acredite demais nela, nem se iluda sobre seu alcance – ou, ainda, uma espécie de criação artística do animal homem, que representa através de metáforas (conceitos) toda uma série de vivências e sensações, frutos de suas experiências no mundo⁹⁵. Esta forma de compreender a verdade só seria possível para

⁹⁴ Frag. Póst. Abril-Junho de 1885, 34 [253]

⁹⁵ Cf. o capítulo anterior, bem como em WL/VM, §1

um tipo de vida afirmativo na medida em que ela não funcionaria como negação da vida como vontade de poder – uma vez que não se constitui como uma busca desenfreada pela verdade incondicionada de todas as coisas – mas antes como sua afirmação: uma reafirmação da fluidez e da efemeridade das configurações de poder que estão sempre em conflito, uma assunção da realidade efetiva do corpo e dos instintos, produzindo ficções que ajudariam na disputa por poder.

No entanto, não é bem assim que a verdade passou a ser encarada pelo homem do conhecimento, fruto da moral cristã decadente, um tipo predominantemente negativo, como vimos. Aos olhos deste e sob a égide dos valores dominantes no ocidente, a verdade adquiriu uma existência independente, não sendo apenas um mero instrumento com finalidades práticas ou vitais, tornou-se algo a ser buscado incessantemente em outro plano, cada vez mais distante do real, do efetivo. Tornou-se um ideal, sublimou-se, tornou-se uma “entidade” cuja existência independe da história e do devir, em outras palavras: ligou-se à ideia de incondicionado. Essa postura é a expressão do contínuo desenvolvimento da vontade de verdade na cultura e na moral ocidental. Os filósofos parecem quase sempre exigir que o mundo seja plenamente cognoscível, que caiba dentro dos limites da lógica, fixo, imóvel, imutável. Essa exigência contraria a história e o próprio caráter do devir, que permeia tudo o que é vivo e efetivo, contraria a vida como vontade de poder. Nenhuma verdade se mostra eterna, una, incondicionada ou permanente, na medida em que são construções humanas, históricas, que só têm validade no âmbito do que é humano. Para além disso o homem nada pode afirmar. Por suas exigências cada vez mais radicais, a vontade de verdade acaba por se tornar algo perigoso para a própria vida, pois parece querer que o mundo se dobre às suas exigências. A vontade de verdade é, assim, a exigência de algo impossível, transcendente, uma imagem congelada do mundo, uma perigosa vontade de fixidez, de permanência. Este diagnóstico leva o filósofo pensar que:

Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... “Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte. [...] Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido em que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?*... (FW/GC, §344)

De acordo com a hipótese de Nietzsche exposta no capítulo anterior, se a verdade permitiu ao homem conservar-se no mundo por meio de uma falsificação, por assim dizer, do

caráter efetivo do devir, ela só pode ser concebida enquanto uma ficção reguladora, enquanto um “erro fundamental”. Porém, a verdade requerida pelo homem do conhecimento é a própria antítese do efetivo, do mundo da vida, e ao afirmá-la ele nega tudo o que se contrapõe àquele modelo do verdadeiro, eterno e imutável, e termina por negar o mundo tal como nos aparece. Para ele é inconcebível que a verdade funcione como uma ficção, pois ela deve ser a própria descrição da essência das coisas. Ele acredita piamente na possibilidade de encontrar tal verdade, pois esta é uma exigência imposta pela relação de poder a qual está submetido – cuja expressão máxima é a moral cristã – e não é possível para ele pensar de outra forma. A vida é, assim, submetida à verdade. O próprio sentido desta vida reside no ideal, seu significado é de outra ordem, nada neste mundo efêmero e transitório pode ser entendido como tal. O efetivo e mais próximo (o corpo, instintos) é colocado em segundo plano e tornado até mesmo fonte de erro e engano nesta busca. A certeza deve ser encontrada no puramente abstrato, no inteligível, naquilo que não está submetido à mudança. Isto tudo não seria expressão de uma vida que, na medida em que nega a natureza e a história, anseia a não-vida, a própria morte? Em outras palavras, não seria a vontade de verdade uma vontade de morte mascarada de “proibidade intelectual” ou “impulso ao saber”? Portanto, esta parece ser a conclusão mais evidente. Ainda mais porque, como pudemos perceber, a verdade é um valor que procede de um tipo de vida negativo.

Todavia, a investigação da vontade de verdade não para por aqui, pois comporta resultados menos evidentes e bastante sutis. Podemos pensar que a estima pela verdade que se expressa na *vontade de verdade* reflete, pois, a incapacidade do homem moral em lidar com o caráter essencial da vida, que é movimento, transformação, vir-a-ser. Tais características, como já pudemos perceber, não são tomadas com grande alegria por este tipo, ele não conseguiria sobreviver assim. Reflete também todo o seu sofrimento ao imaginar ter de lidar com um mundo transitório e sem sentido fixo. A verdade enquanto algo fixo, imutável, também significa para ele um conforto, um abrigo que o protege de toda mudança. Ora, o homem moral é impotente para agir e precisa reinventar para si a partir de seu contrário, o homem da vida ativa, todo um mundo de significações, de valores, que passam a valer como se fossem a “essência” do próprio mundo efetivo. Em outras palavras, ele “substitui” de forma imaginária o mundo da efetividade encarnado pelo tipo ativo, por um mundo humano moralizado, de falsificações negativas da natureza, e ainda por cima acredita nisto. Por sua própria natureza, o homem moral precisa da verdade para sobreviver, pois para ele é impossível supor um mundo onde esta não exista.

Essa postura é o que possibilita a criação de verdades metafísicas na medida em que é praticamente um fundamento para ideias tais como a de “ser”, de “substância”, ou de incondicionado. Tais ideias só vieram a ser na medida em que tornaram possível a sobrevivência de um tal organismo decadente, de uma vontade de poder negativa continuar a existir. A verdade funciona, assim, como um meio para o homem reativo dominar ao impor uma interpretação fixa da natureza (sua interpretação), tornada comum a todos. Sua forma de dominar é rebaixar todos à seu nível de existência, então nada melhor do que as noções de “objetividade”, “neutralidade”, “desinteresse” ou “universalidade” – inventadas por ele a partir dos valores opostos, como transfigurações que negam e invertem os valores destes – para atingir tal objetivo. Tais noções expressam as características próprias a seu tipo de vida, são a forma sublimada das configurações de poder que predominam em sua forma de vida. A aspiração à objetividade e a universalidade não são, pois, exigências puramente epistemológicas, designando apenas necessidades formais para a aquisição do conhecimento, pelo contrário, são exigências fisiológicas de um tipo de vida que determina a verdade nestes termos como sua condição fundamental de existência. Impondo sua forma de interpretar o mundo como a única possível, seu intento é igualar a todos como forma de garantir seu domínio. A forma moral de interpretar o mundo entende a si mesma, então, como a única forma possível de compreendê-lo. Desta forma, apega-se à lógica como instrumento possibilitador deste intento, uma vez que esta trabalha com conceitos puramente formais, que por isso operam sobre o real de forma “incondicionada”, ou seja, seguem sempre padrões objetivos e universais. Nada mais próximo deste tipo de vida.

Impondo fixidez e moralizando não apenas a natureza “externa”, mas também a “interna”, isto é, aos próprios indivíduos, é como o homem moral intenta garantir o seu poder. Como vimos, o tipo negativo possui um “mundo interior” mais desenvolvido e procura impor também esta característica, em sua forma de interpretar. Pode-se dizer que ele traz para a ideia de homem, para sua consciência, uma espécie de incondicionado, na medida em que postula uma alma, espírito, consciência, um princípio interno ao homem, completamente separado de seu corpo, dos sentidos, daquilo que o liga a mentira – ou ao devir. Tal atrelamento também traz para o sujeito as ideias de objetividade e neutralidade. Entende, pois que assim como no mundo, existe no homem também algo que *permanece*, algo *confiável*, constante, inteligível, que não pertence a este mundo contraditório e transitório do vir-a-ser. A consciência é, a seu ver, a verdade do homem, aquilo que interessa ao conhecimento, é a única coisa que nele pode

ser conhecida de forma segura. Mas também aquilo que garante seu acesso à verdade “em si”, para além de quaisquer perspectivas enganosas advindas das percepções mundanas.

Como se pode ver, é, pois, uma estratégia muito astuta do tipo negativo na moral: propor como alicerce de todo o saber noções que garantam e propaguem seu domínio. Qualquer um que queira conhecer, entrar na disputa do saber, é obrigado a operar com aquelas mesmas noções. Por mais que muitas coisas sejam “descobertas” e o conhecimento se desenvolva, este saber sempre terá aqueles traços advindos do âmago desta forma humana de interpretar o mundo. A *vontade de verdade* torna-se, pois, para o homem moral uma obrigação e um dever, na medida em que se acredita na superioridade do verdadeiro como algo essencial para a vida, sem o qual seria impossível viver. Crença esta encrostada em sua carne, em seu corpo, tornada instinto, operando das profundezas de seu ser, sem ser questionada ou mesmo percebida. Nas palavras de Nietzsche:

[...] o homem busca a “verdade”: um mundo que não se contradiga, não iluda, não mude, um mundo *verdadeiro* – um mundo no qual não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento! Ele não duvida de que haja um mundo tal como deveria ser; ele gostaria de buscar um caminho até ele. [...] *Evidentemente, a vontade de verdade é, aqui, meramente a exigência de um mundo do que permanece.* [...] *A felicidade só pode ser garantida no ente: mudança e felicidade se excluem mutuamente. O desejo supremo tem em vista, por conseguinte, a unificação com o ente. Esse é o caminho estranho para a felicidade suprema.*

*A crença no ente revela-se apenas como uma consequência: o *primum mobile* propriamente dito é a descrença no que devém, a desconfiância em relação ao deveniente, a depreciação de todo devir... [...] Em suma: o mundo, tal como ele deveria ser, existe; esse mundo no qual vivemos é apenas erro – esse nosso mundo não deveria existir. [...]*

A crença no fato de que o mundo, que deveria ser, é, efetivamente existe, é uma crença dos improdutivos que não querem criar um mundo tal como ele deve ser. Eles o estabelecem como por si subsistente, eles buscam meios e caminhos para chegar até ele – “vontade de verdade” – como impotência da vontade de criar.

(NIETZSCHE, Frag. Póst, Outono de 1887, 9[60])

Percebe-se aqui, claramente, a psicologia do tipo negativo, o modo como este opera no âmbito dos valores e, por conseguinte, do conhecimento. Não que haja nele um “impulso natural” para a criação de ilusões metafísicas, pelo contrário, a procedência destas é uma decorrência da configuração do seu tipo de vida, de seu sofrimento, sua incapacidade e fraqueza psicológica. Por não conseguir lidar com a vida tal qual os homens afirmativos e ativos de outrora – na medida em que sua consciência confusa e hipertrofiada não entende a si mesma e que sua relação com o corpo é doentia, de autossabotagem; que carrega uma má-consciência de um “pecado original” e um ódio, inscrito em sua carne, por sua própria natureza sensual – ele sofre e termina por atribuir a causa de sua angústia e sofrimento a este

mundo transitório, a natureza, aos sentidos, aos impulsos, a mudança. Em suma, acusa tudo aquilo que se relaciona com o fluxo do devir, que não pode ser absorvido pelo *logos*, que é condicionado, e entende que não pode ser feliz em um mundo assim. Sua acusação aponta então para uma vingança contra este mundo, e então ele esforça-se por blasfemar contra o mundo da vida e da efetividade, na medida em que inventa, a partir deste e como que transfigurado pela impotência e pelo ódio, um mundo da permanência, o mundo do “ente” em que será possível ser feliz, no intransitório, na certeza, na verdade, em sua alma, em Deus. Por conseguinte, empreende uma guerra perversa contra os instintos saudáveis da vida, batalha esta que, segundo Nietzsche, foi bem sucedida. Vemos, assim, o modo de proceder dos tipos negativos tal como os descrevi na seção anterior, na medida em que seu movimento primário é o da negação daquilo que devém, para em seguida afirmar o seu oposto imaginário: o incondicionado, o ser, aquilo que é em si e por si. Portanto, a vontade de verdade é a exigência, proveniente de uma determinada moral ou tipo de vida, de um mundo que permaneça idêntico a si mesmo e que expressa não uma exigência racional, lógica ou epistemológica, mas afetiva. Em outras palavras é a exigência de determinada configuração de impulsos que se utilizam da razão como meio para reclamar suas exigências vitais na luta pela existência e pelo domínio.

A postura do homem moral guiado pela *vontade de verdade* deixa transparecer, além da exigência de um mundo que permanece idêntico a si mesmo, a impotência constitutiva do seu tipo de vida, sua incapacidade de criar. Ora, a verdade como vimos, em um sentido positivo a Nietzsche, é uma ficção reguladora, um erro necessário, uma falsificação do efetivo e, enquanto tal, necessária para a sobrevivência e dominação do animal homem. No entanto, o homem do conhecimento, enquanto herdeiro e fruto da moral do ressentimento, é impotente para criar novas ficções e paradigmas que sirvam a sua necessidade. Ele concebe a verdade como inscrita no seio do universo e busca desvendá-la por meio de suas reflexões, tentando descobri-la em sua pureza e originalidade. Rejeitando seu ofício de artesão de conceitos e produtor de esquemas, o homem do conhecimento se torna um “trabalhador” que busca sempre maior esclarecimento do mundo, atuando sempre dentro de um determinado âmbito previamente designado, guiado pela lógica, trabalhando sempre com valores já dados. Por outro lado, nega também a própria noção de perspectiva, exatamente por crer na neutralidade e universalidade do conhecimento. Para ele é inconcebível que haja um saber constituído por uma multiplicidade de perspectivas – nisto residiria o erro da crença nos sentidos – e sua noção de objetividade é exatamente o oposto, a negação de todas estas. Pode-se, então,

afirmar: o homem do conhecimento, o homem do saber que é guiado pela *vontade de verdade* é alguém que sofre, que nega o mundo, alguém incapaz e impotente para afirmar a vida e a precibilidade das interpretações. É também, na linguagem de Nietzsche, uma vontade de poder que declina, negativa, cujos impulsos e instintos mais fundamentais não estão dispostos hierarquicamente, mas sim em uma “anarquia”, o que torna impossível uma canalização que dê sentido e direção, que dê vazão a vontade de poder.

Que tipo de homem reflete assim? Um *tipo sofredor* e improdutivo; um tipo cansado da vida. Se pensarmos o tipo oposto de homem, então ele não teria a necessidade da crença no ente: mais ainda, ele a desprezaria, como a crença em algo morto, entediante, indiferente... (NIETZSCHE, *Frag. Póst.*, Outono de 1887, 9[60])

Todavia, há algo ainda mais fundamental a ser dito sobre tal vontade. Ela não pode ser simplesmente uma vontade de morte, uma mera negação da vida. Ora, uma vez que tudo o que é vivo quer sempre mais poder e mais vida, uma tal afirmação torna-se contraditória. Para Nietzsche, entretanto, tal contradição só existe superficialmente: quando olhamos para o nível mais fundamental, o da vida, podemos extrair outra interpretação. A vontade de verdade nega a vida apenas aparentemente, no fundo é apenas a exigência de uma vida que quer dominar, mas é impotente para fazê-lo, pelo menos por meios mais diretos, que seriam na maioria das vezes perigosos e arriscados. Uma vida que definha precisa de formas mais seguras para exercer sua vontade doente⁹⁶. Não seria a vontade de verdade uma dessas formas? E aqui tem-se uma decorrência, no âmbito do conhecimento, do papel essencial do ideal ascético na moral Ocidental. No entender de Nietzsche toda a moral é perpassada por um ascetismo em alto grau, como já tivemos oportunidade de discutir, pois nega a vida, porém permanecendo nela. Vimos que o ideal ascético foi o que tornou possível a sobrevivência das multidões de sofredores decadentes, pois forneceu um sentido para a existência. Neste sentido, tendo em vista que tornou-se o consolo e a condição de sobrevivência para este tipo de vida, nada escapa a este ideal, nem mesmo o conhecimento e a verdade, que são, como disse, condicionados pela moral que é por sua vez calcada no ideal ascético. De acordo com Nietzsche:

O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções.

⁹⁶ Cf. GM/GM, III, §1: “[...] [o homem] preferirá ainda querer o nada a nada querer.”, ou seja, uma vontade de nada não significa um nada de vontade e enquanto estiver vivo o homem sempre será um ser de vontade, cujo objetivo é o poder.

[...] a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.” (GM, III, §13)

Com efeito, pode-se dizer que a ideia de verdade funciona exatamente da mesma forma, nos mesmos termos. O ideal ascético é o poder por trás da vontade de verdade, é aquilo que fornece o fundamento e o sentido para esta busca, uma vez que possibilita a própria ideia de verdade⁹⁷, e mais profundamente o sentido da própria existência dos homens⁹⁸. Assim como o ideal ascético, a vontade de verdade é a atividade de uma vida que nega a si mesma, e que justamente por isso permanece viva. Ora, esta nada mais é que uma vontade que quer se manter viva por todos os meios existentes que estão a seu alcance – principalmente pelos mais perversos e subterrâneos – e, na medida do possível, dominar. Ainda que aquele sob a influência do ideal ascético exerça seu domínio apenas sobre o próprio corpo, violentando a si mesmo, submetendo-se a uma crueldade que lhe parece dignificante, como consolo e refúgio de seu sofrimento psicológico, enquanto descarga afetiva cuja sobrecarga possui efeito narcotizante. Expande então o domínio do poder ascético à medida que contamina outros seres com suas estratégias psicológicas, por meio do espanto que causa sua figura monstruosa, capaz de tanta crueldade consigo próprio. Nesse sentido, a verdade metafísica é tão cruel com a vida quanto o ascetismo doentio da religião, e lhe fornece igualmente um significado, ainda que negativo.

Vontade de verdade é, portanto, vontade de poder. Entretanto, é uma vontade negativa, decadente, que anseia por dominar, mas é incapaz de fazê-lo de outras formas, em um confronto direto, aberto, justo. Para se impor ela precisa trazer para seu nível tudo que está a seu redor, precisa diminuir aqueles com quem entra em conflito para vencê-los, sugar sua vitalidade, impor a eles sua perspectiva como a única, seu ideal como o único – eis a sua estratégia. A própria disputa é colocada em suspenso quando há tal imposição, pois o adversário é forçado primeiro a aceitar as regras do seu jogo e fica impossibilitado de questionar tais fundamentos. Neutraliza-se assim as múltiplas perspectivas possíveis em função de uma única e poderosa interpretação do mundo. Pois, no entender de Nietzsche, não há poder maior no mundo que o deste ideal, na medida em que ele fornece um sentido global

⁹⁷ “Mas o que força a isso, a incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo com seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal).” (GM/GM, III, §24)

⁹⁸ “[...] no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo [...]” (GM/GM, III, §1)

para a existência humana, sentido este que, no entanto, encontra-se sempre sob o jugo de uma forma decadente de vida, cuja característica principal é o sofrimento.

2.4 – Autodissolução da vontade de verdade e niilismo

Mas o ponto principal desta discussão é o momento em que há uma mudança na percepção desta exigência inconsciente, onde aparece o rasgo no tecido da interpretação moral dominante, ponto do qual parti no início deste capítulo e que se condensa na pergunta: “por que queremos sempre a verdade?”. Neste momento não interessa a resposta a tal questão, mas a percepção mesma que a engendrou, ou o momento em que se percebe e se problematiza algo que parece natural, dado, algo que se faz sem refletir sobre. Como eu havia dito no início, sempre queremos a verdade, mas quase nunca paramos para questionar o porquê. A suposição de Nietzsche para emergência desta percepção é a seguinte: uma vez que o homem do conhecimento se propõe buscar a verdade enquanto tal, independente do devir, a verdade a todo custo, levando ao extremo a exigência da vontade de verdade, ele acaba por perceber a impossibilidade da própria verdade, seja enquanto uma correspondência com o mundo real, efetivo, seja enquanto atribuição de Deus ou produto da razão. A vontade de verdade, por seus próprios termos, termina por colocar a corda no próprio pescoço, prepara sua autodestruição⁹⁹. E aqui devo me remeter novamente à esfinge que se volta contra si mesma.

A “tomada de consciência” da vontade de verdade, que percebe os seus próprios limites, da vontade que se volta sobre si mesma com as mesmas exigências de certeza e descobre a sua impossibilidade, é, pois, a consequência de seu próprio movimento. Ora, “[...] que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma como problema?...” (GM/GM, III, §27), questiona o filósofo. Nietzsche não afirma, como vimos, estar fora desse processo da vontade de verdade. Antes, se percebe como aquele que herdou da tradição essa mesma vontade e a levou aos seus limites extremos, pois seu principal intento foi o de colocar a vontade de verdade contra si mesma, fazendo-a colocar a questão de si própria, como o fim de um ciclo em que uma ponta se choca contra a outra fazendo o círculo desaparecer, e a vontade de verdade suprimir-se. O filósofo alemão parece colocar-se como o pensador no qual o problema da vontade de verdade tomou consciência de suas exigências, ou como aquele que a percebeu como problema. Isso reflete a ideia da

⁹⁹ A esse respeito sigo a interpretação de MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 163 ss.

vontade de verdade enquanto problema da cultura, da moral dominante na civilização ocidental – onde a exigência de veracidade é cada vez maior no decorrer da história por imposição da própria moral – que acaba por voltar-se contra si mesma. Devido a sua exigência cada vez maior de veracidade, ela acaba por questionar a si mesma sobre a possibilidade de seu intento. No fim do movimento está Nietzsche que, estando submetido a ele, percebe-o por meio de suas agudas investigações e encarna a própria autossupressão da vontade de verdade. É neste sentido que, como vimos no capítulo anterior, o filósofo alemão incorpora o espírito cético epistêmico e investiga profundamente a possibilidade da verdade, chegando à conclusão de que ela é possível apenas como uma ficção.

Por outro lado, também a moral ascética enquanto sustentáculo da ideia de verdade deve perecer neste movimento¹⁰⁰. A veracidade é um valor pregado pela própria moral como algo essencial. Mas com isso é a própria moral que termina por, num movimento quase dialético, gerar seu próprio antagonismo. Uma vez que a veracidade fora cultivada longa e intensamente, promovida pelo ascetismo negador do mundo do devir e enraizada na cultura ocidental, ela se torna cada vez mais exigente. Até o momento em que tal exigência se volta contra si mesma e termina por perceber seu próprio não-fundamento, isto é, a mentira sobre a qual fora construída, o vácuo sobre o qual repousava. O segundo alvo da vontade de verdade é assim a própria moral que a sustenta, o tipo de vida que a engendra. Com isso cai por terra a confiança na verdade e na moral, na medida em que esta servia sempre como garantia da verdade do mundo e do sujeito, que fornecia o sentido destes, mas que também exigia imperiosamente algo impossível, do qual nem ela mesma era capaz de fornecer. Por mais contraditório que pareça, é a moralidade levada ao extremo – e, por conseguinte, também a veracidade – que torna possível uma visão extramoral, a visão genealógica de Nietzsche. Nesse sentido, seu pensamento “representa, de fato, uma contradição, e não tem receio dela: nele é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*” (M/A, prólogo, §4), e poder-se-ia acrescentar igualmente que é por veracidade que a confiança na própria ideia de verdade cai por terra.

Entretanto, uma tal percepção só é possível por meio da filosofia genealógica, ou seja, de um ponto de vista que ponha em questão a própria moral. Nesse sentido, nem mesmo o homem da ciência, antimetafísico, está incólume à noção de verdade, não nos enganemos

¹⁰⁰ Cf. GM/GM, III, §27: “Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservado para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...”

quanto à veracidade científica. A ciência também recebe seu sentido a partir da moral e portanto do ideal ascético. Além de perceber a convicção que está na base de toda a filosofia e ciência (da necessidade de encontrar a verdade), Nietzsche procura mostrar que a própria ciência tem justamente por isso um fundamento metafísico¹⁰¹. Apesar de suas pretensões empíricas, de negar qualquer obscurantismo teórico-especulativo metafísico e de se declarar ateia, a ciência parte do mesmo fundamento que toda filosofia metafísica e dogmática, a saber, a ideia de que há uma verdade a ser descoberta por trás das “aparências”. A crença na verdade é um postulado dogmático, pois introduz sub-repticiamente na disciplina científica a ideia da dicotomia essência/aparência (em uma forma muito mais sutil e sofisticada) que guia todos os esforços na tarefa do conhecimento.

Não! Não me venham com a ciência, quando busco o antagonista natural do ideal ascético [...] Sua relação com o ideal ascético não é absolutamente antagonística em si, ela antes representa, no essencial, a força propulsora na configuração interna deste. [...] Ambos, [...] acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender –: 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. [...] Também do ponto de vista fisiológico a ciência pisa no mesmo chão que o ideal ascético: um certo *empobrecimento da vida* é o pressuposto, em um caso como no outro – as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a *seriedade* impressa nos rostos e nos gestos (a seriedade, essa inconfundível marca do metabolismo mais trabalhoso, da vida que luta, que funciona com mais dificuldade). (GM/GM, III, §25)

Também o homem da ciência é um “espírito cativo” que está longe da liberdade “imoral” da perspectiva genealógica, uma vez que seu compromisso com a verdade permanece e torna-se cada vez mais refinado. Ao invés de contrapor-se ao ideal ascético, a ciência opera como uma nova configuração deste, fornecendo-lhe novos meios para a propagação de seu domínio no âmbito do conhecimento. Calcada no ideal de objetividade e tendo a seu favor o testemunho dos sentidos, a ciência consegue impor a todos o ascetismo travestido de rigor e retidão de raciocínio, escondendo seu caráter metafísico. Seu revestimento matemático, por outro lado, garante a tão desejada certeza no âmbito especulativo e parece interditar formulações obscuras e fantasiosas acerca do real. Nietzsche, entretanto, entende que a própria ciência nada mais é que uma das máscaras do ideal ascético,

¹⁰¹ Cf. MACHADO, 1999, p. 78: “[...] a condição de possibilidade da ciência é, em última instância, a fê em um valor metafísico da verdade. Privilegiando, na reflexão sobre a ciência, a vontade de verdade, a crítica nietzschiana tem por objetivo esclarecer que ela implica tanto a metafísica quanto a moral – uma moral metafísica ou uma metafísica moral – na medida em que o valor metafísico que se atribui à verdade, e que está na base da vontade de saber e portanto da ciência, é a expressão do niilismo do ideal ascético.”

mas uma de suas mais sutis, tanto que a um olhar desavisado ela pode parecer autônoma a este ideal ou mesmo ser contrária a ele.

Nietzsche aponta também para as características do tipo de vida que se detém no trabalho científico e mostra que é fundamentalmente a mesma do sofredor decadente cuja vida definha, pois é fruto da mesma moral. A identificação da ciência com o ideal ascético no que diz respeito ao ideal de verdade é apenas uma decorrência disto. A seu ver, o homem científico também expressa um empobrecimento da vida, com sua seriedade, rigor, dureza, retidão de raciocínio, desinteresse, que seriam marcas de um organismo instável e em vias de dissolver-se, que está lutando pela vida e que por isso funciona com dificuldade. Consequências disso são as características que já discuti anteriormente: a necessidade de objetividade e impessoalidade, a adesão a uma perspectiva como a única possível, etc. A ciência tal como a concebemos, portanto, só pôde vir a ser em virtude de um tipo de vida negativo, decadente e ascético; do contrário o conhecimento nesses termos seria improvável.

Esses negadores e singulares de hoje, esses irredutíveis em *uma* coisa, na exigência de asseio intelectual, esses duros, severos, abstinentes, heroicos espíritos que constituem a honra de nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, eféticos, *héticos* do espírito (todos sem exceção, de um modo ou de outro), esses últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual – eles se creem tão afastados quanto possível do ideal ascético, esses “espíritos livres, *muito* livres”: e no entanto, eu aqui lhes revelo o que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiado próximos a si mesmos –: esse ideal é também o seu ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução [...] Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles creem ainda na verdade...*
(GM/GM, III, §24)

Se nem mesmo o homem científico e ateu está incólume a este ideal ascético de verdade, acrescente-se aqui que o cético, enquanto filósofo questionador radical, também não está. Ele mesmo é o herdeiro mais refinado deste ideal na medida em que leva a vontade de verdade, a veracidade ou probidade intelectual, até as últimas consequências, até o reconhecimento da impossibilidade da verdade. Nesse sentido, o próprio Nietzsche se reconhece como estando a serviço deste mesmo ideal – como um *décadent* – ao questionar a verdade até o fim, seja naquele período “cético-positivista”, ou mesmo e em certo sentido, com sua *Genealogia*. A diferença que surge com a perspectiva genealógica é que a partir dessa análise torna-se possível, para Nietzsche, tomar consciência deste fato, ou seja, de ser

um filho de seu tempo, um decadente. O que por sua vez permite ao filósofo alemão pensar para além desta condição, examinar estratégias de defesa e de superação¹⁰².

Compreende-se, pois que para o homem do conhecimento, da vida contemplativa, só resta então entender-se com a ideia de que sua atividade é fundamentalmente negativa, niilista, uma vez que se baseia em ideias que negam as próprias condições da vida e do efetivo. A esse respeito, o filósofo sugere, de modo quase enigmático, que para o homem moral, ainda que ateu e anti-metafísico, as ideias de verdade e de Deus se equivalem de alguma forma:

Mas já terão compreendido aonde 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)

O que Nietzsche tem em mente, assim entendo, é a noção de Deus enquanto uma ideia, a mais transcendente e antinatural das ideias que o homem já criou, no sentido de ser a completa oposição e negação da história, do corpo, do mundo efetivo, do devir¹⁰³, isto é, a própria essência do ideal ascético. A verdade equivaleria a Deus por compartilhar com este o aspecto de divindade, de unidade, de imperecibilidade, de perfeição, de imutabilidade e “bondade”: ambos são sempre considerados “bons” e seus opostos são sempre considerados “maus”. A ideia de verdade é, assim, tão metafísica quanto Deus e de equivalente importância para o homem moral, para um tipo de vida decadente. Desta forma, abolir a ideia de verdade metafísica seria algo como matar o próprio Deus – a impossibilidade de verdade poderia significar a impossibilidade de Deus e vice-versa. Ora, mas o movimento da *vontade de verdade*, como vimos, termina por fazer a ideia mesma de verdade perecer por suas próprias exigências. Pelo excesso de veracidade e moralidade mata-se o próprio Deus. Simultaneamente, a confiança em Deus e a confiança na verdade caem em descrédito na medida em que estes se mostram como “a nossa mais longa mentira”. Em suma, “é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*” (GM/GM, III, §27), fazendo-nos perceber que a mentira, o erro, o engano figuram entre as necessidades mais vitais do homem e que a própria verdade

¹⁰² Cf. W/CW, prólogo: “[...] eu sou um filho desse tempo; quer dizer, um *décadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu.”

¹⁰³ “O conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior *objeção* à existência...” (GD/CI, ‘Os Quatro Grandes Erros’, §8)

pode nos levar ao declínio¹⁰⁴. Percebe-se que essa foi a conclusão que o próprio Nietzsche chegou anteriormente, a qual desenvolvi no capítulo precedente.

Portanto, Deus é a forma mais sublimada e refinada da ideia mesma de incondicionado. E não é à toa que Nietzsche relaciona diretamente os dois, verdade e Deus, ambos sendo a expressão mesma de um anseio contrário à vida, de uma vontade de nada, “vontade de morte”, uma vez que o incondicionado é a forma mais expressiva de negação da vida, tendo em vista que esta é essencialmente *condicionada*, pelos conflitos das forças, pelas relações de poder. E aqui, ao relacionar a ideia da verdade à ideia de Deus, se torna bastante claro que a compreensão do significado da verdade para o homem da moral ocidental judaico-cristã baseia-se no ideal ascético. Em outras palavras, a verdade não significa apenas um ideal, mas um ideal inteiramente ascético na medida em que compartilha atributos de divindade, de transcendência, em que há uma recusa a compreendê-la como pertencente ao mundo do devir, ao mundo efetivo. Deus e verdade são duas figuras que expressam de forma explícita o sentido do poder dominante na humanidade, que se revela no ideal ascético, mas que se apresentam em ruínas, desgastadas pela própria essência de sua moralidade.

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da necessária “autossuperação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “pater e 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?”* ... (GM/GM, III, §27, grifo meu)

A verdade é a mais refinada, sutil e perversa expressão do ascetismo, pois além de não estar relacionada diretamente a nenhuma forma de religiosidade, está no âmago da tarefa do conhecimento, que enquanto tal é racional e compreende a si mesmo como algo para além de qualquer crença. Nesse sentido, pode-se dizer que a verdade é uma crença derivada de outra, qual seja, do poder incondicional do *logos*, da razão discursiva, em abarcar um possível (e exigido!) sentido oculto do mundo, uma essência imutável. Ora, mas já tivemos oportunidade de ver que tais ideias são expressões de formas de vida decadentes, e, portanto, perpassadas pelo ideal ascético. Em última instância, ambas as crenças são decorrências do poder do ideal ascético. A diferença em relação às demais formas de ascetismo declaradamente religiosas, é que a ideia de verdade sugere uma certa neutralidade, que busca persuadir o homem do

¹⁰⁴ Cf. Frag. Póstumo VII, 19 [182], “A humanidade possui, no conhecimento, um belo meio para o declínio.”

conhecimento para o entendimento de que há um completo desprendimento e autonomia da verdade em relação à qualquer tipo de engano, crença, misticismo, etc. É basicamente o ideal iluminista, da confiança irrestrita na racionalidade, que substitui o ideal religioso, mantendo porém o mesmo núcleo decadente e niilista por meio da busca pela verdade¹⁰⁵. O ateísmo, o cientificismo e – levando ao extremo, o ceticismo – são, portanto, as decorrências mais refinadas da vontade de verdade e do ideal ascético, pois levam às últimas consequências a proibição intelectual e a veracidade, por chegarem ao ponto da recusa à crença em Deus na busca pela verdade. No caso do ceticismo, ainda mais radical, a própria ideia de verdade é colocada em suspenso como algo inalcançável, misterioso, o que para Nietzsche, reintroduz o ideal ascético na medida em que se abstêm a afirmar ou negar qualquer coisa, expressam uma fraqueza da vontade (JGB/BM, §208) e permitem que a crença em Deus retorne pelo caminho místico uma vez que entendem que nada pode ser conhecido.

Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora o *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. Compreende-se este “podia”? - A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. (GM/GM, III, §24, grifo meu.)

A crítica genealógica da vontade de verdade parece ser, portanto, a única forma de opor-se ao ideal ascético no âmbito do conhecimento porque desvela seu fundamento e faz ver sobre o que repousa esta vontade¹⁰⁶. Mas opõe-se, ao que parece, sem propor um ideal que o substitua, o que pode ser demasiado perigoso e arriscado, tendo em vista que este ideal foi o que sempre forneceu um sentido, não só pra atividade intelectual, mas igualmente para a existência humana como um todo. Em outras palavras, faz-se aqui a pergunta que boa parte dos filósofos sequer cogitaram: pergunta-se o porquê da vontade de verdade ou o que justifica a busca pela verdade. Com a questão da vontade de verdade Nietzsche toca no cerne da atividade filosófica e, problematizando-o, põe em xeque seus próprios fundamentos e

¹⁰⁵ Nas palavras de Roberto Machado: “A posição de Nietzsche é clara: o ateísmo científico, o positivismo nada mais são do que o aperfeiçoamento, o momento de maior refinamento da vontade de verdade criada pela filosofia platônica e pelo cristianismo. Mesmo que a ciência critique a religião como dogma, essa crítica ainda está situada no terreno de seus valores, ainda é a consequência e a expressão mais atual de sua moral, pois é a própria vontade de verdade – como se sabe, a essência do ideal ascético – que, se aperfeiçoando, proíbe a ‘mentira da crença em Deus’” (MACHADO, 1999, p. 79)

¹⁰⁶ É válido ressaltar que, “Nietzsche sabe muito bem que os valores são históricos e portanto mutáveis. Mas sabe também que o fato de substituir Deus pelo homem, de colocar valores reconhecidamente humanos no lugar dos valores considerados divinos, não muda o essencial. Não basta a “morte de Deus” para destruir e superar o niilismo: isso pode representar apenas a sua exacerbação. É preciso destruir a moral. E a crítica do niilismo moral só é radical com o questionamento da vontade de verdade.” (Idem, p. 80)

motivações. Ao fim e ao cabo, o que resta para o homem da vida contemplativa parece ser a decisão entre dois niilismos, entre duas formas de negação: “Ou suprimir suas venerações ou – *a si mesmos!*” (FW/GC, §346). Será possível suprimir a veneração pelo ideal ascético, por algo tão antigo e enraizado em nossa carne e sangue? Todavia, parece não haver escolha, uma vez que somos impelidos pela própria moral (em cujo cerne está a veracidade) a, no mínimo, colocá-lo em questão.

À guisa de conclusão, pode-se dizer então que a resposta a segunda questão do procedimento genealógico sobre “qual o valor da verdade do ponto de vista da vida”, seria a de que esta, na medida em que expressa ascetismo, funciona como um narcótico ou uma muleta para os psicofisiologicamente deformados, para organismos decadentes. Mas funciona também como um impedimento para uma vida potente, uma ferramenta do ideal ascético para a manutenção do próprio poder que, no entanto, termina por preparar o cenário de sua autossupressão. Por outro lado, o ponto de vista desbravado pela genealogia, o *extramoral*, nos permite vislumbrar um momento em que possa existir uma reavaliação do próprio conhecimento e do estatuto dos conceitos que lhe são correlatos sob o signo da vontade de poder, de uma reconciliação com as “coisas próximas”. Uma tentativa ou experimento na direção de uma superação deste ideal a partir de sua própria desconstrução. Entendo que é nesse sentido que Nietzsche intenta promover uma “transvaloração de todos os valores” cristãos, decadentes, niilistas¹⁰⁷. E na medida em que deve haver para isso não apenas uma desconstrução, mas uma ressignificação destes valores, e que por consequência fornecerão outros sentidos para o conhecimento e para a própria noção de verdade, esta é uma reflexão que permanece como tarefa contínua na obra de Nietzsche e como desafio para nós, seus leitores.

¹⁰⁷ Entendo assim como Roberto Machado que: “Só através da crítica da vontade de verdade como vontade negativa de potência é possível elucidar o problema da moral, da metafísica, da ciência. Só o questionamento do valor da verdade é capaz de superar o niilismo e levar ao máximo de sua radicalidade o projeto nietzschiano de “transvaloração de todos os valores”” (MACHADO, 1999, p. 80).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Nós ainda não sabemos ‘para onde?’, para o que estamos sendo impelidos, depois de termos sido arrancados de tal modo de nosso velho solo. Mas foi esse solo mesmo que cultivou em nós a força que nos impele agora para além, em direção ao espaço longínquo, em direção à aventura, <por meio da qual> nós somos empurrados para fora, para o sem margem, não testado, não descoberto – não nos resta nenhuma escolha, precisamos ser conquistadores, depois de não termos mais terra alguma, na qual possamos estar em casa, na qual gostaríamos de nos ‘manter’”.

(Frag. Póst., outono de 1885 – outono de 1886, 2 [207])

“O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações.*”

(FW/GC, §374)

Gostaria de aproveitar o espaço destas considerações para complementar o texto dos capítulos anteriores e delinear algumas perspectivas que surgiram destas reflexões – que permaneceram essencialmente críticas e negativas – na tentativa de pelo menos indicar como Nietzsche “resolve” o impasse por ele identificado. Dentre as diversas questões que surgem das análises nietzschianas procuro aqui tratar de uma em especial, qual seja: da compatibilização entre a “probidade intelectual”, ou “veracidade”, e a compreensão de que não dispomos de meios para conhecer a realidade e que todo nosso conhecimento é produto de “erros fundamentais” e “ficções” produzidas por nosso intelecto – posição expressa pelo ceticismo epistemológico de Nietzsche exposto no primeiro capítulo. Apesar de considerar já ter percorrido o suficiente acerca da crítica da verdade, entendo que é preciso retomar esta questão, que parece ter permanecido sem resposta, a partir da perspectiva alcançada com o desenvolvimento da genealogia, uma vez que apenas ela nos permite ver o solo moral de onde parte esse conflito. Por outro lado, e em decorrência desse antagonismo, indico, em linhas bastante gerais, o que seria a nova compreensão da verdade para Nietzsche. Meu intuito é, portanto, o de mostrar o contraponto positivo das críticas de Nietzsche à noção de verdade.

As afirmações de Nietzsche acerca da autossupressão da verdade, assim como da “morte de Deus”, são uma espécie de conclusão lógica extraída da radicalização do significado profundo da moral cristã-ascética. Esta é identificada pelo filósofo, como tivemos oportunidade de ver, como expressão de um tipo de vida decadente, que, para se manter na existência, volta-se contra as características fundamentais da vida – como a finitude, a

mudança, o devir e a ânsia por poder – e que se consagrou como o poder dominante no ocidente, de onde procedem os valores mais estimados. No âmago desta forma de vida encontra-se a exigência de “dizer a verdade”, de não enganar, de não mentir, de ser “honesto”; algo que contribuiu ainda nos primórdios da civilização para a convivência gregária entre seres humanos, mas que fora apropriado pela moral cristã como mecanismo de controle dos indivíduos e manutenção de sua interpretação do mundo, tornada a única possível. O que Nietzsche detecta é um certo “curto-circuito”, que surge no decorrer da história, entre essa exigência há muito cultivada e inscrita no homem e a limitação radical do conhecimento humano que permanece longe de satisfazer aquele ímpeto primeiro. Tal veracidade torna-se cada vez mais exigente com o desenvolvimento do conhecimento e do saber. É algo que ocorre na história, cuja procedência pode ser compreendida, mas nem por isso é algo cujo desfecho possa ser observado claramente ou que se possa indicar o momento de sua realização. Creio que seria mais apropriado entendermos como o diagnóstico de um tempo em que há um enfraquecimento da moralidade cristã, mas não do domínio ascético, momento certamente propício para sua derrocada, mas também para uma reformulação ou superação. O pensamento de Nietzsche é atravessado por uma tentativa de, partindo desse diagnóstico e o levando ao extremo, superar experimentalmente o domínio da moral *décadent* e vislumbrar outras formas de vidas, mais individuais e mais afirmativas. Em outras palavras: “A auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – em mim [...]” (EH/EH, ‘por que sou um destino’, §3).

No movimento da vontade de verdade pode-se dizer que Nietzsche fora o mais veraz de todos, pois levou a veracidade ao extremo, ao ponto de indicar a autossupressão da própria ideia de verdade e da moral por suas próprias exigências e apontar para a possibilidade de superação. Não obstante, Nietzsche entende que o cenário de autossupressão está instaurado, mas a humanidade continua a acreditar nos mesmos ideais, apesar de já ser possível identificar a falência dos valores morais. É preciso um esforço para superar tais valores na direção da afirmação da vida. A vontade de verdade que se volta contra si mesma não é, portanto, um movimento da história que se realizaria por si só, tal como um progresso lógico em direção à sua superação, mas apenas um momento delicado de decadência dos valores, de desestabilização e perda de força de um poder dominante, momento oportuno para diversos acontecimentos, dentre os quais figura a proposta nietzschiana de “transvaloração dos valores”. Tendo em vista que os valores morais mais estimados pela civilização ocidental procedem de um tipo de vida predominantemente negativo, cujos princípios contrariam uma

forma mais potente de vida, os quais foram instituídos a partir da inversão dos valores dos tipos “fortes”, já como uma transvaloração daqueles a partir de sua negação; trata-se de uma nova transvaloração que reformule e ultrapasse tais valores ao colocá-los sob o jugo de um poder afirmativo. Em outras palavras: apropriação e ressignificação dos valores dominantes ao impor-lhes um novo sentido e direcionamento, uma aposta na inversão dos valores decadentes e simultaneamente em uma reconfiguração afetiva sob o signo da afirmação.

Ocorre aqui algo análogo ao que descrevi na terceira seção do primeiro capítulo, a respeito da incorporação da verdade. A vontade de verdade, enquanto “proibidade intelectual” ou “veracidade”, nascida de uma moral – de uma forma de vida, de uma determinada configuração afetiva e hierarquia de valores – e longamente cultivada na civilização ocidental, propaga-se e torna-se inscrita nos corpos e nos afetos humanos; é incorporada, torna-se uma exigência afetiva e vital cujas demandas não cessam de existir, mesmo que ocorra esta clarividência da percepção. Em decorrência disso, como já pudemos ver, a vontade de verdade, assim como a ideia de verdade, entram em um colapso que gera cenário niilista de autossupressão da moral. Em outras palavras, é possível entender (racionalmente) a fragilidade daquilo sobre o qual o conhecimento se baseia, ou que a verdade não se diferencia tanto da mentira, mas é difícil livrar-se daquelas velhas exigências e valores, uma vez que são oriundos de um nível mais fundamental do que a consciência, que são imposições para a conservação de uma determinada forma de vida. Tal hierarquia não é automaticamente destruída por lhe ser mostrada a falta de sentido de seu ideal, ela pode permanecer como algo que se já se sabe ilusório, mas que não se pode ou consegue abandonar simplesmente por não conceber a própria existência em sua ausência.

A honestidade com as “coisas do espírito” leva o filósofo a compreender que “o fato de o mundo não valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou” (FW/GC §346), ou seja, se não se conseguiu o ideal que tanto se desejou, ao menos esse empreendimento tornou possível livrar o conhecimento de muitos erros, ilusões, superstições e equívocos. Por outro lado, torna o homem da vida contemplativa mais consciente das limitações de todo conhecer, que se baseia em uma série de autoenganos. Ao mesmo tempo, leva a entender também que o horizonte do conhecimento esta aberto a infinitas interpretações¹⁰⁸: uma vez que não há “a” verdade, abre-se o caminho para a afirmação de múltiplas interpretações ou perspectivas acerca da realidade. Na

¹⁰⁸ Cf. *idem*, §374

radicalização empreendida por Nietzsche da lógica decadente da moral ascética – que permite anteciper o futuro para vislumbrar opções de ação – as possibilidades se mostram: ou a humanidade suprime sua veneração pelos ideais ascéticos ou suprimirá a si mesma¹⁰⁹. A aposta de Nietzsche – como filósofo engajado no combate à decadência vital da humanidade – é a de tentar suprimir a veneração da verdade ascética, experimentando inverter o sentido da exigência de verdade, a partir de um novo entendimento desta, subvertendo os valores a partir dos quais ela se originou.

É um outro olhar, partindo da mesma situação da autossupressão. Em vez do modo de ver do cético, que permanece como um *decadent* à medida que afirma (ainda que implicitamente) apenas a validade da verdade incondicionada, e que vê o resultado da investigação sobre a verdade com maus olhos, por vezes com pessimismo e resignação; o “espírito livre”, ou o “filósofo do futuro” – figuras nietzschianas que procuram designar a um modo de pensar que supera os pré-conceitos da filosofia metafísica – olha para este cenário a partir de uma perspectiva afirmativa. A verdade como algo plural e condicionado histórica e moralmente – e, fundamentalmente, como ficção consciente que parte de erros fundamentais que nunca poderão deixar de sê-los – torna-se, a seu ver, algo que pode ser utilizado em favor de uma outra forma de vida, que se volta para a realidade isenta de “idealismos”, que nega além-mundos e transcendências. Tal perspectiva surge de uma forma de vida que busca compreender a si mesma até o seu íntimo (mais uma vez a veracidade) e que quer ser honesta *consigo própria* até o fim, sem, no entanto, negar as condições efetivas de existência.

Na medida em que se percebe rodeada por autoenganos como aquilo que torna possível sua existência, a “proibidade intelectual” nietzschiana não se perde na pura negação de tais enganos em busca de uma suposta certeza, pois sua veracidade lhe leva a recusar a própria ideia de certeza entendendo-a como uma necessidade meramente moral. Pelo contrário, se propõe a afirmá-los a partir da compreensão de que eles são vitais e por enxergá-los de uma perspectiva extramoral, isenta dos juízos de valor decadentes, desvencilhando-se daquelas grandiosas ilusões teóricas construídas sobre o desconhecimento e mascaramento da efetividade. Com isso, termina por discordar profundamente da moral dominante, que não se desvencilha da necessidade de certeza, seja como o cético (que leva a veracidade a esse ponto, mas que se resigna e suspende o juízo por crer que nada é verdadeiro), seja como o dogmático que não é capaz de levar a veracidade ao extremo e que em qualquer situação procura

¹⁰⁹ Cf. FW/GC, §346

reafirmar sua crença básica no incondicionado. Ambos argumentam a partir da perspectiva da forma de vida dominante e, portanto, reafirmam de forma inconsciente os mesmos valores, dão voz às exigências morais. Desse desacordo surge a mudança de perspectiva que revela a distinção entre os tipos de vida, que se revela nos valores, uma vez que o próprio *reconhecimento* dos autoenganos não é possível da perspectiva moral. Nesse sentido, a veracidade que passa pela autosupressão da verdade incondicionada, e que faz ver que todo conhecimento é constituído por “erros fundamentais”, termina por questionar a própria moral e torna-se, por isso, não-moral. Isto quer dizer que a própria moral cai em descrédito à medida que é investigada pela veracidade. Este movimento já pudemos observar no segundo capítulo. Todavia, é válido ressaltar que no pensamento de Nietzsche a própria veracidade não se destrói neste movimento, antes, é ressignificada, é compreendida como uma vontade de poder e não de verdade.

A questão da verdade torna-se, assim, extremamente ligada à vida, muito mais do que ao conhecimento. Não se busca mais apenas um conhecimento verdadeiro, mas sim um conhecimento potencializador. No entender de Nietzsche, “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; [...] A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie;” (JGB/BM, §6). Ao submeter todas as questões teóricas à moralidade, Nietzsche remete-as inevitavelmente à vida e a existência, que se expressam por meio daquela. Um fator fundamental, que já tivemos oportunidade de ver, é o entendimento de que a vontade de verdade é, em seu aspecto mais essencial, vontade de poder. Nietzsche entende que a busca pela verdade reflete a necessidade de uma vida que quer primeiramente conservar-se, mas também melhorar e ampliar as condições necessárias de sua existência. Portanto, é preciso ressaltar que não se critica a vontade de verdade com o intuito de eliminá-la, mas sim para fazê-la mostrar sua motivação subjacente como vontade de poder, isto é, para uma compreensão mais elevada e menos fantasiosa destes fenômenos. O que deve ser enfraquecida e elidida é a necessidade metafísica no conhecimento, na medida em que é o modo em que uma vida declinante empreende seu domínio. O conhecimento e a verdade em si mesmos funcionam como meios com os quais essa vontade se impõe, e isso é preciso ser ressaltado. A serviço de uma vontade de poder afirmativa, a filosofia deve, então, descer das nuvens da metafísica e voltar-se para a terra, preocupar-se com as “coisas próximas”, ou seja, com a realidade efetiva, com o corpo, os afetos e tudo aquilo que diz respeito a este âmbito. Coisas desprezadas até então pelas filosofias metafísicas que quase sempre dirigiram sua atenção para questões muito distantes da vida, acreditando estar, assim,

de posse de um conhecimento fundamental sobre o mundo, quando na verdade especulavam sobre coisas secundárias ou sem importância. Nas palavras de Nietzsche:

[...] essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... (EH/EH, ‘por que sou tão inteligente’, §10)

Uma vez que a própria ideia de verdade está intimamente ligada a um tipo de vida negativo e decadente é preciso subverter a intenção filosófica dominante cujo objetivo primordial é o de alcançar o verdadeiro/incondicionado. Isto significa que a filosofia deve se desvencilhar da ideia mesma de verdade, pelo menos no sentido tradicional do termo, com suas conotações metafísicas. Por outro lado, pode significar também que, apesar de tudo, a ideia de verdade não possa ser simplesmente descartada, mas igualmente reinterpretada e ressignificada, que deva ser entendida como uma ferramenta útil para a espécie humana, como uma ficção ou fabulação. Em última instância é a própria finalidade da atividade filosófica que precisa ser ressignificada se se quiser que esta seja um trabalho à serviço da potencialização da vida. Entendida no registro de uma “ficção conceitual” – mais ou menos tal como fora exposta na terceira sessão do primeiro capítulo – a verdade perde seu caráter sagrado e incondicionado, ao mesmo tempo em que se abre o espaço para a ideia de verdade como interpretação, isto é, verdade como algo passível de ser criado, inventado, modificado, destruído, subvertido, negado, transformado – como um produto humano, histórica e moralmente determinado.

Nietzsche entende que para isso é preciso “transvalorar” o conceito de verdade, e não apenas por uma questão meramente epistemológica, mas ética, uma vez que é preciso transmutar os valores sagrados da moral ocidental que subjazem àquela compreensão. A genealogia desenvolvida pelo filósofo alemão tem um papel fundamental nesse processo de transvaloração. Já pudemos notar que a partir de sua perspectiva extramoral é possível perceber a historicidade dos valores e sua vinculação íntima com uma determinada moral ou tipo de vida que os engendram. Essas morais representam um conjunto de valorações que procuram se impor na tentativa de garantir o domínio de um poder específico, isto é, a expansão e sobrevivência do tipo de vida que representa. Nesse sentido, a lição que o procedimento genealógico nos ensina é que a própria história não possui um desenvolvimento

linear e racional, mas antes é uma sucessão de conflitos de valores (poderes) que se sobrepõem e subjagam aqueles que foram vencidos e dominados, apropriando-se deles ao dar-lhes um novo direcionamento, uma forma, um sentido¹¹⁰ – tal como fora a apropriação dos valores vitais dos “nobres” pelos “ressentidos” a que fiz alusão no segundo capítulo. Assim, entende-se que os valores ascéticos dominantes no ocidente – dos quais praticamente toda a história da filosofia está atravessada – são passíveis de ser subjagados por algum poder distinto que faça frente às suas imposições morais. É nesse registro que a filosofia nietzschiana se coloca como uma tentativa de “transvaloração dos valores”, isto é, um esforço de apropriação e superação dos valores decadentes do ocidente, dentre os quais a ideia/valor verdade ocupa um lugar central.

Os valores geralmente dizem respeito a povos, grupos, comunidades e refletem sua heterogeneidade; uma vez que surgiram de uma necessidade em comum, e se mantiveram por meio de indivíduos inteiramente submetidos à coletividade. Algo que Nietzsche denomina por “moralidade dos costumes”, como vimos, na medida em que “nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho” (Za/ZA, I, ‘Das mil metas e uma só meta’). A criação de valores seria, assim, uma prerrogativa do coletivo que busca suplantar as dificuldades e impor-se na existência, gerando valores morais que refletem suas superações, a “voz de sua vontade de poder” (*idem*). Não obstante, o filósofo alemão também aponta para a criação de valores individuais. Nesse sentido, convém observar outro trecho do discurso supracitado de Zaratustra:

Estimar é criar: escutai isso ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a jóia.
 Apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência. Escutai isso, ó criadores!
 Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói.
 Criadores foram primeiramente os povos, somente depois os indivíduos; em verdade, o indivíduo mesmo é ainda a mais nova criação.
 Outrora mantinham os povos uma tábua de valores acima de si. O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer criaram juntos essas tábuas.
 Mais antigo é o prazer no rebanho que o prazer no Eu: e, enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: Eu.
 Em verdade, o esperto Eu, o sem amor, que procura o que lhe é útil no que é útil a muitos: esse não é a origem do rebanho, mas seu declínio.
 (Za/ZA, I, ‘Das mil metas e uma só meta’)

¹¹⁰ Cf. GM/GM, II, §12

Neste trecho é perceptível que Nietzsche aponta para formas de vida ou valorações individuais e não apenas coletivas. Acredito que este detalhe fornece uma melhor compreensão de sua proposta “transvaloração dos valores”. A individualidade da “estética da existência” retorna e torna-se mais elaborada à medida que se compreende que a mudança dos valores exige a transformação dos criadores. O “sujeito” nietzschiano, enquanto unidade de multiplicidade, “rebanho e pastor”¹¹¹, tendo em si mesmo o “amor que quer dominar e o que quer obedecer”, torna-se criador de sua própria tábua de valores, desvincilhando-se com isso do coletivo, da moral. Se era uma prerrogativa do povo, torna-se agora do próprio indivíduo, é apropriada por ele que, por sua vez, fora uma criação recente do próprio povo. Assim como a moral cristã cultivava a veracidade com a qual poderá ser suprimida, o povo poderá “perecer” com o indivíduo. De um ponto de vista individual, a transvaloração – como uma reavaliação dos valores dominantes a partir dos quais o indivíduo forja os seus próprios e de mais ninguém – torna-se por isso um empreendimento extremamente pessoal e existencial. Evita-se, assim, pensar em uma mudança de valores a nível global, de imposição de valores a outros indivíduos, o que acarretaria em uma nova moral coletiva – nada mais distante do pensamento de Nietzsche.

A individualidade de pensamento, valores e forma de vida é o que possibilita as figuras nietzschianas do “espírito livre” e do “filósofo do futuro”, na medida em que representam o oposto do filósofo moral que constrói sua filosofia sobre valorações as quais ele próprio é impossibilitado de ver, promovendo-as de forma velada. O filósofo nietzschiano, pelo contrário, tem consciência de onde parte seu pensamento, sabe que afirma sua própria perspectiva e seus próprios valores, e não se engana a respeito de quem quer que seja quanto aos “pressupostos” de seus pensamentos. “O esperto Eu” procura apenas o que lhe é útil, naquilo que é útil a muitos, sabe o que quer, impõe seu desejo, e com isso forja sua própria hierarquia de valores, sua perspectiva. Resta saber: “serão novos amigos da ‘verdade’ esses filósofos vindouros?”(JGB/BM, §43), ou seja, o filósofo do futuro, espírito livre. Nietzsche entende que “muito provavelmente”, uma vez que “até agora todos os filósofos amaram suas verdades” (idem). Mas, certamente, eles não serão dogmáticos, pois:

Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. “Meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” – poderia dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. “Bem” não é mais bem, quando aparece na boca

¹¹¹ Cf. *Za/ZA*, I, ‘Dos desprezadores do corpo’.

do vizinho. (JGB/BM, §43)

Percebe-se assim que a veracidade tem um papel fundamental no processo de transvaloração, pois é um pressuposto necessário conhecer a complexidade do âmbito ao qual se pertence, complexidade essa que quase sempre é ocultada por uma simplificação imposta. É com a veracidade que o indivíduo se destaca do rebanho, na medida em que, levando-a realmente a sério, desvela sua condição epistêmica e moral/vital. Entende que a própria veracidade pregada pela moral, enquanto veracidade para com o rebanho, não passa de mendacidade, de fingimento, de obediência ao costume. Compreende a partir dessa nova visão que é preciso afirmar-se enquanto indivíduo e dedicar-se refletir e potencializar a própria existência, se utilizando da veracidade em auxílio a esta tarefa, como honestidade para consigo mesmo. Com efeito, a veracidade, assim como a verdade, não é algo negativo se estiver a serviço da vida. Por um lado, a veracidade exigida pelo rebanho pode engendrar uma postura metafísica e levar, pelo desconhecimento e ocultamento dos autoenganos, a uma má-compreensão de si e do mundo. Mas em um momento de libertação da “moralidade dos costumes”, de autorreflexão ética, como parece ser o pensamento de Nietzsche, ela pode ser ressignificada como um asseio intelectual, como uma sagacidade ou esperteza dos instintos, que auxiliaria o indivíduo a escolher sempre as melhores condições (lugar, clima, alimentação) que possibilitaram configurações de impulsos e afetos em uma hierarquia ordenada, orgânica e coesa; bem como um “afeto de comando” capaz de tirar as máximas consequências do acúmulo de poder, na execução de grandes tarefas e criação de melhores condições para a potencialização de nossa vitalidade. A veracidade incorporada torna-se um impulso criativo, como imposição de perspectiva, que nos auxilia não ao conhecimento “da” verdade, mas a sua criação, enquanto uma ficção altamente necessária.

O filósofo nietzschiano retoma a vocação primordial dos seres humanos para a “criação de conceitos”. Ora vimos no primeiro capítulo que a própria linguagem é fruto de dissimulações e o conhecimento baseado em erros fundamentais. As verdades seriam meras ficções engendradas pelo intelecto humano para auxiliar na sobrevivência. Mas naquele momento esta concepção chocava-se com a exigência de verdade, ainda sob o domínio moral. Ora, ultrapassando esse domínio tal exigência perde este caráter e transforma-se em instrumento do “ato de verdade”, ou seja, da aplicação da capacidade do intelecto humano em criar novas verdades, sem que haja nisso qualquer má-consciência ou pessimismo. O filósofo assume-se como o criador de ficções conceituais que buscam explicar o mundo sem recair no

solo do incondicionado, mas nem por isso torna-se relativista. A definição melhor seria *perspectivista*, na medida em que se pressupõe que haja critérios para ao menos hierarquizar posições teóricas, enquanto que no relativismo todas teriam valor igual ou nenhum valor. É possível construir um conhecimento com certa objetividade, mas nunca como “observação desinteressada”, já que não é fruto de um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo” (GM/GM, III, §12), mas sim de uma forma de vida, de uma vontade que anseia por conservar-se e intensificar-se e que, por isso, possui motivações e interesses bastante claros em sua empreitada. Pensar o contrário seria iludir-se quanto à natureza humana. A objetividade do filósofo, segundo Nietzsche, consiste na “faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas” (*idem*). Retomando a ideia do sujeito como multiplicidade de afetos e impulsos, Nietzsche entende, como vimos no segundo capítulo, que nossos pensamentos são produtos de disputas internas entre os impulsos, que dominados por um afeto de comando recebem um direcionamento. Cada afeto de comando seria responsável por uma perspectiva. A objetividade no conhecimento seria, portanto, a soma de uma variedade de perspectivas, das múltiplas “visões” que teríamos a respeito de determinado objeto, no intuito de compor um quadro rico e multifacetado sobre tal objeto. Com a pretensão de desmistificar o processo de construção do conhecimento, Nietzsche entende que:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. (GM/GM, III, §12)

O conhecimento, nesse sentido, é fruto de uma disputa entre impulsos e afetos, e não algo estritamente consciente e lógico, produzido de forma inteiramente racional. À consciência chega apenas o resultado desta batalha interna em forma de opiniões, para as quais encontramos razões apenas posteriormente. Por isso, para o homem do conhecimento é preciso ter hábito de autoconhecimento, de ser capaz de perceber em si mesmo as diversas inclinações para poder dispor delas, em suma, precisa ser honesto consigo e isento de qualquer “idealismo”. Nesse sentido, o “artista” que produz conhecimento não seria o a máscara intelectual da consciência, da “pequena razão”, mas sim o corpo como “grande razão” com sua dinâmica agônica e plástica. É a vida enquanto vontade de poder que produz interpretações, ou verdades, a partir de suas avaliações. É enquanto criação a serviço da vida

que a verdade deve ser compreendida.

Tal definição de verdade e conhecimento pode ser compreendida, assim, de forma um tanto pragmática. Todavia é preciso observar que apesar de comportar semelhanças com o pragmatismo, que auxiliam na compreensão nietzschiana da verdade, há igualmente grandes diferenças, especialmente no tocante ao critério da verdade. Pode-se dizer, em linhas gerais, que o critério pragmático afirma que um conhecimento é verdadeiro se houver vantagem prática em sustentá-lo, isto é, algo é verdadeiro na medida em que é útil tê-lo como verdadeiro, na medida em que se mostrou útil em variados casos. Ora, vimos que é impossível para Nietzsche cair em alguma espécie de “utilitarismo” deste tipo, uma vez que o critério da verdade não é o meramente útil, mas sim o que proporciona poder, ou seja, um conhecimento é verdadeiro porque é capaz de proporcionar uma intensificação ao tipo de vida que o sustenta.

Em suma, a proposta de Nietzsche nada mais é do que a de que devemos observar as mesmas coisas com outros olhos. Resignificar a verdade não quer dizer inventar algo completamente distinto ou um novo método mais eficaz para enfim se chegar ao conhecimento verdadeiro. Ele não procura multiplicar ilusões, mas desconstruí-las. Pelo contrário, todas as nossas velhas e novas verdades podem ser compreendidas desta forma, é apenas uma outra forma de interpretar coisas já conhecidas que, entretanto, faz uma enorme diferença para a nossa existência à medida que tem-se uma compreensão mais sóbria da realidade. A própria ciência, que Nietzsche tanto louvara, deve ser compreendida como um saber que, longe de se encaminhar para um conhecimento adequado da realidade – pois parte daqueles mesmos erros fundamentais –, tornou-se altamente necessário para a sobrevivência e promoção da espécie humana, assim como o conhecimento matemático e lógico que a sustenta, e toda sua pretensão à verdade. Eles permanecem válidos e necessários não por sua justeza e grau de certeza, mas porque são indispensáveis para nós, porque sem eles não seria possível a expansão da vida humana na terra.

Todo o conhecimento pode ser compreendido a partir de suas raízes morais que procedem de exigências vitais, e o que se critica não é o conhecimento em si mesmo, mas a moralidade subjacente a ele. Uma filosofia metafísica poderia ser criticada por dentro e reformulada, tornada mais complexa e refinada, mas sua base moral permaneceria a mesma, e a crítica genealógica apontaria para isso ao invés de tentar mostrar as inconsistências teóricas. Falando por imagens, Nietzsche entende que o edifício da metafísica foi, no decorrer da

história da filosofia, desconstruído e reconstruído, reformado, reforçaram-se suas colunas, tiraram alguns andares, sem que, entretanto, o alicerce fosse sequer tocado – o alicerce moral. Kant, a seu ver, fora o mais astucioso nesta empreitada, uma vez que praticamente demoliu o edifício com sua crítica do conhecimento e da metafísica, mas permaneceu sobre o mesmo alicerce em sua filosofia prática¹¹².

Recapitulando, a verdade incondicionada, que sempre fora o ideal da filosofia – que por sua vez sempre é refém de exigências morais –, parece pela própria atividade filosófica guiada pelo *páthos* da verdade, pela probidade intelectual. Em outras palavras, a veracidade, a honestidade com as coisas do espírito, desconstrói a verdade e, no pensamento de Nietzsche, a substitui pelo questionamento radical e pela criação de verdades perspectivísticas. A própria filosofia torna-se assim, ainda em função da veracidade, sempre um recolocar em questão as ideias, as pretensas explicações, as próprias afirmações, as próprias posições teóricas. A veracidade que aparecia como vinculada à ideia de uma verdade essencial perde seu sentido ao se confrontar com a mentira do verdadeiro e torna-se ponto de partida do “ato de verdade”, não só no sentido de identificar as melhores condições para uma forma de vida, mas de criá-las, de inventá-las a partir de suas características próprias. A verdade torna-se, destituída da máscara moral, o produto de um pensamento ligado à vida, de uma forma de vida que busca pelo conhecimento a afirmação de si mesma, de seu poder.

Para finalizar, é preciso ressaltar que as palavras acima devem ser entendidas apenas como indicações a apontamentos de coisas que precisam ser tratadas de forma bem mais demorada, algo que foi frisado desde o início. Entretanto, creio que ter sido possível esboçar as linhas mestras das ideias positivas de Nietzsche com relação à noção de verdade. Estas são possíveis apenas a partir do desenvolvimento da filosofia nietzschiana de maturidade, a partir de *Assim Falava Zaratustra*, e baseiam-se nas noções aqui citadas de “corpo”, “ficção”, “vida”, “vontade de poder” e “transvaloração de todos os valores”. Por seu turno, W. Stegmaier, ao tratar sobre a “nova determinação” de Nietzsche da verdade, aponta como igualmente importantes neste empreendimento as noções de “além-do-homem” e “eterno retorno”¹¹³, as quais não pude desenvolver aqui devido as limitações deste escrito, uma vez que elas não tinham sido trabalhadas nos dois capítulos, acreditei ser bastante temerário utilizar este espaço para desenvolvê-las, tendo em vista que são noções bastante importantes

¹¹² Cf. M/A, prólogo, §3

¹¹³ STEGMAIER, 2013, p.41

para serem tratadas de forma displicente. Entretanto, fica registrada a importância das mesmas para uma discussão aprofundada sobre a nova determinação da verdade na obra de Nietzsche. Ainda seguindo Stegmaier, destaco também que tais reflexões são absolutamente frutíferas para nós, à medida que traços desta concepção nietzschiana são identificáveis nas principais correntes da filosofia contemporânea e compõem parte do mosaico do pensamento filosófico de nosso tempo. Descrevendo a ideia de verdade em Nietzsche como essencialmente condicionada a partir da articulação de condições de vida, historicamente constituída, subversiva e transvalorativa, ao mesmo tempo consciente e corporal, e perspectiva; Stegmaier aponta para a indiscutível atualidade do pensamento nietzschiano ao encontrar pontos de convergência entre suas ideias e as maiores linhas de pensamento do século XX, tais como a filosofia analítica, a hermenêutica, a teoria crítica, o existencialismo, o falsificacionismo de Popper, entre outros¹¹⁴.

¹¹⁴ *Idem*, p.31-32

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich. *Samtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes. Berlim: Walter De Gruyter, 1967-78.

_____. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* (Trad. Fernando R. de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2008

_____. *A Gaia Ciência* (Trad. Paulo César de Sousa). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2007

_____. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2004

_____. *O Caso Wagner: um problema para músicos* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2006

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2008

_____. *Fragmentos Póstumos 1885-1887 (Volume VI)* (Trad. Marco A. Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013

_____. *Fragmentos Póstumos 1887-1889 (Volume VII)* (Trad. Marco A. Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2009

_____. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2005

_____. *Humano, Demasiado Humano, volume II* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Segunda Consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (Trad. Marco Antônio Casanova). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (Trad. Fernando R. de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2008

II. Outras obras:

BRUM, José Thomaz. *Nietzsche – As artes do intelecto*. São Paulo, SP: Editora LP&M, 1986.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York, Londres: MacMilan, 1965

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. (Trad. E. F. Dias e R. J. Dias). Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a Genealogia e a História*, in: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx*. In: *Um diálogo sobre os prazeres do sexo e outros textos*. Trad. J. L. Barreto e M. C. G. Cupertino. São Paulo: Landy, 2000, pp. 47-62.

GIACÓIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997

_____. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2006.

_____. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2008

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999

MARQUES, Antonio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

MARTON, Scarlett. *Por uma genealogia da verdade*. In: *Revista Discurso*. São Paulo: USP, nº 9, p. 63-80, 1978.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia* (Trad. de Clademir Araldi). São Paulo: Ed. Unifesp, 2009.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. (Trad. Oswaldo Giacoia Jr.). São Paulo: Annablume, 1997

ONATE, Alberto M. *Vontade de verdade: uma abordagem genealógica*. In: *Cadernos Nietzsche*. São Paulo: Discurso/GEN, nº 1, p. 7-32, 1996.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: la vida como literatura*. (traducción de Ramón J. Garcia). México, Turner/Fondo de Cultura Económica, 2002.

PIMENTA, Olímpio José. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999

_____. *Livro de Filosofia: ensaios*. Belo Horizonte: Tessitura Editora, 2006.

SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia* (Trad. Lya Lett Luft). São Paulo: Geração Editorial, 2005.

STEGMEIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos 1985-2009*. (Trad. O. Giacoia, A. Edimilson Paschoal, et al). Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. (Trad. Silvana C. Leite). São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.