



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

JOÃO PEREIRA DA SILVA NETO

A PERSPECTIVA DO VALOR E O VALOR DAS PERSPECTIVAS

FORTALEZA

2019

JOÃO PEREIRA DA SILVA NETO

A PERSPECTIVA DO VALOR E O VALOR DAS PERSPECTIVAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Conhecimento e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

Coorientador: Prof. Dr. Thomas Sören Hoffman.

FORTALEZA

2019

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)

S58p Silva Neto, João Pereira da.
A Perspectiva do Valor e o Valor das Perspectivas / João Pereira da Silva Neto. – 2019.
256 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

Coorientação: Prof. Dr. Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann.

1. Filosofia. 2. Filosofia alemã. 3. Nietzsche. 4. Perspectivismo. 5. Conhecimento. I. Título.

CDD 100

JOÃO PEREIRA DA SILVA NETO

A PERSPECTIVA DO VALOR E O VALOR DAS PERSPECTIVAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Conhecimento e Linguagem.

Aprovada em: 19/06/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann (coorientador)
Fernuniversität im Hagen (FKSW)

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Gustavo Bezerra do Nascimento Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros, pela paciência e cuidadosa orientação. Aos debatedores da qualificação desta tese, Prof. Dr. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior e Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald, pela inestimável contribuição. Agradeço também ao meu orientador em Hagen, Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann, por ter me recebido como orientando, pelo apoio, pela hospitalidade em Hagen e pelo incentivo constante. Ao Prof. Konrad Utz, por me tomar como seu aluno em diversas oportunidades, por seu apoio em meu estágio em Hagen e pela prestatividade com que sempre me tem presenteado. Ao corpo docente do Programa de Pós graduação da Universidade Federal do Ceará, a quem devo a melhor parte de minha formação. Aos professores na FernUniversität em Hagen, pela acolhida e constante indicação de leituras no meu período de estágio na Alemanha. Aos membros da rede de pesquisa FILORED, de quem tive a oportunidade de assistir palestras online que me ajudaram imensamente na redação deste trabalho. Aos familiares e amigos, com quem sempre pude contar, embora não tenham podido contar muito comigo nos anos em que estive envolvido nesta pesquisa.

RESUMO

A presente tese tem por objetivo uma investigação das concepções nietzschianas acerca da verdade e do conhecimento, tomando como eixos de investigação o problema dos valores e a relação entre a perspectiva e a vida no pensamento nietzschiano. Esta investigação, que partindo dos textos de juventude nietzschianos chega até seus últimos escritos póstumos, acompanha o entrelaçamento das conclusões nietzschianas acerca da concepção tradicional de verdade e o niilismo. Nesta leitura, o conhecimento aparece como uma forma de atividade humana que passa por uma reavaliação, a partir das conclusões nietzschianas acerca da necessidade de se superar o niilismo. Para Nietzsche, a concepção de conhecimento tradicional estaria fundada em valores que são produzidos a partir da necessidade de conservação da espécie humana, entendidos pelo filósofo, como ineficientes para sobrepujar o processo de desvalorização dos valores. Assim, a menos que a ciência e a filosofia se libertassem das amarras de uma concepção de verdade e conhecimento que culminaria na imobilização da vontade, todo procedimento filosófico e científico estaria fadado a uma corrupção inevitável de seus fundamentos e valor. O perspectivismo é entendido aqui, como a característica fundamental de uma forma de se fazer filosofia que, afastando-se do dogmatismo da filosofia tradicional e da ciência, aproxima-se de uma forma de arte. Desta maneira, o perspectivismo nietzschiano teria na criação dos valores seu objeto fundamental. Assim, com base na pressuposição de uma futura filosofia dos valores, que tem seus fundamentos na compreensão da perspectiva como atitude comprometida com valores de fortalecimento da vida, o filósofo procura contrapor-se à hegemonia da concepção tradicional de conhecimento, que tem seus fundamentos em valores de decadência.

Palavras-chave: Conhecimento. Valor. Perspectivismo.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to investigate Nietzsche's conceptions about truth and knowledge, taking the problem of values and the relation between perspective and life in Nietzsche's thinking as research axes. This research, starting from the Nietzschean texts of youth, reaches its last posthumous writings, accompanying the interweaving of the Nietzschean conclusions about the traditional conception of truth and nihilism. In this reading, knowledge appears as a form of human activity that undergoes a reappraisal, based on the Nietzschean conclusions about the need to overcome nihilism. For Nietzsche, the conception of traditional knowledge would be based on values that are produced from the need of conservation of the human species, that are understood by the philosopher as inefficient to overcome the value devaluation process. Thus, unless science and philosophy were freed from the bonds of a conception of truth and knowledge that would culminate in the immobilization of the will, every philosophical and scientific procedure would be doomed to an unavoidable corruption of its foundations and value. Perspectivism is understood here as the fundamental characteristic of a way of making philosophy which, moving away from the dogmatism of traditional philosophy and science, approaches itself of an art form. In this way, the Nietzschean perspectivism would have in the creation of values its fundamental object. Thus, based on the presupposition of a future philosophy of values, which has its foundations in the understanding of perspective as an attitude committed to life-strengthening values, the philosopher seeks to oppose itself to the hegemony of the traditional conception of knowledge, which has its foundations in values of decadence.

Keywords: Knowledge. Value. Perspectivism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	08
1.1	Estrutura da tese.....	21
2	AS NOTAS PREPARATÓRIAS SOBRE TELEOLOGIA.....	29
2.1	A interpretação nietzschiana da questão teleológica.....	35
2.2	A crítica nietzschiana a Kant e Schopenhauer como crítica à teleologia.....	44
2.3	A crítica à concepção teleológica como concepção metafísica.....	56
2.4	A esfera mecânica como perspectiva propriamente humana.....	70
3	SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRAMORAL.....	76
3.1	O erro como condição de sobrevivência e o valor moral da mentira.....	79
3.2	Nietzsche e a contraposição à compreensão moral da verdade.....	92
3.3	O <i>pathos</i> da verdade, ou a verdade como valor.....	106
3.4	A crítica nietzschiana ao mito da superioridade humana.....	109
3.5	O valor edificante das metáforas para o homem intuitivo.....	119
4	SOBRE CONHECIMENTO, NIILISMO E VALOR.....	136
4.1	O niilismo como reflexo da crise dos valores morais.....	142
4.2	Os niilismos nietzschianos.....	145
4.3	A crítica nietzschiana ao niilismo a partir de sua crítica à moralidade.....	155
4.4	A Morte de Deus como pressuposto para a superação do niilismo.....	165
4.5	O niilismo como fundamento de um modo divino de pensar.....	178
5	A PERSPECTIVA DO VALOR E O VALOR DAS PERSPECTIVAS.....	189
5.1	O perspectivismo nietzschiano como uma forma de negação da objetividade....	193
5.2	O perspectivismo nietzschiano e o problema dos valores.....	201
5.3	A vida como critério de avaliação de perspectivas.....	209
5.4	O valor do perspectivismo enquanto combate aos valores niilistas.....	215
5.5	O perspectivismo nietzschiano, o conhecimento como criação.....	220
5.6	A rejeição do mundo do além como aspecto do perspectivismo nietzschiano.....	229
6	CONCLUSÃO.....	238
	REFERÊNCIAS.....	248
	APÊNDICE A – NOTAS SOBRE AS CITAÇÕES DA OBRA DE NIETZSCHE	256

1 INTRODUÇÃO

O perspectivismo nietzschiano é frequentemente relacionado à expressão “não há fatos, apenas interpretações”. Esta sentença, que apesar de não ocorrer em nenhuma obra publicada reúne concisão e profundidade típicas da filosofia nietzschiana, aparece recorrentemente entre os póstumos de 1885-1886. Uma aparição importante desta expressão se dá em (NF/FP; 1885-1886; 2[131]) onde, após refletir acerca da possibilidade de se comparar a “antítese do mundo que veneramos e do mundo que vivemos, que — somos”, Nietzsche conclui que apenas restariam duas saídas para o homem: “eliminar ou bem nossas venerações, ou bem a nós mesmos”.

Abdicar da alta estima que dedicamos à realidade, nessa leitura, significa tomar a realidade como aquilo que ela de fato é, apenas um resultado de nossa avaliação. Assim, o reconhecimento do processo de avaliação aparece para Nietzsche como a aceitação de que nossa própria realidade depende da avaliação em um nível fundamental, como uma ilusão que podemos reconhecer como tal mas da qual não poderíamos nos desvencilhar. Por outro lado, para o filósofo, a compreensão da realidade como dependente de nossa forma de compreender está diretamente ligada à compreensão do valor desta mesma realidade, assim como de nossa capacidade de criar uma realidade a partir de nossas necessidades. Ou seja, na leitura do filósofo, dado que o mundo é o produto de nossa avaliação, nossa veneração, em nossa consideração da realidade nos restaria abdicar da alta estima que dedicamos à nossa avaliação ou abdicar de nossa existência, o que seria, exatamente, o niilismo¹.

Nesta leitura a abdicação de si mesmo como ponto de valoração, de veneração, seria a forma mais elevada de desvalorização dos valores necessários à vida, comumente identificados por Nietzsche como o caráter aparente e perspectivo da própria realidade. Assim, a partir desta reflexão o filósofo conclui que a ausência de fatos seria decorrência mesmo da necessidade de avaliar, e não uma falha na tentativa de obtenção do conhecimento.

A reflexão nietzschiana acerca da inexistência de fatos puros, como realidades em si independentes de uma estrutura de avaliação, torna-se uma constante no período em que

¹ A etimologia nos diz que “niilismo” (*Nihilismus* em alemão) provém do latim *nihil*, que significa exatamente nada. De onde se poderia deduzir que o niilismo diz respeito a afirmação do nada ou, em certo sentido, a negação de tudo. O significado do termo niilismo, na atualidade, está ligado de forma irredutível à filosofia nietzschiana. No entanto, a compreensão nietzschiana mesma do niilismo é profundamente marcada pela literatura russa, de quem a maioria dos comentadores acredita que o autor teria tomado o termo. Sabe-se que Dostoiévski, a quem Nietzsche leu bastante, utilizou o termo, e, mais do que isso, caracterizou muito de sua obra pela permanência de uma certa ausência de Deus, ausência que em Nietzsche estará ligada de forma inextricável com o niilismo. No entanto, a criação do termo é comumente atribuída a Turgeniev, que a utiliza para caracterizar um de seus personagens em seu romance *Pais e Filhos*.

Nietzsche elabora *A Gaia Ciência e Assim Falava Zaratustra*². Nesse sentido, podemos afirmar que a crítica aos fatos, como consideração contrária ao caráter interpretativo da realidade, reconhece-se como uma ideia fundamental presente na filosofia nietzschiana em um momento decisivo da evolução do pensamento desse autor.

Não por acaso, a aparição mais amplamente reconhecida desta expressão é aquela do fragmento póstumo 7[60] de final de 1886 e início de 1887, em que Nietzsche diz: “Contra o positivismo que permanece no fenômeno ‘apenas há fatos’, eu diria, não, precisamente não há fatos, apenas interpretações” (NF/FP; 1886-1887; 7[60]). A compreensão fundamental da realidade como interpretação, traço comum ao desenvolvimento da concepção nietzschiana de conhecimento e que, como os póstumos testemunham, está ligada à expressão “não há fatos”, é entendida aqui como a afirmação de que não há verdades fundamentais e que, portanto, toda aproximação do mundo apenas pode ser feita por meio de uma consideração perspectivista.

A curiosa contraposição nietzschiana entre fatos e hipóteses, contraposição que está presente na citação e que nela anuncia algo de fundamental acerca de seu posicionamento com relação ao conhecimento e sua relação com a realidade, revela um traço fundamental de seu pensamento que aparece já em seus escritos de juventude e que em sua filosofia madura é apresentada na forma da adoção de hipóteses como fundamentos de sua filosofia. Isto significa que, diferentemente do que ocorre em uma concepção filosófica convencional, em que seus conceitos principais devem ser tomados de forma dogmática, os conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana, seja o conceito de Vontade de Potência, seja o conceito de eterno retorno, seja, até mesmo, o próprio perspectivismo, assumem uma expressão que se diferencia da apresentação de uma verdade dogmática³.

Tomemos por exemplo a concepção de vontade de potência, concepção nietzschiana que não seria possível referir sem mencionar a interpretação de Müller-Lauter⁴. Em seu comentário da concepção nietzschiana de vontade de potência, Müller-Lauter a qualifica como uma concepção metafísica (MÜLLER-LAUTER; 1997; Págs. 51-52), mesmo rejeitando “conceber a vontade de poder como ‘inequívoca’ vontade metafísica, no sentido de

2 A expressão “não há fatos” volta a aparecer com um sentido aproximado do sentido expresso no fragmento citado anteriormente no fragmento póstumo 2[175], em que Nietzsche reflete acerca da superioridade das causas internas em relação às causas externas para a nossa interpretação da realidade.

3 Por exemplo, em nossa interpretação da obra nietzschiana consideramos que a própria Vontade de Potência é apresentado como hipótese no aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal*, o eterno retorno por meio de uma visão em Zaratustra e de uma suposição no aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, o perspectivismo mesmo é apresentado no aforismo 354 de *A Gaia Ciência* como “o perspectivismo como *eu* o entendo”, o que determina o caráter limitado da própria concepção nietzschiana do perspectivismo.

4 Trabalhamos em nossa leitura com a tradução para o português do artigo “*A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*”, de Oswaldo Giacóia Júnior, publicado pela editora Annablume, São Paulo, 1997, conforme bibliografia.

Schopenhauer” (MÜLLER-LAUTER; 1997; Págs. 70) e mesmo rejeitando a posição de Heidegger. De fato, Müller-Lauter escreve suas considerações acerca da concepção nietzschiana de vontade de potência como uma interpretação adversária da interpretação de Heidegger.

Nesta reflexão polêmica, o autor parte da suposição de que a filosofia nietzschiana representaria um acabamento do pensamento metafísico, posição, como se vê, muito próxima da leitura heideggeriana. Embora para Müller-Lauter o pensamento nietzschiano se converteria em uma forma de metafísica apenas por força do constante questionar-se nietzschiano acerca da metafísica (MÜLLER-LAUTER; 1997; Págs. 53), o que teria forçado o próprio Nietzsche a adotar uma certa terminologia metafísica em suas obras, o que não se confunde com uma compreensão abrangente do sentido de metafísica. Ainda que defendida pelo autor, estamos aqui diante de uma possível autocontradição no pensamento nietzschiano que tem que ser enfrentada por Müller-Lauter. Pois, ao interpretar a vontade de potência como conceito metafísico, o autor precisa confrontar a crítica nietzschiana à metafísica, presente em boa parte de seus escritos.

Na interpretação de Müller-Lauter este movimento é realizado por meio de uma consideração da crítica nietzschiana à metafísica a partir da explicação de que o filósofo teria entendido por metafísica uma interpretação da realidade segundo uma teoria dos dois mundos. Ou seja, embora o pensamento nietzschiano possa ser entendido como uma forma de pensamento metafísico, este pensamento não operaria com base na defesa de um dualismo ontológico. Sendo assim, ainda que Nietzsche possa, e segundo Müller-Lauter deva, ser considerado um pensador metafísico, isto não torna seu pensamento paradoxal, pois o sentido de metafísica de sua reflexão não se confundiria com aquilo que o filósofo criticava sob o nome de metafísica.

O que motiva a adoção de Müller-Lauter desta interpretação da filosofia nietzschiana como uma certa forma de metafísica seria, antes de tudo, a necessidade de interpretar a concepção nietzschiana de vontade de potência como uma forma de fundamentação metafísica da verdade. Ou seja, a tentativa de fundamentar o discurso nietzschiano em uma compreensão da vontade de potência como conceito ontológico subjacente à realidade das interpretações.

Esta interpretação, inegavelmente, parece estar de acordo com uma grande quantidade de textos do espólio nietzschiano. De fato, em um fragmento póstumo de fins de 1887 e inícios de 1888, Nietzsche considera a vontade de potência sob a luz de uma consideração desta enquanto “*um quantum de poder*, um devir, na medida em que nele nada tem o caráter

do ‘ser’” (NF/FP; 1887-1888; 11[73]). Sendo assim, enquanto esta interpretação poderia, por um lado, ser considerada a afirmação de um caráter ontológico da vontade de potência, por outro, na medida em que o filósofo afirma que esta concepção teria relações com o devir, em contraposição ao ser, fica difícil não pensar que esta passagem se contrapõe a uma tentativa de pensar a vontade de potência como uma espécie de fundamento. Na medida em que nada na vontade de potência refletiria um ser, ela mesma não poderia ser vista como fundamento do existente.

Como alternativa a uma interpretação da vontade de potência como conceito ontológico, e, assim, evitando a tentação de atribuir um pensamento metafísico a Nietzsche, pode-se pensar uma interpretação da concepção nietzschiana de vontade de potência como a compreensão desta como uma hipótese. Assim, ao interpretar esta concepção como uma forma de *quantum* de potência, a vontade de potência não refletiria um existir determinado, mas apenas a percepção dela enquanto um ponto, mais baixo ou mais elevado, de potência. Ou seja, a vontade de potência não seria uma realidade, sua interpretação enquanto vontade forte ou vontade fraca dependeria da captura de um momento de seu existir, pois: “*não há nenhuma vontade*: há pontuações da vontade que constantemente aumentam ou perdem seu poder” (NF/FP; 1887-1888; 11[73]). De tal maneira que, a vontade de potência não poderia ser pensada de maneira independente de sua interpretação, submetendo-se assim, ela mesma, ao princípio nietzschiano da hegemonia da interpretação.

Esta forma de compreender a vontade de potência parece combinar perfeitamente com o sentido de textos tais como o aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal*, em que Nietzsche expressamente fala da vontade de potência como uma interpretação. Naquele texto Nietzsche considera a concepção dos físicos e de suas leis da natureza como uma má interpretação, motivo pelo qual a ela confronta a possibilidade de se explicar os mesmos fenômenos com base na hipótese da vontade de potência. Neste confronto, o que parece interessar ao filósofo, que busca destituir de validade a ideia de uma realidade natural como texto a ser interpretado, seria a possibilidade de se confrontar perspectivas diferentes, diferentes hipóteses, como formas igualmente verdadeiras de se interpretar o mesmo fenômeno:

Perdoem a esse velho filólogo que sou, se não renuncia a abdicar do maligno prazer que representa pôr o dedo na chaga das explicações errôneas, de vossas fraquezas filológicas. Porque, em verdade, esse mecanismo das “leis da natureza”, de que vós, físicos, falais com tanto orgulho, não é um fato nem um texto, mas uma composição ingenuamente humana dos fatos, uma deturpação do sentido, uma adulação servil à habilidade dos instintos democráticos da alma moderna. “Em todas as partes, igualdade diante da lei, a este respeito, a natureza, não foi melhor tratada que nós”. Sedutora segunda intenção que encobre mais uma vez o ódio da plebe contra toda marca de privilégio e de tirania, bem como uma segunda forma mais sutil de

ateísmo. “*Ni Dieu, ni maitre*”. Vós também desejais que assim seja e por isso gritais: “Vivam as leis da natureza!” (JGB/ABM; I; §22).

Müller-Lauter, no entanto, parece pensar diferente. Assim, quando julga a possibilidade de interpretar a vontade de potência como uma hipótese tão verdadeira quanto a hipótese representada naquele texto pela posição dos físicos, o autor afirma: “Ele próprio [Nietzsche] sustenta uma pretensão de superioridade em face de outras interpretações do mundo. Ao questionarmos seu pensamento em relação a essa pretensão, deparamos com o problema da fundamentabilidade de sua ‘doutrina da vontade de poder’” (MÜLLER-LAUTER; 1997; Págs. 121). Desta maneira, o autor parece compreender que Nietzsche não teria pensado sua posição, a interpretação da natureza segundo a hipótese da vontade de potência, como uma hipótese de validade igual à hipótese apresentada pelos físicos, mas como posição superior. Assim, a pretensão de superioridade das posições nietzschianas, problema fundamental do último capítulo desse trabalho, impediria a compreensão da concepção de vontade de potência como interpretação.

É algo bastante simbólico que, ao analisar o aforismo vinte e dois de *Além do Bem e do Mal*, Müller-Lauter considere que: “Para o que aqui nos importa, é essencial que ele [Nietzsche] impute aos ‘físicos’ uma má ‘filologia’”, ou seja, ao considerar o aforismo em questão, Müller-Lauter julga que o fato de Nietzsche considerar a posição dos físicos como uma má interpretação conduz à crença de que o filósofo sustentava sua própria interpretação como uma interpretação segundo uma boa filologia, como uma interpretação superior. Assim, ao confrontar a hipótese de que Nietzsche necessariamente deva tomar suas posições como interpretações com a necessidade de que o filósofo as defenda como uma interpretação superior, chegamos a um ponto fundamental para o questionamento acerca do valor destas interpretações. Refletindo sobre este problema Müller-Lauter escreve:

Então, toda explicação (*Deutung*) do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa, a mecanicista não menos que aquela que compreende todo acontecer do mundo como o caos de vontades de poder cooperantes e combatentes. Em consequência disso, ‘o’ mundo, concebido como soma de forças, seria *uma* interpretação perspectiva do mundo, ao lado de inúmeras outras. Em face da fundamental relatividade de todo explicar-o-mundo, o que poderia ser aduzido em favor da ‘verdade’ da interpretação de Nietzsche?’. (MÜLLER-LAUTER; 1997; Págs. 126).

O fundamental aqui é o questionamento acerca do que pode ser acrescentado em favor da posição defendida por Nietzsche, a fim de que esta venha a ser tomada como mais verdadeira e, portanto, superior ao posicionamento dos físicos e sua explicação mecânica da natureza. Na leitura do autor, apenas a compreensão que identifica a vontade de potência

como fundamento da verdade poderia garantir esta veracidade e conseqüente superioridade. Mas aqui se confunde superioridade de uma perspectiva e sua veracidade, o que é justamente o que é questionado por meio do perspectivismo nietzschiano. Ou seja, se assumirmos que apenas a veracidade de uma posição pode ser ponto de demarcação de seu valor, tornamos sem sentido o perspectivismo nietzschiano. Mas, sendo assim, de que outro modo se poderia justificar a superioridade do posicionamento nietzschiano?

A resposta a esta questão representa um ponto fundamental de nossa interpretação. Trata-se de considerar como ponto central das críticas de Nietzsche à concepção tradicional de verdade, a implicação entre valor e verdade de um posicionamento, concepção que a interpretação tradicional da natureza da verdade nos levaria a aceitar. Esta implicação, a qual Nietzsche já denuncia como improcedente desde seus escritos de juventude, notadamente seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, seria apenas o resultado de uma interpretação moral do problema da verdade. Por outro lado, como julgar da superioridade de interpretações adversárias, quando não se pode reclamar para estas uma maior veracidade? No caso específico apresentado por Müller-Lauter, como justificar a superioridade da posição nietzschiana em relação às interpretações que o filósofo combate? Uma possível resposta para esta pergunta é que nada pode ser acrescentado em favor da “verdade” da interpretação nietzschiana. No entanto, no que se trata do questionamento da superioridade desta posição, poderíamos acrescentar à posição nietzschiana o fato dela ser derivada de uma arte de filologia superior.

Nesta interpretação, consideramos que Nietzsche toma a concepção de vontade de potência como uma parte de sua filosofia, que é apenas reconhecida pelo filósofo como uma possível interpretação entre outras interpretações. Por outro lado, o fato de Nietzsche se opor a certas interpretações e defender as suas próprias, não nos obriga a pensar que o autor tomava suas posições como mais verdadeiras. Pois, diferentemente da interpretação sustentada por Müller-Lauter, distinguimos uma interpretação superior de uma interpretação mais verdadeira. O fato de Nietzsche tomar sua posição como superior, tanto no caso em questão como em todos os casos em que este aparente paradoxo se apresenta, não significa que estamos julgando dentro do terreno da veracidade.

De fato, desde que esta atitude seja entendida como componente do perspectivismo nietzschiano, ela deve ser interpretada como a representação de uma forma de se confrontar o dogmatismo, pela própria defesa da interpretação como possibilidade. Assim, o que é dito na mencionada passagem de *Além do Bem e do Mal*, representaria um exercício deste tipo de compreensão, em que a própria possibilidade de se apresentar novas interpretações já pesa

contra a possibilidade de uma posição dogmática, que deve sempre ser vista como a única interpretação válida.

O mesmo se observa, na descrição nietzschiana das forças e suas relações como aspecto mais íntimo da vontade de potência. Nestes casos, como em todos os casos em que o filósofo se propõe a realizar uma descrição da vontade de potência, enxergamos uma atitude experimental e artística, um modo criativo de apresentar hipóteses em contraposição a uma determinação definitiva. Assim, embora saibamos que não temos aqui uma apresentação definitiva das justificativas para tanto, tomaremos a concepção de vontade de potência como hipótese interpretativa, como um expediente com a qual Nietzsche pretendeu opor-se a uma determinação dogmática da realidade.

A inferioridade das posições que critica é sempre relacionada por Nietzsche aos instintos do pesquisador que apresenta esta posição, ou aos valores por trás de tais interpretações. A verdade ou falsidade destas posições é tomada pelo filósofo sempre como um efeito colateral dos valores sustentados por tais posições. No entanto, é claro que o filósofo não poderia tomar suas posições como mais verdadeiras em sentido tradicional, posto que considerava tais concepções como aspectos de sua interpretação da realidade. O que significa dizer que elas tinham que ser tomadas como interpretações a partir de sua perspectiva.

Considerando-se que, a partir da concepção nietzschiana da realidade todos os fenômenos são redutíveis à categoria de vontade de potência, a vida mesma passa a ser expressa como uma manifestação da vontade de potência. Logo, os valores afirmativos da vida, que se manifestam através de um sentimento de ampliação da potência, são tidos nessa leitura como valores superiores. Novamente, como compreender a superioridade destes valores, se abdicamos de uma suposta veracidade superior para os mesmos? Esta superioridade se deveria ao fato destas interpretações representarem de forma mais adequada uma determinada configuração de forças, que se mostraria ascendente naquele momento. Como interpretação em que as forças mais fortes, ou um número maior de forças, se expressa, uma posição poderia, no entender de Nietzsche, ser tomada como refletindo de forma mais afirmativa a vida e, assim, a própria vontade de potência.

De maneira geral, é possível compreender esta abordagem, por meio da adoção de hipóteses como concepções fundamentais, como um traço característico da filosofia perspectivista nietzschiana. Ou seja, ao compreender e interpretar a realidade a seu modo, e ao estar ciente desta determinação fundamental de suas ideias, o filósofo teria adotado certas suposições como fundamento de suas concepções mais íntimas, posto que percebe não poder

ir além de uma apresentação de verdades com caráter bastante limitado, na medida em que seu pensamento se fundamenta apenas em avaliações específicas.

Ora, o que mais poderia significar o fato de, na continuação do fragmento NF/FP; 1886-1887; 7[60], já referido anteriormente, o filósofo afirmar: “na medida em que a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é *interpretável* de outro modo, não tem um sentido por trás de si, senão inumeráveis sentidos”, senão que mesmo a sua interpretação não se afirma como uma forma superior de conhecimento, mas apenas um desdobramento, uma criação a partir de sua própria perspectiva? Do mesmo modo, ao finalizar este fragmento com a palavra “perspectivismo”, o filósofo indicaria que esta interpretação deveria ser entendida como sendo uma espécie de abordagem perspectiva do conhecimento.

Como vimos, um problema fundamental se apresenta na própria enunciação deste tipo de reflexão. Seria possível para Nietzsche efetuar a crítica das concepções que rejeita, sendo que sua filosofia não se entende como uma descrição de fatos, mas apenas como mais uma interpretação? Por conta da necessidade de se oferecer uma resposta a este problema, para que se estabeleça o caráter mesmo de toda interpretação possível da obra nietzschiana, desde que a sua compreensão determina o caráter mesmo da seriedade com que se deve abordar os textos nietzschianos, compreendemos o perspectivismo nietzschiano⁵ como um tema privilegiado da obra deste filósofo. Trata-se de saber se temos nestes textos, uma interpretação concorrente, que se entende como superior, ou uma interpretação que se entende desde sempre como sendo tão limitada quanto as interpretações criticadas pelo filósofo.

No entanto, contra a identificação do perspectivismo como um tema fundamental da obra nietzschiana, pesa a evidência de que Nietzsche não desenvolveu este tema em profundidade na obra publicada. Ou seja, se tratamos de um tema fundamental, por que há tão pouca evidência textual, porque o autor não teria se esforçado em conferir o acabamento, que se esperaria de uma concepção fundamental? Até mesmo por conta desta falta de um acabamento da compreensão nietzschiana do perspectivismo, esta concepção conta em sua

5 Por perspectivismo nietzschiano compreendemos a atitude em geral do filósofo para com o conhecimento, vinculada à compreensão de que “não há fatos, apenas interpretações”, uma ideia recorrente em seus escritos. De certa maneira, esta compreensão relaciona-se a uma reflexão acerca do caráter perspectivo, portanto, determinado, de todo pretensão conhecimento, sendo por isso mesmo frequentemente referido entre os comentários da filosofia nietzschiana como uma espécie de teoria do conhecimento. Assim, segundo Cox por exemplo: “(...) o termo foi usado já em 1906 pelos editores da *Vontade de poder* para descrever a teoria do conhecimento de Nietzsche e, posteriormente, foi retomado por Vaihinger em 1911, por Heidegger em 1930, por Morgan em 1940, por Danto na década de 1960, e em quase todos os comentadores europeus e anglo-americanos desde então” (COX; 1999; pág. 110). Desta forma entendemos que o perspectivismo, tomado aqui como uma concepção nietzschiana apesar de não haver sido desenvolvida em extensão pelo filósofo, pertence de maneira necessária ao pensamento de maturidade de Nietzsche, embora entendamos que tem suas raízes em suas primeiras incursões sobre o problema da verdade e do conhecimento.

investigação com dificuldades interpretativas bastante específicas, que serão tratadas nos capítulos que seguem.

A estas dificuldades interpretativas, oriundas do modo como o perspectivismo foi tratado por Nietzsche, soma-se a dificuldade das camadas de interpretação que a fortuna crítica acrescentou ao problema do perspectivismo. Seria o problema do perspectivismo, a saber, o questionamento de sua validade enquanto uma teoria do conhecimento⁶, uma decorrência da incompletude no desenvolvimento neste tema na obra nietzschiana ou uma decorrência da problematização do tema por parte dos comentadores da obra nietzschiana? O que se pode afirmar com certeza é que a tese perspectivista frequentemente é apontada como sendo povoada de problemas teóricos indissolúveis, devido aos quais se costuma considerar à posição nietzschiana acerca do conhecimento como inescusavelmente paradoxal. Mas, Nietzsche mesmo parecia legar pouca importância a este caráter paradoxal, o que nos leva a pensar que este problema seria uma consequência do tratamento deste tema no interior da crítica nietzschiana.

Este problema pode ser resumido por meio da consideração do modo como a negação da verdade, própria do perspectivismo nietzschiano, parece condenar a própria consideração do perspectivismo nietzschiano como verdadeiro. Neste sentido, o perspectivismo nietzschiano apareceria como uma versão atualizada do paradoxo do mentiroso. Pois parece decorrer dos próprios princípios do perspectivismo nietzschiano, segundo os quais todas as formulações teóricas devem ser tomadas como meras interpretações desprovidas de validade, que o próprio perspectivismo não pode ter validade. Partindo desse tipo de princípio, como seria possível para Nietzsche validar suas próprias afirmações acerca da moral, assim como da natureza constitutiva do mundo e da própria verdade, se o filósofo, a partir de seu próprio julgamento em relação às teorias filosóficas e científicas, atribui a esse gênero de afirmações o caráter meramente interpretativo?

Ao confrontar este problema, Nehamas⁷ defende a reivindicação nietzschiana pela superioridade de suas posições com base em sua interpretação do perspectivismo nietzschiano

⁶ O aparente paradoxo do perspectivismo se coloca na forma de sua autorreferência, que é expresso assim em *A Companion to Epistemology*, no verbete *Perspectivism*: “É frequentemente afirmado que o perspectivismo se autorrefuta. Se a tese de que todos os pontos de vista são interpretações é verdadeira, então, argumenta-se, há ao menos um ponto de vista que não é uma interpretação. Se, por outro lado, a tese é ela mesma uma interpretação, então não há razão para acreditar que ela é verdadeira, e se segue novamente que nem todo ponto de vista é uma interpretação”. O conjunto de questões que se extrai da análise deste problema fundamental tem sido o tema de extensos trabalhos de autores como Maudemarie Clark, Heidegger, Derrida e Kaufmann, só para citar alguns comentadores da filosofia nietzschiana. Mais ainda, Reginster, em *The paradox of Perspectivism*, assinala que os últimos vinte anos da pesquisa nietzschiana, realizados em língua inglesa, foram dominados pelo paradoxo do perspectivismo.

⁷ Especialmente em seu “Nietzsche: Life as Literature, Cambridge, Harvard University Press, London, 1985.

como a negação de que todas as afirmações seriam iguais. Nesse sentido, na medida em que uma interpretação se mostre mais afirmativa da vida em um determinado contexto, segundo a interpretação de Nehamas, esta interpretação se tornaria uma interpretação superior. Pois, para o comentador, o perspectivismo nietzschiano não requer que todas as perspectivas sejam igualmente válidas, mas apenas que cada perspectiva mereça consideração.

A posição de Nehamas oferece, assim, uma forte resistência à interpretação comum, que atribui um problema de autorreferencialidade ao perspectivismo nietzschiano⁸, na medida em que, em sua leitura, a própria consideração do perspectivismo como sendo uma releitura do paradoxo do mentiroso seria errônea. Dado que esta identificação decorreria de uma interpretação da afirmação nietzschiana de que todas as afirmações são interpretações com a afirmação de que toda interpretação é falsa, o que nunca teria sido a intenção de Nietzsche. De fato, a tese nietzschiana implica apenas a negação de que qualquer afirmação seja verdadeira, e não de que alguma interpretação seja falsa. Assim, em sua exposição do problema do perspectivismo como sendo autorreferente, o autor oferece a seguinte exposição:

Suponhamos que caracterizemos o perspectivismo nietzschiano como a tese (P) de que toda afirmação é uma interpretação. Agora, nos parece que se (P) é verdadeira, e se toda afirmação é de fato uma interpretação, isto se aplicaria à própria (P). Neste caso (P) também torna-se uma interpretação. Mas se isto é assim, então nem toda afirmação precisa ser uma interpretação, e (P) parece haver se refutado. (NEHAMAS; 1999; Pág. 66).

Esta exposição do problema da autorreferencialidade não ofereceria, no entender de Nehamas, um problema especial para a posição nietzschiana, na medida em que o comentador consegue oferecer uma distinção fundamental entre ser uma interpretação e ser uma afirmação falsa. Pois, apenas com base em uma concepção de verdade que entende toda afirmação como possuindo um valor determinado, se poderia pensar que admitir que uma posição não é verdadeira significa afirmar sua falsidade. Este não seria o caso do perspectivismo nietzschiano, em que se nega, exatamente, que uma interpretação possa ser verdadeira. Por outro lado, a exposição de Nehamas do problema, que acreditamos refletir fielmente a concepção nietzschiana, oferece a possibilidade de considerar uma afirmação como uma interpretação, mantendo indeterminado seu valor de verdade:

Ainda assim, nosso argumento pode mostrar que (P) é verdadeiramente falsa apenas se assumirmos que, sendo uma interpretação, (P) pode ser falsa e que, portanto, ela é de fato falsa. Esta última conclusão verdadeiramente refutaria (P), pois se a tese de que toda afirmação é uma interpretação é de fato falsa, então de fato algumas afirmações verdadeiramente não são interpretações. Mas a conclusão de que (P) é de

⁸ A ideia de que o perspectivismo se auto-refuta, quando aplicado ao perspectivismo sua própria proibição de que hajam verdades.

fato falsa não se segue do fato de que (P) é ela mesma uma interpretação. Isto é alcançado apenas por meio de uma inferência inválida, através da equalização, como acima, do fato de que (P) é uma interpretação e portanto possivelmente falsa com o fato de ela é verdadeiramente falsa. (NEHAMAS; 1999; Pág. 66).

Por outro lado, a afirmação nietzschiana de que a concepção tradicional de verdade decorreria de uma falsificação da realidade, comum sobretudo entre seus escritos de juventude, comporta dificuldades peculiares, embora relacionadas ao desenvolvimento do perspectivismo. Segundo Maudemarie Clark, a defesa de Nehamas da posição nietzschiana pretende mais do que o autor admite. Para a autora, a posição que Nehamas defende, de que Nietzsche faz de sua filosofia uma obra literária, e que, portanto: “como todo outro escritor Nietzsche queria que sua audiência aceitasse suas afirmações” (NEHAMAS; 1999; Pág. 33), compromete a defesa da filosofia nietzschiana efetuada pelo autor, pois aquela não poderia senão ser entendida como uma concepção que se pretende verdadeira, motivo pelo qual se contrapõe a outras concepções falsas, o que nesse debate se compreende como a tese da falsificação.

Segundo Clark, se Nietzsche tem motivos para querer que sua audiência aceite suas posições, isso apenas seria possível porque o autor acredita que sua interpretação seria a verdadeira, e que todas as outras interpretações seriam uma versão falsificada de uma “realidade verdadeira”. Assim, a aceitação da posição de Nehamas, para Clark, nos compromete com uma versão do perspectivismo que o torna vulnerável às próprias objeções contra as quais o autor queria defendê-lo (CLARK; 1990; Pág. 158). Ao assumir que há um todo que incorpora todas as interpretações, Nehamas assumiria que existe uma verdade completa, da qual as perspectivas seriam apenas uma imagem necessariamente falsa. Se este é o caso, no entanto, ele está assumindo a posição fundamentalista com a qual ele discordou, de que existem algumas visões que não são interpretações, não apenas aquelas que podem existir.

Em sua leitura do perspectivismo, Clark acredita achar uma solução para o problema do conflito entre a negação da existência de uma posição verdadeira e o valor de verdade dessa negação ela mesma. Sua solução consistiria na interpretação da posição nietzschiana como sendo a defesa de que é possível afirmar verdadeiramente, sem que com isso se pretenda afirmar algo que seja verdadeiro para todos. Segundo essa interpretação, a tese da falsificação, ou seja, a ideia de que o conhecimento é limitado e falsificado pela perspectiva de onde ele parte, é uma característica da filosofia nietzschiana de juventude, que o autor posteriormente abandona, com o amadurecimento de sua concepção perspectivista:

Minha solução para estes problemas têm sido remover a tese da falsificação para as obras nietzschianas de juventude e interpretar a metáfora da perspectiva como um

instrumento retórico, desenvolvido para ajudar-nos a superar a desvalorização do conhecimento humano envolvida na tese da falsificação. De acordo com minha interpretação, o caráter perspectivo do conhecimento é perfeitamente compatível com algumas interpretações sendo verdadeiras, e ela não introduz nenhum paradoxo ou autorreferência. O Perspectivismo é, obviamente, uma verdade perspectiva, mas isso não implica que qualquer afirmação concorrente seja também verdadeira. (CLARK; 1990; Pág. 158).

Com isso, a autora acredita oferecer uma interpretação do perspectivismo que não seria suscetível de nenhuma das críticas que Nehamas aponta, nem das críticas que ela mesma aponta na interpretação de Nehamas. Sua interpretação da filosofia nietzschiana pressupõe que seu perspectivismo, em sua aparição na obra de maturidade do filósofo, não recai na acusação do conhecimento como falsificação da realidade. Em outras palavras, Clark sustenta que Nietzsche não tem nenhum problema em fazer afirmações verdadeiras e, ao mesmo tempo não dogmáticas, mas que se espera que sejam verdadeiras para todos. No entanto, esta posição parece colidir frontalmente com uma extensa quantidade de testemunho textual⁹. Na medida em que passagens da obra de maturidade nietzschiana refletem algumas das mesmas ideias de sua filosofia de juventude, o que faz com que a suposição de Clark, de que em sua filosofia perspectivista Nietzsche rejeitaria a tese da falsificação, enfrenta sérias dificuldades.

A solução do problema da autorreferencialidade apresentado por Nehamas nos parece mais adequado aos objetivos deste trabalho. Assim, não voltaremos a discutir este problema nos capítulos a seguir. No entanto, reconhecemos que o problema envolvido na autorreferencialidade do perspectivismo nietzschiano tem rendido diversos comentários importantes, tornando-se, assim, um panorama privilegiado na investigação da filosofia nietzschiana. Maudemarie Clark parece concordar com esta interpretação, quando afirma que o perspectivismo nietzschiano seria sua doutrina mais amplamente aceita, além de ser a contribuição mais óbvia do pensamento nietzschiano para o cenário intelectual da atualidade:

“perspectivismo” é a afirmação de que todo conhecimento é perspectivo. Nietzsche também caracteriza valores como perspectivos, mas eu devo estar preocupada aqui apenas com seu perspectivismo concernente ao conhecimento. O último constitui sua contribuição mais óbvia ao cenário intelectual da atualidade, a doutrina nietzschiana mais amplamente aceita¹⁰ (CLARK; 1995; Pág. 127).

Porém, seria necessário acrescentar que o perspectivismo nietzschiano não se limita a uma compreensão do conhecimento como algo perspectivo, mas diz respeito mais

9 Leia-se, sobretudo, o aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, o aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal* e o aforismo 12 da terceira dissertação de *Genealogia da Moral*, que serão comentados mais a frente.

10 No original: “‘Perspectivism’ is the claim that all knowledge is perspectival. Nietzsche also characterizes values as perspectival, but I shall be concerned here only with his Perspectivism regarding knowledge. The latter constitutes his most obvious contribution to the current intellectual scene, the most widely accepted Nietzschean doctrine”. (CLARK; 1995; pág. 127). As traduções de obras de comentadores serão todas de nossa responsabilidade, exceto menção em contrário.

propriamente ao problema dos valores. A negação nietzschiana da concepção tradicional de verdade, parte do pressuposto de que esta teria se tornado algo intimamente relacionado aos valores, e que com estes ela perde seu sentido na tradição filosófica ocidental. Uma investigação do perspectivismo que ignora este aspecto, partindo de uma interpretação do perspectivismo nietzschiano apenas do ponto de vista de sua validade enquanto teoria epistemológica, perde de vista uma interpretação fundamental do pensamento nietzschiano, e torna também menos rica de sentido essa importante contribuição nietzschiana para o cenário filosófico contemporâneo.

Ao se colocar em jogo o valor das perspectivas, portanto, não se pode reduzir esta questão a uma investigação da validade do perspectivismo como tese acerca do conhecimento, como se o que importasse fosse apenas a avaliação do valor de nossas formulações acerca da realidade. Pelo contrário, na medida em que adentramos a compreensão de que estas formulações não se relacionam com algo como a verdade em sentido absoluto, o valor das perspectivas em relação a uma suposta realidade em si está desde sempre posto por Nietzsche como sendo nenhum. Assim, considerada a questão do ponto de vista de nossa estimativa, de nossa valoração mesma de uma suposta realidade verdadeira como algo superior, então temos que o valor das perspectivas não se põe de forma independente daquele que avalia.

O perspectivismo nietzschiano, neste sentido, não se reduz a uma análise do valor de verdade das perspectivas. Mais do que isso, o que se põe em questão é o valor que atribuímos às nossas estimativas, em certo sentido, ao valor que atribuímos à própria verdade, quando nos recusamos a compreender o próprio homem como ponto de vista da avaliação. Desta maneira, se o filósofo compreende que a realidade é um produto de nossa avaliação e que apenas seria possível para nós abdicar da avaliação ou de nós mesmos, de nossa existência¹¹, então o processo de percepção da realidade que é inerente à sua consideração perspectiva do conhecimento está estreitamente ligada com o papel do homem enquanto criador de valor.

Nesta leitura, os problemas na investigação do perspectivismo nietzschiano, notadamente a questão de sua autorreferência, podem ser entendidos como decorrentes de se tratar este tema meramente do ponto de vista de uma análise do conhecimento e da verdade, sobretudo por se tratar de um autor reconhecido por sua atitude crítica em relação a ambos. Mais do que pensarmos se o perspectivismo nietzschiano pode ser verdadeiro sem se contradizer, é preciso pensar que o tipo de “valor de verdade” que o filósofo parece assumir no interior de sua concepção perspectivista se põe em um nível superior de reflexão ao próprio valor que a tradição atribui à verdade.

11 O que para Nietzsche seria exatamente niilismo, conforme (NF/FP; 1885-1886; 2[131]).

Com isso a afirmação de Clark, de que: “Nietzsche também caracteriza valores como perspectivos” (CLARK; 1995; pág. 127), ganha uma nova dimensão e importância. Pois, a partir dessa reflexão, podemos pensar que sua menção à relação entre o perspectivismo e o valor pode apontar para a compreensão de que Nietzsche caracteriza os valores como perspectivos e que assim o faz porque parte de uma consideração perspectiva do conhecimento. Ou seja, se Nietzsche pensa os valores como perspectivos, não é absurdo pensar que sua consideração da moral seja forjada em meio a uma consideração do conhecimento como algo dependente da perspectividade. Do mesmo modo, não seria absurdo pensar que a fundamentação de sua crítica à moral e ao niilismo não dependeria de um esclarecimento acerca da “veracidade” de suas próprias concepções, mas de seu “valor” em um sentido que já entende a perspectividade de todo “valorar”.

A crítica nietzschiana a uma certa compreensão do conhecimento e da verdade estaria relacionada à compreensão de que tais concepções partem de uma consideração moral decadente. É neste sentido que, em um fragmento póstumo de finais de 1885 e início de 1886, o filósofo compreende todo erro das ciências como estando relacionados a um pressuposto fundamental: “O pressuposto de que tudo ocorre tão moralmente no fundo das coisas, que a razão humana continua em seu direito” (NF/FP; 1885-1886; 2[132]). Ou seja, para Nietzsche, a crença na ciência como instrumento revelador da realidade estaria relacionada a uma compreensão da realidade como produto de uma razão divina, e que, portanto, a razão humana estaria “em seu direito” quando tenta se aprofundar nessa realidade. Mas para o filósofo esta seria apenas “uma ingenuidade e uma pressuposição pequeno-burguesa, a ressonância do efeito da crença na veracidade divina” (NF/FP; 1885-1886; 2[132]).

Partindo dessa compreensão inicial, nossa tese consiste na tentativa de oferecer uma interpretação do perspectivismo nietzschiano sob a ótica de uma necessária compreensão da relação entre verdade, conhecimento e valor. A qualificação do valor das perspectivas, que entendemos como uma questão que se sobrepõe ao problema da verdade na filosofia nietzschiana, constitui-se, por isso mesmo, como ponto de originalidade do pensamento nietzschiano em relação à tradição de pensamento em torno da verdade, ao estabelecer na própria perspectividade o valor das nossas aproximações da realidade.

1.1 Estrutura da tese

A tese passa por três momentos, em que nos aprofundamos na compreensão das primeiras incursões de Nietzsche sobre os problemas da verdade e do conhecimento, partindo

em direção ao momento em que estas reflexões conduzem à necessidade de uma solução que extrapola os limites da costumeira discussão em torno da teoria do conhecimento. Assim, em um primeiro momento, partimos de uma interpretação crítica de duas obras nietzschianas de juventude: as notas preparatórias *Zur Teleologie* e *O Ensaio Sobre Verdade e Mentira em sentido Extra Moral*¹², o que nos possibilitará descortinar os elementos fundamentais da consideração crítica nietzschiana para com as concepções tradicionais de verdade e conhecimento.

As notas preparatórias para *Zur Teleologie*, surgem entre os textos do período militar de Nietzsche como testemunho de que o filósofo entra muito precocemente em contato com questões de suma importância para o posterior desenvolvimento de seu pensamento. Este contato com problemas de primeira ordem da filosofia faz com que o autor das notas preparatórias se debruce sobre muitas questões fundamentais, que, posteriormente amadurecidas e reelaboradas de forma mais rigorosa, comporiam as bases de sua concepção perspectivista. Para os objetivos desta tese, destacamos nestas notas um conjunto de reflexões acerca da natureza dos limites do conhecimento humano, buscando apresentar aquilo que apenas fora esboçado de modo precário nas notas preparatórias, como um primeiro esforço de Nietzsche no sentido de apresentar uma visão crítica dos problemas inerentes às concepções tradicionais de verdade e conhecimento.

Não é estranha à nossa interpretação deste conjunto de notas o fato de que, por diversas razões, o autor não conseguirá levar a pretendida dissertação à conclusão. No entanto, dentre os diversos elementos que destacamos das notas em questão, alguns são de importância para nossa discussão do perspectivismo nietzschiano, quando menos, como testemunho da constância de questões fundamentais no pensamento do autor. Entre estes elementos destaca-se o fato de que tal dissertação partiria do ponto de vista de um estudo dos limites dos órgãos da sensibilidade humana, o que nos leva a refletir que uma interpretação destas notas nos aproxima do sentido de sua interpretação da filosofia kantiana, além de possibilitar uma compreensão mais precisa acerca de suas preocupações filosóficas naquele período de seu pensamento.

Por sua vez, o *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, escrito póstumo bastante conhecido da fortuna crítica, também aparece aqui como testemunho das preocupações do jovem filósofo com temas relacionados aos problemas do conhecimento e da verdade. Muitas vezes referido entre os comentadores como um primeiro exemplo da abordagem destes problemas na filosofia nietzschiana, este ensaio é tomado aqui como um ponto de referência ineliminável no

12 Daqui em diante nomeado simplesmente “*Ensaio sobre Verdade e Mentira*”.

tratamento das concepções nietzschianas acerca da natureza da verdade e do conhecimento.

É notável que aqui o autor procure organizar suas conclusões em teses próximas a teses biológicas. Se nas notas sobre teleologia o autor se relaciona intimamente com diversas teorias acerca da natureza do orgânico, no ensaio aparecem representadas teses sobre evolução das espécies e sobre a função biológica de determinadas estruturas do aparato humano. O que indica que, tanto nas notas preparatórias para *Zur Teleologie* quanto no *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, Nietzsche demonstra um profundo interesse pelas disputas em torno de temas comuns às ciências naturais.

A presença de elementos das ciências naturais nestas primeiras obras testemunham um posicionamento crítico de Nietzsche com relação à concepções tradicionais de conhecimento, as quais o filósofo procura qualificar como não científicas. Razão pela qual estes textos se utilizam amplamente de concepções derivadas das ciências naturais, como forma de se contrapor às concepções tradicionais, em uma clara tentativa de contrastar estas, tomadas pelos filósofos precedentes como amplamente creditadas, com sua falta de rigor teórico.

Em um segundo momento, o niilismo é analisado como ponto de ruptura na filosofia nietzschiana, reflexão em que desponta o estímulo para uma abordagem do conhecimento que torna mais explícita a relação entre este e o valor. Acreditamos que uma tentativa de interpretação do niilismo nietzschiano, apesar de não poder reclamar para si o status de interpretação correta, sobretudo por conta da multiplicidade de sentidos possíveis para o termo niilismo na obra nietzschiana, tem uma vantagem fundamental em nossa leitura. A própria incerteza acerca desse tema se mostra como objeto de experimentação, por meio do qual seria possível ler os escritos nietzschianos como a manifestação de uma concepção afirmativa do niilismo que, por sua vez, se relacionaria com uma concepção afirmativa do perspectivismo.

Em termos epistemológicos, que dizem respeito mais diretamente ao objeto deste trabalho, o uso nietzschiano do termo niilismo está vinculado a uma crítica à concepção tradicional de verdade e conhecimento, como conceitos vinculados a uma vontade negativa em relação à vida. Nesse sentido, o niilismo estaria relacionado ao posicionamento epistemológico que afirma a possibilidade de se atingir verdades absolutas com base em uma realidade suprassensível. Ao negar a possibilidade de se atingir verdades absolutas, Nietzsche pretende opor resistência à tendência niilista em teoria do conhecimento, vista em sua leitura como um fundamento do pensamento tradicional, presente tanto no racionalismo como na metafísica, na religião e até mesmo na ciência¹³.

13 Nietzsche certamente não foi o primeiro a opor resistência às concepções que pretendem fundamentar o

A questão fundamental acerca do niilismo é colocada por Nietzsche nos seguintes termos: “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (*NF/FP*; 1885; 2[127]). Esta pergunta pode ser respondida com base nos textos nietzschianos, onde a genealogia do niilismo efetuada por Nietzsche acaba por conduzir ao otimismo socrático, a crença na razão como remédio para a existência, como a raiz mais antiga do niilismo¹⁴. Se o filósofo vincula a origem do niilismo a uma tendência epistemológica da antiguidade, o que certamente reflete uma opção moral, associada pelo filósofo à valores decadentes, o presente do niilismo para Nietzsche estaria diretamente vinculado à moral cristã. Motivo pelo qual, na sequência do texto já referido, o filósofo afirma que: “em uma interpretação bem determinada, na interpretação moral cristã, reside o niilismo” (*NF/FP*; 1885; 2[127]). Ou seja, considerando o niilismo um evento histórico, o filósofo suscita uma desconfiança acerca de suas bases constitutivas. Porém, dado que reconhece uma inter-relação entre a moral cristã e a epistemologia que move a ciência de sua época, não tem dúvidas acerca do presente do niilismo. Do mesmo modo, por conta de seu caráter de mascaramento, que reproduz de forma dissimulada a mesma tendência presente no otimismo socrático, o autor considera o cristianismo uma versão popular do platonismo.

A definição de niilismo que se segue, no póstumo em questão, pode ser considerada definitiva: “Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’”¹⁵. Assim, ao niilismo estaria associada uma falta estrutural de referenciais, assim como a ausência total de finalidade do devir. Na medida em que entende que o niilismo teve sua aparição nos meios culturais europeus, e que nestes fez residência sem convite e sem se dar por conhecido, o autor descreve o niilismo como: “o mais estranho e

conhecimento em uma esfera exterior à realidade material. Assim, o perspectivismo nietzschiano, enquanto postura epistemológica teria antecedentes históricos em algumas correntes relativistas radicais da antiguidade, tais como em Górgias, famoso sofista nascido em Leontinos, na Sicília, por volta de 485/480 a.C., cuja célebre negação da existência do ser, assim como a negação da possibilidade de seu conhecimento e comunicação, testemunham uma das primeiras críticas radicais à categoria de verdade na antiguidade. Por outro lado, o relativismo agnóstico de Protágoras, que o leva a construir seu método da antilogia, a crença de que não existiria uma só verdade sobre os objetos, mas duas verdades opostas e igualmente sustentáveis através do discurso, possivelmente deve ser considerado como uma influência melhor reconhecida na reflexão nietzschiana. Isto se dá por conta dos embates deste sofista com os filósofos discípulos de Sócrates, que com certeza refletem-se no antiplatonismo radical que Nietzsche reclama para sua filosofia. Ao comparar a postura nietzschiana com relação à verdade a estas tendências relativistas da antiguidade, fica claro que seu posicionamento tem suas origens em uma espécie de relativismo extremado, embora não possa ser reduzido a isto, posto que tem também um caráter construtivo, como pretendemos demonstrar a frente.

14 É nesse sentido, por exemplo, que Heidegger, no capítulo de sua obra colossal acerca da filosofia nietzschiana, inicia sua apresentação do niilismo por uma apresentação da filosofia platônica. HEIDEGGER, Martin. Nietzsche, 2ª edição, tradução de Marco Antônio Casanova, editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2014. Mais do que isso, o platonismo ocupa a primeira posição nos estágios do importante capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* acerca da história de um erro, em que o autor apresenta sua versão para a origem da ideia de um mundo verdadeiro, que está na base do niilismo epistemológico como a crença na verdade como valor.

15 Idem.

mais ameaçador de todos os hóspedes”¹⁶. Diante da nota nietzschiana: “Niilismo: falta a meta” deduz-se que toda ausência de objetivos manifesta uma vacuidade de sentido da ação humana para a qual: “falta a resposta ao ‘por quê?’”, deixando a ação humana pendendo sob o abismo da indeterminação. Sendo que o homem é visto nessa leitura como ser limitado a uma determinada forma de viver, é um ser determinado pela necessidade de diretrizes, “O fato de que os valores supremos se desvalorizam” (NF/FP;1887; 9[35])¹⁷, ocasiona para ele um ponto de ruptura a partir do qual poucas possibilidades se apresentam.

O que significa que os valores se desvalorizam? Primeiramente, isto significa que não há na razão um norte a ser seguido, uma finalidade determinada, que conduza a ação humana. Em segundo lugar, isto significa que a concepção em que os valores fundamentais se baseia mostra-se sem valor, sem sentido. O que seria, para Nietzsche, resultado de um processo de análise da razão que põe valores sobre estes mesmos valores. Assim, com a questão acerca do sentido da falta de sentido do niilismo nietzschiano, nos colocamos diante de uma exposição clara e determinante de como este deve ser compreendido em associação a duas concepções fundamentais. Primeiramente, o niilismo se opõe a toda forma de teleologia, ele se afirma na constatação da vacuidade de objetivos para a realidade. Em segundo lugar, o niilismo está relacionado com uma vacuidade nos valores, uma deterioração dos valores fundamentais.

Nestas duas concepções temos um ponto de partida: o niilismo significa que os valores que fundamentam a existência humana, os fundamentos necessários para nossa ação, perdem seu valor. Para a pergunta fundamental para o sentido da existência nos falta uma resposta. Deste problema fundamental surge a necessidade de se ocupar o vácuo de sentido para a existência criado pela emergência do niilismo. Considerado o problema dessa maneira, a partir de uma compreensão da falta de sentido na existência, duas possibilidades parecem se apresentar ao filósofo. Motivo pelo qual, ainda no aforismo mencionado acima, o autor traça uma distinção entre duas formas do niilismo, o *niilismo ativo* e o *niilismo passivo*.

Ao niilismo passivo estaria vinculado a toda forma de cansaço da existência, toda

16 Nesse mesmo fragmento póstumo, a consciência da aproximação de uma época em que os fundamentos se tornam inócuos, é expressa por Nietzsche na sentença “o niilismo está a porta”. (KSA XII, 2[127].)

17 eKGWB/NF-1887,9[35] — *Nachgelassene Fragmente Herbst* 1887. Em relação aos aforismos póstumos, foram consultados os originais na edição digital das obras e cartas de Nietzsche, organizadas por COLLI/MORTINARI. Sempre que disponíveis, utilizamos as traduções dos póstumos reunidas na coletânea de fragmentos póstumos 1885-1887, volume VI, traduzidos por Marco Antônio Casanova, publicado pela editora GEN em parceria com a Forense Universitária. Também utilizamos a edição de fragmentos do espólio de julho de 1882 a inverno de 1883/1884, traduzidos por Flávio R. Kothe e publicada pela editora UNB. Também foram consultados os fragmentos sobre o Niilismo, reunidas nas últimas páginas do volume Nietzsche da coleção os pensadores, editora Abril Cultural, 1978, com seleção de textos de Gérard Lebrun e com traduções Rubens Rodrigues Torres Filho. Quando são utilizados fragmentos que não constam nessas coletâneas, a tradução é de nossa responsabilidade. A indicação dos póstumos segue o seguinte padrão: (NF/FP; Ano; Número do volume das notas póstumas e número do fragmento).

forma de instinto decadente. O filósofo entende o niilismo, enquanto maldição para a humanidade, como estando vinculado a uma necessidade de repouso, que se expressa, muitas vezes, na adoração de uma realidade inexistente. A constituição de uma concepção de verdade como correspondência a uma realidade apartada da realidade humana está ligada de forma direta a esta forma passiva de niilismo. Nesse sentido, o niilismo poderia também ser visto como um sinal de força “*não suficiente*” um estado cansado, passivo, reativo, em relação à realidade. A este estado corresponderia uma afirmação da idealidade do que se nos apresenta, uma sacralização dos valores, apesar da consciência de sua ineficiência. Nesse sentido, o niilismo passivo apresenta-se como uma forma decadente de valorar a realidade, na medida em que se ampara em valores vazios, em que toma o próprio nada como um *telos*.

A esta forma passiva do niilismo, Nietzsche vincula as formas negativas de existência, aquelas que se põe em contradição com relação à vida. O cristianismo é, como se sabe, considerado pelo autor como um exemplo da manifestação desse tipo de niilismo na história¹⁸. E, já no prefácio tardio para *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche expressa a radicalidade da contrariedade do cristianismo em relação à vida e a conseqüente valorização negativa da vida inerente a essa postura:

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em “outra” ou “melhor” vida. O ódio ao “mundo”, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao “sabá dos sabás”. (Prefácio, §5 Pág. 19).

Ao cristianismo, portanto, estaria ligado uma forma negativa de niilismo passivo. Conseqüentemente, ao cristianismo estaria ligada uma forma negativa de existência. Mas o niilismo passivo não é a última palavra de Nietzsche acerca do niilismo. Se, por um lado, diante da crítica ao cristianismo que encontramos no interior da obra nietzschiana nos veríamos diante da necessidade de atribuir um valor estritamente negativo ao niilismo, do qual o cristianismo seria a manifestação mais elevada, por outro lado, uma tal condenação do niilismo, por si, passa por alto a distinção fundamental entre niilismo ativo e passivo. Mais do que isso, a condenação do niilismo pode ainda ser vista como um aspecto do niilismo passivo, no qual não se apresentaria uma alternativa de superação. Por sua vez, ao niilismo ativo estaria vinculada uma fórmula da superação do próprio niilismo. Esta forma de superação do niilismo, que toma o niilismo mesmo como elemento, relaciona-se intimamente com o projeto

¹⁸ Embora o budismo também seja apresentado pelo autor em certas passagens, notadamente no *Anticristo*, como uma forma do niilismo passivo, na medida em que entende que este fundamentava-se em uma negação à realidade. O budismo, no entanto, distinguir-se-ia do cristianismo, na medida em que o cristianismo conduz a uma atitude de rejeição da realidade que é estranha ao budismo.

nietzschiano de transvaloração dos valores¹⁹.

A esta forma do niilismo, segundo Nietzsche, estariam vinculados os instintos afirmativos e criadores. Assim, ainda no fragmento póstumo 9[39] de 1887, Nietzsche afirma: “‘Niilismo’ como ideal da *mais elevada potencialidade* do espírito: em parte, destrutivo, em parte irônico” (NF/FP; 1887; 9[39]). Com isso, o filósofo dá a entender que o niilismo, por si, não é apenas um estado negativo, uma fatalidade histórica. Pois em sua leitura, quando o valor da existência carece de sentido, o niilismo pode ser “sinal do *poder elevado do espírito*”, na medida em que “as metas *até aqui*” se mostram inapropriadas para alguém, incapazes de satisfazer as “convicções” ou os “artigos de fé” do indivíduo.

O niilismo ativo se mostra aqui como potencial criativo, na medida em que a consciência da vacuidade dos valores produz valores novos. A própria mudança dos valores, sua transformação, seria manifestação da força da vontade, como uma expressão direta do crescimento do poder daquele que estabelece os valores (NF/FP; 1887; 9[39]). Para o filósofo, a caducidade dos valores é condicionada pela sua crescente ineficiência, pela sua incapacidade em suprir a vontade do indivíduo em questão, dando margem à mudança dos valores. Nesse sentido, à mudança dos valores estaria ligada a um progresso no poder criativo daqueles que constituem os valores, os legisladores, o tipo filosófico cotejado por Nietzsche em seus escritos a partir de *Humano, demasiado Humano*.

Esta distinção se mostra fundamental para um estudo aprofundado do pensamento de Nietzsche, e nem sempre está clara nas leituras mais ligeiras da obra deste autor. Assim, apesar da crítica ao niilismo na filosofia nietzschiana superar enormemente o sentido afirmativo dessa tendência, é importante considerar que, na leitura nietzschiana do processo de desvalorização dos valores, nem todo niilismo é um niilismo passivo. Posto que ele contempla a possibilidade em se falar de um niilismo positivo, afirmativo ou, como prefere Nietzsche, um niilismo ativo, transformador da realidade²⁰.

No mais, se reconhecemos no tratamento nietzschiano de temas como a verdade e o conhecimento a permanência de um questionamento acerca do valor destas concepções, natural que nos questionemos acerca das consequências teóricas da perda de valor destas, segundo a lógica própria do niilismo descrita por Nietzsche. Na medida em que a dinâmica de desvalorização dos valores constringe a uma reavaliação da verdade mesma como valor, o niilismo conduz a uma forma de avaliação da realidade que se distingue da avaliação

19 A própria discussão do niilismo nos póstumos está estreitamente vinculada a possibilidade de elaboração de uma obra, em cujos planos frequentemente o filósofo põe o título de *Uma tentativa de Transvaloração de todos os Valores*.

20 A diferenciação entre niilismo ativo e passivo é expressa por Nietzsche no fragmento póstumo (NF/FP; 1887; 9[35]), citado a frente. (Conforme ainda *A Vontade de Poder* Pág. 36).

tradicional, por conta de sua ênfase no caráter criativo do conhecimento, em contraposição ao caráter descritivo do conhecimento que se encontra na concepção tradicional.

Em um terceiro momento, o perspectivismo é avaliado como contraposta à forma de conhecimento tradicional, associada por Nietzsche a uma tendência niilista de consideração da realidade que, como tal, conduz a uma consideração negativa da realidade e de seu caráter mais essencial como sendo a própria perspectividade. Ora, se o perspectivismo nietzschiano surge no pensamento desse autor à margem de uma consideração crítica das concepções tradicionais de conhecimento e verdade, nem por isso chega a constituir uma teoria do conhecimento ou da verdade antagônica às concepções tradicionais, posto que não pretende refutá-las, mas superá-las pela elevação do escopo da reflexão em torno destes temas. Em outras palavras, por meio do recurso ao questionamento do valor das concepções tradicionais de verdade e conhecimento, o filósofo pretendeu superar o âmbito mesmo em que se colocam as questões do conhecimento e da verdade.

Motivo pelo qual, nos diferentes momentos de sua reflexão em que efetua a crítica à verdade, o autor parece se guiar por uma noção característica acerca do valor que subjaz às nossas afirmações sobre a realidade, o que impediria mesmo a formulação de uma concepção alternativa de verdade, posto que para Nietzsche o problema da concepção tradicional residiria na necessidade mesma de verdade. Ou seja, com seu perspectivismo, o filósofo não pretendeu oferecer uma nova concepção de verdade, mas iniciar um questionamento acerca do valor da verdade para nossa sobrevivência. O mesmo se aplica à suposição de que o perspectivismo poderia compor uma nova teoria acerca do conhecimento. Apesar de se relacionar com a crítica à concepção tradicional de conhecimento, mais do que estabelecer uma teoria antagônica a esta, interessava à Nietzsche estabelecer as bases para a discussão do problema do valor na filosofia.

2 AS NOTAS PREPARATÓRIAS SOBRE TELEOLOGIA

Em uma carta de 03 de abril de 1868, dirigida a Erwin Rohde, Nietzsche faz uma declaração a seu amigo acerca da possibilidade de doutorar-se em filosofia, possibilidade que, embora não levada a termo pelo autor, legou à posteridade uma série de notas preparatórias, cuja interpretação traz importantes consequências para o estudo do perspectivismo nietzschiano, como veremos a seguir. Na carta em questão deparamo-nos com a seguinte afirmação do jovem Nietzsche: “Ademais, tenho pensado que poderia doutorar-me também um dia em filosofia e, assim, justificar posteriormente minha carteira de estudante em Bonn e Leipzig onde sempre perambulava como *stud. philos*” (KSB, II, p. 265)²¹. Ou seja, muito precocemente o jovem estudante de filologia clássica de Bonn demonstra interesse em vir a doutorar-se em filosofia, disciplina que já lhe havia despertado profunda curiosidade, especialmente após seu contato com a obra de Schopenhauer.

A indicação de que o jovem estudante realmente se interessava pelo tema, e de que já realizara alguns preparativos em adiantamento, volta a aparecer em uma menção a este trabalho em outra correspondência, dessa vez em uma carta endereçada a Paul Deussen (KSB, II, p. 269), escrita alguns dias após a carta acima mencionada. Com isso, pode-se deduzir que o que era apenas uma ideia vaga, viera a tornar-se um projeto estruturado. Nietzsche, que há muito demonstra certas inquietações filosóficas, e que com a leitura de Schopenhauer e Lange se torna especialmente interessado na filosofia de Kant, anuncia intenção em aprofundar-se em questões específicas que, por força da influência das interpretações daqueles autores, agora relaciona com a filosofia kantiana:

Quando você, a propósito, receber ao final deste ano minha tese de doutorado, perceberá que o problema dos limites do conhecimento se explica em diversos pontos. Meu tema é “o conceito de orgânico desde Kant”, metade filosófico, metade ciência da natureza (*halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich*). Meus preparativos (*Vorarbeiten*) já estão quase concluídos. (KSB, II, p. 269).²²

21 No original: “*Übrigens hat mich dies auf den Einfall gebracht, auch einmal philosophisch zu promovieren und so meiner Studentenkarte in Bonn und Leipzig noch nachträglich zu ihrem Rechte zu verhelfen; ich bin nämlich immer als stud. philos. spazieren gegangen*”. (KSB, II, p. 265). Curt Paul Janz, naquela que é possivelmente a biografia mais celebrada de Nietzsche, comenta que nesta época este cogitara abandonar os estudos de filosofia para dedicar-se às ciências naturais. JANZ, C. P. *Nietzsche biographie* Enfance, Jeunesse, Les Annees Balaises. Trad. Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1984, p. 208.

22 Apesar de declarar que seus preparativos encontravam-se já bastante adiantados, considerando-se a relação de Nietzsche com Deussen, seria plausível especular que o autor da carta estivesse contando vantagem de seus planos filosóficos que, na verdade, encontravam-se ainda longe de ser concluídos, sendo que algumas de suas partes ainda encontravam-se em seus estágios iniciais, como demonstra o estado das notas que nos foram legadas. Vale ainda ressaltar que esta correspondência, como já foi discutido na seção 2.3.4 desta tese, denuncia um interesse fortíssimo de Nietzsche pelos resultados de sua leitura de *A História do Materialismo* de Albert Lange, de cujas ideias a dissertação planejada pelo filósofo encontra-se fartamente permeada.

Na carta a Deussen, Nietzsche deixa entrever em seus planos para a dissertação, elementos fundamentais de uma abordagem do problema do conhecimento. Entre estes elementos, destaca-se o fato de que tal dissertação partiria do ponto de vista de um estudo dos limites dos órgãos da sensibilidade humana. Com isso, além de esclarecer o sentido de sua interpretação da filosofia kantiana, este trabalho também possibilita uma compreensão precisa acerca de suas preocupações filosóficas naquele período de seu pensamento. Motivo pelo qual, alguns comentadores concordam que as notas preparatórias para *Zur Teleologie*²³ ajudam a situar a filosofia do jovem Nietzsche no horizonte de uma ampla discussão filosófica. Marques, por exemplo, assevera que a discussão sobre a teleologia coloca Nietzsche em consonância com o programa teórico da modernidade, por acercar-se do grande embate entre as concepções leibniziana e cartesiana, ou seja, do antagonismo entre teleologia, de proveniência aristotélica, e o mecanicismo²⁴.

Para Marques a filosofia de Nietzsche, sobretudo no que diz respeito a sua “teoria do conhecimento”, estaria relacionada a um processo de radicalização da autoafirmação do sujeito moderno. Neste sentido, enquanto autor que leva ao ápice esse processo de radicalização, processo que teria se iniciado na modernidade sobretudo com Descartes, Nietzsche se inseriria na tradição racionalista crítica. Por meio de uma análise eminentemente histórica das assim chamadas “teses teleológicas sobre a historicidade...” (MARQUES; 2003; Pág. 43) Marques realiza uma apresentação da condição antinômica da razão moderna em sua interioridade, em que Nietzsche se inseriria ao questionar a validade dos produtos que a razão se apresenta como sua própria realidade.

Neste contexto se destacariam as notas preparatórias para *Zur Teleologie*, como testemunho textual de que, já em sua obra de juventude, Nietzsche entra em contato com questões de suma importância para o pensamento moderno. Este contato com problemas de primeira ordem da filosofia moderna, para Marques, tornam o autor das notas preparatórias não apenas um herdeiro dos problemas do pensamento moderno, mas um pensador moderno

23 A coletânea de notas está registrada na edição completa de Colli e Montinari nos apontamentos 1868, 62 [3] - 62 [57]. Cf. NIETZSCHE, F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW). 36 Bände. Herausgeben Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin: De Gruyter, 1967-2001, Bd. I.

24 As concepções da filosofia antiga, na medida em que se distinguem por uma compreensão racional da realidade, são marcadas pela ideia de uma finalidade intrínseca a esta mesma realidade, sendo Aristóteles e sua concepção das causas finais, um marco deste tipo de pensamento. Por outro lado, com a concepção atomística, inaugura-se, na antiguidade ainda, uma forma de se conceber a realidade como um produto das interações mecânicas de seus primeiros elementos. Surge assim o embate entre as concepções teleológicas e mecânicas da realidade. Marques resume esse antagonismo no seguinte dilema: “[...] ou o mundo é constituído por uma multiplicidade de espontaneidades absolutas que em si têm inscritas a finalidade de seu agir, ou o mundo será sempre a obra de um Deus criador de uma obra imperfeita”. (Marques, 2003, p. 22). Dando continuidade a este embate filosófico aparecem na modernidade as concepções de Leibniz, e sua teoria de mundo como harmonia preestabelecida por Deus, e Descartes, que pensava o mundo das realidades extensas como tendo sua formação determinada de maneira mecânica.

que leva ao ápice questões fundamentais da filosofia moderna.

Esta tese, pelo que tomamos notícia através da leitura dos fragmentos que nos foram legados, caso tivesse sido concluída, poderia vir a ser considerada como sua primeira incursão por alguns dos temas mais importantes de sua filosofia. Nas notas em questão, são adiantadas muitas de suas concepções fundamentais, as quais seriam amadurecidas e, posteriormente, reelaboradas de forma mais rigorosa, adquirindo o estilo característico dos escritos do filósofo. Por meio de um lento refinamento e preparação, no sentido de conferir um apelo original a estas ideias, elas viriam a se popularizar como um conjunto de reflexões acerca da natureza dos limites do conhecimento humano. Com isso, aquilo que apenas fora esboçado de modo precário nas notas preparatórias, viria a constituir um caminho seguro para o posterior desenvolvimento da reflexão nietzschiana em torno dos problemas com relação às concepções tradicionais de verdade e conhecimento.

No entanto, por várias razões, dentre as quais destacam-se, certamente, sua convocação para o serviço militar e o conseqüente ferimento que o deixa impossibilitado por semanas, Nietzsche não conseguirá levar este plano à conclusão. Ciente da impossibilidade de levar seus planos adiante, o jovem professor declarará em uma carta endereçada a Rohde: “Assim, querido amigo, repito: nossas perspectivas não deram certo [...]” (KSB, II, p. 272)²⁵. Apesar do naufrágio de seus planos, ficaram registrados em seus cadernos de notas o conjunto de rascunhos que comporiam sua tese acerca dos limites do orgânico a partir de Kant.

Os preparativos para a dissertação acerca dos limites do orgânico desde Kant, compõem-se de uma série de notas e indicativos de leitura. Estas referências agrupadas por Nietzsche são compostas de alguns parágrafos extraídos da literatura que o autor das notas considera leitura básica para sua exposição, aqui incluídos trechos da *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant e alguns apontamentos de textos extraídos de obras em que a filosofia se relaciona com temas das ciências naturais. Este material variado, em que destacam-se algumas relações de ideias e conclusões a serem comprovadas pela exposição, foi reunido apenas muito tardiamente, em um dos muitos esforços de conservação da obra nietzschiana, ficando então conhecidas pela crítica do pensamento nietzschiano sob o título de *Zur Teleologie*.

As notas constituem material fundamental para a compreensão da imbricada relação de Nietzsche com as principais influências de seu pensamento, com as quais entra em contato

25 No original: “Also, lieber Freund, nochmals: unsere Aussichten sind zu nichte.” (KSB, II, p.272). Curt Paul Janz (naquela que é possivelmente a biografia mais celebrada de Nietzsche) comenta que nesta época este cogitara abandonar os estudos de filosofia para dedicar-se às ciências naturais. JANZ, C. P. *Nietzsche biographie* Enfance, Jeunesse, Les Annees Baloises. Trad. Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1984, p. 208.

já na juventude. Dentre estas influências destacam-se uma série de autores das ciências naturais, pesquisadores materialistas com os quais Nietzsche estabelece contato através de sua leitura de Friedrich Albert Lange. O próprio Lange representa uma influência fundamental para Nietzsche naquele período, e suas ideias acerca da filosofia kantiana, assim como de sua relação com as ciências, garantem o estímulo para a tentativa de dissertação acerca dos limites do orgânico. Esta é, por exemplo, a interpretação de Elisabeth Förster-Nietzsche, que relata:

Existe (...) um resumo de um trabalho “acerca do conceito de orgânico desde Kant,” com que meu irmão, durante sua convalescença em março e abril (1866) se ocupou. Ele tinha, provavelmente, retirado o estímulo para esse trabalho da História do Materialismo de Friedrich Albert Lange, o qual ele leu imediatamente após sua publicação, e o qual ele estudou novamente em fevereiro de 1868.²⁶

A obra de Lange, que impactou fortemente Nietzsche, representava uma espécie de reconstrução da história do materialismo centrada na figura de Kant. O fato de Nietzsche pretender elaborar uma dissertação acerca das relações entre a filosofia kantiana e os estudos recentes acerca dos órgãos da sensibilidade humana, logo após sua leitura da obra de Lange, não poderia ser confundida como mera coincidência. Outra forte evidência de que Albert Lange foi uma forte inspiração para esse trabalho encontra-se nas listas de leituras a serem realizadas, parte importante das notas que nos foram legadas. Entre os autores pertencentes a estas listas a serem pesquisadas, praticamente todos são cientistas e filósofos dos quais Nietzsche tomou conhecimento através de sua leitura de *A História do Materialismo* de Albert Lange.

Nosso interesse nessa coleção de apontamentos para a dissertação de Nietzsche se justifica por várias razões. Para além da importância de rever escritos que ajudam a descortinar um pouco de seu pensamento de juventude, essas notas ajudam a descortinar o caráter prematuro do posicionamento filosófico desse autor com relação à temas fundamentais para seu pensamento maduro. Percebe-se em boa parte da argumentação sustentada nessas notas, assim como no material que o autor escolhe para suportar esta argumentação, que o filósofo já naquela época demonstrou certa preocupação com temas fundamentais, elaborados em profundidade em sua filosofia madura. Por outro lado, a discussão do tema da teleologia o põe em contato com uma temática fundamental da filosofia de todos os tempos.

Do mesmo modo, quando anuncia a Deussen sua intenção de escrever uma dissertação acerca dos limites do orgânico desde Kant, o jovem estudante insinua a disposição em trabalhar com um conjunto de questões que já compõem suas preocupações fundamentais

²⁶ Conforme: Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Nietzsches*, Leipzig: Verlag von C. G. Naumann, 1895. LN 1: 269.

acerca da natureza do conhecimento. Estas questões estão intimamente relacionadas com a crítica ao conhecimento expressa em sua obra de maturidade, como testemunho de que Nietzsche não consegue resolver estas questões, mesmo muitos anos após suas primeiras incursões no tema.

O aspecto epistemológico da investigação a ser empreendida já desponta nos trechos de correspondência citados, em que Nietzsche se refere à questão dos “limites do conhecimento” e sua relação com a “sensibilidade humana”. Estas questões implicam uma análise do papel dos sentidos na constituição do conhecimento, do mesmo modo que conduzem a uma consideração do necessário condicionamento do que pode ser conhecido pelas limitações da própria sensibilidade humana. Nesse sentido, a reflexão nietzschiana expressa nestas notas aponta claramente para uma concepção de conhecimento como algo determinado pelo aparato fisiológico humano. Tendo em vista estes aspectos fundamentais do trabalho em questão, é possível identificar traços precursores da compreensão nietzschiana acerca do conhecimento, notadamente, na questão da determinação do que pode ser conhecido pelo homem segundo a natureza de sua constituição natural²⁷.

De que estes fragmentos comportam informações importantes acerca da concepção nietzschiana de conhecimento, de seu juízo acerca da metafísica, das relações entre a linguagem e a conceitualidade, temos o relato de Crawford, para quem uma leitura atenta das notas preparatórias, oferece um contato indispensável com todas estas concepções, tais como elas aparecem no pensamento nietzschiano de juventude:

Um olhar atento nessas notas acerca da teleologia é essencial para minha posterior discussão, porque elas demonstram quão fundamentalmente a epistemologia de Nietzsche é baseada em sua teoria da linguagem. Nelas nós encontramos a contínua crítica de Nietzsche à metafísica, na qual ele usa como principal ferramenta sua compreensão dos limites da linguagem e conceitualidade. Nietzsche equaciona pensamento teleológico com pensamento metafísico. Em sua carta a Deussen, o próprio Nietzsche enfatiza, não exatamente o orgânico, ou o teleológico, mas acima disto ele explora a “relatividade consciente do conhecimento” e o “ponto dos limites do conhecimento”. Veremos até que ponto Nietzsche se apropria da ideia langeana de que qualquer que seja nossa abordagem dos limites do conhecimento, o que resta para além são palavras, expressões, e um mundo de relações, mas nunca a verdade em si. (CRAWFORD, 1988, Pág. 106).

27 A limitação da sensibilidade humana como um traço determinante daquilo que pode ser conhecido pelo homem é uma conclusão fundamental das notas, a qual percorre uma longa trajetória até se tornar um aspecto fundamental da compreensão nietzschiana do caráter perspectivo de todo conhecimento. Isto é, na medida em que se considera que o perspectivismo nietzschiano estaria ligado à sugestão fundamental de que cada um conhece do mundo segundo sua perspectiva, a qual é determinada fundamentalmente pela sua constituição fisiológica. Como fundamento dessa compreensão na filosofia nietzschiana de maturidade, observe-se o que é dito no aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, onde Nietzsche reflete acerca do desenvolvimento dos estudos da fisiologia e dos animais e de como esses estudos nos aproximam da “premonitória suspeita de Leibniz”, ou seja, do fato de que cada indivíduo pode conhecer apenas a partir de sua perspectiva.

Para além destas questões, no entanto, as notas sobre teleologia trazem informações fundamentais acerca da relação de Nietzsche com as concepções otimista e pessimista, sua consideração crítica com relação a toda presunção de racionalidade na natureza, e sua ideia de que esta racionalidade seria antes o resultado de nossa atuação no mundo do que uma característica da natureza ela mesma. Como se vê, estes são temas que prenunciam os caminhos percorridos pelo autor no desenvolvimento de sua filosofia, resumidos nos aspectos de caráter filosófico do trabalho pretendido.

Por outro lado, a curiosa escolha de fontes para a tese sinaliza o interesse de Nietzsche, mesmo naquele período prematuro de seu pensamento, em temas das ciências naturais, ou antes, para as respostas das ciências naturais para problemas filosóficos, bastante de acordo com o espírito que animou o renascimento do materialismo em sua época. Aparentemente, cansado do idealismo que reinava nas concepções filosóficas daquele período, e ainda sob a influência de sua leitura de *A História do Materialismo*, Nietzsche enxerga nas ciências naturais um caminho seguro para livrar a filosofia de sua má compreensão acerca de questões fundamentais acerca da natureza.

Se considerarmos a concepção kantiana acerca dos juízos teleológicos como o objeto principal das notas preparatórias, que servirá como mote para a crítica nietzschiana à própria concepção de Teleologia, temos aqui uma antecipação de uma crítica decisiva que o filósofo desenvolverá em sua filosofia madura. Nesta prévia de sua crítica à concepção teleológica, que como Crawford aponta é associada por Nietzsche a uma concepção metafísica, deparamo-nos com noções fundamentais que seriam posteriormente conformadas em modos próprios da filosofia nietzschiana. Nesse sentido, as notas servem como um primeiro esboço, um primeiro deparar-se de Nietzsche, com questões as quais o filósofo oferecerá como resposta, em sua filosofia madura, seu perspectivismo. No entanto, na medida em que o projeto de *Zur Teleologie* foi abandonado com a mesma intensidade com que fora elaborado, as notas que compõem o que nos foi legado deste projeto nos fornecem apenas um indicativo de como, já em 1868, Nietzsche compreendia o problema dos limites do conhecimento.

A evidência textual mostra que nas notas em questão o autor ensaia uma espécie de protótipo do perspectivismo, na medida em que considera que o orgânico seria apenas uma noção ficcional forjada pelo intelecto e que, portanto, os produtos subjetivos da razão não passariam de ficções, de produtos estéticos forjados a partir da capacidade criativa inerente a tudo que vive. Ou seja, apesar de ser questionável, por conta sobretudo da leitura enviesada e de segunda mão da obra kantiana, leitura que é fundamentada com base nas interpretações de Kuno Fischer, Albert Lange e Schopenhauer, entre outros, *Zur Teleologie* apresenta alguns

pontos de vista de grande relevância para o aprofundamento das questões acerca da compreensão nietzschiana dos problemas com a concepção tradicional de conhecimento.

Vários são os problemas apresentados nas notas que mais tarde seriam elaborados de forma mais apropriada por Nietzsche. Primeiramente, temos nestas notas preparatórias a apresentação de uma noção de organismo como multiplicidade, noção que também no período maduro de seu pensamento se relacionará com seu perspectivismo. Em segundo lugar, em *Zur Teleologie* é realizada a denúncia da natureza ficcional e utilitária da concepção de teleologia que, como outras concepções tomadas por Nietzsche como oriundas de uma consideração metafísica, um conceito de caráter universal que a tradição acredita se circunscrever no âmbito puramente cognitivo, é considerada naquele texto como o produto de uma perspectiva limitada.

A discussão desenvolvida em *Zur Teleologie* sobre a finalidade da natureza coloca Nietzsche diante de um dos principais problemas que sua filosofia precisa administrar, o problema do valor dos produtos subjetivos da razão. Toda a argumentação nietzschiana em torno das concepções de teleologia e mecanicismo se justifica quase que exclusivamente por apontar para esse problema. A resposta para esse problema passa pela questão do niilismo, discutida mais a frente, e pela consideração do perspectivismo como uma forma de pensar os produtos da razão como tendo valor a partir de uma consideração de seu valor biológico, mas também, como expressão da força vital inerente à criação de valor, objetos do capítulo final deste trabalho.

Na medida em que o autor investiga a possibilidade de se rejeitar concepções tais como o juízo teleológico, sem que em seu lugar seja necessário recorrer a outra qualquer concepção de cunho metafísico, percorre hipóteses que em sua filosofia madura se relacionarão ao questionamento acerca do discernimento entre o valor de verdade de determinadas concepções e seu valor vital. Assim, *Zur Teleologie* aparece como um objeto de interesse fundamental para nossa investigação, na medida em que a forma de conceber o problema do valor de concepções metafísicas antecipa a discussão em torno da validade dos produtos da atividade criativa humana, como objetos de valor vital, e os problemas oriundos de se tomar este valor como estando vinculado a um valor de verdade absoluto.

2.1 A interpretação nietzschiana da questão teleológica

Para a elaboração de sua crítica da questão teleológica, no conjunto de notas que comentaremos a seguir, Nietzsche parte de uma leitura particular das filosofias de Kant,

Albert Lange e Schopenhauer. Mais especificamente, sua argumentação em torno da concepção teleológica de mundo, que constitui-se em um tema de importância significativa para o desenvolvimento posterior de sua concepção de conhecimento, é fundamentada em uma releitura das posições de Kant e Schopenhauer a partir de uma fundamentação científica, que o autor retira de sua leitura da obra de Lange. Assim, a relevância da tentativa nietzschiana de se inserir na questão acerca da teleologia, considerada a tradição filosófica em torno do problema do qual Nietzsche pretende se aproximar, é condicionada pelo aspecto semifilosófico e semicientífico de seus argumentos²⁸.

Para resumir uma questão maior do que o espaço que temos para apresentá-la, diríamos que, pelo menos desde a modernidade²⁹, partidos disputam acerca da organização da realidade, no sentido de interpretar essa realidade, ou bem como o resultado da interação dos átomos, ou bem de maneira teleológica, ou seja, como se esta se dispusesse segundo uma finalidade última. É neste embate teórico que as colocações de Nietzsche pretendem se situar. De modo geral, os fundamentos para a compreensão nietzschiana do problema da teleologia, naquele momento de sua produção, seriam as conclusões apresentadas por Kant na segunda seção de sua *Crítica do Juízo*, acerca do Juízo Teleológico e as críticas de Schopenhauer e Albert Lange a essas conclusões.

No entanto, se sua reflexão se prendesse a estas referências teóricas, o conjunto de fragmentos em questão teria pouco interesse em nossa investigação. O que nos importa aqui, além da opinião nietzschiana acerca desses temas, é sua interpretação das influências mencionadas. Motivo pelo qual necessitamos reconstruir, minimamente, as concepções que inspiraram Nietzsche, na tentativa de entender como sua reflexão pode ser tomada como uma novidade em relação ao problema da teleologia. Neste sentido, talvez não seja absurdo retomar a apresentação schopenhaueriana e kantiana do problema.

No apêndice para sua obra máxima, em que concentra sua crítica da filosofia kantiana, Schopenhauer define o problema da teleologia como a disputa entre uma posição materialista e uma posição teísta, acerca da produção do mundo. Com essa apresentação do problema, o

28 Os termos “semifilosófico e semicientífico” são tomados aqui em referência ao modo como Nietzsche comunica a seu amigo Deussen o caráter “*halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich*” que pretendia atribuir a sua tese acerca dos limites do orgânico a partir de Kant, conforme relatado em sua correspondência “Wenn Du übrigens Ende dieses Jahres meine Doktordissertation bekommst, so wird Dir mehreres aufstoßen, was diesen Punkt der Erkenntnißgrenzen erläutert. Mein Thema ist „der Begriff des Organischen seit Kant“ *halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich*. Meine Vorarbeiten sind ziemlich fertig” (KSB2: 269).

29 Propriamente falando, a questão remonta à antiguidade, com a concepção aristotélica das causas finais, assumindo na idade média uma feição teológica, por meio da ideia de um ser criador da realidade conforme uma inteligência a semelhança da humana. Mas, na crítica nietzschiana à concepção teleológica, embora estes ancestrais da questão não sejam ignorados, ocupam papel secundário, se comparados com os autores que precedem imediatamente Kant.

autor prepara o terreno para a inclusão de Kant na discussão, a partir de sua concepção teleológica, como um ponto de virada que torna sem sentido as posições dos partidos em disputa. Diz Schopenhauer:

Até Kant havia-se estabelecido para si o verdadeiro dilema entre materialismo e teísmo, vale dizer, entre a assunção de que um acaso cego ou uma inteligência ordenadora de fora segundo fins e conceitos tenha produzido o mundo, *neque datur tertium* (Não havia terceira possibilidade). Por isso ateísmo e materialismo eram a mesma coisa. Daí a dúvida se poderia existir um ateu, isto é, uma pessoa que pudesse realmente confiar ao acaso cego a tão extraordinária ordenação finalística da natureza, em especial a orgânica. (SCHOPENHAUER, 1966, pág. 637).

O problema acerca da produção do mundo é apresentada aqui como estando diretamente relacionada à pergunta pelos princípios, ou fins, norteadores de uma tal produção. Se concordamos com Schopenhauer, então seria necessário admitir que não haveria diferenças fundamentais entre o ateísmo e o materialismo, na medida em que o materialismo seria a explicação da origem do mundo por meio de causas meramente físicas, sem a intercessão divina. Ou seja, ambas interpretações rejeitam a ideia de que Deus estaria reduzido a agente criador do mundo conforme um plano sumamente inteligente. Do mesmo modo, em ambas as leituras parece subsistir a ideia de que o mundo é tal como se nos apresenta.

O problema da criação do mundo, tal como é posto por Schopenhauer, implica na compreensão do modo como o mundo fora ordenado. Nessa leitura, ou bem esta ordenação se deu por acaso, ou bem cumpria os ditames de uma inteligência superior, guiada por finalidades a que se deviam tal ordenação. A questão mesma da natureza desta ordenação não é posta em dúvida, já que para ambos os partidos em disputa ela pareceria evidente na contemplação do mundo. Segundo Schopenhauer, teria sido em meio a essa disputa que Kant teria surgido, e mudado o foco da questão, por meio da distinção entre fenômenos e coisas em si:

A validade daquela premissa maior disjuntiva, daquele dilema entre materialismo e teísmo, assenta-se na assertiva de que o mundo existente diante de nós é o das coisas em si, por conseguinte não existiria outra ordem de coisas senão empírica. Porém, depois que o mundo e sua ordenação se tornou, via Kant, mero fenômeno, cujas leis se encontram principalmente nas formas de nosso intelecto, a existência e a essência das coisas e do mundo não precisam mais ser explanadas conforme analogia das mudanças percebidas ou efetuadas por nós NO mundo. Nem aquilo que apreendemos como meio e fim teria nascido em consequência de um tal conhecimento. Portanto, Kant, privando o teísmo de seu fundamento mediante a importante distinção entre fenômeno e coisa em si, abriu, por outro flanco, o caminho para as explanações completamente diversas e mais profundas sobre a existência. (SCHOPENHAUER, 1966, pág. 638).

Para Schopenhauer, portanto, até Kant, apenas se podia discutir a questão da produção do mundo de duas formas, ou bem o mundo é produto de uma criação divina ou obra do acaso. Isto porque, o modelo para a compreensão da criação das coisas era a atuação do homem em uma realidade, que se considerava a realidade ela mesma. Por outro lado, a partir da compreensão de que o mundo, que está a disposição para a criação por parte da inteligência, é justamente o mundo dos fenômenos, torna-se sem sentido a analogia entre a inteligência divina e a humana.

As duas únicas alternativas até então, ou bem o mundo teria sido constituído segundo uma inteligência exterior, ou bem seria o resultado de causas mecânicas, pareciam insuficientes para dar conta do problema da produção do mundo, tanto assim que a questão não chegava a uma solução. Ao apresentar assim o problema, o autor põe em relevo a filosofia kantiana como um ponto de ruptura com as correntes de pensamento anteriores, que discerniam apenas de forma dualística o problema.

A inserção de Kant nessa disputa deu-se por meio da compreensão segundo a qual os seres orgânicos não seriam passíveis de compreensão apenas segundo modelos mecânicos. Dado que, na questão da compreensão da natureza estaria incluída uma espécie de necessidade, que seria inexplicável segundo a necessidade mecânica tradicional. Isto porque para Kant, no reino inorgânico tudo se reduziria à relação de causas e efeitos segundo a qual os processos de originação e desenvolvimento seriam passíveis de serem compreendidos, diferentemente do reino orgânico. Para salientar esta questão, o filósofo utiliza o caso da cristalização, a qual considera uma espécie de crescimento no reino do inorgânico:

A formação ocorre, pois, por uma *união repentina*, isto é, por uma solidificação rápida e não por uma passagem progressiva do estado fluido ao sólido, mas como que por um salto, cuja passagem também é denominada cristalização. (KANT; 2016; Pág. 211).

O exemplo do processo de cristalização é pensado por Kant como meio de contrastar o desenvolvimento e relação entre as partes nos seres inorgânicos em relação ao mesmo processo nos seres orgânicos. Nesta reflexão, a cristalização, que nos seres inorgânicos diz respeito ao processo de passagem do estado fluido para o sólido e que poderia ser pensado como uma analogia ao crescimento e desenvolvimento no reino inorgânico, distingue-se desse de forma muito clara. Posto que, no reino orgânico ocorreria uma troca de causações, entre o todo e as partes e vice-versa, que não se observa no reino inorgânico. Por exemplo, no caso do crescimento das folhas em uma árvore, cuja realização depende da árvore, se relacionaria com

o desenvolvimento das árvores que, igualmente, depende do desenvolvimento das folhas. Assim, segundo o exemplo kantiano, haveria uma espécie de dependência mútua na geração das folhas de uma árvore em relação ao próprio desenvolvimento da árvore, contrariamente ao que se observa na realidade inorgânica, onde tal relação não se observaria.

A causalidade tradicional, segundo a qual para cada efeito deveria haver uma causa determinante, não corresponderia, desta forma, ao tipo de necessidade que se observa na formação e crescimento de seres organizados. Os seres orgânicos seriam determinados por um princípio de causação recíproco que apenas poderia ser compreendido em conformidade com uma ideia de fim natural. É esse princípio de causação recíproca que, no parágrafo 65 da *Crítica da faculdade do juízo*, que parece ter inspirado especialmente as concepções criticadas por Nietzsche em suas notas preparatórias, Kant prepara o caminho para sua definição de um *fim natural*:

Por isso, para um corpo dever ser ajuizado em si e segundo a uma forma interna, é *necessário* que as partes do mesmo se produzam umas às outras reciprocamente em conjunto, tanto segundo a sua forma como na sua ligação, e assim produzam um todo a partir da sua própria causalidade, cujo conceito por sua vez e inversamente (num ser que possuísse a causalidade adequada a um tal produto) poderia ser causa dele mesmo segundo um princípio, e em consequência a conexão das *causas eficientes* poderia ser ajuizada simultaneamente como *efeito mediante causas finais*. (KANT; 2016; Pág. 239).

A explicação de seres orgânicos, assim, requer um elemento estranho à explicação dos seres inorgânicos. Para a explicação do desenvolvimento das plantas, que é o exemplo preferido pelo filósofo, nosso entendimento requer uma concepção de fim natural, que contrasta com a causalidade mecânica, na medida em que *causas eficientes* devem ser tomadas também como “efeitos mediante causas finais”, logo, a uma concepção de fim natural das partes em relação ao todo. Nesse sentido: “Este princípio, que é ao mesmo tempo a definição dos seres organizados, é o seguinte: *um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio*. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego” (KANT; 2016; Pág. 242). Diferentemente do reino inorgânico, em que se observa que, para cada causa corresponde um efeito que se torna independente da causa originária, no sentido de que não seria retroativo em relação a essa causa, cada parte de um ser organizado é causa e fim do ser organizado enquanto totalidade.

O exemplo escolhido por Kant, o de uma planta, de cujas folhas é, ao mesmo tempo, fim e meio, expressa claramente a ideia de necessidade de uma causa final diretora das causas em jogo nas partes e no todo. Posto que o desenvolvimento das folhas é efeito da planta, mas, como o desenvolvimento da própria planta depende do desenvolvimento das folhas, o

desenvolvimento das folhas também seria causa do desenvolvimento da planta. Esta concepção de uma coisa como fim de si mesma, segundo Kant, possuía apenas uma analogia com a causalidade enquanto “conceito constitutivo de nosso entendimento”, ou seja, enquanto forma de nosso entendimento. Pois, no tipo de causalidade que se observaria no reino orgânico, na reciprocidade de causação que se observa na relação entre os seres orgânicos e suas partes, teríamos um *residuum*, um fragmento não explicado do fenômeno, sempre que o pensássemos segundo o conceito inteligível de causalidade.

O problema da teleologia natural surge quando considerado o tipo de “causalidade” atuante no reino orgânico, em que parece atuar uma espécie de finalidade que apenas seria compreensível segundo a analogia de uma inteligência superior. Para esta finalidade superior a “causalidade” corresponderia como categoria superior. Assim, ao menos metodologicamente, pareceria viável a suposição de uma inteligência superior como forma de se compreender a causalidade atuante na natureza orgânica.

Por outro lado, enquanto a concepção de uma inteligência formativa exterior esteja para muito além de nossa capacidade de conhecimento, posto que a sua universalidade a colocaria para além dos limites do conhecimento empírico, recai sob a concepção teleológica da natureza o mesmo veto já estabelecido na primeira crítica kantiana para as ideias de Deus, Liberdade e Alma. Desta forma explica-se de que maneira a faculdade do juízo é aproximada por Kant da razão teórica e da razão prática. Por meio de um uso regulativo da concepção de conveniência a fins, que deve diferenciá-la do uso constitutivo que o intelecto faz de seus conceitos, Kant estabelece o uso do princípio teleológico como método analógico e acessório para a explicação de seres orgânicos:

O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão. No entanto, pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com nossa causalidade segundo fins em geral, refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou de seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins. (KANT; 2016; Pág. 241-242).

O propósito de Kant, assim, não se confunde com a descrição da finalidade natural. Menos ainda com a proposição da existência de uma causalidade superior. Por meio da suposição de uma finalidade natural, o filósofo da crítica apenas pensava constituir o intelecto com mais um instrumento para a compreensão da natureza, o que fica claro no parágrafo 68 da *Crítica da faculdade do juízo*, em que o autor trata da teleologia como um princípio interno

da natureza.

Neste parágrafo, Kant parte da definição na constituição das ciências, de seus princípios internos, ou princípios constitutivos, e os princípios externos, aqueles que encontram sua fundamentação em outras ciências. Com essa distinção, o autor pretende considerar o princípio teleológico como princípio externo à ciência da natureza, como um princípio assessorio à ciência da física, tal qual as ciências matemáticas. Ou seja, mais do que traçar considerações epistemológicas, Kant procura afastar-se da concepção de fim na natureza como produto de uma inteligência externa.

A distinção entre fenômeno e coisa em si aparece aqui como elemento fundamental dessa compreensão. Pois é através de seu posicionamento transcendental que o autor busca separar a teleologia da teologia e, assim, abrir caminho para um uso científico do princípio teleológico no estudo da natureza. Este uso científico, meramente metodológico, distingue-se completamente das explicações teístas da natureza.

Diferentemente da compreensão teológica, que parte da pressuposição de uma inteligência superior como fonte da finalidade natural, o autor entende que apesar de nosso entendimento carecer de um princípio teleológico para a explicação de seres orgânicos, conceber uma inteligência exterior como causa da finalidade natural está muito além da capacidade cognitiva humana. Por conta das limitações típicas de nossa forma de considerar a realidade, não se pode saber se há um ser sumamente inteligente que criou a natureza, posto que tal existência por definição não pode ser objeto de entendimento. Do mesmo modo, seria impossível saber se, caso um tal ser sumamente inteligente existisse, teria constituído a realidade segundo os princípios de uma inteligência análoga à inteligência humana. Schopenhauer, compreendeu bem essa distinção kantiana, e não deixou de prestar sua homenagem a Kant, pela sabedoria de suas conclusões:

Kant tem plena razão no assunto: também era necessário que, após ter sido mostrado que o conceito de causa e efeito não se aplica ao todo da natureza em geral segundo sua existência, também fosse mostrado que, conforme sua índole, a natureza não pode ser pensada como efeito de uma causa guiada por motivos (conceito de finalidade). Caso se pense na grande plausibilidade da prova físico-teológica, que até mesmo VOLTAIRE considerava irrefutável, era da maior importância mostrar que o subjetivo de nossa apreensão, para o qual Kant reivindicou espaço, tempo e causalidade, estende-se também ao nosso julgamento dos corpos naturais e, por conseguinte, a necessidade que sentimos em pensá-los como surgidos premeditadamente segundo conceitos de finalidade, logo, por uma via ONDE A REPRESENTAÇÃO DOS MESMOS TERIA PRECEDIDO SUA EXISTÊNCIA, é de origem tão subjetiva quanto a intuição do espaço a expor-se objetivamente, a qual, entretanto, não pode valer como verdade objetiva. (SCHOPENHAUER, 1966, pág. 661).

Conforme o entendimento de Schopenhauer, ao limitar o alcance do conceito de

finalidade à esfera da compreensão humana, Kant teria posto termo à credibilidade da prova físico-teológica, segundo a qual todo existente dependia de uma inteligência criadora. Kant teria alcançado esta vitória ao pressupor apenas de modo metodológico a existência de uma finalidade superior, como uma exigência do entendimento humano que não se sabe se pode obter um equivalente na realidade. Nietzsche, no entanto, parece não ter tomado como suficiente o papel regulativo que Kant confere ao princípio de fim natural.

A discordância nietzschiana da compreensão kantiana do problema não é incidental. Pelo contrário, a forma como Kant reproduz o problema da teleologia apresenta-se ao autor das notas preparatórias como modelo da teoria a ser criticada. Assim, já nas primeiras linhas de *Zur Teleologie* o autor enuncia sua discordância com o pensamento kantiano: “Kant tenta provar ‘que há uma necessidade para pensar organismos como premeditados, quer dizer, pensá-los em termos de conceitos de conformidade a fins’ apenas posso aceitar que isto é uma forma de explicar-se a teleologia” (BAW 3; pág. 130)³⁰. O que indica que o filósofo, por seus próprios motivos, certamente, apropria-se de forma inovadora da distinção kantiana entre constitutivo e regulativo.

Na medida em que se propõe a efetuar uma redução do conceito de explicação a uma concepção interpretativa, entendimento que já antecipa uma compreensão perspectivista, Nietzsche pensa o conceito de finalidade natural como uma antropomorfização desnecessária. Nesse sentido, também o conceito de conveniência a fins, para o autor das notas preparatórias, deveria ser compreendido como um aspecto interpretativo, mais do que um aspecto descritivo da natureza. Um fato marcante para o jovem Nietzsche é que o próprio Kant deveria ter realizado a crítica das concepções reguladoras, que deveriam ser entendidas necessariamente como uma exigência da organização humana, e não como um aspecto metodológico necessário.

O autor das notas preparatórias compreende que Kant, ao falhar em não realizar tal crítica, teria se deixado levar por uma consideração da concepção teleológica como expressão de um conhecimento ao qual já sabia, desde o princípio, não ter direito. Assim, o autor das notas preparatórias engloba Kant em sua crítica à concepção teleológica como um antropomorfismo ingênuo, embora seja muito provável que o próprio Kant tenha criticado as mesmas concepções, sob a mesma alegação. Ou seja, ao pensar o princípio teleológico Kant, mais do que provavelmente, já tem uma compreensão suficientemente crítica deste princípio, motivo pelo qual insiste na distinção entre conceito constitutivo e conceito regulativo, assim

³⁰ As notas *Zur Teleologie* são citadas a partir do terceiro volume da edição dos fragmentos e cartas de juventude de Nietzsche, organizadas por METTE/SCHLECHTA, daqui pra frente mencionada sob a sigla “BAW 3”, e conforme sua paginação. As traduções são de nossa responsabilidade.

como na caracterização da ideia de fins na natureza como “um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva” (KANT; 2016; Pág. 241-242).

No entanto, na medida em que considera sem sentido o recurso kantiano aos juízos explicativos, Nietzsche enxerga no caráter indeterminado do modo humano de compreensão da natureza a ausência de um princípio que justifique a admissão dos produtos de nossa consideração da realidade como verdades inquestionáveis. A conveniência a fins na natureza é então reduzida a uma expressão do modo humano de compreensão do reino do orgânico, compreendida pelo autor das notas preparatórias como uma criação do intelecto condicionada pelo próprio aparelho conceitual e perceptivo do homem. Nesta leitura, a finalidade na natureza não passaria de uma ficção que cumpre um papel na ordenação humana da realidade, mas que fora desta ordenação poderia não ter nenhum significado.

Em *Zur Teleologie*, a disposição do reino orgânico segundo a ideia de uma conveniência a fins é tomada como produto de uma “imaginação estendida”, uma ficção criada pelo homem para poder regular seu conhecimento e suas ações. Desde que, para o autor das notas preparatórias, o conceito de conformidade a fins é considerado um produto estético, esta concepção passa a ser a expressão de um poder inconsciente que cria e se serve do conhecimento para as funções vitais como fortalecimento, crescimento, preservação. Esta interpretação diverge significativamente da interpretação kantiana, na qual a noção de uma teleologia natural é pensada como um conceito subjetivo fundamental para o uso da razão.

Nas notas preparatórias, Nietzsche ainda não adianta a tese que norteará seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, de que este tipo de ordenação da natureza cumpre um papel fundamental na conservação do gênero humano. A ideia fundamental nas notas é que uma finalidade na natureza apenas é vista como uma forma especial de finalidade porque tomamos a conservação da vida como uma finalidade especial. Assim o autor afirma no apontamento 62[29]: “Aqui verifica-se que acabamos de chamar proposital o que é viável. O segredo é apenas ‘vida’”(BAW 3; Pág. 380). Ao comentar as notas em questão, Lopes identifica nesta concepção um certo pendore para a teoria de Lange, na medida em que o autor das notas preparatórias amplia o escopo dos juízos reflexivos, tornando-os uma questão de utilidade biológica:

Também aqui Nietzsche deve ser visto como um herdeiro do programa de Lange: ao problematizar a distinção kantiana entre uso regulativo e determinante dos juízos, Nietzsche dá um passo decisivo rumo a uma compreensão ficcional generalizada dos processos de assimilação humana do mundo. Os conceitos mobilizados pelos juízos determinantes (Nietzsche fornece uma lista algo aleatória destes conceitos na passagem acima) são igualmente regulativos e pertencem à mesma estratégia antropomórfica de apropriação do mundo. (LOPES; 2008; Pág. 153).

Assim, a compreensão de base, de que os conceitos são criações humanas condicionadas pela organização humana, que é um traço comum a ambas obras de juventude nietzschianas, tanto seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira* quanto as notas preparatórias, representaria uma releitura de uma conclusão fundamental da filosofia de Albert Lange. Ou seja, a apropriação da concepção kantiana de uso regulativo dos conceitos na forma de uma consideração biológica, uma apropriação em que os interesses para a vida entram em jogo, representaria uma interpretação nietzschiana das considerações de Albert Lange, que para Lopes: “restringe a fantasia especulativa ao âmbito do discurso edificante e da ficção conceitual” (LOPES; 2008; Pág. 152.).

O que está sendo dito aqui é que, tanto para Albert Lange quanto para o jovem autor das notas preparatórias, conceitos como o de finalidade natural cumpriram um importante papel na apropriação humana da realidade. Com o amadurecimento da reflexão nietzschiana, uma consequência mais geral desta forma de compreensão do problema conduzirá à ideia de que não há conhecimento no sentido tradicional, mas somente interpretação, criação de ilusões segundo a determinação de nossa organização e conforme a necessidade humana de dominação da natureza. Os juízos explicativos, pressupostos por Kant em sua crítica do juízo, tornam-se sem sentido na reflexão do jovem Nietzsche, devendo ser substituídos pela categoria de interpretação. Esta compreensão do papel da interpretação como uma afirmação dos limites da compreensão humana, antecipa os traços fundamentais da madura compreensão nietzschiana do conhecimento.

2.2 A crítica nietzschiana a Kant e Schopenhauer como crítica à teleologia

Como apresentamos na seção anterior, a redação das notas preparatórias para *Zur Teleologie* tem nas reflexões de Kant e Schopenhauer uma inspiração contínua, muito embora, em sua investigação do problema teleológico, o autor das notas busque conferir uma interpretação diferenciada do problema. O diferencial da interpretação nietzschiana neste ponto, em grande medida, se deve ao recurso constante às conclusões trazidas para o debate pelas descobertas das ciências naturais. Ou seja, a novidade da abordagem nietzschiana se explica em parte no caráter semicientífico que o autor pretendia conferir a sua tese. Mas por outro lado, cumpriria nos questionarmos, no plano filosófico, qual seria a natureza das divergências de Nietzsche com relação às posições de Kant e Schopenhauer?

Na medida em que a crítica nietzschiana a toda forma de teleologia baseia-se em uma

consideração do caráter antropomórfico da própria ideia de conveniência a fins³¹, a interpretação kantiana apareceria como modelo de uma forma ingênua de interpretação teleológica, por desconsiderar a atuação do intelecto na formação daquilo que compreendemos como a ideia de organismo. Nessa crítica, o autor acompanha de perto a Schopenhauer, a quem se refere ao apontar que: “A simples ideia é distribuída na multiplicidade de partes e condições do organismo, mas resta intacta na junção necessária das partes e funções” (BAW 3; pág. 372).

A divergência do autor das notas com relação à Kant, portanto, é posta nos primeiros momentos de sua reflexão: sua abordagem do problema entende-se como um afastamento de Kant, na medida em que o autor das notas pretende efetuar a redução da ideia de finalidade natural a um traço da própria constituição humana. A afirmação nietzschiana de que Kant deveria ser compreendido como um filósofo filiado a uma corrente teleológica em filosofia (BAW; Pág. 372) está diretamente ligada a esta forma de compreensão do problema. Para Nietzsche, a defesa de uma concepção teleológica como necessária para a compreensão da natureza, tal como esta noção apareceria na *Crítica do Juízo*, só poderia ser admitida como uma maneira de definir o conceito de teleologia.

A denúncia da filosofia kantiana como uma forma de defesa da teleologia parte da compreensão de que Kant chega, em sua investigação da finalidade natural, a uma conclusão não fundamentada. Em sua análise das conclusões da *Crítica do Juízo*, Nietzsche identifica uma transposição indevida da análise da realidade fenomênica para uma realidade superior, apartada do mundo orgânico, o que representaria um salto lógico com base na pressuposição da necessidade de se considerar fins na natureza. Para o autor das notas preparatórias, portanto, Kant não teria conseguido superar a interpretação ontológica do problema teleológico.

O tratamento do problema da teleologia nas notas preparatórias, que se oferece como a transição de uma interpretação ontológica para uma interpretação eminentemente

31 Crawford observa o caráter antropomórfico por trás da própria consideração da ideia de conveniência a fins, tal como Nietzsche entende essa ideia: “Ao levarmos em consideração o primeiro ponto nos planos da obra de Nietzsche, ‘conceito de conveniência a fins’ (*Begriff der Zweckmässigkeit*, BAW 3, Pág. 392) note que ele qualifica a palavra conveniência a fins (*Zweckmässigkeit*, Crawford traduz este termo por *expedience*) como o conceito de conveniência a fins. Nietzsche cita Kant duas vezes a partir da *Crítica do Juízo* acerca do papel fundamental dos conceitos: ‘Nós temos completa ideia apenas do que podemos fazer e cumprir de acordo com nossos conceitos’. A isso Nietzsche responde: ‘o que se encontra além dos conceitos é completamente incompreensível’. Tendo em vista superar o fato de que os seres humanos se põem diante do desconhecido, eles inventam ‘conceitos, os quais apenas reúnem uma soma de características aparentes, as quais, porém, não conseguem apreender as coisas’. Nietzsche então enfatiza a natureza provisional da conceitualidade com relação aos elementos básicos de uma consideração teleológica ao escrever: ‘Entre estes estão força, matéria, indivíduo, lei, organismo, átomo, causa final. Estes não são partes, mas apenas juízos reflexivos’”. (CRAWFORD; 1988; Pág. 110).

epistemológica, converge para uma forma de reflexão acerca da natureza do conhecimento e dos limites da capacidade de compreensão humana. Assim, em sua leitura, Nietzsche concebe a origem da ideia de finalidade exterior como uma superexaltação da racionalidade humana que, por meio da analogia entre a inteligência constituidora da natureza com a nossa organização, conduz a uma compreensão da realidade segundo princípios finalísticos.

Para o jovem Nietzsche, a suposição de uma realidade organizada mediante uma inteligência exterior seria um antropomorfismo ingênuo. Tal antropomorfismo, que faz com que se conceba a ideia de finalidade como um traço ineliminável da realidade, conduziria inevitavelmente a uma concepção teleológica da realidade. Competiria à crítica da concepção teleológica desvelar este antropomorfismo, por meio da fundamentação da compreensão desta ideia como uma forma humana de compreensão da realidade. Nesse sentido, na medida em que a concepção teleológica diria respeito a nosso modo de enxergar a natureza e não à natureza tal como ela poderia ser em si mesma, Nietzsche trata do problema mediante um tratamento segundo uma análise das condições de percepção das finalidades, e não de sua realidade necessária. O que, para o autor das notas, seria a pretensão por trás das aproximações racionalistas.

Segundo a leitura apresentada por Nietzsche nas notas preparatórias, a explicação kantiana do mundo orgânico parece reclamar um recurso às coisas em si para sua justificação. Nesse sentido, o jovem autor das notas preparatórias se volta contra Kant e a favor de Schopenhauer quando afirma: “A ideia, expandida acima, confere a explicação da conveniência a fins externa. A coisa em si deve ‘mostrar sua unidade na aceitação de todas as partes’” (BAW 3; pág. 373). O filósofo compreende que se a natureza apenas nos pode ser compreensível mediante a ideia de uma necessidade, ou uma propensão natural a fins, isto deveria ser creditado a uma característica de nossa forma de compreender o mundo, e não à realidade ela mesma.

A ideia de uma finalidade natural, ideia na qual Kant teria se baseado para sua defesa da adoção de um princípio teleológico norteador da investigação da natureza, aparece nessa leitura como a transposição de um elemento da consideração humana da natureza para a própria natureza. A crítica nietzschiana à interpretação teleológica kantiana, portanto, baseia-se na ideia de que a referência, ou o pressuposto da experiência humana como condição de constituição da natureza, não pode ser entendido senão como a radicalização de um caráter aleatório, como uma antropomorfização da natureza. Esta crítica, no entanto, apenas pode ser adiantada por Nietzsche na medida em que o autor julga insuficiente o recurso kantiano à distinção entre conceito explicativo e conceito regulativo. Ou seja, Nietzsche pensa que a

admissão de um princípio teleológico, ainda que meramente como uma ferramenta auxiliar no estudo da natureza, torna a concepção kantiana como modelo de toda forma de defesa ingênua do princípio de finalidade externa.

Mas como compreender a relação intrínseca entre as partes e o todo em um organismo, senão por meio de uma ideia de finalidade? Assim como na leitura schopenhaueriana, Nietzsche entende que esta ação de junção seria uma ação realizada pelo intelecto, e não uma característica dos organismos. Deste modo, o autor das notas afirma: “A conveniência a fins do orgânico, a regularidade do inorgânico são acrescentadas à natureza através de nossa compreensão” (BAW 3; pág. 373). Nesse sentido, a conveniência a fins identificada por Kant na realidade orgânica corresponderia, apenas, a uma transposição do modo humano de compreensão da natureza à própria natureza.

As similaridades nas interpretações de Schopenhauer e Nietzsche não se confundem com uma reprodução irrefletida das ideias do autor de *O mundo como Vontade e Como Representação*. O que encontramos reafirmação das ideias de Schopenhauer aparece nas notas preparatórias quase que de forma instrumental, especialmente para a crítica da posição kantiana. Por outro lado, o desenvolvimento da reflexão nietzschiana conduz a uma crítica ao recurso schopenhaueriano à vontade como instância em que a ideia de unidade se fundamentaria. Nessa leitura, a compreensão schopenhaueriana da ideia de conflito na natureza como um reflexo da atuação do intelecto, que se resolveria na ideia única de vontade, é apresentada como implicando dificuldades teóricas incontornáveis, que apenas por meio do recurso a uma vontade ao mesmo tempo múltipla e uma seria solucionável.

A interpretação schopenhaueriana da conformação das partes ao todo aparece em sua filosofia como resposta ao problema da adequação dos organismos em relação às pré-condições de sua existência. Nesta abordagem também é levada em consideração a relação entre as partes do organismo em relação ao organismo como um todo, tal como esta relação é expressa por Kant na *Crítica do Juízo* e que seria, justamente, o que fundamenta a concepção teleológica expressa naquela obra³². Para Schopenhauer, o instinto animal seria a perfeita representação da figuração da finalidade na natureza. Pois os animais, embora não possam se figurar uma finalidade, por não serem racionais, parecem agir segundo uma finalidade, sua manutenção:

De maneira geral o instinto dos animais nos fornece o melhor esclarecimento para a restante teleologia da natureza. Pois, se o instinto é como se fosse um agir conforme um conceito de fim, no entanto completamente destituído dele, assim também todos os quadros da natureza se assemelham aos feitos conforme a um conceito de fim e, no entanto, completamente destituídos dele. Em realidade, tanto na teleologia

³² Conforme já analisado em seção anterior deste capítulo.

externa quanto na interna da natureza, aquilo que temos de pensar como meio e fim é, em toda parte, apenas o FENÔMENO DA UNIDADE DA VONTADE UNA EM CONCORDÂNCIA CONSIGO MESMA, que apareceu no espaço e no tempo para o nosso modo de conhecimento. (SCHOPENHAUER; 2005; pág. 227).

Como se explica esta correlação temporal, assim como sua reciprocidade? A explicação schopenhaueriana desta finalidade natural se dá por meio da conformidade dos fenômenos em relação a uma objetividade originária da Vontade Una. Como a passagem deixa claro, toda teleologia natural seria apenas o reflexo de uma harmonia da Vontade Una que aparece no fenômeno segundo os ditames do intelecto. Se toda ideia de fim na natureza seria apenas manifestação da Vontade Una no tempo e espaço para nosso conhecimento, isto significa que a teleologia não corresponde ao modo de ser da realidade, mas apenas ao modo humano de interpretar esta Vontade Una enquanto fenômeno. A explicação schopenhaueriana desta relação aprofunda a suposição kantiana de uma finalidade natural, que faria convergir as necessidades das partes de um organismo às necessidades do organismo propriamente.

Se Kant enxerga nos organismos uma relação recíproca de causação finalística, uma mútua dependência e conformação das partes em relação ao todo e vice-versa, Schopenhauer entende essa relação como reflexo da objetivação dos fenômenos no tempo, segundo uma mesma Ideia diretora na Vontade Una. De tal forma que, a conformidade entre as exigências para o surgimento e manutenção de cada espécie em seu ambiente assim como entre as espécies mesmas, apareceria como a expressão de uma objetivação da vontade segundo o tempo, que não é uma categoria da Vontade Una, ela mesma eterna e imutável, mas do entendimento humano:

Por conseguinte, tendo em mente nossa presente consideração sobre o modo como a objetivação da Vontade se distribui em Ideias, o curso do tempo é totalmente sem significação e as Ideias cujos FENÔMENOS apareceram mais cedo no tempo segundo a lei da causalidade, à qual estão submetidas como fenômenos, não possuem nenhum direito prévio em face daquelas Ideias cujos fenômenos apareceram mais tarde e que são, a bem-dizer, justamente as objetivações mais perfeitas da Vontade, e que têm de se adaptar às objetivações anteriores tanto quanto estas a elas. (SCHOPENHAUER; 2005; pág. 227).

Em outros termos, se a sucessão temporal corresponde apenas a um modo do intelecto representar, então não há que se espantar a perfeita correlação entre o aparecimento de uma espécie e as condições de seu aparecimento. Mais ainda, esta relação de acomodação, não apenas se expressaria na relação entre o fenômeno precedente e o que lhe sucede, mas também de forma retrospectiva:

Nesse sentido, a explanação dada também tem de ser usada retrospectivamente e devemos não apenas assumir que cada espécie se adapta às circunstâncias

encontradas previamente, mas também estas, precedendo as espécies no tempo, levam igualmente em conta os seres que ainda estão por vir. Pois se trata de uma única e mesma Vontade que se objetiva no mundo. Esta não conhece tempo algum, visto que a figura temporal do princípio de razão não pertence a ela, nem à sua objetividade originária, as Ideias, mas só à maneira como estas são conhecidas pelos indivíduos – eles mesmos transitórios –, isto é, aos fenômenos das Ideias. (SCHOPENHAUER; 2005; pág. 227).

Em sua interpretação, Schopenhauer pensa a relação de reciprocidade entre organismo e ambiente como algo que deve ser posto em antecipação ao surgimento do organismo, de tal maneira que: “Em conformidade com tudo isso, cada fenômeno teve de se adaptar ao ambiente no qual apareceu, e este, por seu turno, teve de adaptar-se àquele, embora cada fenômeno ocupe muito mais tardiamente uma posição no tempo”. (SCHOPENHAUER; 2005; pág. 226). Nesta leitura a finalidade natural é representada pelo autor como exigência necessária nesta adequação recíproca entre organismo e ambiente. De tal maneira que, ou se pressupõe uma finalidade natural a guiar o surgimento dos organismos, ou seríamos levados a pensar que cada fenômeno natural anteciparia no tempo as necessidades dos fenômenos que lhe sucedem, e estes reciprocamente àqueles.

Ora, se a Vontade Una não está sujeita ao curso do tempo, a sucessão temporal, embora seja fundamental na compreensão dos fenômenos, não lhe diz respeito. Na Vontade Una não haveria reflexo para a aparente adequação entre os fenômenos que se sucedem, porque o tempo não tem realidade na Vontade. Se não há sucessão temporal na Vontade, não pode haver uma pressuposição de adequação entre a ordem dos fenômenos. Seria, assim, o intelecto que conferiria aos fenômenos os aspectos antecipatórios, que conferimos a toda coincidência entre um determinado conjunto de características necessárias e o surgimento da espécie mesma, dependente destas características.

O princípio de razão norteador do surgimento dos fenômenos no tempo, segundo Schopenhauer, garante o surgimento dos fenômenos enquanto conformidade a uma predeterminação antecipada na unidade da Vontade. Com isso o filósofo parece adiantar uma ideia de harmonia dos fenômenos enquanto objetivação da Vontade. Pois, em sua leitura: “Todas as partes da natureza se encaixam, pois é uma Vontade UNA que aparece em todas elas.” (SCHOPENHAUER; 2005; pág. 227). A explicação da adequação das espécies ao ambiente, portanto, pressupõe a harmonia preestabelecida na unidade da Vontade, que se apresentaria para os princípios da razão segundo o aspecto subjetivo de uma teleologia natural.

Embora faça questão de interpor suas ressalvas, Nietzsche será influenciado de maneira decisiva por esta compreensão do problema da teleologia. Entre suas ressalvas

encontra-se a questão, por exemplo, da manutenção da vida de um animal como princípio de finalidade, dado que o autor das notas preparatórias questiona a superioridade da manutenção da vida de um organismo em relação à manutenção de uma substância inorgânica. Seria necessário pensar que a manutenção de um ser vivo requer maior conveniência a fins do que a manutenção de uma rocha em unidade consigo mesma, por exemplo, ou a finalidade neste caso como em tantos outros apareceria aqui apenas como resultado de uma antropomorfização e de uma supervalorização da complexidade envolvida com tudo que diz respeito à vida? O autor das notas tende para a segunda resposta.

Nietzsche parece enxergar, nas considerações de Kant e Schopenhauer, apenas a passagem de um modo necessário de compreensão da realidade para uma suposição da própria realidade. Passagem essa com que se daria uma im procedente antropomorfização da natureza. A diferença de posicionamento aqui diz respeito à radicalidade da interpretação nietzschiana, que problematiza tanto a interpretação kantiana da necessidade de uma teleologia natural como modo de explicação da natureza, quanto a crítica schopenhaueriana a esta interpretação, que conduz o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* à suposição de uma unidade da vontade como modo de justificação da correlação entre os fenômenos no tempo. Por outro lado, Nietzsche julga problemática a conciliação schopenhaueriana da ideia de conflito e a pressuposição de uma unidade na Vontade.

Na leitura do autor das notas preparatórias, o grande problema da interpretação schopenhaueriana diria respeito à tentativa do filósofo de conciliar a unidade da vontade com a ideia de conflito na natureza. Schopenhauer pensa, não apenas a harmonia derivada da unidade da vontade, mas o próprio conflito como necessários para a manutenção das espécies. Nesse sentido, nem mesmo a adaptação e acomodação dos fenômenos destroem o conflito, que é essencial à vontade, seria ainda a fonte das guerras intermináveis de extermínio dos indivíduos:

No entanto, a adaptação e a acomodação recíproca, dos fenômenos, que surgem dessa unidade não podem anular o conflito intrínseco anteriormente exposto, o qual aparece na luta geral da natureza e é essencial à Vontade. Aquela harmonia vai só até onde torna possível a CONSERVAÇÃO do mundo e de seus seres, os quais, sem ela, há muito tempo teriam se extinguido. Em consequência, se, em virtude daquela harmonia e acomodação, as ESPÉCIES no reino orgânico e as FORÇAS UNIVERSAIS DA NATUREZA no reino inorgânico se conservam lado a lado e até se apoiam reciprocamente, por outro lado, o conflito interno à Vontade, que se objetiva por meio de todas aquelas ideias, mostra-se numa guerra interminável de extermínio dos INDIVÍDUOS de cada espécie e na luta constante dos FENÔMENOS das forças da natureza entre si, como abordamos antes. O cenário e o objeto dessa batalha é a matéria, que eles se empenham por arrebatar uns dos outros, bem como o espaço e o tempo, cuja união, pela forma da causalidade, é propriamente a matéria, como foi exposto no primeiro livro. (SCHOPENHAUER;

2005; pág. 227-228).

Na leitura nietzschiana, a suposição do mundo orgânico, entendido na acepção schopenhaueriana como representação de uma unidade harmônica, em que a própria luta pela existência desempenharia um papel importante, é rejeitada na consideração da impropriedade em se considerar uma ideia de luta dos indivíduos como compatível com a ideia de uma unidade da vontade. Com isso, a justificção para a ideia de unidade que se daria na concepção schopenhaueriana de vontade, resumida por Nietzsche na citação: “todas as partes da natureza encontram umas as outras, por que há uma vontade” (BAW 3; pág. 373), é contraposta a uma concepção da realidade como sendo inerentemente múltipla.

Unir a solução schopenhaueriana lhe aparece como a tentativa de deslocar a questão acerca da finalidade natural, em vez de resolver o problema propriamente. Nessa leitura crítica Schopenhauer teria, através da pressuposição de uma unidade da vontade, transferido o problema da teleologia para outra realidade, em que a ideia de finalidade natural acabaria por ocasionar mais problemas. Esta divergência crítica pode ser tomada como um exemplo da complexidade da influência schopenhaueriana sobre a filosofia nietzschiana de juventude.

Naquele momento de sua trajetória intelectual, apesar do que se toma conhecimento através da leitura de *O Nascimento da Tragédia*³³, Nietzsche já se encontrava em um patamar crítico em relação à filosofia schopenhaueriana. Para o jovem leitor de Albert Lange, autor que influenciou de maneira profunda sua interpretação da filosofia schopenhaueriana, a sentença que resume esta filosofia seria a seguinte “A vontade sem fundamento e sem conhecimento se revela por meio de um aparato de representação como mundo”³⁴. Na concepção crítica nietzschiana, esta sentença, enquanto resumo da filosofia schopenhaueriana, carregaria todos os vícios daquele sistema. Assim, em sua crítica à Schopenhauer, Nietzsche procura desvelar as contradições do sistema schopenhaueriano por meio da análise desta sentença à luz da obra do filósofo.

33 Sabe-se que a obra de estreia do filósofo foi composta à luz das influências de Schopenhauer e Wagner, também um schopenhaueriano. Esta influência aparece ali de modo explícito e não questionado, ou seja, acrítico. O que levaria a supor que naquele momento Nietzsche ainda não houvera enxergado os problemas com a filosofia schopenhaueriana. No entanto, a publicação dos póstumos daquele período nos descortinam um filósofo já bastante ciente das contradições do sistema schopenhaueriano. Testemunhos desta tomada de consciência nietzschiana dos problemas da filosofia schopenhaueriana são o texto em estudo, assim como *Zur Schopenhauer*, do mesmo período e que foi publicado na mesma edição dos fragmentos póstumos nietzschianos de seu período de juventude que estamos estudando.

34 Conforme a seguinte passagem em *Zur Schopenhauer*: “*Der grundlose erkenntnisslose Wille offenbart sich, unter einen Vorstellungsapparat gebracht, als Welt*” (BAW; Pág. 353). As notas *Zur Schopenhauer*, são notas remanescentes de um texto crítico da filosofia schopenhaueriana que Nietzsche elaborou na mesma época de redação das notas *Zur Teleologie*. Todas as vezes que este texto for citado será acompanhado da paginação da edição organizada por METTE/SCHLECHTA, da qual já vinhamos extraindo passagens de *Zur Teleologie*, e, como as citações desse, todas as traduções daquele serão de nossa responsabilidade.

Em sua investigação crítica, Nietzsche interpreta a filosofia schopenhaueriana como “uma tentativa de explicar o mundo por meio de um fator aceito” (BAW; Pág. 352), em que “a coisa em si mesma se torna uma de suas possíveis formas” (BAW; Pág. 352). Ou seja, segundo a interpretação nietzschiana, ao menos no momento em que redige estas notas, tratava-se de uma interpretação da realidade que toma as coisas em si como uma de suas expressões possíveis. No entanto, é evidente que Schopenhauer não teria encarado sua filosofia como uma tentativa (BAW; Pág. 352), na medida em que julgou a coisa em si como estando aberta para si (BAW; Pág. 352). De maneira que o que Nietzsche considera a falha de Schopenhauer seria este não ter conseguido encarar seu empreendimento como uma tentativa, por “não ter querido perceber as negras contraditoriedades na região onde a individualidade cessa” (BAW; Pág. 352).

Na medida em que tenta descrever a realidade em termos de “Vontade” e “Representação”, Schopenhauer não teria se dado conta de que “O impulso de obscurecimento produzido pelo mecanismo de representação revela-se como mundo” (BAW; Pág. 352), única forma pela qual o mundo da Vontade poderia permanecer velado para o homem, posto que esta unidade não está incluída sob o *principium individuationis* (BAW; Pág. 352). Assim, se o traço fundamental da filosofia schopenhaueriana é sua descrição do mundo como representação, e como tal algo passível de conhecimento, esta hipótese repousaria fortemente na impossibilidade de se desvelar o mundo como Vontade.

Por estas dificuldades, assim como por sua imbricação com o próprio núcleo das considerações schopenhauerianas, Nietzsche interpreta este conjunto de reflexões, na medida em que foi tomado como um sistema, como “cheio de furos”³⁵. Para o autor das notas sobre Schopenhauer, estas falhas poderiam ser exploradas com sucesso, fundamentalmente, de quatro diferentes formas. Primeiramente, em que Schopenhauer não supera Kant onde pretende superá-lo, e conserva uma concepção do em si da qual não tinha direito, pois, tal como o próprio Schopenhauer havia apontado com relação ao sistema kantiano, por conta das próprias implicações de seu sistema tal concepção deveria ser abandonada. Em segundo lugar, ao permanecer assim tão próximo a Kant, Schopenhauer apenas substitui as coisas em si daquele pela categoria de Vontade, o que, segundo Nietzsche, apenas pôde ser realizado por meio de uma “intuição poética” (BAW; Pág. 354), cuja derivação não possuía provas lógicas que pudessem satisfazer o próprio Schopenhauer, posto que este não fora convencido no caso da filosofia kantiana. Em terceiro lugar, Nietzsche acusa Schopenhauer de derivar os

35 Diante da pretensão schopenhaueriana em ter posto termo ao sistema kantiano com seu próprio sistema, Nietzsche se questiona “(...) *wie in aller Welt ein Mensch mit einem so durchlöchernten System zu solchen Präntensionen komm[e]*” (BAW; Pág. 354).

predicados de sua coisa em si de uma oposição em relação aos predicados das representações. Assim, se as representações têm como sua marca a temporalidade, a espacialidade, e a multiplicidade, a Vontade deveria ser Una, indeterminada espacialmente e eterna. Mas, como poderia Schopenhauer reclamar uma relação de oposição entre as representações e a Vontade, sem declarar tal oposição às representações como predicado daquela? A quarta crítica, que é uma consequência das três anteriores, seria mais complexa. Nietzsche a descreve do seguinte modo:

No entanto, pode-se postular, para o crédito de Schopenhauer, contra as três objeções uma possibilidade de poder tríplice: pode haver uma coisa em si, de todo modo, apenas no sentido de que na área de transcendência tudo que já foi capturado pelo cérebro de um filósofo é possível. Essa possível coisa em si pode ser a vontade: uma possibilidade que, por surgir da junção de duas possibilidades, nada mais é do que o poder negativo da primeira possibilidade, ou seja, já um bom passo em direção ao outro polo, o que significa impossibilidade. Elevamos este conceito de uma possibilidade sempre decrescente, uma vez mais, ao admitirmos os predicados da vontade, que Schopenhauer tomava como pertencentes à ela: apenas porque uma oposição é improvável entre coisa em si e aparência, mas ainda pode ser pensada. Contra tal nó de possibilidades, todo pensamento ético poderia explicar-se: mas mesmo contra esse pretexto ético ainda se poderia objetar que o pensador que está diante do enigma do mundo não tem outro meio senão oferecer palpites na esperança de que um momento de elevada consciência porá a palavra em seus lábios. Uma palavra que oferece a chave para esse texto que repousa ainda não lido diante de todos os olhos, o qual chamamos de mundo. Seria este mundo vontade? - Aqui está o ponto em que devemos fazer nosso quarto ataque. A urdidura e a trama schopenhauerianas se emaranham em suas mãos: na menor parte, como resultado de certa falta de tática de seu autor, mas principalmente porque o mundo não se deixa prender tão facilmente ao sistema, como Schopenhauer havia esperado na primeira inspiração da descoberta. Na sua velhice, ele se queixou de que o problema mais difícil da filosofia não havia sido resolvido em sua própria filosofia. Ele quis dizer a questão referente às fronteiras da individuação. (BAW; Pág. 354-355).

As notas críticas *Zur Schopenhauer* conduzem seu leitor à conclusão de que o sistema schopenhaueriano estaria sujeito aos mesmos argumentos que Schopenhauer teria utilizado contra Kant. Sobretudo aquele segundo o qual o que é predicado de um objeto, segundo o princípio de atuação do sujeito, não poderia ser predicado da coisa em si. Já que os atributos de atemporalidade, unidade e a falta de causa, atributos que o autor de *O mundo como Vontade e como Representação* atribui à Vontade, mostram-se impróprios da realidade da Vontade se ela é, como Nietzsche pensa, a tradução schopenhaueriana do em si kantiano. As críticas apontadas por Nietzsche ao sistema schopenhaueriano, e que tomam parte ainda em suas notas *Zur Teleologie*, dão testemunho de um profundo amadurecimento de sua opinião para com a filosofia daquele autor. Como resultado deste amadurecimento surge a rejeição das tentativas de descrever o sentido dos predicados da vontade como completamente inapreensíveis e transcendentais.

Na medida em que Nietzsche entra em contato com a crítica de Albert Lange à

filosofia kantiana, e que absorve a ideia de que os predicados dos objetos aparecem na realidade como resultado da nossa organização, o autor passa a rejeitar o uso de formas gramaticais como prova da atualidade de qualquer sistema filosófico. Assim, na medida em que as leis da existência da Vontade schopenhaueriana não se submetem às mesmas leis de formação dos fenômenos, a ela não poderiam ser atribuídos predicados tais como unidade e atemporalidade, que não tem sentido fora da esfera dos fenômenos.

As críticas a *O Mundo como Vontade e como Representação* oferecida por Nietzsche põem em relevo algumas passagens desta obra em que as exigências lógicas do sistema schopenhaueriano entrariam em conflito com sua delimitação das fronteiras da individuação. Por exemplo, em passagens como a seguinte: “A unidade daquela Vontade (...) em que temos reconhecido o ser interior do mundo fenomênico, é uma unidade metafísica. Conseqüentemente, o conhecimento deste é transcendente; o que significa dizer, ele não repousa sobre as funções de nosso intelecto, e não é, portanto, passível de compreensão por eles” (BAW; Pág. 357), implicaria um mal uso do termo unidade, quando o atribui à vontade. Pois, não faria sentido falar-se em unidade fora de nossa esfera de compreensão da realidade, não podendo este atributo ser relegado à esfera da vontade.

Chama a atenção de Nietzsche que estas conclusões não tivessem sido percebidas pelo autor alvo de suas críticas, pois: “Schopenhauer está completamente correto quando ele mesmo sustenta contra esta operação em geral, mas, aparentemente, não em seu próprio caso, que ‘de fora não se possa nunca chegar à essência das coisas: não importa como se busque vencer sobre imagens e nomes’” (BAW; Pág 358). Assim, a atribuição schopenhaueriana dos predicados de unidade, eternidade e liberdade, que são os três predicados atribuídos por este à Vontade, não seria senão retórica vazia. Pois estes predicados seriam, no fundo, indivisíveis e alinhados uns com os outros e com nossa organização. Sendo assim, sempre se poderia perguntar qual o sentido destes predicados fora de nossa esfera de organização, qual sua validade na esfera da vontade.

Nietzsche permanece fortemente crítico da concepção schopenhaueriana das fronteiras da representação, assim como de toda tentativa de expressão linguística do que se encontraria para além desta fronteira³⁶. Com isso, seu julgamento final sobre a atribuição de predicados

36 Como Crawford aponta, Nietzsche obtém este argumento linguístico contra a noção de um primeiro pensamento transcendental do mundo de Lange. Stack, por sua vez, escreve sobre este argumento: “Linguagens humanas (para Lange e Nietzsche) se desenvolveram primeiramente para efeitos de relações e interações sociais, são perpassadas por ‘personificações’ e antropomorfismos, e evoluíram para efeitos de descrição e designação de objetos e eventos encontrados na experiência. A linguagem, então, é projetada para efeitos de necessidade prática em um mundo fenomênico da experiência. O uso de tal linguagem para referir-se à, ou ‘figuração’ de entidades transcendentais ou um mundo transcendental não supera sua associação próxima com a realidade fenomênica”. (STACK; *Lange and Nietzsche*, Pág. 66). *Apud* (CRAWFORD; 1988; Pág. 99).

próprios da realidade fenomênica à Vontade levada a cabo por Schopenhauer, baseia-se fortemente na interpretação da linguagem como algo que surge e se desenvolve em unidade com as exigências do homem vivendo em um determinado contexto social, assim como em uma realidade determinada por sua organização e suas necessidades fisiológicas. O escopo desta crítica, cujo cerne pode ser também vislumbrado em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira* e que diria respeito ao veto de conhecimento e atribuição de predicados à realidade que se põe para além da experiência, compõe o essencial de sua compreensão perspectivista do conhecimento em sua filosofia madura.

Retornando às notas preparatórias, veremos que a interpretação crítica nietzschiana das concepções de Kant e Schopenhauer aproxima-se de uma consideração perspectivista da teleologia. Isto porque, nessa leitura, a finalidade natural passa a ser interpretada não como um aspecto da natureza, mas apenas como um modo de se considerar uma realidade inapreensível, de acordo com os ditames de nossa capacidade de conhecer, que é fundamentalmente determinada pelo esquema de nossa sensibilidade. Ao fim e ao cabo, não se trata de uma abordagem totalmente original, uma divergência verdadeira com relação às posições que Nietzsche critica. Muito desta abordagem se deve ao modo como Kant principia a conversão do problema teleológico, de uma reflexão sobre a constituição da realidade em um problema acerca de nossa necessidade de compreensão da realidade segundo a ideia de uma finalidade natural. Do mesmo modo como, uma grande parte das críticas apresentadas pelo autor das notas depende de sua leitura de Schopenhauer. Em contraposição a estes autores, no entanto, Nietzsche compreende a permanência da ideia de uma finalidade natural nas respectivas abordagens criticadas, como um último resquício de dependência da concepção teleológica metafísica.

A crítica nietzschiana à concepção teleológica, portanto, parte do pressuposto de que esta teria tomado a finalidade natural como uma realidade objetiva, que cumpria explicar e cuja explicação mais plausível seria a ideia de uma inteligência superior criadora. Tendo em vista superar as dificuldades apontadas nas abordagens de Kant e Schopenhauer, o problema teleológico é abordado aqui de maneira eminentemente crítica para com qualquer suposição de uma realidade exterior à realidade da experiência. Para este efeito são chamadas as ciências naturais, utilizadas pelo autor sempre que julga necessário conservar o lado filosófico da discussão nos limites de uma compreensão epistemológica do problema. Quando comparada ao modo como o problema da teleologia é tratado nas filosofias de Schopenhauer e Kant, onde é praticamente reduzido à questão sobre a finalidade em seres orgânicos³⁷, temos nas

37 A ideia de uma consideração epistemológica já apareceria nas considerações de Schopenhauer da crítica do

notas preparatórias a tradução deste problema em termos epistemológicos, na medida em que toda teleologia é aqui reduzida a um modo de conceber a natureza, e não mais pensada como uma característica da natureza.

Segundo esta leitura, a única solução satisfatória para a compreensão do problema teleológico seria a redução do conceito de finalidade natural a uma categoria do entendimento humano, uma realidade eminentemente epistemológica, de cuja existência objetiva não se teria a menor necessidade nem qualquer direito de supor. O autor das notas preparatórias, indubitavelmente, pensa adiantar uma interpretação original do problema quando opera a redução do conceito de finalidade a uma forma de compreensão da realidade. Essa diferença fundamental, o tratamento eminentemente epistemológico de um problema de fundo ontológico, prenuncia uma importante virada no pensamento nietzschiano. A abordagem nietzschiana, em que toda forma de explicação idealista é posta em suspeita, conduz à conclusões teóricas que apenas em sua filosofia de maturidade assumirá total importância. Nesta reavaliação do problema, entram em jogo a confrontação da realidade como produção humana com as concepções racionalistas, que são tomadas pelo autor das notas preparatórias como soluções ingênuas, justamente por desconsiderarem o quanto de humano há nelas.

2.3 A crítica à concepção teleológica como concepção metafísica

Nietzsche apresenta a dificuldade em atingir uma compreensão que unifica o real, para além da distinção artificial e arbitrária entre o que se apresenta de forma teleológica e o que se

juízo kantiana, mas Nietzsche parece não se aperceber dessa consideração. Na Crítica da faculdade do Juízo, em um parágrafo sobre o qual Nietzsche parece ter se detido longamente, Kant afirma: “Por isso os seres organizados são os únicos na natureza que, ainda que também só se considerem por si e sem uma relação com outras coisas, têm porém de ser pensados como possíveis enquanto fins daquela mesma natureza, e por isso como aqueles que primeiramente proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de um fim que não é um fim prático, mas sim um fim da *natureza*, e, desse modo, à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia, isto é, um modo de ajuizamento dos seus objetos segundo um princípio particular que doutro modo não estaríamos autorizados a nela introduzir (porque não se pode de maneira nenhuma compreender *a priori* a possibilidade de uma tal espécie de causalidade)”. (KANT; 2016; Pág. 242). Por sua vez Schopenhauer, na parte de sua crítica da filosofia kantiana, em que se volta para a Crítica do Juízo, mais especificamente, a crítica do juízo teleológico, escreve: “Todo *a Crítica da Faculdade de Juízo* quer dizer apenas uma coisa: embora os corpos organizados necessariamente apareçam a nós como se fossem compostos segundo um conceito prévio de finalidade, de modo algum temos a autorização de assumir isto objetivamente. Pois nosso intelecto, ao qual as coisas são dadas de fora, e que, portanto jamais conhece o interior delas (mediante o qual nascem e existem) mas só o seu lado exterior, não pode tornar apreensível uma certa índole própria aos produtos orgânicos da natureza, a não ser por analogia, na medida em que os compara com as obras humanas produzidas intencionalmente, cuja índole é determinada por um conceito de finalidade. Essa analogia é suficiente para nos tornar compreensível a concordância de todas as suas partes com o todo e assim serve como fio condutor para sua investigação, mas de maneira alguma a analogia pode ser tomada como fundamento de explanação da origem e da existência de tais corpos. A necessidade de assim os conceber é de origem subjetiva”. (SCHOPENHAUER, 1966, pág. 660). Schopenhauer leva a cabo assim uma interpretação subjetiva da teleologia kantiana, da qual Nietzsche parece não ter se apercebido, como veremos na análise das notas *Zur Teleologie*.

apresenta de forma não teleológica, como uma dificuldade essencial de toda concepção teleológica³⁸. O autor busca evidenciar de que modo, com base em uma concepção teleológica, se poderia explicar a existência de objetos que não parecem justificar-se segundo nenhuma finalidade. Nesse sentido, a existência de realidades não convenientes a fins, seria o ponto além do qual nenhuma concepção teleológica até então teria conseguido ir. Em *Zur Teleologie*, Nietzsche concebe esse problema como tendo certa similaridade com o problema referente à relação entre a causalidade natural e a questão da liberdade humana, como o próprio Kant houvera observado³⁹.

Uma comparação entre a primeira e a segunda crítica mostra que a determinação dos limites da experiência humana, em comparação às exigências do agir prático, acentua um abismo insuperável entre o domínio prático e o teórico em filosofia. De fato, já na primeira crítica, na parte denominada pelo autor de dialética transcendental, Kant demonstra de que modo a especulação racionalista acerca da imortalidade, de Deus e da liberdade transcendem os limites da razão teórica e, portanto, se põem a investigar aquilo que estaria para além dos limites da mera razão teórica. Estabelecendo-se assim os limites da razão teórica e colocando conceitos fundamentais para a razão prática para além destes limites, o autor parece criar um abismo insuperável no interior da própria razão humana. Este abismo aparece ao autor da terceira crítica, como uma lacuna teórica a ser superada, mediante o estudo do juízo de gosto.

Tendo em vista a integração dos dois saberes o filósofo de Königsberg elabora um meio de superação da distância que separa os dois âmbitos da investigação filosófica, o âmbito do teórico e do prático. A constituição da ponte de ligação entre os dois âmbitos do saber humano, porém, depende de uma compreensão profunda dos elementos do saber humano como sendo limitados pela fenomenalidade, que contrasta com o âmbito da liberdade:

Toda a nossa faculdade de conhecimento possui dois domínios, o dos conceitos da natureza e o do conceito de liberdade; na verdade, nos dois, ela é legisladora *a priori*. Ora, de acordo com isto, também a Filosofia se divide em teórica e prática, mas o território em que o seu domínio é erigido e a sua legislação *exercida* é sempre só a globalidade dos objetos de toda a experiência possível, na medida em que forem tomados simplesmente como simples fenômenos; é que sem isso não poderia ser pensada qualquer legislação do entendimento relativamente àqueles. (KANT; 2016; Pág. 05).

38 Este problema é apresentado pelo autor nas notas quando afirma que: “A maior dificuldade é a unificação da teleologia e do mundo não teleológico” (BAW 3; pág. 373). A apresentação do problema, de forma pouco elaborada e demasiado abrangente, como é comum, desde que se trata aqui de um plano não levado a conclusão, pode obscurecer a importância da questão. Esta má elaboração, no entanto, logo é acrescida de uma discussão que faz compreender tratar-se aqui de um ponto fundamental.

39 O espaço de que dispomos nesse trabalho não possibilita um estudo exaustivo da teoria do gosto kantiana. Desta forma, o que se segue, à guisa de resumo e introdução à compreensão kantiana da concepção de teleologia, apenas pretende tecer uma breve consideração dos problemas abordados por Kant na terceira Crítica, assim como uma breve reflexão acerca do lugar dos juízos teleológicos naquela discussão.

Na passagem citada, em que a faculdade de julgar é apresentada pelo autor como legislação *a priori* cuja esfera de atuação se distingue tanto da legislação do entendimento quanto da razão prática, a esfera de atuação da razão teórica, assim como a da ação prática, são determinantes. A *Crítica do Juízo* representaria, assim, o esforço kantiano pela conciliação entre os âmbitos prático e teórico, por meio da análise do juízo do belo. O juízo de gosto, por sua vez, seria apenas reflexivo. Na medida em que a esfera de validade de sua legislação abrangeria apenas o contingente e as leis empíricas particulares:

Ora, toda a contradição, porém, desaparece se eu digo: o juízo de gosto funda-se sobre um conceito (de um fundamento em geral da conformidade a fins subjetiva da natureza para a faculdade do juízo), a partir do qual, porém, nada pode ser conhecido e provado acerca do objeto, porque este conceito é em si indeterminável e inadequado para o conhecimento; mas o juízo ao mesmo tempo alcança justamente por esse conceito validade para qualquer um (em cada um na verdade como juízo singular que acompanha imediatamente a intuição), porque o seu princípio determinante talvez se situe no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade. (KANT; 2016; Pág. 201-202).

Na segunda parte da terceira crítica, referente à analítica do belo, a legalidade do contingente é encontrada no conceito árido de conformidade a fins, que faz do objeto belo apreciado um exemplo, e não uma lei geral. Dado que a conformidade a fins é vista na Natureza apenas do ponto de vista artístico. A conformidade a fins é aqui entendida por Kant como o caráter próprio do orgânico, sem o qual, nenhum organismo poderia ser compreendido. Na medida em que o filósofo distingue o produto das relações dos elementos inorgânicos, como o resultado das interações mecânicas de seus elementos, ele enfatiza o caráter finalístico dos elementos da natureza orgânica. Posto que o belo é um produto da natureza, e que toda criação artística é dita bela na medida em que nela se reconhece uma familiaridade com a natureza, se poderia entender em que sentido uma obra artística não pode ser o produto de interações mecânicas, mas apenas o resultado da ação humana consciente que pretende um fim.

Por isso o filósofo define o gênio como aquele dotado de uma faculdade produtora, cuja obra é a arte bela. A arte bela, como foi dito, é para Kant uma analogia com a Natureza, cuja beleza o gênio procura penetrar. A obra de arte bela parece ser, assim, objeto da natureza, que por meio da razão se insere no reino das produções humanas. Neste sentido, a analogia entre a bela produção artística e a natureza, apenas é possível se se pensa a natureza como uma produção do aparato categorial humano, cuja legalidade está no contingente e no exemplo.

A análise estética kantiana, que desemboca na questão do gosto, ou, uma faculdade de

apreciação estética reconhecida, faz com que Kant entre em contato com um juízo estético fundamentado na sensação de prazer. Algo subjetivo, mas que ao mesmo tempo seria passível de ser reproduzido. Assim, a análise kantiana do gosto conduz a duas conclusões aparentemente verdadeiras, embora contraditórias, segundo as quais o gosto seria subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. A objetividade do juízo de gosto, porquanto tal juízo pertença a esfera subjetiva, não seria passível de determinação objetiva.

A força do argumento kantiano repousa na sugestão de que, para que o gosto pudesse vir a ser objeto de discussão, o que implica uma possível concordância, este deve fundar-se em conceitos. Desta forma, com base na suposição de uma distinção entre coisas em si e fenômenos, suposição que surge como conclusão da primeira crítica kantiana, o filósofo teria procurado superar a dificuldade envolvida na determinação de uma certa objetividade do juízo de gosto. Para o autor da terceira crítica, a possibilidade de determinação da objetividade de um juízo subjetivo, tanto na questão da filosofia prática quanto na questão dos juízos estéticos, apenas pode se dar com base na suposição da existência de objetos necessários para a justificação destes juízos. Suposição que aqui assume um caráter apenas hipotético, na medida em que o filósofo compreende que destes não podemos ter conhecimento objetivo⁴⁰.

Por outro lado, a hipótese de uma possível objetividade dos juízos de gosto contaria com uma hipótese contrária, além de bastante plausível, de que, aquilo que agrada não agrada universalmente, não se podendo chegar a um consenso absoluto em termos de gosto. Esta antinomia aparentemente insolúvel, na medida em que aponta para uma tese e uma antítese igualmente plausíveis, é resumida por Kant na impossibilidade de se fundar o gosto em conceitos. Pois fica provado, na esfera da análise estética, que se o gosto deve ser tomado como algo que se funda em conceitos, ele poderia ser determinado segundo demonstrações, e, assim não seria passível de disputa. Por outro lado se este não se funda em conceitos não é passível de disputa, igualmente, pois não seria possível alcançar uma concordância. Assim, segundo o autor da *Crítica da Faculdade do Juízo*, essa saída deveria ser considerada, ainda que a contragosto, como uma forma de libertar o juízo do gosto de sua antinomia:

Vê-se, portanto, que a eliminação da antinomia da faculdade de juízo estética toma um caminho semelhante ao que a Crítica seguiu na resolução das antinomias da razão teórica pura; e que aqui, do mesmo modo, como na *Crítica da razão prática*, as antinomias coagem a contragosto a olhar para além do sensível e a procurar no suprassensível o ponto de convergência de todas as nossas faculdades *a priori*, pois não resta nenhuma outra saída para fazer a razão concordar consigo mesma. (KANT;

40 Este rápido resumo do problema, justamente pela brevidade, carece de muitos esclarecimentos e aprofundamentos. No entanto, aqui pretendemos apenas oferecer uma breve apreciação dos problemas enfrentados por Kant na terceira crítica, sobretudo, do ponto de vista da consideração nietzschiana destes problemas.

2016; Pág. 203).

A solução para as antinomias do juízo de gosto encontrar-se-ia, portanto, para além dos limites do sensível. Do mesmo modo, na medida em que os juízos teleológicos se fundamentariam no “conceito de um fim na natureza”, a ele também estaria ligado a necessidade de um recurso à esfera do suprassensível, da qual, segundo Kant, embora não se possa ter um conceito exato, deve-se admitir a existência. Este recurso à esfera do suprassensível não escapará a Nietzsche, o qual rejeitará este tipo de solução como um tipo de antropomorfização infundada. Em sua leitura, que é perpassada por uma atitude de franca hostilidade a todo recurso ao suprassensível, a solução para o problema da finalidade na natureza apenas poderia ser contemplada na identificação dos limites do conhecimento humano, que para Nietzsche estariam muito rigidamente demarcados, se restringindo à esfera da causalidade mecânica.

Esta interpretação do problema da conformidade a fins no reino orgânico, que o autor das notas determina como sendo ao mesmo tempo semifilosófica e semicientífica, a suposição mesma da finalidade natural estaria ligada a uma má interpretação da realidade, que teria sido motivada por uma desconsideração do papel da razão na organização dos elementos que compõem nossa forma de conceber o mundo. Nietzsche pensa, naquele momento, que, o recurso a uma realidade suprassensível como forma de justificar a existência de uma finalidade na natureza estaria ligada a uma recusa em se aceitar o mecanicismo como método adequado para a investigação do orgânico. Esta recusa, por sua vez, seria decorrência de um preconceito em favor do que vive, considerado pelos investigadores precedentes como algo mais complexo do que o pertencente ao reino inorgânico.

Por estas razões, Nietzsche considera a suposição de fins na natureza uma decorrência de uma transgressão do princípio de razão mínima. Está transgressão se daria no recurso, o qual o autor das notas pensa que teria sido utilizado pelos defensores da ideia de uma finalidade natural, a uma razão superior. Para o autor das notas, este recurso não se justificaria, pois tal problema poderia ser satisfatoriamente resolvida com base em um princípio mais simples:

Conformidade interna a fins. Vemos uma máquina complicada, que se mantém a si mesma e não podemos vislumbrar outra estrutura que pudesse constituir-se de modo mais simples, isto significa apenas: a máquina se mantém por si mesma, assim ela é conforme a uma finalidade. Um julgamento acerca de “uma finalidade superior” não podemos fazer. Podemos no melhor das hipóteses decidir acerca de uma razão, mas não temos direito a indicar se é uma razão superior ou inferior. (BAW 3; pág. 373).

A ideia kantiana de que a forma de causalidade recíproca atuante nos seres orgânicos

apenas poderia ser compreendida por meio do recurso a uma razão superior é rejeitada por Nietzsche, por meio da compreensão de que nessa leitura a ideia de finalidade sofre uma supervalorização indevida. Para dar sentido a esta rejeição, o autor das notas preparatórias faz uso de uma espécie de princípio de Ockham⁴¹, segundo o qual a atribuição de um princípio exterior, no caso em questão uma razão superior que pensa uma finalidade superior àquela que o homem pode compreender, não procede de uma conclusão lógica, mas de uma ilusão, que atua por força de um grosseiro antropomorfismo. Este antropomorfismo consistiria na defesa de uma razão superior, defesa por meio da qual o defensor da finalidade natural nada mais faria do que pôr em prática uma exaltação da razão.

Segundo a compreensão do autor das notas preparatórias, no entanto, este tipo de afirmação de uma finalidade externa superior não se sustenta em uma análise da razão, porque “apenas temos experiência do método da natureza” (BAW 3; pág. 374), e nunca de finalidades. Desta maneira, quando nos confrontamos com um produto da natureza, a sua finalidade apenas nos aparece como o produto de um método sem sentido, nunca como uma necessidade lógica. Por outro lado, a ideia de uma finalidade superior apenas nos aparece quando somos confrontados com a vida. Para Nietzsche, esta dedução de uma finalidade superior na manutenção da vida não obedeceria qualquer lógica, mas, talvez, uma certa arrogância de espécie. Pois, na medida em que pertencemos ao grupo dos “vivos”, possuímos um preconceito com relação ao que é vivo.

Segundo a compreensão nietzschiana, a vida seria o grande segredo que reclamaria em sua explicação a ideia de uma finalidade natural. Isto na medida em que, ao nos depararmos com um ser vivo como nós somos cegados pelo orgulho, e queremos enxergar na nossa existência algo mais do que a pura atuação de causas e efeitos. Assim, este comportamento

41 Para Guilherme de Ockham o Princípio da Parcimônia, o que ficou conhecido na tradição como Navalha de Ockham, significava que “é desperdício fazer com mais o que pode ser feito com menos”. Embora não tenha sido inventado por Ockham, o princípio da Navalha teve seu nome ligado em específico a este filósofo por sua larga utilização no sistema que desenvolveu. (JUNGES; 2005; Pág. 03). Conforme nota cinco do artigo: *Deus e a metafísica em Ockham e Nietzsche*, “A expressão ‘Navalha de Ockham’ surgiu no século XVI sugerindo que, mediante tal Navalha, Ockham ‘encurtava as barbas de Platão’, numa referência direta ao dualismo que ele suprimia com sua negação da existência dos universais. Com essa concepção, as essências passavam a ser apenas elucubrações, deslocando o eixo da metafísica para um empirismo nominalista, já que Ockham dizia serem os universais apenas nomes dados às coisas, criados pela mente de seu autor, e o que realmente havia eram as singularidades e o que poderia ser experimentado pelos sentidos humanos”. (JUNGES; 2005; Pág. 16). Com relação à proximidade entre as filosofias de Ockham e Nietzsche, Junges afirma: “Aqui apenas podemos comparar entre nossos dois filósofos em questão o fato de que ambos apontavam a concretude da vida como indiscutível, fundamental, renegando a metafísica como expediente para um entendimento do mundo em si. A mentira do outro mundo era paralisante, desnecessária. O viés antimetafísico de Ockham e Nietzsche denota a importância da crítica do mundo ocidental em seus escritos. (...) Quanto à existência dos universais, amplamente negada por Ockham, acreditamos ser seu posicionamento bastante próximo ao de Nietzsche. Isso porque Ockham, num viés de declarado cunho aristotélico, pensava os universais como impossíveis sob uma justificativa lógica, não passando de palavras que denominavam sentidos por nós criados, abstrações ou ficções da mente humana”. (JUNGES; 2005; Pág. 14).

não encontraria nenhum suporte lógico, e a vida poderia, como os demais eventos naturais, ser explicado sem o recurso a uma finalidade natural. Pois aí não operaria nenhuma ideia de conveniência a fins, apenas uma supervalorização do fenômeno vida:

Ficamos impressionados então com a complexidade e conjecturamos (por meio de uma analogia humana) uma sabedoria especial nisto. O que realmente é maravilhoso para nós realmente são os viventes orgânicos: e todos os meios para mantê-los chamamos conforme a fins. Por que suspendemos o conceito de conformidade a fins no mundo inorgânico? Porque temos aqui apenas unidades, não partes correlacionadas atuando umas com as outras. (BAW 3; pág. 374).

Conforme esta interpretação, nossa ideia de uma finalidade superior advém de uma incompreensão fundamental acerca do fenômeno vida. Incompreensão esta fortemente motivada por nosso preconceito para com o que vive. Em outras palavras, a própria distinção entre o orgânico e o inorgânico nada mais seria do que o produto de nosso preconceito para com o que vive. Preconceito sem o qual suas partes, do mesmo modo que as partes dos elementos do reino inorgânico, também seriam vistas como unidades e não como órgãos.

Entre os produtos possíveis da atuação das partes da natureza também os organismos seriam uma possibilidade. Isso independente da complexidade envolvida, desde que o: “Acaso pode encontrar a mais bela melodia” (BAW 3; pág. 374). Disso decorre a hipótese nietzschiana de que a vida mesma pudesse ser compreendida como o produto de forças atuando ao acaso, segundo os ditames de uma causalidade mecânica. Ou seja, independente da complexidade envolvida, tudo poderia ser obra do acaso e da atuação não finalística das mesmas forças que atuam na geração do reino inorgânico.

Nesta suposição encontramos o surgimento de uma concepção fundamental, que o uso proposital do termo “forças” procura tornar evidente, segundo a qual toda realidade que se nos apresenta de forma orgânica poderia ser produto da atuação de forças ao acaso. Assim, com a alusão ao acaso, associada à ideia da atuação de relações causais, Nietzsche opera uma explicação do surgimento do orgânico sem recorrer a qualquer instância externa ao orgânico, sem nenhum recurso a uma finalidade externa. Solucionada assim a questão do surgimento da realidade orgânica por meio do recurso a uma associação entre causalidade mecânica e acaso, restaria explicar como um ser orgânico poderia sustentar-se sem uma finalidade interna.

Respondida a questão do surgimento do orgânico, para o autor, a ideia por trás de sua manutenção parece uma questão frívola, que apenas poderia ser despertada no interior de uma concepção teleológica, que sempre suscita muitas questões sem sentido⁴². A resposta adequada para este problema, livre de um preconceito tendencioso a enxergar uma explicação finalística

42 Tais questões seriam, por exemplo, a compreensão do mundo como um organismo vivo e da origem do mal, questões cuja rejeição ecoara na obra madura de Nietzsche.

onde este tipo de explicação não teria lugar, se dá por meio do recurso à ideia de que a finalidade seria um produto da atuação do intelecto.

Recorrendo novamente à filosofia schopenhaueriana, Nietzsche sustenta a identificação de uma finalidade por trás da manutenção dos seres orgânicos como consequência da atuação do intelecto. É nesse sentido que Nietzsche afirma: “vemos um método para alcançar um objetivo, ou mais exatamente: vemos a existência e seus meios e decidimos que esses meios são conformes a fins. O reconhecimento de uma razão elevada, certamente não a de uma razão superior, ainda não se põe aqui” (BAW 3; pág. 374). Ou seja, o fato de que organismos se mantenham conforme a sua própria manutenção não implica a ideia de uma finalidade superior, porque a manutenção do organismo é um fim apenas para o organismo, e não um fim superior.

O tipo de explicação adotada por Nietzsche neste ponto de sua exposição, que toma como base uma explicação não teleológica do reino orgânico, teria como interesse mais profundo lançar as bases para uma investigação das questões naturais sem o recurso a uma realidade ideal, apartada das relações de necessidade. Esta compreensão do problema, portanto, não pode ser desvinculado de um interesse prático fundamental. Ou seja, com a eliminação da teleologia e a consequente restituição das questões orgânicas ao reino do orgânico, surgiria a possibilidade de se eliminar o mundo das ideias que, como vimos, aparece como fundamento para a solução da questão teleológica no procedimento kantiano na *Crítica do Juízo*. Nesse sentido, o autor das notas sobre teleologia afirma: “o colocar de lado da teleologia tem um valor prático. É apenas uma questão de recusar o conceito de uma razão superior: assim já nos satisfazemos.” (BAW 3; pág. 374). Por interesse prático, o autor só poderia compreender uma compreensão da liberdade que não implique o recurso a uma realidade suprassensível.

Nos parece que o ponto fundamental a ser considerado aqui é que, em *Zur Teleologie*, Nietzsche parece reconhecer a atuação de um princípio metafísico na tendência para a solução das questões teleológicas por meio das coisas em si. Assim, ao afastar a questão de uma razão superior, o autor entende que a solução do problema teleológico sem o recurso a uma realidade suprassensível tornaria possível a análise de questões referentes à liberdade sem o recurso a uma concepção idealista. Mesmo se o alvo de sua crítica é a ideia de uma finalidade natural, a tendência a uma explicação idealista desta finalidade não seria menos questionável.

Enfatizamos este ponto porque, embora a negação de uma realidade ideal apenas se torne atuante na filosofia madura nietzschiana, já nas notas preparatórias esta rejeição encontra plena expressão na ideia de que o recurso a uma realidade suprassensível para a

solução de problemas teóricos repousa em uma tendência filosófica condenável. Tendência que, mais do que uma explicação teórica, seria oriunda de questões práticas, na medida em que estaria relacionada à concepção kantiana da necessidade de se reservar um espaço para a liberdade em uma realidade para além dos fenômenos. De tal maneira que, se a solução kantiana para o problema da teleologia interna repousa no mesmo tipo de distinção entre o mundo dos fenômenos e o mundo das coisas em si, em que Kant faz repousar sua solução do problema da liberdade, então a solução meramente mecânica do problema da teleologia poderia apontar para uma solução mecânica também para o problema da liberdade.

Considerando-se o que fica dito, torna-se forçoso reconhecer que o combate às coisas em si, como uma parte fundamental do combate a uma tendência filosófica condenável do ponto de vista teórico, tem suas primeiras origens já entre as obras do período de juventude da filosofia nietzschiana⁴³. Podemos ver, assim, que Nietzsche, já na primeira fase de seu pensamento, põe em ação uma estratégia de combate à metafísica que precede em algumas décadas a sua rejeição do niilismo, que o filósofo considera um traço inerente a toda consideração idealista. No entanto, naquele período de sua reflexão, o autor ainda não chega a confrontar todos os riscos inerentes a sua posterior consideração do niilismo propriamente.

Se é certo que, tão cedo quanto em suas notas preparatórias, Nietzsche já confronta o problema da finalidade e o associa com a possibilidade de uma explicação meramente mecânica destas, então podemos dizer que, já nesse momento, ele se opõe fortemente ao recurso a toda realidade em si, tomadas desde então como uma forma equivocada de explicação. Logo, em suas primeiras incursões pela questão teleológica, podemos enxergar uma antecipação dessa temática que se transformará no questionamento acerca do valor de concepções idealistas para a vida. Ou seja, já naquele período de sua reflexão filosófica, Nietzsche interpreta o mundo das ideias como uma criação humana, fundamentada em uma supervalorização da razão.

Contrário ao posicionamento metafísico que faz repousar: “A valorização da teleologia em sua avaliação do humano mundo das ideias” (BAW 3; pág. 375), o autor parte para uma consideração estética da teleologia: “Teleologia é como otimismo um produto estético” (BAW 3; pág. 375). Esta compreensão implica que tanto a teleologia quanto o otimismo seriam criações humanas segundo um impulso poético fundamental. Fica claro, então, que, já em seu ensaio sobre a teleologia em Kant, Nietzsche está de posse da ideia de que o mundo das ideias corresponderia apenas a um produto estético, um produto da atuação do potencial criativo humano, e que essa ideia fundamental estaria ligada a um otimismo na contemplação da

43 Como atestaria também o texto crítico *Zur Schopenhauer*, já referido na seção anterior.

realidade. Da mesma forma, o autor das notas já parece estar de posse de uma compreensão apurada do caráter interpretativo dessa forma de se considerar a realidade.

Partindo de uma avaliação crítica da questão teleológica, que toma a compreensão kantiana expressa na crítica do juízo como modelo, Nietzsche estabelece uma forte oposição à tendência idealista, que faz ver nos problemas referentes à vida uma explicação extra-fenômenoica. Assim, ao opor-se a este tipo de explicação, o autor entende que tanto a regularidade observada no reino inorgânico como a conveniência a fins que se observa no reino orgânico seriam produtos da apropriação da razão, e não características da realidade mesma pois: “Não temos direito a qualquer julgamento sobre a intencionalidade maior” (BAW 3; pág. 375) e “A teleologia assim como o otimismo são produtos estéticos” (BAW 3; pág. 375). Com este tipo de afirmação o autor das notas *Zur Teleologie* pretende afirmar que nem uma intencionalidade superior nem uma consideração otimista da realidade teriam fundamentos em elementos objetivos da realidade, e que tanto a consideração otimista quanto a consideração da realidade segundo a pressuposição de uma finalidade seriam produtos de uma apropriação da realidade segundo os modos da organização intelectual humana⁴⁴.

Afastada a hipótese da superioridade da vida em relação à natureza inorgânica, a suposição de uma finalidade como explicação do orgânico em nada pareceria superior a uma explicação mecânica. De fato, qual a diferença entre uma explicação mecânica e uma explicação finalística da natureza, quando afastada a hipótese de uma verdade superior à que toda explicação da natureza devesse se reportar? O que está sendo colocado em dúvida por Nietzsche aqui, de fato, seria a própria validade de um juízo reflexivo teleológico. Neste sentido, como Lopes afirma, Nietzsche se colocaria em direta confrontação à compreensão kantiana da distinção entre juízos determinantes e juízos reflexivos:

O caráter indeterminado desta categorização permite a Nietzsche questionar um dos grandes dogmas do kantismo, a antítese entre mecanismo e teleologia, ou melhor, entre juízo determinante e juízo reflexivo. Ao longo de boa parte das notas preparatórias, Nietzsche parece aderir à concepção dicotômica de Kant, que restringe o conceito de explicação ao emprego da causalidade mecânica expressa no juízo determinante. Contudo, na progressão das notas, Nietzsche toma uma direção inversa e sugere uma redução das causas mecânicas a causas finais e do uso

44 O termo “perspectivismo” não aparece nas notas propriamente. No entanto, é possível perceber que se Nietzsche, naquela época, não utiliza o termo perspectivismo para caracterizar uma apropriação da realidade segundo as instâncias racionais, o que corresponderia a uma falsificação da realidade, o termo é, praticamente, a única coisa que falta para efetuar uma aproximação entre o pensamento expresso nas notas preparatórias e seu posterior perspectivismo. Não é nossa intenção desconsiderar que, naquele período da obra nietzschiana, a atribuição de uma perspectividade em consideração da apropriação da realidade segundo os ditames da razão corresponde a um anacronismo. Mas, os argumentos que o autor apresenta nas notas preparatórias conduzem a uma conclusão fundamental que, sem dúvida, será retomada em seu perspectivismo, a ideia de que toda ordem que se observa na realidade corresponde apenas a uma apropriação racional da realidade, e não à realidade ela mesma.

constitutivo ao uso reflexivo da faculdade de julgar. (LOPES; 2008; pág. 150).

O que Lopes sugere é que a distinção kantiana entre juízos determinantes e juízos reflexivos passa a ser questionada por Nietzsche em algum momento no desenvolvimento de seus planos para a tese. De tal modo que em sua rejeição de que se possa explicar a natureza orgânica por meio de uma concepção finalística, e pela sugestão de que o reino do orgânico poderia ter sua explicação realizada apenas com o recurso ao mecanicismo, a distinção entre o uso constitutivo e o uso reflexivo da razão é questionada e, por fim, abandonada.

Mas o que significa realizar uma explicação do reino orgânico por meio de conceitos mecânicos, o que aqui significa por meio do uso de juízos determinantes em vez de juízos reflexivos? Ora, segundo a interpretação de Nietzsche, se concordamos com Kant que a única forma de explicação dos seres orgânicos seria por meio do recurso aos juízos reflexivos, desde que o reino do orgânico se determina por um tipo de causalidade mútua, então a questão estaria ganha para a concepção teleológica da realidade. E lembremos que este é o ponto capital pelo qual Nietzsche atribui a Kant a defesa de uma tese teleológica. O uso de juízos científicos torna a determinação nietzschiana do orgânico algo decisivamente diferente da interpretação kantiana.

Uma breve apresentação deste problema na terceira crítica kantiana ajuda a esclarecer esta diferença fundamental. Kant refere-se aos juízos e ao nosso poder de produzi-los como se aqui se tratasse de uma definição, que aqui é chamada de subsunção. O juízo como subsunção apresenta-se, ainda segundo a introdução da terceira crítica, em dois modos básicos, o determinante e o reflexionante. *A Crítica da Faculdade do Juízo* pode ser entendida, fundamentalmente, como uma investigação crítica acerca de uma certa classe de juízos chamados reflexionantes. Os juízos reflexivos são pensados por Kant em oposição aos juízos determinantes, ou juízos científicos determinados por leis universais:

Tal princípio não pode ser senão este: como leis universais da natureza têm seu fundamento em nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), as leis empíricas particulares, no que diz respeito àquilo que nelas é deixado indeterminado pelas leis universais da natureza, precisam ser consideradas segundo uma tal unidade [*nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen*], como se [*als ob*] um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado, com vistas à [*zum Behuf*] nossa faculdade de conhecimento para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não que desse modo um tal entendimento tivesse realmente que ser admitido. (KANT; 2016; Pág. 11).

O que significa dizer que os juízos determinantes seriam fundados em leis universais gestadas no interior de nosso entendimento e aplicados a nosso conceito universal de natureza, também uma forma de universalização da natureza objetiva projetada em nosso

entendimento, como que por um entendimento superior. Entendimento superior de cuja existência não se poderia inferir, dadas as limitações de nosso entendimento que, por definição, não poderia se referir a algo como um entendimento superior o qual, portanto, não se deve necessariamente admitir.

Os juízos reflexivos, por outro lado, seriam determinados por seu caráter subjetivo. O juízo de gosto, por exemplo, não se refere a qualquer lei objetiva da experiência, algo conforme a qualquer entendimento. Mas sim a algo referido a um entendimento particular e a uma experiência particular. Nesse sentido a terceira crítica kantiana parte da constatação de que um certo uso judicativo supõe determinadas condições que não são as mesmas que fundam nossos juízos objetivos e a maioria dos nossos juízos subjetivos⁴⁵.

Para Kant, os juízos reflexionantes não têm todos a mesma natureza e os mesmos fins. Essa diversidade permite a Kant classificá-los em dois grupos: o dos estéticos, que tem por finalidade o belo, e o dos teleológicos, que tem por finalidade o *telos* da natureza. Certamente, são estes últimos que interessam mais prontamente a Nietzsche, em *Zur Teleologie*. Os juízos teleológicos, na medida em que se distinguem dos juízos estéticos por seu objeto e por uma certa objetividade que se fundamentaria na natureza, são definidos por Kant como juízos teóricos, pois: “A faculdade de juízo teleológica [...] procede, como sempre acontece no

45 Conforme Pedro Costa Rego, a distinção kantiana entre juízos objetivos e juízos subjetivos diria respeito, fundamentalmente, a validade universal de certos juízos, em comparação à validade meramente subjetiva de outros: “Por juízos objetivos entende Kant, até sua investigação na terceira *Crítica*, juízos de validade universal. Objetividade e universalidade se confundem na medida em que 1) um juízo objetivo é um juízo fundado em conceitos do entendimento ou da razão; 2) as categorias, como formas de conceitos empíricos, e as ideias da razão são elementos pertencentes à subjetividade como tal; 3) juízos que têm como fundamento de determinação princípios pertencentes *a priori* à subjetividade são válidos para todos os sujeitos. Que todo juízo objetivo seja universal, isso jamais será problema para Kant. O que, entretanto, a análise do gosto revelará impreciso será a formulação completa até então válida para a relação entre a objetividade e a universalidade do juízo: a saber, que universalidade seja condição necessária e *suficiente* para a objetividade de um juízo”. (REGO; 2006; Pág. 217). Em outras palavras, Rego entende que a crítica do Juízo se torna um marco na filosofia kantiana, na medida em que nesta crítica a distinção entre objetivo e subjetivo é elevada a um novo patamar: “Fundamentar a pretensão de universalidade erguida pelo uso habitual do predicado ‘belo’ é indicar no elemento da subjetividade como tal o fundamento de determinação não-objetivo de tal uso judicativo. Se isso não for possível, o juízo de gosto não se diferencia do juízo de agradabilidade privada e não há argumento contra a tese do empirismo estético. Se for possível, não é mais preciso aderir à insensatez racionalista de um gosto lógico e demonstrável para mostrar que os prazeres estéticos não são todos iguais. Em suma, a relação entre universalidade subjetiva e juízo de gosto é uma relação reivindicada. A ‘Análise da Faculdade do Juízo Estética’ é uma exposição da reivindicação de universalidade subjetiva que apenas o juízo de gosto ergue e uma dedução do direito do uso dessa reivindicação”. (REGO; 2006; Pág. 218). Em outras palavras, com base na sugestão de que o juízo de belo é comumente relacionado não a um gosto particular, e nesse sentido subjetivo, mas a uma certa universalidade, então Kant pensa a possibilidade de se analisar juízos que, apesar de não poderem reclamar um caráter universal, posto que não seriam vinculados a um universal, nem tivessem fundamentos na constituição transcendental, ainda assim parecem se relacionar com algum tipo de objetividade. A crítica da faculdade de julgar, assim, se constituiria enquanto estudo, propriamente, desta objetividade, tal como Rego afirma: “(...) a universalidade de um juízo que tem como fundamento de determinação não um conceito, mas o poder de julgar enquanto tal. Sendo esse juízo justamente o juízo de gosto sobre o belo, fica explicada a relação entre ‘universalidade subjetiva’, ‘juízo de gosto’ e ‘faculdade do juízo’, e compreende-se no mesmo movimento por que a Estética de Kant é a parte principal de uma obra chamada ‘crítica da faculdade de julgar’” (REGO; 2006; Pág. 219).

conhecimento teórico, segundo conceitos [...]. Por isso, segundo a sua aplicação, pertence à parte teórica da filosofia....” (KANT; 2016; Pág. 27).

Na medida em que a condição de reflexionante, e por conseguinte, a presença do princípio da *Zweckmässigkeit* e a conformidade a uma intenção cognoscitiva são considerados traços distintivos do juízo reflexionante teleológico em relação aos juízos reflexionantes estéticos, este é tomado por Kant como uma espécie de juízo de conhecimento de um *telos* na natureza, e, portanto, uma espécie de juízo conceitual. A crítica nietzschiana à concepção teleológica kantiana rejeita, justamente, a possibilidade de que juízos reflexionantes teleológicos sejam tomados como juízos determinantes, como juízos científicos. Isto porque, em sua leitura, apenas explicações mecânicas da natureza corresponderiam a um tratamento verdadeiramente científico da natureza.

Nietzsche compreende, já em *Zur Teleologie*, que apenas podemos compreender do mundo aquilo que criamos, que incluímos no mundo. De tal maneira que, nosso conhecimento não se confunde com uma estratégia de tradução da natureza, como se esta se tratasse de um texto dado que a nós competiria decifrar. Em sua leitura, o conhecimento se relacionaria com a criação, e não com a explicação. É nesse sentido, por exemplo, que em um fragmento póstumo, em que o filósofo reflete acerca de um texto kantiano acerca da distinção entre juízos determinantes e juízos reflexivos, Nietzsche escreve:

(...) “só podemos compreender plenamente aquilo que nós mesmos podemos construir e trazer à existência segundo conceitos”.

Deste modo, apenas o matemático pode ser plenamente compreendido (ou seja, compreensão formal). Estamos de resto face ao desconhecido. Para administrá-lo, o homem inventa conceitos, que apenas unificam uma somatória de propriedades que se manifestam, mas não tocam a coisa. A eles pertencem força, matéria, indivíduo, lei, organismo, átomo, causa final. Eles não são juízos constitutivos, mas tão somente juízos reflexivos (KGW, I/4, pág. 565).

Neste fragmento, o que está sendo posto é a possibilidade de supressão dos juízos determinantes que, para Nietzsche, na medida em que o homem em sua investigação da natureza nunca toca o âmago das coisas, sempre nos aparecem como juízos reflexivos. Isto porque o homem sempre trabalha no interior de realidades por ele criadas, tais como átomos, sujeitos, objetos, e todas as categorias com que se tencione descrever à natureza. Assim, a própria razão sempre atuaria de maneira reflexiva sobre seus próprios produtos. Com isso, a classe kantiana dos juízos determinantes, a qual dependeria da admissão, ainda que apenas metodológica, de uma realidade extrafenômenica, estaria, de fato, esvaziada de objetos. Isto não se confunde, no entanto, com um alargamento do conceito de explicação. Não se trata de propor que juízos explicativos deem conta de juízos de finalidade, mas o contrário, que os

juízos de finalidade não podem ser tomados como juízos explicativos. Pois Nietzsche compreende que juízos explicativos, de fato, não são possíveis.

Retornando à análise levada a cabo pelo autor em *Zur Teleologie*, em que esta compreensão se mostra presente, a conveniência a fins na natureza, tal como está foi imposta ao reino orgânico, não passaria do produto de um juízo reflexivo, uma consideração subjetiva que confere leis à natureza sem as retirar dela. Isto por que Nietzsche rejeita a ideia de uma inteligência superior como algo que deva ser aceito como necessário para a compreensão da natureza, desde que, para o autor, eliminada a distinção infundada entre realidade orgânica e realidade inorgânica, esta poderia ser compreendida em sua inteireza por meio da admissão de causas meramente mecânicas. Assim, a suposição de uma finalidade na natureza, tal como Kant a concebe, não diria respeito senão a uma investigação da razão com base em seus próprios produtos.

Como se pode ver, o projeto de investigação do conceito de orgânico a partir de Kant põe Nietzsche, já em 1868, em contato com uma postura próxima àquela que caracterizará o período maduro de seu pensamento⁴⁶. Esta postura seria determinada pela compreensão de que as leis da natureza, ou conceitos gerais como o de “orgânico”, não são mais do que ilusões produzidas pelo intelecto.

Na rejeição nietzschiana das concepções kantianas entram em ação conclusões críticas contundentes, oriundas de sua reflexão acerca de *A História do Materialismo*, que terão um longo amadurecimento na obra nietzschiana e que acabarão por fundamentar sua concepção madura acerca do conhecimento, assim como da relação do conhecimento com a metafísica. O fato de o autor das notas referir-se diversas vezes a passagens do texto langeano para reforçar suas posições, como, por exemplo, ao afirmar que “Ordem e desordem não se encontram na natureza” (BAW 3; pág. 375), e que “Atribuimos efeitos à causalidade, dos quais as causas relacionadas não vemos” (BAW 3; pág. 375), apenas reforça a compreensão de que Nietzsche reflete longamente sobre as concepções de Albert Lange. Dessa reflexão, a ideia de que toda atribuição de finalidade na realidade seria um produto da atuação poética humana, é o resultado mais importante para o texto em estudo.

A rejeição da vida como elemento especial da realidade aparece nessa compreensão, como exemplo da profundidade da influência do materialismo de Lange na reflexão nietzschiana. No lugar de uma concepção otimista em relação à realidade, o autor sustenta

46 Notadamente, com as ideias expressas pelo autor no aforismo 14 Além do Bem e do Mal: “Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo: porém, na medida em que se apoia na crença nos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação” (JGB/ABM; I; §14).

uma posição, segundo a qual, o acaso seria a última fundamentação da existência de tudo o que aparece. Assim, ao considerar que, das inúmeras possibilidades de combinação dos elementos naturais, também o orgânico aparece como possível, o autor das notas está rejeitando toda necessidade de uma finalidade superior como forma de explicação para a vida. No lugar de finalidade, a vida aparece como tendo seu surgimento e manutenção condicionados por causas puramente materiais.

Para Nietzsche, tudo que existe deve existir, posto que deve ter as condições de sua existência impressas em seu surgimento. A aparição do orgânico não representaria, nesse sentido, nenhum milagre, mas apenas uma aparição natural de algo de cujas causas se desconhece em todo ou em parte. Por outro lado, o desconhecimento das causas que ocasionam o seu surgimento não correspondem a um milagre, mas apenas a uma limitação no conhecimento destas causas:

Coisas existem, então elas devem existir, o que significa que elas devem ter as condições para a existência. Quando o homem faz algo, estes meios fazem este algo capaz de existência, ele pensa acerca das condições sob as quais isto pode se dar. Ele chama as condições para a existência da obra acabada conveniente a fins após o fato. Portanto, ele também chama as condições de existência das coisas convenientes a fins: o que quer dizer apenas com a pressuposição de que eles surgem do mesmo modo que as obras humanas. Quando um homem sorteia um número de uma caixa e este não é seu número: ele não é nem conforme a fins e nem inconforme a fins, mas, como se diz, acaso (*zufällig*) o que quer dizer sem pensamento precedente. Porém, as condições dessa existência são dadas. (BAW 3; págs. 375-376).

Tudo que surge no reino do orgânico pertence à realidade porque causas mecânicas determinam seu surgimento, e não por conta de um intelecto superior que determina sua existência. Esta suposição confronta diretamente a concepção kantiana, segundo a qual a causalidade mecânica não poderia explicar o reino do orgânico. Assim, ao citar Kant quando diz “A organização da natureza não tem nenhuma analogia com qualquer causalidade que conheçamos” (BAW 3; pág. 376), e “Um organismo é aquilo, em que tudo é intercambiável, tanto o fim quanto os meios”. (BAW 3; pág. 376), Nietzsche já está em condições de negar estas exigências. Ao invés de uma explicação aceitável para a origem do orgânico, o autor das notas preparatórias vê em Kant apenas uma supervalorização do racional, fundamentada em uma concepção infundada do orgânico como algo superior à natureza inorgânica.

2.4 A esfera mecânica como perspectiva propriamente humana

O autor das notas sobre teleologia apresenta em sua leitura do problema do orgânico, assim como sua relação com o inorgânico, uma interpretação em que nem a realidade

mecânica nem a orgânica pertenceriam à realidade em si. Para o jovem Nietzsche, ambas aproximações do problema, tanto a teleológica quanto a mecânica, representariam apenas reflexos de nosso ponto de vista, seriam, assim, produtos de nossa organização. Com isso é possível ver que, nesta concepção, intercalam-se aspectos da rejeição nietzschiana das realidades em si e de sua concepção do conhecimento como tendo suas limitações em nossa organização. Estas são ideias caras a Nietzsche, que decorrem, sobretudo, de sua leitura de *A História do Materialismo*.

Entre estas ideias a de que, a partir de nosso ponto de referência, do ponto de vista da natureza humana, apenas somos capazes de conhecer por meio de relações causais, ou seja “apenas conhecemos mecanismos” e não organismos. Esta conclusão fundamental para as notas em análise é decorrência direta da primazia do materialismo sobre o idealismo, postura que Nietzsche herda de sua leitura de Albert Lange, e que se mostra em conformidade com suas próprias opiniões, sobretudo a partir de sua reflexão crítica acerca da obra de Schopenhauer. Com isso, Nietzsche adianta sua conclusão final para o caso dos organismos e da teleologia, portanto, uma rejeição da posição kantiana e uma reafirmação da posição langeana:

O que Kant afirma, ele afirma com base em uma má analogia: que de acordo com essa ideia, não há nada similar às relações de conveniência a fins dos organismos. A conveniência a fins surge como um caso especial do possível: formas sem fim surgem, o que quer dizer, por meio de junção mecânica: entre estas incontáveis formas poderia haver também algumas capazes de vida. (BAW 3; pág. 378-379).

Na citação fica explícita a compreensão nietzschiana segundo a qual, apenas por meio de uma analogia improcedente entre o modo como o homem cria com a forma como as coisas são criadas na natureza, Kant teria podido sustentar sua concepção teleológica⁴⁷. Assim, a única forma de rejeitar o surgimento dos organismos por meios mecânicos seria a suposição de uma conformidade a fins incoerente, como Nietzsche está convencido de haver demonstrado.

De acordo com a releitura crítica que Nietzsche realiza da obra kantiana, o recurso a uma realidade extrafenomênica como modo de justificar a existência de uma inteligência diretora, por conta da rejeição de que organismos complexos pudessem surgir por meios mecânicos, é desprovido tanto de validade quanto de necessidade. Sem validade porquê, segundo está crítica, o autor da *Crítica do Juízo* não poderia sustentar este recurso a uma realidade superior, se em sua filosofia teórica nega a possibilidade de conhecimento de

47 A analogia é bastante conhecida na história da defesa de concepções teleológicas, na forma de uma concepção de *design* inteligente, segundo a qual toda criação complexa implica a existência de um criador inteligente.

qualquer coisa que se pusesse para além dos fenômenos. Assim, ao oferecer uma rejeição sistemática das concepções kantianas acerca do orgânico, Nietzsche pensava sustentar aquilo que considerava ser uma posição eminentemente kantiana. Posição segundo a qual “o que se encontra para além de nossos conceitos, é completamente impossível de conhecer” (BAW 3; pág. 378-379). Sem necessidade porquê não há motivos para crer que organismos complexos não possam surgir por meios mecânicos, sendo a rejeição desta possibilidade apenas o reflexo de um preconceito para o que vive, uma supervalorização improcedente do reino orgânico.

Vimos em seção anterior que, naquele período de seu pensamento, Nietzsche escreve um texto crítico da filosofia schopenhaueriana em que ataca, justamente, este ponto. Assim, negada a possibilidade de acesso cognitivo a uma realidade superior, o que restaria seria a afirmação de que o conceito de orgânico é apenas um conceito humano, que não encontra reflexos na realidade objetiva. Assim Nietzsche afirma: “a ideia de totalidade é obra nossa. Aqui repousa a fonte de nossa representação de finalidades” (BAW 3; pág. 379). A totalidade da natureza orgânica, à qual Kant pensava que as partes se referiam de forma finalística, seria apenas um produto da atuação de nossa organização.

De fato, para o autor das notas preparatórias, a própria constituição do orgânico passa por categorias humanas, como a categoria de unidade e de totalidade. Sem a ideia de totalidade, também a ideia kantiana de finalidade orgânica cairia por terra. Mas se a finalidade natural não tem sua explicação em uma realidade extrafenomênica, porque não temos acesso a uma tal realidade, isto não quer dizer que o orgânico não possa ter sua origem explicada. Esta explicação, no entanto, não poderia ser dada de forma definitiva, posto que se fundamentaria em nossa organização. Assim, Para Nietzsche, a origem do orgânico apenas pode ser dada de forma hipotética⁴⁸, e a hipótese defendida pelo autor das notas seria uma combinação de mecanicismo e causalismo. A ideia da origem do orgânico por meio da atuação de relações causais que se dariam ao acaso é formulada pelo autor das notas com base em sua rejeição da concepção de uma inteligência diretora por trás da criação da realidade:

48 Na adoção nietzschiana de uma hipótese como resposta à suposição contrária, que no caso das notas sobre teleologia é a hipótese teleológica, é possível perceber traços de semelhança com a madura concepção nietzschiana de vontade de potência e sua defesa hipotética no aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal*. Certamente que a defesa de hipóteses não constitui elemento original na filosofia de um autor como Nietzsche, o qual sempre apresenta em seus escritos mais questionamentos do que respostas. Mas, o fato do filósofo não defender posições dogmáticas pode ser um elemento mais significativo do que parece à primeira vista, podendo significar uma resoluta renúncia à defesa de posições dogmáticas. Atitude que, a partir de *Além do Bem e do Mal*, se torna explícita. Chama a nossa atenção, sobretudo, o fato de Nietzsche apresentar esta concepção de maneira hipotética nessa passagem, o que remete à forma como o autor apresenta, a sua concepção de Vontade de Potência como hipótese adversária da concepção mecanicista dos físicos. No caso em questão, a hipótese resumida por Nietzsche como a hipótese acerca da origem do orgânico, segundo a qual, o mesmo princípio diretor que atua na manutenção do orgânico atuaria em sua criação é contraposta a ideia de uma associação de mecanicismo e acaso, que o autor entende como capaz de originar mesmo as formas mais complexas do orgânico.

A origem do orgânico é uma origem hipotética: em que nós imaginamos um entendimento humano como presente. Agora, o conceito de orgânico é também apenas humano: deve-se apontar a analogia: de que o que é capaz de vida surge dentre uma multiplicidade daquelas possibilidades incapazes de vida. Com o quê nos aproximamos da solução do organismo. Vemos o tanto quanto é capaz de vida surgir e se manter, e vemos o método. Suposto que a força que opera para tornar a vida capaz de existência a traz para a existência e a mantém do mesmo modo: isto é muito irracional. Mas esta é a pressuposição da teleologia. (BAW 3; pág. 379).

Diante do absurdo da suposição de que um mesmo princípio, guiado pelas mesmas premissas, atuaria na origem e na manutenção de um ente orgânico, o autor apresenta a concepção segundo a qual apenas nossa forma de compreender o orgânico poderia justificar esta distorção fundamental. A partir dessa rejeição fundamental da ideia de uma inteligência diretora, e da hipótese de que um mesmo princípio atuasse na origem e na manutenção dos seres vivos, Nietzsche passa a levar em consideração o problema epistemológico fundamental apresentado na *Crítica do Juízo*. Em decorrência disto, na continuidade do conjunto de fragmentos póstumos que compõem as notas preparatórias para *Zur Teleologie*, o filósofo procura sustentar a possibilidade de uma explicação da natureza apenas com base nas categorias de causa e efeito.

Através do recurso à categoria de causalidade, assim como por meio de uma valorização do método de investigação mecanicista, Nietzsche rejeita a oposição entre as categorias de unidade e multiplicidade, oposição com base na qual a explicação kantiana da necessidade de um princípio teleológico para a explicação de seres orgânicos se fundamentaria. Na visão nietzschiana, se Kant pode ser tomado como um defensor da teleologia, seria justamente porque não se dá conta de que, apesar da ideia simples do organismo se apresentar a nós como o próprio organismo, esta ideia se põe para além da multiplicidade de partes e estados que compõem o organismo, sem que com isso se perca a sua identidade.

Para rebater a posição kantiana Nietzsche busca se fundamentar, sobretudo, em dados e concepções materialistas acerca do reino orgânico. Por isso o filósofo cita uma passagem de *A História do Materialismo*, em que Lange discute as concepções naturalistas de Goethe: “‘Toda coisa viva’, nos diz Goethe, ‘é não uma singularidade, mas uma pluralidade: mesmo se, no entanto, ela aparece a nós como um indivíduo, ela permanece uma coleção de seres vivos independentes’” (BAW, 3, Pág. 376). Com base nessa interpretação, Nietzsche argumenta que tal não se daria se o organismo não fosse um elemento estrutural da natureza, mas, ao contrário, a unidade estrutural do orgânico fosse um produto de nosso intelecto, e não uma característica da natureza. Razão pela qual o foco da crítica nietzschiana à teleologia

naquele momento recaia sobre a concepção tradicional de orgânico.

Na medida em que a tradição representava a visão da natureza como sendo formada por unidades independentes que se organizariam para constituir um todo complexo, a dicotomia entre a multiplicidade das partes e a unidade do organismo seria fundamental para a compreensão do mundo orgânico. Portanto, a verdadeira oposição não se daria entre uma concepção mecânica e uma concepção teleológica dos organismos, mas entre uma concepção que se baseia na ideia tradicional de organismos, aqueles que pretendem um esclarecimento da natureza mediante a elucidação da categoria de orgânico, e as concepções mecânicas, que pretendem estabelecer uma explicação da natureza com base nas categorias de causa e efeito (BAW 3; pág. 130).

Acompanhando a interpretação de Fischer, para quem: “O que a razão conhece da natureza através de seus conceitos não é nada mais do que o efeito de forças em movimento, ou seja, seu mecanismo”.(BAW 3; pág. 377), Nietzsche adianta uma explicação do mundo orgânico que pressupõe apenas uma forma de causalidade mecânica, retomando, assim, a possibilidade de uma explicação meramente mecânica dos organismos. Nesse sentido, o autor chega a admitir apenas a explicação mecânica como explicação científica, como demonstra a citação de Fischer que encontramos como fundamento de sua posterior argumentação: “O que não pode ser conhecido por meio de um ponto de vista meramente mecânico, não pertence à ciência natural” (BAW 3; pág. 377). Com base na suposição apenas de princípios mecânicos na explicação da realidade orgânica, Nietzsche desqualifica toda forma de explicação teleológica da natureza como sendo uma explicação não científica.

Ainda em conformidade com Fischer e Lange, Nietzsche escreve: “explicar mecanicamente significa explicar a partir de causas externas” (BAW 3; pág. 377). Desta maneira o autor das notas preparatórias reforça a ideia de que toda suposição de uma teleologia interna repousa apenas em um preconceito ocasionado por uma super-valorização da razão. Esta interpretação do problema teleológico é contraposta à interpretação apresentada por Kant na crítica do Juízo, segundo a qual: “A especificação (da natureza) não pode ser explicada através de causas naturais” (BAW 3; pág. 377). Nietzsche conclui que as causas internas, as quais Kant necessariamente precisa recorrer em sua explicação dos organismos na figura da finalidade, seriam o mesmo que representações, ideias as quais se recorre para atribuir uma explicação ao que não é passível de conhecimento.

No entanto, desde que a elas corresponderia apenas um “ponto de vista”, e um ponto de vista não pode ser confundido com um conhecimento objetivo, a explicação dos seres orgânicos por meio da ideia de conveniência a fins corresponderia apenas à uma perspectiva

limitada. Se, como Nietzsche nesse ponto chega a afirmar: “o princípio de um tal ponto de vista necessário deve ser um conceito da razão” (BAW 3; pág. 377), então, toda forma de explicação da natureza corresponderia apenas a sua sujeição ao mecanismo representacional humano. Logo, toda explicação da natureza repousaria em uma forma de representação mais ou menos subjetiva, ocasionada pelo modo mesmo como a razão constitui seus produtos. Por outro lado, a própria compreensão das coisas mediante uma explicação causal seria ainda uma limitação relativa apenas ao nosso modo de compreensão, porque: “Devido à nossa organização apenas podemos compreender uma origem mecânica das coisas” (BAW 3; pág. 378).

As notas preparatórias para a tese sobre teleologia nos conduzem para uma compreensão do caráter limitado de toda forma de compreensão da realidade. Segundo esta compreensão, posto que todo conhecimento da realidade apenas pode ser tomado como uma representação segundo a forma humana de apreensão desta realidade, então, ou bem o conhecimento propriamente dito não é possível, ou bem apenas uma forma humana de representação da realidade pode ser tomado como conhecimento.

Em um outro texto do período de juventude, Nietzsche se voltará para os problemas referentes à verdade e ao conhecimento, mas agora entraram em cena novas variáveis, tais como a linguagem e o valor moral das nossa representações da realidade. Desta forma, na medida em que compreendemos que a última palavra de Nietzsche acerca do conhecimento diz respeito a uma avaliação do valor do conhecimento, então o *Ensaio sobre Verdade e Mentira* apresentará, em relação a *Zur Teleologie*, elementos que atestam um progresso considerável no caminho da formulação do perspectivismo nietzschiano.

3 SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRAMORAL

O Ensaio sobre Verdade e Mentira, escrito póstumo ditado por Nietzsche a um amigo em 1873, portanto, um ano após a publicação de *O Nascimento da Tragédia*, testemunha a preocupação do jovem filósofo com temas relacionados aos problemas do conhecimento e da verdade. Nesse sentido, como um primeiro exemplo da abordagem destes problemas na filosofia nietzschiana, pretendemos interpretar este ensaio como o ponto de partida para diversas concepções acerca da natureza do conhecimento. Como a leitura do ensaio deixa claro, o autor retira estas concepções de seu contato com as ciências naturais de sua época. O que significa que, assim como no caso das notas *Zur Teleologie*, o Ensaio sobre Verdade e Mentira assume um aspecto que se poderia qualificar, parafraseando Nietzsche, como semifilosófico e semicientífico.

Tanto nas notas preparatórias para *Zur Teleologie* quanto no Ensaio sobre Verdade e Mentira, Nietzsche demonstra um profundo interesse pelas disputas em torno de temas comuns às ciências naturais. Se nas notas sobre teleologia o autor se relaciona intimamente com diversas teorias acerca da natureza do orgânico, no ensaio aparecem representadas teses sobre evolução das espécies e sobre a função biológica de determinadas estruturas do aparato humano. De tal forma estes textos demonstram a preponderância de questões relacionadas ao conhecimento, em uma interpretação que aproxima essa temática dos estudos biológicos, que não se pode deixar de relacioná-los aos desdobramentos que o autor apresenta no aforismo 354 de *A Gaia Ciência*.

Neste aforismo encontramos os traços centrais da teoria do conhecimento suportada por Nietzsche no período intermediário de seu pensamento. Nesses traços não encontraremos, a meu ver, mudanças significativas em relação ao modo como o conhecimento é tratado em sua filosofia de juventude, notadamente em seu Ensaio sobre Verdade e Mentira. O objeto do aforismo é a crítica à concepção de consciência, apresentado aqui, discretamente, como o problema do tornar-se consciente, desde que Nietzsche rejeita a ideia de uma consciência independente do “tornar-se consciente”. Uma resultante desse problema, como se pode notar facilmente, é a concepção de consciência como objeto de um conhecimento absolutamente certo de si mesmo⁴⁹.

49 Como se sabe, o conceito de consciência, assim como a possibilidade de seu conhecimento certo, compõem o argumento central da filosofia cartesiana, a qual influenciou fortemente toda a filosofia moderna. A crítica à modernidade e sua concepção racionalista, portanto, começa em Nietzsche pela crítica da concepção racionalista de consciência, e com a apresentação dos elementos inconscientes por trás da formação da consciência, que ele apresenta no aforismo em questão.

O perspectivismo e o fenomenalismo aparecem aqui como a indicação de que apenas como fenômeno, apenas no seu aparecer enquanto o nosso tornar-se consciente, a consciência pode ser objeto de conhecimento⁵⁰. E como fenômeno que é, nos diz Nietzsche⁵¹, esta seria passível de uma análise apenas parcial, posto que apenas pode ser reconhecida por nós como um produto de nossa organização. A análise do processo de formação da consciência, tal como está se dará aqui, tal como se deu a análise do intelecto em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, passa pelo questionamento acerca da utilidade do aparato cognitivo humano.

Os textos em questão representariam, sobretudo, um posicionamento crítico de Nietzsche com relação às concepções tradicionais de conhecimento. Do mesmo modo, estes textos se utilizam amplamente de concepções derivadas das ciências naturais, como forma de se contrapor a tais concepções tradicionais. Em sua abordagem evolutiva, ou seja, que toma como referência a evolução biológica da espécie humana, a consciência é tomada como um órgão, cuja principal função estaria relacionada à criação da linguagem. A linguagem, por sua vez, seria compreendida como uma peça fundamental na estratégia de sobrevivência que se tornou mais eficiente para os homens. Assim, encontraremos no aforismo 354 de *A Gaia Ciência* o questionamento “para quê, precisamente consciência?”. Este questionamento, que de certo modo já fora respondido no *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, tem no aforismo em questão uma resposta hipotética: “Para fins de comunicação”.

Consideramos que a concepção presente no ensaio, de uma evolução do intelecto com base na necessidade de uma vida coletiva a qual, por sua vez, torna-se cada vez mais dependente de uma linguagem, pode ser lida aqui como uma variação do questionamento levantado por Nietzsche em *A Gaia Ciência*. A similaridade de objetos, assim como da resposta, torna possível estabelecer uma certa continuidade entre o período de juventude e o período intermediário da reflexão nietzschiana. Continuidade que, se não pode se confundir com a supressão das discordâncias, pode servir de base para a ideia de que, apesar de uma certa variação na abordagem, as ideias acerca das relações entre o conhecimento e a

50 É importante notar que estes termos são utilizados aqui por Nietzsche com a máxima precaução, como bem observa Stegmaier: “*Es ist einer der seltenen Fälle, in denen er im veröffentlichten Werk solche Termini benutzt, und er umstellt sie denn auch sogleich mit deutlichen Einschränkungen: „Dies ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe“.* (STEGMAIER, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, II. Ursprungsfragen zur Auflösung von scheinbar letztem Halt, De Gruyter (Berlin, Boston) 2012, Pág. 280). Como Stegmaier também nos diz, essa é uma das poucas passagens onde podemos contemplar a utilização destes termos por Nietzsche.

51 Como explica Stegmaier: “*Der Begriff ‚Phänomenalismus‘ war vor allem auf Kants Lehre gemünzt, dass wir es niemals mit ‚Dingen an sich‘, sondern immer nur mit ‚Erscheinungen‘, ‚Phänomenen‘, zu tun hätten; auch dieser ‚-ismus‘ wurde wie viele andere zunächst von Kritikern jener Lehre aufgebracht und dann auch zu ihrer Verteidigung und Fortbildung benutzt“.* Idem.

linguagem permanecem praticamente intocadas com o desenvolvimento do pensamento nietzschiano.

A primeira dificuldade que se nos apresenta, no estudo do ensaio em questão, é o uso ambíguo de verdade a que este dá lugar⁵². A originalidade do ensaio que, como o título anuncia, tem como tema a verdade e a mentira consideradas de um ponto de vista extramoral, residiria no fato de que a análise destes temas, em contraposição às abordagens tradicionais, buscaria situar-se em um patamar de exterior à moral. A primeira denúncia do texto, portanto, denúncia que já se encontra em seu título, diz respeito a insinuação da moral em questões relativas à verdade e a mentira. Para o autor do ensaio, o questionamento pela forma como a moral se confunde com a verdade e a mentira já representaria um passo fundamental na determinação do que sejam de fato verdade e mentira.

Seu posicionamento distingue-se dos estudos anteriores destas concepções filosóficas, que o autor julga terem sido analisados dentro de uma apreciação estritamente moral. Isto porque na análise da verdade e a mentira, Nietzsche procura qualificá-las como realidade cuja origem não se relacionaria com algum reino moral, mas que, somente a partir das consequências do surgiria convencional da linguagem surgiria uma preocupação moral. O assim chamado impulso moral à verdade, por sua vez, já pertenceria a um estágio superior de internalização das consequências do uso convencional da linguagem.

Poderia ser dito, então, que a originalidade do texto em questão reside no

52 No capítulo de seu livro dedicado ao estudo do ensaio sobre verdade e mentira, Bornedal se dá conta dessa conhecida dificuldade, e identifica três (ou quatro) sentidos de verdade no ensaio em questão. O autor afirma: “‘verdade’ é uma bem conhecida pedra no caminho para os comentadores do ensaio de juventude de Nietzsche. Muitos comentadores veem Nietzsche se contradizendo, porque ele introduz muitos conceitos diferentes e incompatíveis de verdade. Concordamos que Nietzsche realmente introduz diferentes noções de ‘verdade’, e estamos aptos a numerar no ensaio exatamente três (ou quatro, dependendo de como se conta) destas tais noções de verdade: verdade como veracidade (*truthfulness*), verdade como ilusão (que se divide em duas formas, porque a verdade pode ser uma ilusão devida à percepção, ou uma ilusão devida aos conceitos), e verdade como a coisa em si. Porém, ao introduzir estes três ou quatro conceitos de verdade, não percebemos uma contradição em Nietzsche, desde que as noções têm diferentes definições, aplicações e contextos” (BORNEDAL; 2010; págs. 32-33). No entanto, apresentamos uma versão um pouco diferente das concepções de verdade segundo Bornedal, porque este associa uma concepção de coisa em si com uma concepção de verdade segundo Nietzsche, quando nos parece que o autor do ensaio nega esta relação, em todos os momentos que se refere às coisas em si. Bornedal parece incorrer em uma interpretação corriqueira da filosofia de juventude de Nietzsche, a qual nos contrapomos, de que nesta fase o filósofo postula-se a existência de coisas em si como um elemento necessário de sua negação do conhecimento verdadeiro. Com o adendo de que Bornedal faz observações fundamentais, no sentido de esclarecer que na reflexão nietzschiana daquele período, este já se relacionaria com uma versão crítica da coisa em si, de acordo com as interpretações de Lange e Helmholtz da filosofia kantiana. Versão crítica em que o que se põe para além dos fenômenos não teria relações com uma realidade transcendente, mas apenas com o complexo bruto, não traduzido, de estímulos nervosos. Em resumo, a coisa em si à qual Nietzsche faria referência no ensaio teria mais a ver com os estímulos nervosos por trás das percepções humanas, ou: “Nesta reformulação epistemológico-científica do pensamento kantiano, a coisa em si é mais do que simplesmente o enigmático ‘X’ de Kant; ele ainda é certamente enigmático, mas agora ele é compreendido como impressões sensíveis impressas em nós ‘sob a pele’, como diria Schopenhauer. A coisa em si é tão incompreensível e inacessível como sempre, mas agora sua incompreensibilidade tinha uma explicação fisiológico-científica”. (BORNEDAL; 2010; págs. 41).

questionamento do julgamento moral positivo acerca da verdade e o correlato julgamento negativo com relação à mentira que encontramos nas abordagens tradicionais dos problemas da verdade. Se a verdade é, universalmente e objetivamente, preferível à mentira, e o autor está bem longe de acreditar nisso, sua preferência deve ser dada por algo estranho à moral que, ao contrário do que se imagina, não é eterna e, portanto, anterior à criação da verdade e da mentira. Para o autor do ensaio, pelo contrário, a moral seria uma decorrência da criação da verdade e da mentira.

O uso do termo verdade na descrição nietzschiana de sua origem é muitas vezes ambíguo, o que torna difícil a identificação das diferentes sugestões críticas deste conceito que o autor oferece. Em termos gerais a verdade, em uma primeira acepção, estaria relacionada à veracidade, ou ao uso correto de designações produzidas pelo intelecto a partir de metáforas. Em outro sentido, a verdade seria uma ilusão decorrente de se tomar por verdadeiro uma percepção ou um conceito de algo. Por fim, a verdade estaria relacionada ao uso dos termos acordados em uma comunidade, tornando-se aquilo que a tradição entendeu como verdade, com todo o peso moral que esta concepção assume a partir de um hábito de interiorização das consequências do uso incorreto dos termos acordados. É assim que para o autor a mentira poderia, a princípio, ser tomada como o uso incorreto de designações acordadas em sociedade.

3.1 O erro como condição de sobrevivência e o valor moral da mentira

No ensaio sobre verdade e mentira, o intelecto é concebido apenas como um instrumento, uma construção orgânica, um órgão, voltado para a sobrevivência do ser humano. No que se vê, claramente, uma rejeição de qualquer finalidade exterior à sobrevivência humana⁵³. Esta renúncia ao conhecimento como finalidade, a indicação de que, ao contrário do que a tradição imagina o intelecto não seria o último grau de desenvolvimento biológico, prepara o cenário para a crítica da visão do homem como ponto culminante da criação.

Naquelas notas preparatórias para uma dissertação em filosofia, o autor buscava uma explicação mecânica capaz de suplantiar a explicação teleológica do mundo natural. Analogamente, no ensaio em estudo, a biologia, a lei natural de desenvolvimento dos organismos, aparecerá como instrumento interpretativo para estruturas sobre as quais o

⁵³ Quando tomada a questão da finalidade como centro de reflexão de Nietzsche naquele momento de sua produção, é importante repensar a crítica à concepção de finalidade como explicação dos organismos, tal como esta reflexão aparece em suas notas preparatórias para *Zur Teleologie*, analisadas no tópico anterior.

idealismo fundamentava o que o autor considerava as mais tresloucadas concepções. Mais ainda, em sua exposição do desenvolvimento do intelecto como órgão para a linguagem, o autor desconsidera a possibilidade de qualquer finalidade superior, assim como reduz a importância do órgão em questão a uma finalidade fisiológica. Com isso, o autor parece pôr em uso um entendimento crítico com relação à teleologia, que seria similar ao apresentado nas já referidas notas sobre teleologia.

Uma conclusão fundamental que pode ser extraída do ensaio é que o conhecimento, representado aqui na forma do grande edifício de conceitos da qual a ciência seria uma expressão, não se confunde, em Nietzsche, como um produto da verdade. Na verdade, como a construção que toma por material os conceitos, que são algo como cristalizações de metáforas adequadas, a ciência é apenas uma construção humana para fins de sobrevivência humana, que não tem um valor absoluto, e cujo valor para outras espécies é questionável. Ora, se aprofundarmos a metáfora da teia da aranha em relação ao conhecimento para o homem, veremos que a ciência humana é tão verdadeira para a aranha quanto a teia desta para nós. Algo simplesmente não encaixa na comparação, porque o filósofo entende que ambas criações apenas correspondem às necessidades de cada espécie e não têm valor algum fora de suas perspectivas.

Neste sentido, longe de ser o objeto próprio do ser humano, seu último alvo e finalidade no universo, diante do qual todo universo deveria se dobrar, o conhecimento é tomado como uma relação antropomórfica, uma estratégia de sobrevivência criada com o único intuito de conservar “por um breve momento a mais na existência” a espécie mais ameaçada de todas. Assim, por meio de uma fábula apresentada já no primeiro parágrafo do ensaio, Nietzsche apresenta uma visão pessimista com relação ao conhecimento.

Em algum remoto rincão do universo, que se deságua fulgorantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido. (WL/VM; §I; pág. 25)⁵⁴.

Esta fábula da criação do conhecimento humano, que consta como pórtico de entrada do ensaio, dá mostras do tom irônico a ser utilizado para com o intelecto humano, e para com

54 As citações são da tradução do Prof. Fernando Barros, do *Ensaio sobre Verdade e Mentira* da editora Hedra, conforme consta na bibliografia. Entre parênteses, é indicado o texto por WL/VM, a indicação de parágrafo, e a página da tradução em estudo.

o próprio conhecimento, em todo o escrito. Disto já tomamos notícia pela ênfase do autor no termo “história universal”, mencionado entre aspas, como a ironizar a arrogância necessária para chamar universal uma história que é narrada a partir de nossa perspectiva limitada, criaturas destinadas a sumir ao fim de apenas alguns respiros do universo. Do mesmo modo, o uso da fábula, como que para demarcar o limite hipotético de toda essa formulação arbitrária e antropocêntrica, guarda bastante do tom irônico utilizado pelo autor para tratar do conhecimento em seus textos da fase madura⁵⁵.

O sentido do primeiro parágrafo do texto torna-se, assim, claro e rico de sentido: Nietzsche não vê com benevolência o conhecimento humano, assim como não atribui grande importância ao intelecto humano. Toda esta postura denuncia um afastamento da tradição, na medida em que aquela é marcada pela ênfase nessas instâncias, meramente humanas. Por isso, o autor acrescenta que este intelecto, lastimável, sombrio e efêmero, o qual “houve eternidades em que ele não estava presente” e que “quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido” (WL/VM; §I; pág. 25), não tem nenhuma missão especial no universo, para além da sobrevivência humana.

O intelecto, nos diz o autor, não alcança nada para além de sua função biológica, a criação de ilusões capazes de facilitar a sobrevivência humana. No entender de Nietzsche, apenas o homem toma este intelecto de forma tão “patética”, centrando o universo nesse instrumento de sobrevivência. Como uma mosca, que fundamentasse o universo em seu voar, o homem mede todo o universo a partir de sua perspectiva limitada e enganosa. Esse *pathos*, a sensação de que o mundo pode ser explicado por meio de uma tão limitada ferramenta, teria sido, justamente, o motivo de tantos erros em filosofia. Erros os quais, seria função do ensaio questionar, tomando como instrumento crítico uma análise biológica do desenvolvimento humano e suas estruturas perceptivas.

Através da exposição dos limites de nosso intelecto, assim como pela exposição do caráter perspectivo de nossas pretensas verdades universais, Nietzsche coloca-se frente à pretensão de verdade representada pelas filosofias racionalistas, identificada nesta leitura

55 Por outro lado, o recurso à fábula como instrumento expositivo nesse ensaio se torna importante porque representa a permanência no pensamento do autor de um recurso discursivo com o qual este se opõe às descrições com pretensão científica. Este recurso é especialmente comum em textos nietzschianos em que o autor reflete acerca dos problemas da concepção tradicional de conhecimento. O uso da fábula, em contraposição a uma descrição dos fatos, assinala um certo caráter provisório ou hipotético com que se pode tratar do tema do conhecimento sem que seja necessária a defesa de uma concepção própria, que se entende como definitiva. Ou seja, o recurso nietzschiano à fábula, assim como seu recurso às hipóteses, marcam a oposição crítica do autor a toda forma de tratamento dogmático. Do mesmo modo, este modo peculiar de argumentar é utilizado pelo filósofo como demonstração de que é possível opor-se a uma posição dogmática sem recorrer a uma outra posição dogmática. Este recurso pode ser compreendido, desta forma, como manifestação prática do experimentalismo nietzschiano.

como a pretensão de atingir a verdade absoluta, através de um instrumento necessariamente relativo, humano. Assim, por meio de uma consideração perspectiva do conhecimento, a defesa do caráter limitado de nossas formulações acerca da realidade repousará sobre a prova da precariedade de nosso aparelho cognitivo, o que o filósofo realiza por meio da constatação dos limites do intelecto, em contrariedade a toda a tradição racionalista, que preferiu se voltar contra os órgãos dos sentidos. Sua análise de tudo que até então foi tomado como verdadeiro, submete o próprio órgão responsável pelo desdobramento do mundo em substância inteligível à análise de sua origem e desenvolvimento.

O contato de Nietzsche com autores das ciências naturais, contato que teria sido mediado por sua leitura de *A História do Materialismo* de Albert Lange, dá margem a sugestão de uma investigação do intelecto com base na interpretação deste como um órgão voltado para a sobrevivência humana. Segundo esta leitura, sua função mais comum seria a geração de linguagem, que significa, neste contexto, a modelagem de estruturas não comunicáveis dentro de conceitos passíveis de serem convertidos em sons. O processo de formação da linguagem é examinado no ensaio com base na suposição de que esta teria evoluído sob a pressão da necessidade humana, tendo, então, a linguagem sido criada e se desenvolvido com base na tentativa de tornar a realidade comunicável. Portanto, não se trataria de um mecanismo que teria se desenvolvido em torno da necessidade de reproduzir a realidade da forma mais verdadeira possível, mais sim converter a realidade em algo o mais comunicável o possível.

Processo este que acaba produzindo uma forma de simplificação da realidade, que teria se dado, sobretudo, na supressão da mobilidade que nos é apresentada pelos sentidos, por meio de metáforas que conferem um caráter fixo e comunicável a estas impressões fundamentais. Mas a linguagem apenas se torna uma função orgânica importante na medida em que o homem passa a depender de outros homens para sua sobrevivência. E se o intelecto tem como função fundamental a criação da linguagem, é natural compreender que este, enquanto estrutura propriamente humana que se originou e desenvolveu segundo nossas necessidades naturais, ocupe um papel secundário no conjunto de nossas atividades orgânicas.

Será apenas a partir deste gênero de análise da utilidade do intelecto e seus produtos, que passam a ser encarados no *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* como instrumentos adequados às necessidades humanas, que Nietzsche poderá efetuar uma crítica evolutiva do conhecimento humano. Ou seja, com esta análise, que toma o intelecto não como órgão para a verdade mas como estrutura voltada para uma estratégia de sobrevivência, Nietzsche

desenvolve uma crítica da razão baseada em sua utilidade biológica⁵⁶.

Nesta crítica, em que o intelecto não é mais visto como fonte da veracidade do mundo mas como um órgão que evoluiu segundo as exigências de uma estratégia de sobrevivência própria de nossa espécie, o filósofo considera que o conhecimento humano como parte de nossa estratégia de sobrevivência. Como tal, o conhecimento humano não teria uma origem divina, extramundana, mas sim um surgimento na história, do mesmo modo que um dia terá seu fim. Como estrutura biológica, o intelecto seria para o homem algo correlato ao chifre ou às presas para outras espécies⁵⁷: uma formação fisiológica adaptativa que se associa a uma estratégia de sobrevivência específica.

Esta compreensão é pensada como para subverter a compreensão do intelecto como algo divino. Compreensão que fundamentaria a compreensão da verdade, como um produto do intelecto, também como algo divino. Ao contrário da tradição, que entende que o intelecto foi moldado para a verdade, Nietzsche compreende que “Seu efeito mais geral é engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter” (WL/VM; §1). Assim, a compreensão do intelecto como instrumento, possibilita a compreensão da verdade como algo relacionado à sobrevivência humana.

O modo de operação do intelecto, que estaria relacionado ao condicionamento de um número ilimitado de objetos a uma quantidade limitada de conceitos, torna possível ao autor do ensaio sustentar uma relação estrutural entre a verdade e o falseamento da realidade. Se a verdade for um produto da atuação do intelecto, então a ela estaria relacionada, não uma

56 Há uma dificuldade interpretativa em Nietzsche quanto à categoria de razão. De modo adverso aos autores que lhe antecedem e que são uma clara influência na sua teoria sobre a verdade e o conhecimento, tais como Kant e Schopenhauer, Nietzsche não desenvolve uma elucidação dos mecanismos da razão, e não se preocupa em fazer uma distinção entre o que sejam, intuição, entendimento, intelecto e razão, que para a tradição que ele perpetua tem um papel fundamental. Tal se dá, entre outros motivos, pela negação das faculdades espirituais, que é comum a todos os escritos sobre o conhecimento de Nietzsche. Do mesmo modo, para descrever a faculdade que dá origem à linguagem, ele adota um termo no *Ensaio Sobre Verdade e Mentira (Intellekt/intelecto)* e outro no §354 de *A Gaia Ciência (Bewusstseins/consciência)*. A mudança do termo em uso sugere uma progressão de sua reflexão, e um afastamento da filosofia de Schopenhauer. O uso do termo “intelecto” se adequaria melhor a descrição da atuação da razão em consonância com a teoria do conhecimento em Schopenhauer na época em que ele escreve o ensaio, enquanto que o uso de consciência sucinta a denúncia de um problema que se alastraria em meio a intelectualidade da Europa a época de *A Gaia Ciência*, o tornar-se consciente, mais racional, cada vez mais “linguístico”, em conclusão, cada vez menos verdadeiro.

57 Nietzsche toma essa analogia entre os “chifres” e a “razão” de Schopenhauer. Assim, em seu ensaio sobre verdade e mentira nos diz: “Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado empreender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas” (WL/VM; §I; pág. 27). O que é certo é que esta noção do intelecto coincide com a hipótese de Schopenhauer, de que a razão é um instrumento para a sobrevivência humana, sendo um testemunho indiscutível da influência de Schopenhauer na teoria perspectivista de Nietzsche. No entanto, cumpre observar que o fato de Nietzsche relacionar o uso da consciência a um certo enfraquecimento da espécie humana, assim como a consideração com fortes traços evolucionistas que encontramos em sua reflexão, são indícios de uma apropriação da teoria schopenhaueriana que não se reduz simplesmente as considerações do autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*.

descrição mais adequada da realidade, mas o falseamento dessa realidade mais proveitoso para a espécie humana. A constante suposição nietzschiana de nossa dependência do erro, que encontraremos em diversos textos do filósofo em todas as fases de sua produção, não pode ser desvinculada desta compreensão fundamental. Acompanhemos o autor, em sua descrição do processo de formação da linguagem.

Diante da pluralidade estrutural da realidade, a linguagem é criada pelo intelecto mediante a compreensão de muitos objetos em uma mesma categoria, sem que com isso seja respeitada nenhuma lei estrutural. A única lei que parece guiar esta compreensão, seria a forma específica de vida humana. Nesse sentido, a função primordial do intelecto estaria relacionada ao estabelecimento de metáforas para os objetos com os quais nos deparamos em nosso meio. Por este motivo Nietzsche considera o intelecto o autor das mais sublimes ilusões, desde que seria ele o responsável pela constituição das metáforas que se tornam em conceitos.

Afastada a hipótese de que a função do intelecto estivesse relacionada ao desvelamento do real, Nietzsche se volta para sua real função, a potencialização da sobrevivência humana. Para ele, dois seriam os expedientes empregados pelo intelecto para alcançar uma maior permanência do mais fraco dos animais na existência, a criação da linguagem e a autojustificação do intelecto. Autojustificação que se daria no sentido de uma supervalorização de seu papel e de seu alcance, por meio dos quais a dignidade tributada ao intelecto pela tradição se tornaria a mais poderosa ilusão de que o próprio intelecto é capaz. Pois seria justamente esta ilusão que lhe conferiria uma nobreza tão desmensurada, quando comparada à sua real importância.

A importância dessa supervalorização do intelecto está relacionada no pensamento nietzschiano com sua crítica ao racionalismo da tradição, e de se submeter o intelecto a uma avaliação crítica, à luz de suas reais função e origem. Motivo pelo qual Nietzsche, em frequência, se volta contra esta supervalorização do intelecto. Já nos primeiros parágrafos, esta arrogância do intelecto é abordada por meio da fábula do surgimento do intelecto. Do mesmo modo, em uma passagem bastante conhecida do ensaio, Nietzsche se voltará com irônica admiração e espanto, contra as capacidades do intelecto. Assim, o autor conclui:

É curioso pensar que isso seja levado a efeito pelo intelecto, precisamente ele, que foi outorgado apenas como instrumento auxiliar aos mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres, para conservá-los um minuto na existência; da qual teriam todos os motivos para fugir tão rapidamente quanto o filho de Lessing. (WL/VM; §I; pág. 26).

A autojustificação do intelecto seria, assim, a grande ilusão que subjaz a todas as

outras ilusões criadas pelo próprio intelecto. Esta seria uma ilusão fundamental que lhe garante sua veracidade, por meio da qual se disfarça sua real aplicação. Por fim, a própria crença que a tradição depositou na capacidade do intelecto em revelar a verdade, seria ainda uma consequência deste modo de proceder do intelecto em sua avaliação de si mesmo.

Mas por que o homem se deixa enganar pela ilusão do intelecto em sua autojustificação? Isto se dá, no entender de Nietzsche, porque o valor do homem teria se associado no decorrer da formação da sociedade ao próprio valor do intelecto. O intelecto possui valor fundamental para o homem, primeiro porque é o condicionador de uma estratégia de sobrevivência que se demonstrou eficiente, na formação da linguagem e estabelecimento das condições de sociabilidade. Por outro lado, o sucesso desta estratégia é paulatinamente exagerado pela atividade do próprio intelecto, que de instrumento passa a compreender-se como algo quase divino.

Desta forma, o homem compartilharia com o intelecto a ilusória importância que lhe é atribuída por meio da avaliação deste sobre si. Por outro lado, a confiança no intelecto fornece meios para o homem sustentar uma compreensão limitada acerca do universo circundante e de seus horrores indescritíveis. Tudo isso faz contribuir para que o animal humano se sinta não apenas seguro, mas orgulhoso de seu lugar na existência:

Aquela audácia ligada ao conhecer e sentir, que se acomoda sobre os olhos e sentidos dos homens qual uma névoa ofuscante, ilude-os quanto ao valor da existência, na medida em que traz em si a mais envaidecedora das apreciações valorativas sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais universal é engano – todavia, os efeitos mais particulares também trazem consigo algo do mesmo caráter. (WL/VM; §I; pág. 27).

Ao valor do conhecimento, enquanto produto da avaliação de si mesmo do intelecto, vincula-se o valor mesmo que o intelecto se atribui. Dessa forma, o homem passa a depender, para sua sobrevivência, do engano na estimação do valor do intelecto. Em outros termos, se poderia dizer que a própria criação da perspectiva humana, assim como a atribuição de valor que lhe conferimos, seria obra do intelecto.

Por meio desta atuação do intelecto, em que engano e valor surgem como criações de igual importância, o homem consegue não apenas fixar-se na existência mas, envolvido nesse *pathos*, valorando a existência a partir dessa perspectiva, atinge o cume de sua vitalidade, em um orgulho que não encontra paralelos em sua real situação como animal ameaçado. Assim, a perspectiva do intelecto se autoafirma como o próprio valor da existência humana.

Em seus estágios mais primitivos, portanto, toda a potência criativa inerente ao intelecto estaria ligada à necessidade de sobrevivência, estaria a serviço da vida. No entanto,

com o uso constante do intelecto, este passa a afastar-se dos interesses para a vida, passa a constituir uma realidade apartada da realidade da vida, fazendo repousar o valor de sua perspectiva em valores de negação da vida. No entanto, enquanto ainda está vinculado à vida, a função primordial do intelecto humano é o engano, que ele aplica de maneira muito específica no segundo expediente que este utiliza para conservar nossa existência: a linguagem. Antes de entrarmos na questão da linguagem, porém, seria interessante analisar a relação entre a verdade e o engano, nos primeiros estágios de análise da atuação do intelecto.

Inicialmente, Nietzsche considera um fato fundamental acerca do homem que este não admira a verdade acima de todas as coisas. Como prova deste fato, é apresentado o argumento segundo o qual, nada mais agrada o homem comum, do que deixar-se enganar em sonhos todas as noites. O hábito de sonhar não tem, via de regra, nenhum tipo de repreensão moral, nenhum homem procura vencer esse hábito por considerá-lo imoral:

Eles 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. Para tanto, o homem consente, à noite e através de toda uma vida, ser enganado em sonho, sem que seu sentimento moral jamais tentasse evitar isso: não obstante, deve haver homens que, pela força de vontade, deixaram de roncar. (WL/VM; §I; pág. 27).

O exemplo do sonho sugere que o deixar-se enganar, por si, não é motivo de reprimenda moral, sendo necessário acrescentar algum outro elemento ao engano para torná-lo repreensível. Se pensamos na verdade como consequência de um impulso moral, como entender que “à noite e durante toda uma vida” o homem se permita deixar enganar em sonhos, sem que isto estimule um sentimento moral, que talvez nos convencesse da necessidade de deixar de sonhar? Por outro lado, para Nietzsche ocorreria no homem quando em sonhos o mesmo que ocorre quando este está desperto, ambos nunca estariam, de fato, diante de realidades. Para ambos apenas se apresentariam ilusões, embora as ilusões do homem desperto se mostrem mais persistentes.

Ou seja, para o autor do ensaio, mesmo quando desperto, o tatear do homem pelo mundo apenas carrega os traços confusos de dados obtidos por meio de um aparato sensível rústico, seu tatear confuso não atinge o cerne do mundo, atinge apenas como que apenas as costas das coisas. Tanto é assim que, mesmo acerca de nós mesmos, nosso objeto mais próximo, nós pouco sabemos, pois apenas coletamos dados obtusos de um mundo interior fabulado e os agrupamos toscamente em teorias complicadas. E é com base nesses dados obtusos que o homem constrói suas verdades sem que, no entanto, nada nele rejeite essa

conduta. Ou seja, nenhum princípio moral inato o faz recuar dessas ilusões.

Em sua confrontação da tradição, Nietzsche desvela a atuação figuradora do intelecto que, em vez de nos guiar no caminho reto da verdade, como se pressupunha que este deveria fazer, é ele mesmo a principal fonte de ilusões. Para o autor do ensaio, seria por força do intelecto que um estímulo logo se torna uma imagem. Posteriormente, esta imagem é traduzida em sons, na medida em que temos necessidade de comunicar a outros o que nos representamos. Todo este processo, que deriva da atuação de um potencial criativo humano vinculado ao intelecto, revela-se na atividade da produção da linguagem. Nesse processo a simplificação do mundo circundante em fórmulas mais ou menos passíveis de comunicação constitui os passos fundamentais para o estabelecimento da linguagem e, posteriormente, da verdade.

Ora, se o intelecto atua no sentido de uma cada vez maior dependência de ilusões, dado que, como Nietzsche não se cansa de repetir, a criação de ilusões seria sua função primordial, então o que se está atacando aqui, no fundo, seria a tradição metafísica e sua confiança na razão como elemento fundamental para a constituição do mundo. Posto que este tipo de análise, que é conduzida por Nietzsche durante todo o ensaio, também tem seus efeitos negativos para com a concepção tradicional de verdade, que teria se tornado dependente de uma compreensão do intelecto como potencializador do conhecimento verdadeiro.

Por meio desta crítica, o filósofo ataca a concepção metafísica e moral, que é a própria concepção tradicional de verdade, fundada na ideia de que a verdade teria como suas origens nobres a racionalidade, assim como um sentimento moral inato a esta vinculado. O autor do ensaio substitui esta noção da verdade, como reflexo de uma racionalidade e uma moralidade perfeita, pela ideia da nossa necessidade de erro, de enganos e ilusões, como constituintes fundamentais de nossa estratégia de sobrevivência. Esta necessidade fundamental de erro e ilusão cede lugar a uma valorização da verdade apenas na medida em que esta própria verdade também é tida como uma forma de erro, uma forma de ilusão.

Com isso poderíamos concluir que a verdade parece não ser o produto mais direto de todo este processo criativo do intelecto e que, portanto, todos os produtos do intelecto deveriam ser tomados como mentiras. No entanto, sabe-se que há uma distinção fundamental entre verdade e mentira, que não pode ser simplesmente reduzida a uma forma de distinção entre modos diferentes de ilusão, posto que se observa entre os homens uma preferência pela verdade. Assim, em meio ao cenário apresentado na interpretação em curso, poder-se-ia perguntar, onde surge o apreço pela verdade entre os homens, se estes evoluem em uma cada vez maior dependência de erros e ilusões?

Para Nietzsche, enquanto o homem faz uso do intelecto apenas de forma ocasional, não há a necessidade de um questionamento pela verdade ou pela mentira. Pois, até o ponto em que o intelecto atua nos níveis mais básicos de nossa compreensão do mundo, convertendo os dados que recebe em imagens sensíveis, ele apenas “dissimula”⁵⁸ o real, o embeleza conscientemente no sentido de torná-lo mais agradável ao homem. Nesse sentido, apenas falamos do homem como que em estado de “inocência”, em sua mais solitária solidão, em um estado anterior ao engano propriamente dito. Motivo pelo qual, até aqui, o autor fala apenas em dissimulação, e não em falsificação. Como surge, então a verdade e a mentira? O autor do ensaio condiciona o surgimento destes ao surgimento da comunidade, quando o homem, por tédio e necessidade, procura o convívio com outros homens:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. (WL/VM; §I; pág. 29).

Apenas quando o homem, por tédio e necessidade, é solicitado a interagir com outros homens, o intelecto produz suas ilusões mais poderosas, capazes de falsear um mundo que se nos dá a conhecer intimamente. Esse falseamento do mundo é caracterizado pela criação de estruturas de fixação do real em fórmulas comunicáveis. Esta fixação, assim como a posterior comunicação de um mundo que se deve compartilhar, são os pré-requisitos para a intercompreensão e posterior hierarquização da sociedade humana. Até então, o homem não se vê na necessidade de dizer a verdade, nenhuma necessidade moral inata o coage a dizer a verdade, necessidade que apenas surgirá a partir da convivência com outros seres humanos.

É preciso estar atento aos movimentos que Nietzsche põe em jogo neste momento. Se entre os filósofos da tradição racionalista existe uma identidade fundamental entre o mundo e a razão, o filósofo explora a capacidade de perverter a realidade própria do intelecto. Esta distorção da realidade é validada por nós em nossa existência cotidiana, pois acreditamos que o fato de nossas ações corresponderem a nossas vontades garante a verdade de nossa compreensão do mundo. No entanto, se já é espantosa a força do intelecto enquanto fonte de enganos sobre a natureza real do mundo e seus riscos, será apenas na formação das condições

58 A diferença aqui, entre engano e dissimulação, parece residir no uso inconsciente e consciente, respectivamente, que se o homem faz dos produtos do intelecto. Segundo Nietzsche, enquanto o homem apenas usa o intelecto para tornar mais agradável a realidade, não há que se falar em mentira ou falsidade. O engano apenas passa a existir diante da pressuposição da verdade, o que não ocorre na dissimulação. Pois o processo de dissimular não pressupõe o enganar, mas apenas uma forma de disfarce consciente de condições desagradáveis.

da coexistência coletiva, fonte do *pathos* da verdade, que este mostra-se verdadeiramente poderoso.

A linguagem, pensada no ensaio como estratégia para que se estabeleça entre os homens um acordo de paz, seria a peça fundamental para a sobrevivência de um animal que não teria como responder aos riscos da natureza sozinho. O homem torna-se animal gregário, animal linguístico e animal moral, tudo a partir dos poderes de dissimulação do intelecto, que, em sua autojustificação faz crer que apenas com base no respeito ao uso acordado dos signos da linguagem torna-se possível a coexistência. Esta torna-se a cláusula fundante do acordo de paz estabelecido pelos homens, da qual decorrem as demais normas. A fixação dos valores coletivos, em contraposição aos valores que regem a existência do indivíduo, tem assim seu primeiro modelo no uso adequado das designações acordadas pela sociedade.

A verdade se estabelece quando o homem troca a linguagem das imagens mentais, próprias de sua existência individual, por imagens compartilháveis, representadas por signos coletivamente determinados⁵⁹. Por meio do acordo entre os homens, sua decisão coletiva em aplicar as mesmas metáforas nas mesmas circunstâncias, são fixados o sentido do que se toma como verdadeiro assim como a condenação do que não é. A adesão ao acordo implica o abandono do uso individual dos signos linguísticos, pois o uso adequado das designações acordadas é o que agora se toma como verdadeiro, o descumprimento dessa regra é o que agora se chama mentir. A verdade, assim, torna-se decorrência da aceitação e cumprimento dessa primeira cláusula.

Dessa primeira relação estrutural, da primeira divisão da sociedade em membros dignos e indignos da sociedade, ou seja, aqueles que usam corretamente as designações acordadas e aqueles que deturpam os sentidos das designações, surge o primeiro juízo moral. Segundo esse juízo, a verdade, enquanto favorável à convivência gregária, é boa. A mentira, por sua vez, enquanto prejudicial à convivência gregária, passa a ser tomada como má. Nesse sentido, o mentiroso, aquele que: “serve-se das designações válidas, as palavras, para fazer o

59 Para Constâncio, a transposição do terrenos dos signos para o terreno das palavras, como um primeiro estágio para a criação dos conceitos, representaria, ainda, um primeiro estágio para o surgimento da razão, em sentido tradicional: “Um signo representa ou se coloca como outra coisa, embora não como uma cópia de outra coisa – e menos que tudo, como uma cópia adequada disto –, mas, antes de tudo, como uma representação simplificada, conectada, abreviada disto. Esta representação abreviada funciona como um tipo de ferramenta fixa que nos permite rapidamente nos referirmos a, ou designar, aquilo para o qual o símbolo representa (*zu be-zeichen*). Assim, ao falar em palavras em termos de ‘signos’, Nietzsche escreve que ‘a história da linguagem é a história de um processo de abreviação’ (JGB/ABM; IV; §268). Mais importante do que isso, Nietzsche acredita que os conceitos emergem dos signos, e que aquilo que chamamos de ‘razão’ (por exemplo, aquilo que Schopenhauer chama de ‘razão’) é essencialmente nossa habilidade de desenvolver pensamentos abstratos com base em signos e conceitos. Como escreve explicitamente Nietzsche, em uma nota póstuma de 1884-1885: ‘primeiramente signos (*Zeichen*), então conceitos (*Begriffe*), finalmente razão (*Vernunft*) no sentido convencional. (NL 1884-1885, KSA 11, 30[10].” (CONSTÂNCIO, 2012, Pág. 201).

imaginário surgir como efetivo” (WL/VM; §I; pág. 30), não é tanto repreendido por ferir alguma sensibilidade moral, mas por comprometer o acordo de paz fundamental estabelecido.

Através dessa leitura Nietzsche ataca frontalmente a tradição racionalista, por meio do ataque a sua confiança na razão como elemento fundamental para a constituição do mundo. Este ataque, do mesmo modo, se dirige à concepção que nos teria sido imposta, de que a verdade derivaria de um sentimento moral inato, suposição no lugar da qual o autor do ensaio pressupõe a nossa necessidade de erro, de enganos e ilusões, como constituintes fundamentais de nossa estratégia de sobrevivência. Estratégia que, apenas através da pressão de outras necessidades mais prementes, curva-se diante de uma necessidade moral, posteriormente constituída.

Se entre os filósofos precedentes deveria existir uma identidade fundamental entre o mundo e a razão, o filósofo explora a capacidade de perverter a realidade própria do intelecto. Esta distorção da realidade é validada por nós em nossa existência quotidiana, pois acreditamos que o fato de nossas ações corresponderem a nossas vontades garante a verdade de nossa compreensão do mundo. Mas, a partir da consideração nietzschiana do conhecimento, pode-se identificar ainda por trás disso a atuação do intelecto, que molda o mundo como percebemos dentro de padrões que podem nos ser conhecidos e úteis. Tudo isso dito, fica fácil ver que estas não são, nem de perto, as condições mais favoráveis para o surgimento da verdade tal como a tradição entende este conceito. Com isso poderíamos concluir que a verdade parece não ser o produto mais direto de todo este processo criativo do intelecto e que, portanto, todos os produtos do intelecto deveriam ser tomados como mentiras.

Porém, até aqui ainda não estamos diante de um questionamento acerca da mentira. Ao contrário, na medida em que o intelecto atua nos níveis mais básicos de nossa compreensão do mundo, convertendo os dados que recebe em imagens sensíveis, ele apenas dissimula o real, embeleza-o conscientemente no sentido de torná-lo mais agradável ao homem⁶⁰. Nesse sentido, apenas falamos do homem como que em estado de inocência, em sua mais solitária solidão, em um estado anterior ao engano propriamente dito. Motivo pelo qual, até aqui, o autor fala apenas em dissimulação, e não em falsificação.

Até então, o homem não se vê na necessidade de dizer a verdade, nenhuma necessidade moral inata o coage a dizer a verdade, é apenas a partir da convivência com outros seres humanos que surgiria a obrigação de se dizer a verdade. No entanto, se dessa perspectiva o intelecto é necessário à sobrevivência, enquanto fonte de enganos sobre a natureza real do mundo e seus riscos, é na formação das condições da coexistência coletiva,

60 Veja-se nota N° 50 desta tese.

fonte do *pathos* da verdade, que este mostra-se verdadeiramente poderoso. Pois quando o homem, por tédio ou necessidade, é solicitado a interagir com outros homens, o intelecto produz suas ilusões mais poderosas, capazes de falsear um mundo que se nos dá a conhecer intimamente. Esse falseamento do mundo é caracterizado pela criação de estruturas de fixação do real em fórmulas comunicáveis. Esta fixação e posterior comunicação de um mundo são os pré-requisitos para a intercompreensão e posterior hierarquização da sociedade humana.

Assim, pela simplificação do real e possibilitação da comunicação, a linguagem desempenha entre os homens o papel de um acordo de paz, no sentido em que faz com que estes possam entrar em acordo. Como cláusula desse acordo, por meio da linguagem é fixado o sentido do que se toma como verdadeiro, através do qual a coexistência se torna possível. A fixação dos valores coletivos, em contraposição aos valores que regem a existência do indivíduo, tem assim seu primeiro modelo no uso adequado das designações acordadas pela sociedade. A verdade torna-se decorrência da aceitação e cumprimento dessa primeira cláusula:

Enquanto o indivíduo, num estado natural das coisas, quer preservar-se contra outros indivíduos, ele geralmente se vale do intelecto apenas para a dissimulação: mas, porque o homem quer, ao mesmo tempo, existir socialmente e em rebanho, por necessidade e tédio, ele necessita de um acordo de paz e empenha-se então para que a mais cruel *bellum omnium contra omnes* ao menos desapareça de seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo, porém, algo que parece ser o primeiro passo rumo à obtenção daquele misterioso impulso à verdade. (WL/VM; §I; pág. 29).

A verdade surge, assim, pela primeira vez quando são criadas as leis da linguagem. Em contraposição à sua situação anterior, o homem que vive coletivamente, em rebanho, pode dizer a verdade. Pois agora ele pode designar de acordo com uma norma coletivamente instituída, o que não lhe era dado fazer quando em sua existência individual. Do mesmo modo, porém, agora ele também pode mentir, quando rompe o acordo acerca dos usos permitidos dos termos fixados, na tentativa de tornar real, ou fazer parecer real, o que não é. Da reflexão acerca das leis da linguagem acordada coletivamente, surge a compreensão de que a mentira apenas conduz à consequências negativas em uma convivência gregária e não universalmente. Em outro sentido, quando se deixa enganar em sonhos, o homem não mente propriamente. Pois, nesse estado pré-linguístico, ele apenas cria ilusões quando se deixa enganar nos sonhos. O homem que se deixa enganar em sonhos não sofre as sanções que se aplicam no caso do mentiroso, porque não age em não-conformidade com leis da linguagem, embora seja enganado pela atividade criativa própria de sua constituição mais íntima.

O ensaio conduz a uma reavaliação das origens da verdade, que tornam nula sua dignidade fundamental. A verdade não seria algo de primordial, posto que antes da verdade já

havia as ilusões úteis à sobrevivência. Nesse sentido, as ilusões pertencem a uma existência humana mais primitiva, pré-gregária, da qual não nos desvinculamos. Pelo contrário, posto que nos tornamos cada vez mais gregários, mais linguísticos, nos tornamos, também, cada vez mais dependentes de ilusões e de enganos. A vida, até onde falamos em vida humana, das condições necessárias para a sobrevivência e fortalecimento do gênero humano, depende fundamentalmente de ilusão. Ou seja, as ilusões têm um valor fundamental em relação à vida, não por serem mais verdadeiras do que as ilusões da verdade, mas por serem mais fundamentais.

No prosseguimento do ensaio, Nietzsche especula acerca do valor das primeiras intuições, que logo são convertidas pelo intelecto em metáforas. Para o autor, estas primeiras intuições teria um valor superior ao valor das metáforas, por conta de serem condições de fortalecimento do tipo mais individual de vida. Estas metáforas fundamentais, no entanto, são substituídas pelos conceitos por meio do uso da linguagem. O que conduz à criação da ciência como empreendimento comprometido com as falsas criações do intelecto.

3.2 Nietzsche e a contraposição à compreensão moral da verdade

Ao considerar o valor da verdade como sendo uma decorrência de seu valor para a sobrevivência, o *Ensaio sobre Verdade e Mentira* pode ser visto, em grande parte, como o palco para o confronto entre uma explicação essencialista e uma apresentação científica da verdade. Assim, na apresentação de sua hipótese acerca do surgimento da linguagem, Nietzsche apoia-se fortemente em explicações oriundas das ciências biológicas, as quais geralmente apresenta como contraposições à crença tradicional, que filia as palavras às entidades ideais exteriores à existência fisiológica humana.

Assim, no *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, encontramos uma caracterização do desejo sincero pela verdade como sendo o produto de um processo de internalização dos usos da linguagem. Nessa leitura, a verdade ela mesma, tal como a tradição a representa, não seria desejável ao homem mais do que pelo seu valor como conservador da sociabilidade, motivo pelo qual o autor do ensaio contrasta a ideia de uma verdade verdadeiramente desinteressada com a utilidade biológica da verdade. Aqui o conhecimento puro é tomado como algo estranho à investigação da verdade:

Num sentido semelhantemente limitado, o homem também quer apenas a verdade. Ele quer as consequências agradáveis da verdade, que conservam a vida; frente ao puro conhecimento sem consequências ele é indiferente, frente às verdades

possivelmente prejudiciais e destruidoras ele se indis põe com hostilidade, inclusive. (WL/VM; §I; pág. 30).

Não é a verdade, logo, aquilo que nos atraí, mas seu poder de conservar a paz entre os homens. Mas, quais seriam as leis da verdade, correlativas as leis da linguagem? Sabe-se que estas leis são produto de uma existência coletiva, são as bases do acordo que faz cessar a guerra de todos contra todos, tornando possível a coexistência pacífica. Nesse sentido as leis da verdade, difeririam fundamentalmente daquilo que a tradição pensa delas. Na medida em que esta parece pensar as leis da verdade em conformidade com a lógica, como instância exterior ao terreno das necessidades humanas, segundo a qual toda forma de engano é afastada.

Na acepção a que o autor se opõe, os filósofos entendem o engano como a condição perniciosa que deteriora a verdade. Nada mais longe do entender do autor do ensaio, que entende que as leis da verdade não protegem a verdade, mas sim o vínculo social que propicia a coexistência pacífica. Por isso ele nos diz: “Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos”. (WL/VM; §1; pág. 29-30). A concepção nietzschiana da utilidade da verdade se opõe, aqui, a uma tradição que entende que o homem seria guiado por um impulso honesto para a verdade.

Esta imagem do impulso honesto para a verdade teria se fixado na cultura após séculos de uso das leis da linguagem, que tornaram sem forma os preceitos mais rústicos dessas leis. Assim, como que tornando fugidio o sentido por trás da rejeição, quase que instintiva, que o homem moderno sente pela mentira. No entanto, em sua investigação extramoral da verdade, Nietzsche conclui que mesmo em um nível subconsciente não seria tanto a verdade que almejamos, mas as vantagens para a convivência pacífica que se originam do uso da verdade convencional. No mesmo sentido, nossa repulsa pela mentira, não é mais do que o produto de um longo processo de internalização do terror pelas consequências da mentira. Razão pela qual o autor do ensaio nos diz que somos completamente indiferentes “frente ao puro conhecimento sem consequências”. Pois um tal tipo de conhecimento não implica em vantagem ou desvantagem para nossa sobrevivência, já que não implica em conflito aberto com as normas da coletividade.

Diante de uma verdade prejudicial, então, o homem se encolhe como faria diante de um engano, constatação por meio da qual o autor pretende demonstrar que é a utilidade para a sociabilidade, e, como esta é condição necessária à conservação, a sobrevivência, que

condiciona o *pathos* do conhecimento, e não sua verdade. No mais, a linguagem, enquanto produto dessa relação entre o entendimento humano e nossa necessidade de sobrevivência, seria apenas mais um tipo de ilusão.

Ora, como produto do intelecto, a linguagem se constitui como um mecanismo de simplificação do real. Nesse sentido, as relações da linguagem não podem refletir de maneira exata o mundo que simplifica. As relações da linguagem, que, a princípio, tem por objetivo apenas a sociabilidade, não traduzem o real de forma exata. O que Nietzsche expressa na forma do questionamento “as designações e as coisas se recobrem?” (WL/VM; §1; pág. 29-30), que recebe imediatamente uma resposta negativa e uma série de contraexemplos.

Nessa leitura crítica da formação da linguagem, o autor conclui que, em primeiro lugar, seria um forte contraexemplo à ideia de que a linguagem espelha o real, o fato de que, quando analisada pormenorizadamente, toda linguagem apresenta diversas arbitrariedades em sua constituição. Outro argumento marcante seria o fato objetivo da existência de diversas línguas. Assim, o autor procura demonstrar que não atingimos a verdade por meio da linguagem, até porque este não é seu objetivo, sua razão de existir. Nesse sentido, as coisas e nossas designações não são intercambiáveis, mais do que por termos assim convencionado e mais tarde esquecido que assim o convencionamos, passando a acreditar que assim o seja de fato:

Apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado. Se ele não espera contentar-se com a verdade sob a forma da tautologia, isto é, com conchas vazias, então irá permutar eternamente ilusões por verdades. O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso como uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão. Como poderíamos, caso tão somente a verdade fosse decisiva na gênese da linguagem, caso apenas o ponto de vista da certeza fosse algo decisório nas designações, como poderíamos nós, não obstante, dizer: a pedra é dura; como se esse “dura” ainda nos fosse conhecido de alguma outra maneira e não só como um estímulo totalmente subjetivo! (WL/VM; §I; pág. 29-30).

Na medida em que a dureza de uma pedra nos aparece apenas como efeito de uma causa desconhecida, sendo que aqui mesmo a aplicação da relação de causa e efeito já é uma abstração e que essa dureza apenas diz respeito a nós, jamais seria possível sustentar a verdade da simples afirmação “a pedra é dura” com base nos princípios inerentes à verdade de acordo com a tradição. Isto se deveria ao fato de que a concepção tradicional de verdade parte de uma consideração do “ponto de vista da certeza” como algo “decisório nas designações” (WL/VM; §I; pág. 29-30). Por outro lado, quando proferimos este tipo de afirmação, apenas nos utilizamos das designações acordadas, no sentido de facilitar a comunicação de sensações

totalmente subjetivas.

Nietzsche pensa que sensações como a dureza de uma pedra variam necessariamente, de indivíduo para indivíduo. E nem o fato de podermos alcançar uma designação coletiva para transmitir essa sensação individual muda o fato fundamental da individualidade da sensação. Portanto, as designações que se atinge por meio do procedimento do intelecto, ou seja, por meio da simplificação da realidade, pouco tem que ver com certezas. Como se poderia falar de certezas, quando se sabe que, diante da absoluta individualidade das sensações não pode haver objetividade possível⁶¹? O que o intelecto realiza, nesse sentido, ele apenas o pode realizar por meio de transgressões arbitrárias, tendo em vista propiciar a comunicação segundo um processo de simplificação arbitrário.

Estas transgressões arbitrárias, que são amplamente empregadas na criação da linguagem, atingem seu ponto máximo de abstração quando a própria ciência passa a apoiar-se no uso convencional dessas transgressões como validação, para além de sua adequação com quaisquer coisas que sejam seu objeto. Por outro lado, quando Nietzsche considera que: “A reprodução de um estímulo nervoso como uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão” (WL/VM; §I; pág. 29-30), parece referir-se ao mesmo tipo de reflexão que encontramos em suas notas para *Zur Teleologie*. Em ambos os casos, Nietzsche reflete criticamente acerca da impropriedade em se inferir a existência de algo para além de nossa esfera de conhecimento. Esta preocupação é ainda o reflexo de uma importante questão da filosofia crítica, o problema em torno dos limites de nosso conhecimento. O mesmo problema já discutido por Nietzsche em *Zur Schopenhauer*, como o problema das fronteiras da individuação, segundo a terminologia schopenhaueriana.

O problema discutido nestes textos gira em torno da questão sobre a causa da sensação. No ensaio, Nietzsche pensa o estímulo nervoso como limite cognoscível da sensação, como a única coisa que pode ser deduzida como sendo seu originador, com base na fisiologia de nossa constituição nervosa. Isto porque não se poderia conhecer qualquer coisa fora da esfera de nossas sensações, que estariam como que na região do em si kantiano. Nesse sentido, o filósofo parece fazer coincidir os limites de nossa sensibilidade e os limites de nosso conhecimento, em estreita similaridade com a posição kantiana que, como se sabe, determinava os limites do conhecimento aos limites da experiência possível. Assim, a determinação dos limites do conhecimento, em uma leitura semifilosófica e semicientífica, assim como este objetivo se apresentava em nossa análise de *Zur Teleologie*, parece

61 No capítulo deste trabalho acerca do perspectivismo nietzschiano deveremos voltar a este ponto, com base no conhecido aforismo 12 da terceira dissertação de *Genealogia da Moral*.

permanecer um objetivo para o autor do ensaio sobre verdade e mentira.

A suposição da existência de uma entidade da qual não temos direito de supor nada, em outras palavras, a suposição de algo além dos estímulos nervosos, de algum objeto que propicia este estímulo, já estaria fora das considerações do autor do ensaio. Para além destes limites, pensa Nietzsche, qualquer afirmação é uma temerária aplicação injustificada do princípio de razão suficiente. De modo geral, isto conduz a conclusão epistemológica de que não se poderia fundamentar a veracidade de nossa afirmação em algo que se põe para além dos estímulos nervosos, última coisa que ainda se poderia considerar como causa das sensações.

Qualquer tentativa de transpor estes limites recebe aqui o mesmo veto que o autor das notas preparatórias para *Zur Teleologie* atribuía à tentativa de se estabelecer a existência de uma finalidade natural⁶². Com isso, Nietzsche estabelece uma dúvida essencial acerca da origem dos estímulos nervosos. Dúvida que não poderia ser sanada por nenhum tipo de procedimento científico ou filosófico, posto que seu esclarecimento necessitaria de dados externos à esfera de nossa sensibilidade. Destas conclusões se origina um forte argumento para a fundamentação da opinião do autor, de que na criação das designações nunca estaríamos tratando com certezas.

A hipótese de uma realidade objetiva por trás da criação da linguagem recebe ainda uma crítica mais forte, que diz respeito aos diferentes idiomas: “Dispostas lado a lado, as diferentes línguas mostram que, nas palavras, o que conta nunca é a verdade, jamais uma expressão adequada: pois, do contrário, não haveriam tantas línguas” (WL/VM; §I; pág. 31). Ou seja, se a linguagem fosse de fato criada com base em uma realidade objetiva, então os diferentes idiomas postos lado a lado deveriam demonstrar mais coincidências do que, no geral, demonstram. |O que significa que, em última instância, é o uso da linguagem enquanto meio de comunicação o que condiciona a criação da linguagem e não a pressuposição de uma realidade objetiva.

Sendo assim, a criação das linguagens não diz respeito a um compromisso com o verdadeiro, pelo contrário, é o seu uso o que determina as condições de verdade. A hipótese contrária, de que a linguagem seria proveniente de um compromisso fundamental com a verdade, é rejeitada com base na compreensão de que, se tal hipótese fosse verdadeira todos os idiomas teriam que se comportar como se fossem derivações de uma língua primordial, da qual os diferentes ramos se afastariam. Algo que o autor do ensaio está longe de considerar verdadeiro.

⁶² Conforme a discussão sobre as notas preparatórias na seção 2.1.3 deste trabalho.

Através do recurso à figura do criador da linguagem, Nietzsche estabelece uma hipotética origem para a linguagem condizente com sua suposição de que esta estaria diretamente ligada à necessidade de sobrevivência. Por outro lado, o fato de que Nietzsche sustenta a hipótese de uma falsificação da natureza na criação das palavras, nessa consideração fabulosa da origem da linguagem, estaria diretamente relacionado à sua suposição de que a verdade mesma, tal como se pretende que esta exista fora das relações da linguagem, jamais estaria ao alcance deste criador, não sendo para este sequer um objeto especial de preocupação. Esta parte da investigação é singularmente importante, posto que a referência nietzschiana às coisas em si, realizada neste tipo de análise hipotética, tem ocasionado constantes insinuações do compromisso deste com uma realidade em si.

Os comentadores que tomam o uso das coisas em si nos textos nietzschianos de juventude como testemunho de seu compromisso com estas categorias, entendem que a rejeição nietzschiana da pretensão de verdade da linguagem repousa sobre a negação de que esta consiga referir-se a uma realidade objetiva. Ou seja, Nietzsche utilizaria as coisas em si para negar que a linguagem possa dizer algo sobre tais entidades. Do mesmo modo, para estes comentadores, apenas com base em um recurso a uma realidade objetiva, o autor poderia sustentar sua constante crítica dos produtos do intelecto como falsificações. Nesta leitura, se os produtos do intelecto são falsificações, é necessário que eles falsifiquem algo. Como aqui se trata de uma reflexão acerca da verdade, então essa falsificação representaria um fracasso na correspondência entre os produtos do intelecto e aquilo que o intelecto tenta reproduzir. É nesse espírito que Clark afirma em sua obra sobre Nietzsche e a verdade:

A aceitação de Nietzsche da teoria metafísica da correspondência parece bastante óbvia, tanto quando ele nega que a linguagem pudesse expressar a verdade, porque não se preocupa com a “coisa-em-si”, quanto quando ele critica a “verdade antropomórfica” por não conter “nem um único ponto que seria ‘verdadeiro em si’ ou realmente e universalmente válidas ‘para além de todos os seres humanos’” em ambos os casos, ele claramente assume que a realidade é independente dos seres humanos, e que aquilo que falha em corresponder a esta realidade não pode ser verdadeiro. A questão permanece como se o uso da expressão “coisa-em-si” (no ensaio) correspondesse ao que eu tomo como sendo um sentido kantiano e, assim, como se ele interpreta-se a verdade como independente de seres humanos, no sentido necessário para torná-lo um realista metafísico como tenho definido esse termo. (CLARK, 1995; Pág. 85).

Ao analisar a filosofia de juventude nietzschiana, notadamente seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, Clark submete o pensamento sobre a verdade do autor a uma interpretação eminentemente metafísica, assegurada pela sua aceitação do princípio de correspondência. Segundo essa leitura, a concepção nietzschiana de que as palavras representam uma falsificação da realidade, seria dependente da defesa de uma realidade em si, segundo a qual

poderia ser negado que as designações e as coisas coincidam. Caso em que a constante referência do filósofo às coisas em si, referências tais como na seguinte passagem: “A ‘coisa em si’ (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se” (WL/VM; §1; pág. 31), estaria justificada⁶³.

No entanto, para além do fato de tratar-se aqui de uma fábula da origem da linguagem, o que de si já colocaria em risco a suposição de uma consideração séria da parte de Nietzsche da concepção de coisas em si, temos ainda que, na medida em que verificamos uma certa continuidade deste escrito em relação a textos do mesmo período de produção, tais como as já referidas notas preparatórias para *Zur Teleologie e Zur Schopenhauer*, parece-nos proveitoso nos afastarmos dessa leitura⁶⁴. Isto porque consideramos que, com base na leitura que o autor do ensaio efetua da filosofia kantiana nessa época, uma tal concepção como a da realidade das coisas em si seria insustentável⁶⁵.

Como conciliar, então, o uso que Nietzsche faz das coisas em si em seu *Ensaio sobre*

63 André Luís Mota Itaparica, em seu artigo: *As objeções de Nietzsche ao Conceito de Coisa em Si*, (Kriterion, Belo Horizonte, nº 128, Dez./2013, p. 307-320), toma como certa a admissão nietzschiana da categoria de coisa em si, em sua filosofia de juventude: “A esse respeito, não há dúvida de que, entre os temas kantianos discutidos por Nietzsche, a questão sobre o estatuto da coisa em si é particularmente relevante para a elaboração de sua própria filosofia, já que ela tem como um dos seus objetivos, em sua forma madura, a crítica à noção de uma realidade independente de qualquer perspectiva. Por esse motivo, a compreensão de Nietzsche desse problema também se tornou um dos assuntos mais debatidos e controversos entre seus intérpretes. De forma geral, e com naturais diferenças de ênfase, os comentadores tendem a identificar na filosofia de Nietzsche uma trajetória que o levaria da admissão de um conceito de coisa em si em sua juventude até uma negação da coisa em si, considerada como uma concepção contraditória, em sua filosofia madura. A discordância entre os comentadores surge quando se pergunta se o conceito de coisa em si que Nietzsche critica é exatamente aquilo que Kant entendia por coisa em si” (ITAPARICA; 2013; Págs. 308-309). Claramente, Itaparica segue aqui a indicação de Clark de que: A questão permanece como se o uso da expressão “coisa-em-si” (no ensaio) correspondesse ao que eu tomo como sendo um sentido kantiano e, assim, como se ele interpretasse a verdade como independente de seres humanos, no sentido necessário para torná-lo um realista metafísico como tenho definido esse termo (CLARK, 1995; Pág. 85), conforme citação da página anterior.

64 Na carta de 1866 citada anteriormente, em que Nietzsche apresenta a seu amigo Barão von Gersdorff os resultados de suas leituras de *A História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange, o filósofo já demonstra uma certa compreensão crítica da concepção kantiana de coisas em si, Na correspondência em questão Nietzsche afirma: “(...) Então, a verdadeira natureza das coisas, as coisas em si, não apenas nos são desconhecidas, mas até mesmo o conceito delas seria nada mais nada menos do que a última encarnação de uma contradição condicionada por nossa organização, da qual, não sabemos se tem qualquer sentido para nossa experiência” (BVN-1866, 517 – carta a Carl von Gesdorf: de fins de agosto de 1886). Por outro lado, em um fragmento dos rascunhos para *A Filosofia na época Trágica dos Gregos*, Nietzsche escreve de uma forma que evidencia um uso metodológico das coisas em si: “(...) Certamente, esta unidade última do ‘indeterminado’, o choque original de todas as coisas, apenas pode ser descrito negativamente pelo homem, como algo ao qual nenhum predicado pode ser dado fora do existente mundo do tornar-se, e para a qual, portanto, as ‘coisas em si’ kantianas podem ser igualmente aplicadas” (PHG-4; §4.). Acredito que, o uso que o autor faz das coisas em si no ensaio em estudo seria, também, uma espécie de uso metodológico desta concepção kantiana. A tradução dos fragmentos é de nossa responsabilidade.

65 O que parece concordar com as diversas críticas que essa concepção recebe na filosofia nietzschiana de maturidade, que, inclusive são antecipadas em muitos fragmentos dos primeiros anos de sua reflexão, como as já mencionadas cartas que antecipam a possibilidade de produção de uma tese acerca dos limites do orgânico a partir de Kant.

Verdade e Mentira com a crítica a esta mesma concepção que encontramos nos textos já referidos? É evidente que a referência que o filósofo faz a esta concepção sempre se dá de modo negativo e, muitas vezes, irônico. Assim, levando-se em conta a atitude geral de suspeita para com as coisas em si que encontramos presente nos primeiros textos em que nos deparamos com suas impressões acerca da obra kantiana⁶⁶, nos inclinamos a pensar que o autor do ensaio procuraria indicar que o reino da verdade, por princípio, estaria fora do alcance e da esfera de interesses do criador da linguagem. Sendo este o sentido principal do uso hipotético da concepção das coisas em si em seu Ensaio.

Motivo pelo qual, em sua exposição das origens da linguagem a partir do intelecto, esta não teria nada que ver com a verdade tal como a tradição a concebe, posto que não é criada tendo por base o mundo das “coisas em si”⁶⁷. Além desses motivos, o uso de aspas para indicar esta concepção kantiana pode ser tomado como uma indicação da ironia com que o autor toma o conceito de coisas em si na passagem em questão, do mesmo modo como faz inúmeras vezes em que o autor se refere a esta concepção em sua obra madura. A referência de que tais entidades como coisas em si corresponderiam ao mundo das verdades sem consequências, as mesmas verdades que o autor, anteriormente afirmava serem indiferentes ao homem, torna ainda mais visível o trato irônico aqui atribuído a estas concepções kantianas. As coisas em si não corresponderiam a um objeto especial da filosofia, tal como a tradição parece tê-las entendido. Desde que não possuiriam relações com outras entidades seriam, além de incompreensíveis, totalmente indiferentes a nós. Logo, o criador da linguagem, se sua motivação fosse propiciar a sobrevivência, não poderia apoiar-se em um tal terreno das verdades incompreensíveis e inúteis para a comunicação entre os homens.

Pelo contrário, segundo o autor do ensaio: “Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas metáforas”. (WL/VM; §I; pág. 29-32). Nada aqui traz qualquer relação com a verdade eterna e imutável. Ou seja, não se trata de uma tentativa de alcançar um reino especial da verdade, mas apenas de tornar comunicável as relações das coisas, enfim, o que nos pode ser útil nas coisas. Se o objeto da criação da linguagem nada tem que ver com a verdade, o que dizer do instrumento, as metáforas, com as quais são construídas as designações das coisas? Diga-se de passagem, não quaisquer metáforas, mas “as mais ousadas”, como o autor faz questão de ressaltar.

Estas metáforas seriam as mais ousadas porque, no entender do autor do ensaio,

⁶⁶ Com as quais Nietzsche entra em contato através de sua leitura de filósofos críticos de Kant, notadamente Albert Lange e Schopenhauer.

⁶⁷ Uma ideia recorrente do ensaio, que é melhor compreendida a partir da comparação nietzschiana entre o uso da palavra “folha” com a ideia de uma folha fundamental, com base na qual todas as folhas seriam confeccionadas, mas como que “por mãos inábeis”.

seriam as mais distantes daquilo que se convém chamar verdade. Segundo Nietzsche, a lógica da criação da linguagem sugere a passagem de estímulos nervosos para imagens mentais, que logo seriam traduzidas em sons. A transposição das imagens mentais em sons por meio do intelecto obedece à necessidade de comunicar uma impressão individual, e não a qualquer tipo de correspondência. De fato, em todo esse processo a coisa mesma não entra em questão. O autor afirma que não se pode tomar sua existência como causa das sensações. Do mesmo modo, posto que a criação das palavras é determinada por uma necessidade de comunicar, e que, nesta criação o intelecto opera com base nas mais ousadas transposições, não há nenhuma relação causal entre a coisa e a palavra que a nomeia. Menos ainda uma relação de correspondência. Assim nos diz Nietzsche: “O que é uma palavra? A reprodução de um estímulo nervoso em sons. Mas deduzir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é o resultado de uma aplicação falsa e injustificada do princípio de razão” (WL/VM; §I; págs. 30-31). Portanto, a dedução da existência de algo como coisas em si para além do estímulo nervoso que dá margem à criação das palavras seria ir além do que permite o princípio de razão, do mesmo modo que seria um erro considerar-se coisas em si como causas dos fenômenos. Em ambos os casos, estaríamos diante de um uso indevido do princípio de razão, ao supormos uma causa onde nada nos possibilita uma tal suposição.

Portanto, na criação das palavras, em cada conversão, em cada metáfora, ocorre a transposição para um terreno novo, totalmente adverso do ponto de partida, como nos diz Nietzsche: “De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora. E, a cada vez, um completo sobressalto de esferas em direção a uma outra totalmente diferente e nova” (WL/VM; §I; pág. 32). Com isso, a própria pretensão de dizer a verdade, conforme uma concepção de verdade que toma como princípio a relação entre as coisas e as palavras, passa a ser analisada como um desatino, porque desconsideraria todo o processo indicado pelo autor.

Notável que, em sua explicação da origem da linguagem, Nietzsche procure se fundamentar nas ciências naturais, como fica claro em sua redução do mundo a meros estímulos nervosos. Do mesmo modo, seu uso dos experimentos de Chladni⁶⁸ acerca da

68 Nietzsche demonstra, em seus escritos póstumos, ter se interessado enormemente pelas experiências de Chladini. Assim, em uma nota póstuma de 1872, o filósofo afirma: “*Sondern die feinsten Ausstrahlungen von Nerventhätigkeit auf einer Fläche gesehn: sie verhalten sich wie die Chladni'schen Klangfiguren zu dem Klang selbst: so diese Bilder zu der darunter sich bewegenden Nerventhätigkeit. Das allerzarteste sich Schwingen und Zittern! Der künstlerische Prozeß ist physiologisch absolut bestimmt und nothwendig*” (NF/FP; 1872; 19[79]). Assim, Nietzsche pensa as reproduções visuais da atividade nervosa como uma espécie de reflexo da atividade artística por trás da atividade humana. Esta atividade artística demonstraria, tal como as figuras sonoras de Chladini, uma perfeita harmonia. Esta ideia volta a ser reproduzida, em uma nota mais curta, no fragmento póstumo (NF/FP; 1872; 19[140]). Em um outro fragmento daquele período, o filósofo reflete sobre a relação entre as leis da multiplicidade e sua expressão em fórmulas numéricas, como uma metáfora. Neste sentido, a

acústica indica que o filósofo ainda manteria estreitos laços com as ciências naturais. Assim, como já mencionado, temos que considerar que, na confecção do ensaio, suas leituras acerca das ciências, tal como nas notas preparatórias para *Zur Teleologie*, possibilitam a Nietzsche um patamar argumentativo para se contrapor às correntes idealistas de investigação do conhecimento e da verdade.

Em complemento ao que foi dito acerca das coisas em si no *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, devemos abordar o uso do termo “terreno das essencialidades” no referido ensaio. A crítica nietzschiana à concepção tradicional de verdade parte da denúncia de uma compreensão errônea dos filósofos que tomam a linguagem como algo que é criado como reflexo da verdade objetiva. Nessa leitura, pelo recurso a uma concepção da criação da linguagem como processo de tradução arbitrária de estímulos nervosos em imagens e daí em sons, o autor do ensaio procura refutar qualquer sugestão de uma necessária relação entre a linguagem e uma realidade original da qual esta seria reflexo.

O autor defende a suposição de que toda vez que nos utilizamos da linguagem para nos referirmos à realidade, ignoramos completamente estas relações arbitrárias das quais a linguagem deve sua existência. A concepção tradicional da linguagem, por outro lado, parece fundamentar-se em uma origem quase mágica da linguagem, como se ela espelhasse uma relação de parentesco entre a inteligência criadora da realidade e nossa inteligência. Nesse espelhamento da realidade ideal, da qual as imagens que nosso intelecto nos apresentam seriam algo como reflexo imperfeito das próprias coisas, surgiria a relação de correspondência, pressuposta em toda afirmação verdadeira. O filósofo esforça-se, no entanto, por destituir de validade esta origem mitológica da linguagem. No lugar de um terreno da objetividade, o autor faz questão de enfatizar que, sempre que usamos a linguagem, estamos no terreno das metáforas:

Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais. Tal como o som sob a

reprodução das leis da natureza em expressões numéricas guardaria a mesma relação de similaridade que as figuras de Chladini com o som que as gerou: “*Besonders die Zahl: die Auflösung aller Gesetze in Vielheiten, ihr Ausdruck in Zahlenformeln ist eine μεταφορά, wie jemand, der nicht hören kann, die Musik und den Ton nach den Chladnischen Klangfiguren beurtheilt*” (NF/FP; 1872; 19[237]). Será exatamente esta ideia que retornará no *Ensaio sobre Verdade e Mentira*. A ideia de que as figuras de Chladini guardariam a mesma similaridade com os sons que lhe geram, que os sons guardariam com os estímulos nervosos que lhe originam: “*Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die Chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den Ton nennen, so geht es uns allen mit der Sprache.* (WL/VM; §01). Para uma excelente explicação dos experimentos de Chladni e sua relação com a teoria da linguagem de Nietzsche, recomendo a muito clara explicação do Professor Fernando Barros, na nota três na tradução em uso do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* (WL/VM; §I; págs. 32-33).

forma de figura de areia, assim se destaca o enigmático “X” da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som. 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; §I; pág. 35).

Mais do que o falante comum, o homem da verdade é enganado aqui, por ser o mais dependente das essencialidades originais para sua atividade. As supostas coisas em si, que o próprio Kant pensou apenas como um “X” enigmático, não representariam qualquer papel na criação da linguagem. Na leitura nietzschiana apresentada no ensaio, portanto, a linguagem não procede de forma lógica, mas seria o resultado de arbitrarias transposições de metáforas. Do mesmo modo, ela não procede de qualquer essencialidade, mas de um estímulo nervoso, em primeira instância, e de uma imagem criada a partir desse estímulo, em segunda instância. O que não implica em nenhuma forma de referência a uma relação entre as essencialidades e a linguagem, como forma de qualificar uma teoria da verdade mais correta do que a tradicional, mas apenas a rejeição da teoria que faz decorrer a linguagem dessas supostas essencialidades⁶⁹.

A preocupação fundamental de Nietzsche, o motivo pelo qual este retoma com frequência sua teoria acerca da linguagem, diz respeito a sua preocupação com um uso bastante específico da linguagem, o uso científico. Assim, seu objetivo final é demonstrar que toda ciência é construída com base em relações pouco explicadas, com abstrações arbitrarias, com palavras de cuja origem não se poderia garantir a veracidade. Nesse sentido, seu último alvo seria a constatação de que, aquilo com que o homem da verdade trabalha e edifica, aquilo com que o filósofo constrói suas belas teorias metafísicas, não provém do reino das ideias, mas de uma série de processos pouco racionais.

O conceito, por exemplo, o material com que segundo o autor do ensaio são construídas as teorias científicas e filosóficas, seria ainda um produto deste tipo de relação de simplificação e falsificação que não se prende a qualquer racionalidade. Uma palavra se torna um conceito, no entender de Nietzsche, na medida em que seu uso se torna cada vez mais especializado, servindo para designar, progressivamente, objetos cada vez mais gerais. Em sua leitura, contrária àquela da concepção tradicional acerca da formação da linguagem, o

69 No fragmento póstumo 19 [165], do mesmo período da obra em estudo, Nietzsche parece refletir acerca do caráter das supostas essências das coisas: “conhecemos apenas *uma* realidade – a dos pensamentos. E se isso fosse a essência das coisas! Se memória e sensação fossem o *material* das coisa!” O uso de exclamações e todo o contexto do fragmento parece sugerir que Nietzsche usa o termo essência como origem das coisas, o que, por sinal, também poderia ser um sentido utilizado no próprio texto do Ensaio. Sugestão que me parece mais provável do que a ideia de que, naquela altura de seu desenvolvimento intelectual, o autor ainda suportasse alguma crença em essências em sentido metafísico. Tradução do Prof. Fernando Barros, , na página 70 da seleta de fragmentos póstumos publicados em adendo à tradução em estudo.

conceito por meio da solidificação de uma palavra, quando ela perde a flexibilidade adequada às necessidades da comunicação cotidiana, passando a designar um conjunto de objetos em vez de um objeto individual. Desta maneira, uma palavra torna-se 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” (WL/VM; §I; pág. 35). Ou seja, no processo de criação dos conceitos, um esquecimento do uso individual da palavra tem efeito, convergindo na aplicação desta palavra em contextos cada vez mais especializados, o que significa um afastamento cada vez maior da realidade da qual o conceito é derivado.

Pode se ver, assim, que, na leitura nietzschiana, um conceito não designa um objeto, mas um conjunto do qual o objeto é um exemplo. Deste modo, todo conceito seria, essencialmente, uma generalização. Mas o esquecimento desse caráter genérico, em que toda individualidade dos objetos é deixada de lado, conduz à arbitrária igualação do individual, uma supressão das características individuais dos objetos e uma superavaliação dos conceitos, que passam a assumir o caráter de uma realidade condizente com a realidade ela mesma.

Em contraposição a essa ideia, o autor do ensaio supõe todas as coisas como sendo individuais em um nível indescritível. Logo um conceito jamais poderia ser considerado uma coisa, e sua formação corresponderia a mais um estágio de afastamento da linguagem daquilo que esta deveria designar. Nesse sentido, a criação de conceitos, por meio da destituição de individualidade dos objetos, estaria relacionada a mais uma transposição arbitrária. Pois, quando designamos diversos objetos sob um mesmo termo, como quando utilizamos a palavra folha para designar vários objetos individuais, nos esquecemos de que algo como “a folha”, por exemplo, não existe. O que existem são folhas, todas diferentes umas das outras. Mas a transposição não pára aí, pois, na criação do conceito, a atribuição de realidade do conceito representa mais um grau de afastamento das verdades individuais.

Nesse sentido, a consideração da existência de uma realidade conceitual é comparada à ideia de meras criações arbitrárias do intelecto, que teria seu fundamento nos produtos mais fundamentais da apreensão dos estímulos nervosos, única realidade à qual o filósofo estaria de acordo em admitir em sua leitura. As implicações dos problemas decorrentes de uma consideração essencialista dos conceitos é apresentada por Nietzsche, através da consideração de qualidades como a honestidade, que surgiriam da desconsideração de uma grande gama de eventos individuais, os quais são conceituados como uma qualidade determinante de um indivíduo:

Nada sabemos, por certo, a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse honestidade, mas, antes do mais, de inúmeras ações individualizadas e, por

consequente, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, dessa feita, como ações honestas; a partir delas formulamos, finalmente, uma *qualitas occulta* com o nome: honestidade. (WL/VM; §I; pág. 36).

Assim surgiria o conceito de honestidade, como qualidade daquilo que é honesto, como nos diz o autor do ensaio. O autor do ensaio se vale aqui, uma vez mais, de uma forte ironia como veículo para uma ideia fundamental. Dizer que a honestidade é a qualidade daquilo que é honesto não diz mais sobre a honestidade, do que dizer que o ópio faz dormir por conta de sua *virtus dormitiva*. Nesse exemplo são válidos os mesmos problemas que Nietzsche enxerga no caso da criação de conceitos a partir de objetos. Assim, o processo de cunhagem do conceito de honestidade cumpriria os mesmos estágios do processo de cunhagem do conceito de “folha”, com a exceção de que, a pressuposição de existência de algo como a honestidade é mais óbvia, do que a pressuposição de existência de uma folha primordial.

O autor do ensaio procura, por meio deste gênero de argumentos, contrapor-se a uma visão filosófica que se torna bastante arraigada na tradição alemã, de que os conceitos seriam derivados de alguma realidade supra-terrena. Em contraposição a esta ideia, o autor entende que a origem dos conceitos se deveria a uma igualação do desigual no uso da linguagem. A atribuição de existência aos conceitos seria o último degrau em uma escala progressiva de esquecimento de seu uso individual. Ou seja, apenas por meio de um esquecimento acerca da origem desses conceitos, assim como de seu uso individual, seria possível atribuir uma existência desconexa de seu uso a tais entidades inexistentes. De todo modo, o que se vê no ensaio é uma progressiva destituição de validade dos fundamentos que suportam a concepção da existência dos conceitos.

Por outro lado, se o autor não nega explicitamente a existência objetiva dos conceitos, isto se deveria apenas ao receio de incorrer em uma afirmação dogmática. Assim, no lugar da rejeição destes, o autor utiliza-se de argumentos críticos baseados nas limitações da capacidade humana de conhecer, como forma de demonstrar que, devido a própria natureza de nossa constituição, estamos impedidos de conhecer algo como conceitos ou coisas em si:

A inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer formas e conceitos, e, portanto, também quaisquer gêneros, mas tão somente um “X” que nos é inacessível e indefinível. Pois até mesmo nossa oposição entre o indivíduo e gênero é antropomórfica, e não advém da essência das coisas, ainda que não arrisquemos dizer que ela não lhe corresponde: isso seria, efetivamente, uma asserção dogmática e, como tal, tão indemonstrável quanto o seu contrário. (WL/VM; §I; pág. 36).

Nada sabemos da essência das coisas, nem mesmo se tais essências existem. Apenas

uma fuga dos limites da efetividade pode sugerir a existência de tais essências. Dizer que não há distinção entre indivíduo e gênero no reino das essências seria fazer uma afirmação dogmática e, assim, ferir o preceito kantiano de limitação do conhecível à esfera dos fenômenos. No entanto, tudo poderia se passar de modo que estas se comportassem, exatamente, do modo como a tradição acredita e, nesse sentido, esta realidade poderia refletir as relações de gênero e indivíduo que Nietzsche procura qualificar como antropomórficas. Pois, como mencionado no capítulo anterior, Nietzsche aceita já em *Zur Schopenhauer* que, tal como na citação do ensaio acima: “pode haver uma coisa em si” mas essa possibilidade apenas é referida porque o filósofo compreende que: “na área de transcendência tudo que já foi capturado pelo cérebro de um filósofo é possível” (BAW; Pág. 354-355). A existência de coisas em si, nesse sentido, seria apenas possível.

Devemos considerar, entretanto, que, tal como o autor argumenta em *Zur Schopenhauer*, ela é apenas negativa. E que essa probabilidade conta praticamente como desvantagem para a concepção das coisas em si. Desta maneira, tal como em sua reflexão acerca da multiplicidade e individualidade em *Zur Teleologie*, aqui também o autor renúncia oferecer qualquer posição determinada acerca do caráter em si da existência, por considerar esta uma posição dogmática. Mas, aqui como nas notas preparatórias, o filósofo rejeita toda argumentação que parte da consideração destas realidades, preferindo manter-se no limite do efetivo e do individual. Para tanto, apoia-se com frequência nas ciências da natureza, como a se tratar aqui de um modelo seguro para qualificar o caráter antropomórfico destas determinações. A investigação da natureza com base em preceitos científicos, neste caso a investigação natural da origem da linguagem e dos conceitos, demonstra que nossa diferenciação entre indivíduos e gêneros é uma decorrência de diversas transposições arbitrárias, entre metáforas de reinos muito distintos de existência.

Por esses motivos procuramos, por meio de nossa interpretação, romper com a ideia de uma defesa nietzschiana do reino das essencialidades como fundamento de suas afirmações, concepção que acreditamos que o autor substitui pela ideia de uma investigação natural das origens da linguagem e da verdade. Com isso, com a contraposição nietzschiana à progressiva inclusão de conceitos nas realidades científicas e filosóficas, o autor efetuará uma de suas primeiras denúncias da progressiva destituição de valor da realidade pelas concepções racionalistas. Em sua leitura, na medida em que passamos a depositar total confiança em uma realidade conceitual, na medida em que fazemos depender nossa existência desse gênero de criação arbitrária, passamos a rejeitar uma forma mais original de existência, que se fundamentaria no valor de nossas criações enquanto criações.

3.3 O *pathos* da verdade, ou a verdade como valor

Todo o progresso alcançado pelo autor do ensaio até aqui serve de preparação para a postulação de sua hipótese acerca da verdade. Hipótese a que o autor do ensaio chega através de uma investigação extramoral da verdade e da mentira, que culmina em uma análise das origens da linguagem. A relação estabelecida pelo autor entre a linguagem e a verdade possibilita uma análise do valor da verdade como decorrência das origens mesmas da linguagem. Nesse sentido, a partir do momento em que Nietzsche conclui que a verdade surge em consequência do uso da linguagem, como uma decorrência das leis das designações coletivas, a concepção de verdade formulada no ensaio não pode ser desvinculada de sua análise das origens da linguagem.

A que conclusões o estudo das origens da linguagem conduz? Ora, se o autor percebe que a linguagem seria o produto de uma cadeia de transposições arbitrárias de metáforas, primeiramente de estímulos nervos em imagens mentais e posteriormente destas em sons, a verdade, que é compreendida pela tradição como uma propriedade da linguagem em relação a um objeto, também teria sua validade derivada destas transposições arbitrárias. Se a linguagem é este conjunto de transposições arbitrárias, também a verdade acaba por se constituir como um conjunto de metáforas que devem sua origem a tais transposições arbitrárias:

O que é, pois, a verdade? 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 obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (WL/VM; §I; pág. 37).

É fundamental atentar para o sentido que o autor atribui às verdades aqui. As verdades, ou seja, as afirmações tomadas com verdadeiras dentro das normas linguísticas convencionadas, ainda que preservem todas as exigências que um teórico racionalista queira prescrever para o que seja verdadeiro, carregam consigo os vícios da linguagem. Nesse sentido, toda verdade afirmada seria sempre o produto de um esquecimento das origens das palavras. Sendo assim, a conclusão a que o posicionamento crítico nietzschiano chega é a de que as verdades seriam o contrário do que se pensou delas até então. Com isso, a concepção tradicional finda destituída de validade.

Verdades, neste caso, são ilusões do tipo mais profundo, porque nela se ignora seu efeito ilusório. Assim, naquele momento de sua produção, Nietzsche toma as verdades como pertencentes a um conjunto maior, o das ilusões. Ou seja, o das metáforas de cuja origem metafórica, para bem da comunicação, nos esquecemos. Com isso, tem-se uma caracterização provisória do sentido da verdade no *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, enquanto ilusões das quais comodamente nos esquecemos que são ilusões para fins gregários.

A verdade corresponderia a algo como um conjunto de mentiras convencionadas, cujo valor há muito tempo deixou de relacionar-se com sua origem, e que diria respeito, então, a uma relação entre designações que, por sua vez, são produtos de transposições arbitrárias. Portanto, a relação de veracidade, a relação mantida entre os termos e o que se busca referir, não corresponderia a uma relação de proximidade com um mundo essencial incognoscível, mas representaria a internalização de uma relação linguística mediante a pressão da necessidade. Mas como se pode explicar isso? Qual o sentido de termos como metáfora e ilusão nessa argumentação?

Para exemplificar, diríamos que há expressões cujo significado usual suplanta sua origem. A existência de expressões que perpetuam-se na língua por seu uso, e cujo sentido se sobrepõe às origens de onde obtinha seu sentido a princípio parece ser um fenômeno facilmente observável em todos os idiomas. Assim, quando chamamos a língua portuguesa “a última flor do Lácio”, utilizamos uma expressão que poderia significar uma flor literal nascida no Lácio, origem poética da qual a expressão deveria sua origem⁷⁰. Aqui, no entanto, tal expressão perde toda ligação com seu sentido poético, passando a representar o idioma, que é comparado a uma flor. Nesse sentido, esta expressão poderia ser tomada como uma metáfora para a língua portuguesa.

No caso nietzschiano, no entanto, as metáforas têm o sentido que lhes é atribuído na comparação com o que pretendem significar, mas não um sentido independente, porque o que lhes dá origem é algo que não tem sentido propriamente, independente do que se quer comunicar. Isto porque o sentido poético destas expressões teria sido há muito tempo esquecido. De tal maneira que, na concepção de verdade que Nietzsche busca descrever, o que se entende por metáforas possui um sentido muito especial. Isto porque, ao contrário do uso comum deste termo, onde se pressupõe uma relação de sentido com o que se tenta significar, além de um sentido literal independente, no caso dos estímulos nervosos o objeto do qual se

70 A expressão, agora praticamente em desuso, pertence ao soneto “Língua Portuguesa” do poeta brasileiro Olavo Bilac. Neste soneto, Olavo Bilac escreve no primeiro verso: “Última flor do Lácio, inculta e bela”, referindo-se ao idioma Português como a última língua derivada do Latim Vulgar, idioma falado na região do Lácio, na Itália, principalmente por soldados rasos e comerciantes, daí o adjetivo “inculta”, utilizado por Olavo Bilac.

faz uma aproximação metafórica não existe, restando apenas a relação de sentido sem referência a um sentido literal. Do mesmo modo, também os sons, tomados como metáforas das metáforas que são as imagens mentais, não guarda uma relação de sentido com elas. Por fim os conceitos, que seriam metáforas das quais até a lembrança de que deveriam se reportar a algo se perde completamente, aparecem como metáforas muito mais esmaecidas em relação às primeiras.

Agora, o que o autor do *Ensaio sobre Verdade e Mentira* parece sugerir é que, a verdade enquanto uso verdadeiro de designações linguísticas guarda, exatamente, este mesmo tipo de relação com suas origens. Grosso modo, a verdade não seria mais do que a sobreposição do uso de expressões linguísticas sobre sua origem, que é sem sentido e incomunicável. Nietzsche procura, assim, desvincular o apreço pela verdade de qualquer origem nobre que lhe tenha sido atribuído pela tradição. Ainda assim, determinadas a origem e o significado da verdade, faltaria ao autor explicar a tendência natural à verdade, ou o impulso à verdade que, para a tradição, é como que uma marca distintiva da humanidade entre os outros animais.

Toda a história da gênese da verdade apresentada pelo autor sugere, apenas, a obrigatoriedade de se falar a verdade, como uma obrigação moral assumida perante a sociedade, na tentativa de evitar as consequências negativas do engano para a sociabilidade. A identificação da verdade como um tipo de engano consentido em grupo, ou: “dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório” (WL/VM; §1; pág. 37), não afasta a necessidade de se explicar as origens do *pathos* da verdade, do sentimento moral que a tradição associou à verdade e que constrange o seu uso.

A referência nietzschiana a este *pathos*, ou seja, o forte sentimento que está ligado em nós à obediência de certas regras na prática discursiva, se deveria a um lento processo de internalização destas mesmas regras, por força do receio de recair em uma má disposição por parte da comunidade. Nesse sentido, por exemplo, o fato de nos sentirmos mal ao mentir e nos sentirmos bem ao falar a verdade estaria relacionado a uma instintiva recordação das consequências da mentira para seu praticante. Assim, a origem desse *pathos* estaria relacionada, não a um desejo inato pela verdade, mas a um receio inconsciente de rejeição. Por outro lado, o *pathos* da verdade poderia ser relacionado ao sentimento advindo da constatação da falta de apreço pelas consequências da mentira. Ou seja, quando confrontado com o lugar legado pela sociedade aos mentirosos, ao mesmo tempo que é motivado, cada vez mais, a fazer uso de tantas abstrações quantas se lhe apresentem, o homem cultiva em seu

íntimo a necessidade de verdade.

O homem que vive em rebanho passa, então, a ser fortemente incentivado a criar formas de comunicar todo acesso consciente às intuições, às impressões repentinas e individuais com que se depara. Certamente, este esforço em comunicar o que é individual representa também um progressivo afastamento do que é individual, na medida em que se deve esquecer a individualidade das impressões, na esperança de melhor comunicá-las. Assim, o homem de rebanho troca estas impressões originais por conceitos. E, pelo uso de conceitos cada vez mais “desbotados e frios”, o homem passa a se distinguir em sua comunidade como portador de um conjunto cada vez maior de veracidade.

O resultado mais imediato desse *pathos* da verdade seria a constituição de hierarquias, que posteriormente evoluiriam e viriam a se tornar nosso ordenamento jurídico e social, distintivos da existência em rebanho, que se contrapõe ao modo de existir individual. Disso dependeria, fundamentalmente, o modo humano de existir, assim como, nisto consistiria sua distinção em relação aos outros animais. No entanto, na medida em que esta progressiva objetivação da linguagem significa uma progressiva falsificação das impressões individuais, a ela estaria ligada uma progressiva dependência do homem para com a linguagem.

A partir do reforço do costume de se dizer a verdade, cumpriria ao homem, enquanto pretende ser um homem da verdade, aplicar os conceitos segundo a forma convencional, tomando cuidado em “jamais atentar contra a ordenação de castas, bem como contra a sequência das classes hierarquicamente organizadas” (WL/VM; §I; pág. 39). Nesse sentido, a preservação da verdade significaria também preservação das hierarquias. Em outras palavras, na medida em que a vida humana passa progressivamente a girar em torno da sociabilidade, necessariamente o cultivo da linguagem passa a relacionar-se com a preservação das cadeias de comando, pois a linguagem se relaciona intimamente com as cadeias de reprodução de valor.

3.4 A crítica nietzschiana ao mito da superioridade humana

Segundo a aproximação do homem a outras espécies de animais, que Nietzsche torna operante em todo o ensaio, a razão mesma que goza de alta consideração por parte da tradição racionalista, passa a ser entendida como um instrumento fornecido pela natureza para melhor adaptação do homem. Dela dependeria, fundamentalmente, o modo humano de existir, assim como, nisto consistiria sua distinção em relação aos outros animais. No entanto, na medida em que a progressiva objetivação da linguagem significa uma progressiva falsificação das

impressões individuais, a ela estaria ligada uma progressiva dependência do homem para com a linguagem, um tornar-se cada vez mais linguístico, logo cada vez mais consciente. Na leitura nietzschiana, no entanto, isto não faria do homem um animal superior, mas apenas um animal mais dependente de ilusões.

Com isso, a intenção de Nietzsche seria confrontar a secular distinção do homem como animal racional. O autor do ensaio combate a interpretação segundo a qual o homem seria um animal superior por conta de sua racionalidade, ao afirmar que a distinção entre os seres humanos e os outros animais consistiria em outras qualidades menos óbvias. Pois, ao contrário do que imagina a tradição, não é uma tendência à verdade e ao conhecimento que distingue o homem dos outros animais, mas sua necessidade de ilusões, de aparências. Ao atacar as bases daquilo que a tradição toma como traço distintivo do ser humano, sua propensão para a verdade, sua racionalidade, Nietzsche pretende sujeitar o intelecto a sua função como instrumento para a sobrevivência. Esta estratégia argumentativa, a defesa de uma interpretação do intelecto enquanto órgão para a linguagem, se opõe a uma estratégia que o autor do ensaio pretende tornar não operante, a interpretação metafísica do intelecto, que se confunde com uma explicação teleológica.

É nesse contexto que surge a imagem da teia de conceitos. A cadeia de conceitos que possibilita a ciência, seria o ponto mais elevado da estratégia de sobrevivência descrita no ensaio. A teia conceitual, vista nessa leitura enquanto construção humana, seria aparentada com a teia da aranha por ser igualmente engenhosa⁷¹. De fato, a teia conceitual da ciência aparece na leitura de Nietzsche como um claro exemplo da engenhosidade arquitetônica humana, que superaria em engenhosidade e sutileza a teia da aranha, na medida em que é tecida em material mais etéreo, apesar de igualmente flexível e resistente:

Aqui, cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre a 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. Aqui cumpre admirá-lo muito, mas não somente por causa de seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas. (WL/VM; §I; pág. 40).

71 O uso de animais nos escritos nietzschianos é sempre muito rico de sentido. Em especial esta reflexão acerca das semelhanças entre os mecanismos de sobrevivência do homem e da aranha, constitui uma das primeiras aparições de uma imagem poética constantemente retomada na filosofia nietzschiana acerca do conhecimento. De fato, muitas vezes a referência à aranha, ou a referência a teia conceitual humana, aparecem como indicativos dos momentos na obra nietzschiana em que o autor reflete acerca do conhecimento.

O significado da metáfora nietzschiana da teia relaciona-se, não apenas ao fato de exemplificar uma forma sofisticada de estratégia de sobrevivência, mas ao aspecto definidor da realidade em ambos os casos. Ou seja, tanto a teia da aranha quanto o palácio conceitual da ciência humana, os quais constituem estratégias de sobrevivência para seus criadores, evoluem junto com a espécie cuja sobrevivência possibilitam. Assim, do mesmo modo que a aranha e sua teia evoluem em uma íntima relação, a ponto da teia ser para a aranha seu mundo, posto que seu aparato sensorial evoluiu no sentido de uma limitação de sua realidade à sua teia, o mundo de conceitos seria, para o homem seu mundo.

Nesse sentido, a metáfora da teia é uma representação poética do caráter perspectivo do conhecimento na filosofia nietzschiana. Pois, a perspectiva humana é formada por aquilo que se lhe apresenta como objeto de conhecimento, em uma primeira acepção, mas, também, pela teia conceitual que é construída como modo de apreensão daquilo que se lhe apresenta ao conhecimento.

A genialidade da raça humana consistiria, assim, não na veracidade de seus construtos teóricos, mas na capacidade de construir estruturas mais frágeis e ao mesmo tempo mais duradouras que outras espécies naturais, e que lhe possibilitam apreender o mundo a sua volta. Assim, sua aparente tendência ao conhecimento e à verdade seria apenas mais uma ilusão. Uma ilusão que lhe faz admirar seu construto teórico, do mesmo modo que uma aranha aprende a estimar sua teia. Nessas comparações, as construções teóricas dos seres humanos não aparecem em um grau superior àquelas dos outros animais, o que confere ao texto a impressão de que aqui o autor está comparando estratégias de sobrevivência sem desmerecer nenhuma delas.

Na leitura nietzschiana, portanto, a propensão ao conhecimento própria do homem, seu impulso à verdade, consistiria apenas em uma espécie de truque da razão. Assim a busca pela verdade é vista pelo autor do ensaio como um resultado de seu proceder racional, em contraposição à visão tradicional em que se tomava esta como a missão sagrada do homem. O que ocorre na medida em que, para Nietzsche, o procurar e encontrar da “verdade” no interior do domínio da razão não poderia ter outro resultado senão a descoberta de verdades criadas pela própria razão. Dado que a criação de conceitos já condiciona o tipo de coisa designada, e nada há de especial em encaixar uma coisa em sua designação conceitual, não há aqui nenhuma descoberta. pois o próprio conceito é um esquecimento da designação original da coisa:

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, digo, ela é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem. Em princípio, o pesquisador dessas verdades procura apenas a metamorfose do mundo nos homens; esforça-se por uma compreensão do mundo visto como uma coisa própria ao homem e, na melhor das hipóteses, granjeia para si o sentimento de uma assimilação. À semelhança do astrólogo que observa as estrelas a serviço dos homens e em conformidade com sua felicidade e sofrimento, assim também um tal pesquisador observa o mundo inteiro como conectado ao homem, como o ressoar infinitamente fragmentado de um som primordial, do homem, como a cópia reduplicada de uma imagem primordial, do homem. (WL/VM; §I; pág. 40-41).

Como afirma o autor, nada há de “verdadeiro em si”⁷² nesse tipo de procedimento, apesar disso parecer desesperador aos filósofos mais antigos. Tudo se dá aqui no terreno antropomórfico dos conceitos, e não no terreno da pesquisa desinteressada da verdade, tal como se deveria esperar, se a busca pela verdade ocupasse, de fato, o lugar mais alto na esfera das atividades humanas. O pesquisador, deixando de lado o caráter metafórico de suas primeiras imagens, as quais lhe servem de objeto, atua como se estivesse diante da realidade ela mesma, sem se dar conta de que apenas testemunha uma verdade antropomórfica. Assim, ele atua em erro de princípio ao fim: “eis seu procedimento: ter o homem por medida de todas as coisas, algo que ele faz, porém, partindo do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos puros diante de si.” (Idem). Estes objetos puros não são colocados diante do homem mais do que pela própria razão que procura nesses objetos a verdade. Isto a razão faz de maneira inconsciente, na medida em que: “Ele se esquece, pois, das metáforas intuitivas originais tais como são, metáforas, e as toma pelas próprias coisas.” (Ibidem).

O modo pelo qual Nietzsche chega aos conceitos diverge profundamente do modo como a filosofia metafísica os concebe. Se a tradição concebe os conceitos como uma pressuposição necessária, a partir da constatação que a verdade deve ser eterna e imutável, Nietzsche concebe estas entidades como a imobilização dos impulsos originais, por meio de uma cadeia de transposições arbitrárias que culmina com o esquecimento desta mesma cadeia. A compreensão dos conceitos como esta “calcificação” das palavras, a internalização de palavras devido seu uso continuado na prática comunicativa, culminaria na compreensão da ciência como construto que tem por seus elementos menores os conceitos. Nesse sentido, se os conceitos não teriam relação com uma forma mais verdadeira de representar a realidade, também a ciência não poderia ter esperanças de representar a realidade de um modo mais verdadeiro.

72 O próprio uso do termo “verdadeiro em si”, entre aspas nesse trecho do Ensaio, assim como os outros termos relacionados, (efetivo e universalmente válido) dá a ideia de que Nietzsche nega que seus antagonistas, os adeptos da concepção tradicional de verdade, em algum momento tenham atingido seus objetivos em sua pesquisa filosófica. Mas, de maneira alguma, o uso destes termos torna o autor comprometido com a crença nesse tipo de conceitos.

Para Nietzsche, o conceito seria apenas um produto tardio, oriundo de nossa pouca memória e, deve-se notar, em última instância produto de nossa sensibilidade limitada. Pois, se não percebemos as mudanças constantes na realidade, isso se deveria a uma limitação fundamental de nossos sentidos, que são profundamente marcados pela necessidade de um mundo estável. Posto que nossos sentidos se desenvolveram em acordo com esta necessidade, em associação com o intelecto eles se esforçam por conferir à realidade a estabilidade sem a qual não poderíamos sobreviver. E, apenas por um esforço constante em omitir da realidade sua natureza mutável, podemos conceber um mundo estável. Por outra parte, somente porque desprezamos a originalidade de cada entidade, o que significaria sua não existência objetiva, podemos conceber os conceitos.

Nesse sentido os conceitos constituem a perspectiva verdadeira para o homem, capaz de lhe garantir uma existência até certo ponto feliz, posto que o colocam para além da terrível circunstância de sua existência enquanto espécie ameaçada. O palácio conceitual criado pelo intelecto, que atua por força da capacidade do intelecto de criar ilusões, é concebido aqui como uma proteção que mantém a autoconsciência segura do risco de confrontar o desconhecido sob o qual descansa. A ideia dos terrores sobre os quais o homem constitui sua existência não é nova na literatura nietzschiana, e o autor apenas retoma aqui uma ideia que já houvera exposto em *O Nascimento da Tragédia*⁷³, onde, por meio da reprodução de uma extensa passagem de *O mundo como vontade e representação*, o autor pretende vincular sua interpretação à concepção schopenhaueriana do véu de Maia:

(...) Seu olho deve ser ‘solar’, em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal-humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência. E assim poderia valer em relação a Apolo, em um sentido excêntrico, aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: “Tal como, em meio ao mar furioso que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]”. Sim, poder-se-ia dizer de Apolo que nele obtiveram a mais sublime expressão a inabalável confiança nesse *principium* e o tranquilo ficar aí sentado de quem nele está preso, e poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da “aparência”, juntamente com a sua beleza”. (GT/NT; I; §1).

Na passagem em questão Nietzsche relata os poderes de Apolo, na medida em que este é tomado como o impulso artístico por trás da criação da realidade onírica, como uma representação mitológica do *principium individuationis*. Segundo a interpretação

73 A citação é da tradução de J. Guinsburg para a editora Companhia das Letras, conforme bibliografia.

schopenhaueriana, que Nietzsche acompanha em sua referência, a situação do homem mediante a confiança depositada no *principium individuationis* é comparável a de um homem que, em meio a um mar bravio, se prende a seu bote com a segurança de que nele repousa sua única esperança de sobrevivência.

No *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, por sua vez, o intelecto é representado como uma fonte de conforto e orgulho para o homem. Isto porque o homem participa na exaltação do intelecto que é apresentada para ele por meio da autojustificação do intelecto. Nesse sentido, o orgulho advindo da compreensão do intelecto sobre si mesmo torna-se uma tábua de salvação que protege o homem da compreensão da perenidade de todo conhecimento. Isto seria alcançado por meio da característica capacidade de iludir do intelecto, que faz o homem repousar em sua teia conceitual, que foi criada como sua esfera de atuação na realidade:

Somente pelo esquecimento desse mundo metafórico, apenas pelo enrijecimento e petrificação de uma massa imagética que, qual um líquido fervente, desaguava originalmente em torrentes a partir da capacidade primitiva da fantasia humana, tão somente pela crença imbatível de que *este sol, esta janela, esta mesa* são uma verdade em si, em suma, apenas por que o homem se esquece enquanto sujeito e, com efeito, enquanto sujeito *artisticamente criador*, ele vive com certa tranquilidade, com alguma segurança e consequência: se pudesse sair apenas por um instante das redomas aprisionadoras dessa crença, então sua “autoconsciência” desapareceria de imediato. (WL/VM; §I; pág. 42).

Em outros termos, a elevada estima para com o conhecimento seria apenas o produto de um desconhecimento fundamental acerca de suas origens. O próprio valor da ciência dependeria fundamentalmente, desta ignorância fundamental. Por outro lado, o desvelamento das origens da ciência que é alcançada no ensaio, a análise dos fundamentos mesmos de onde ela surge, faz perceber que não é o conhecimento o grande diferencial do homem em relação aos demais animais, mas sua criatividade artística. Não apenas a ciência seria produto desta criatividade artística fundamental, mas o próprio valor que atribuímos a ciência, como produto do intelecto, seria decorrência desta criatividade.

Nesse movimento, portanto, ao mesmo tempo que Nietzsche expõe a ciência como não sendo digna de sua reputação, faz da criatividade humana o seu grande potencial. Esta forma de conceber a ciência em relação à arte guarda certa similaridade com a forma como o autor pensa essa relação em *O Nascimento da Tragédia*. O que nos chama atenção aqui, no entanto, é que, se naquela obra o autor tomava partido pela arte, se era o artista Nietzsche que falava ali, aqui o autor realiza a crítica da ciência utilizando-se de uma análise que privilegia o uso de concepções científicas. Isto significaria que, já naquele período de sua produção, o filósofo fazia um uso da ciência como produto da criatividade artística humana.

A consciência do valor da ciência como produto artístico, no entanto, é algo que só se torna possível a partir da crítica do intelecto como produtor de ilusões. Assim, podemos perceber que a autoconsciência, enquanto a imagem do homem criada a partir do potencial criativo do intelecto em sua autojustificação, tem importância significativa na consideração do valor da ciência. Sendo assim, os alicerces de nosso edifício conceitual repousariam não sobre uma fundação segura na verdade, mas sobre uma representação do intelecto como elemento revelador da verdade. Mediante a desintegração da autoconsciência, um exercício que, até certo ponto, é levado a cabo nesta passagem do ensaio, outras perspectivas despontariam para o homem, como igualmente válidas:

Exigi-lhe esforço, inclusive, admitir para si mesmo o fato de que o inseto ou o pássaro percebem um mundo totalmente diferente daquele percebido pelo homem, sendo que a pergunta por qual das duas percepções de mundo é a mais correta, não possui qualquer sentido, haja visto que, para respondê-la, a questão teria de ser previamente medida com critério atinente à *percepção correta*, isto é, de acordo com um critério que *não está à disposição*. A mim me parece, em todo caso, que a percepção correta – que significaria a expressão adequada de um objeto no sujeito – é uma contraditória absurdidade: pois, entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma causalidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação *estética*, digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha. Algo que requer, de qualquer modo, uma esfera intermediária manifestamente poética e inventiva, bem como uma força mediadora. (WL/VM; §I; pág. 42).

O que se percebe nessa passagem é uma prévia reflexão acerca do caráter limitado de nossa compreensão da realidade, assim como uma crítica do valor de nossas estimações da realidade com base em uma concepção da consciência que é, desde sempre, apenas um produto da autojustificação do intelecto. Destituída de validade, a ciência passa a ser compreendida como algo que deve seu valor apenas a uma concepção dogmática acerca do entendimento humano. Desta interpretação crítica surge a possibilidade de que existam outras perspectivas, outras concepções de mundo, fora da concepção humana. Por outro lado, toda tentativa de julgamento destas outras perspectivas é confrontada com a suposição de que esta crítica, ela mesma, seria realizada a partir do intelecto. Logo, não poderia ter validade fora da esfera de justificação do intelecto.

A denúncia do caráter antropomórfico das criações teóricas humanas abriria, assim, terreno para a postulação nietzschiana das demais perspectivas como possibilidades. Apenas considerando-se o que fora dito anteriormente, levando-se em consideração, inclusive, a reflexão acerca dos diferentes modos de sensibilidade animal, investigação com a qual Nietzsche entra em contato a partir de sua leitura de *A História do Materialismo*, é possível

pesar a complexidade dos argumentos que compõem esta sentença.

Grosso modo, o problema poderia ser colocado do seguinte modo, admitindo-se como certa a hipótese de que o homem não seja a medida de todas as coisas, que de certo modo é a alma deste ensaio, como ficariam as outras perspectivas diante da perspectiva humana? Ou seja, considerando-se a possibilidade de que outras espécies possam ver o mundo sob formas muito diferentes da nossa, e essa possibilidade é amplamente respaldada pelas investigações das ciências naturais àquela época, como julgar se a nossa seria a mais correta? O único modo, para o autor, seria a comparação com a perspectiva correta. No entanto, tal perspectiva não está ao alcance. A própria especulação acerca de uma tal perspectiva seria um absurdo⁷⁴. Na medida em que examinamos esta reflexão, têm-se como certo que o autor não admite a possibilidade de que se possa comparar perspectivas, porque não estamos de posse de uma pedra de toque definitiva, o critério atinente com que se poderia determinar qual seria a perspectiva correta.

Embora sua consideração do papel do intelecto na apropriação do mundo pela humanidade só se torne possível em uma filosofia que conhece a crítica efetuada por Kant, Nietzsche se opõe a essa filosofia, ao contrastar a confiança do filósofo de Königsberg na capacidade da razão em julgar a si mesma com a suspeita de que, como instrumento plasmador de ilusões, o intelecto é pouco confiável para estabelecer a verdade de qualquer coisa, especialmente sobre si mesmo.

Para que a consciência viesse a efetuar sua própria crítica seria necessário que esta se deslocasse para além de sua própria perspectiva, para daí então julgar as demais perspectivas. Quase como se aqui se tratasse de uma perspectiva absoluta. Ou ainda, que esta se colocasse em uma relação de proximidade com o conhecimento verdadeiro em sentido metafísico, em uma relação ideal com a coisa em si. O que lhe seria impossível, posto que a própria concepção de coisas em si repudia a possibilidade de atuação do intelecto. Assim, a hipótese de que o intelecto pudesse efetuar sua própria crítica, que de certo modo se encontra subjacente à consideração crítica kantiana, ainda reconhece na razão humana um sentido para a verdade que lhe é totalmente estranho e contraditório.

Como o autor defende, desde que o homem da verdade está imbuído em sua perspectiva da verdade, não lhe é fácil contemplar a sugestão de que outras perspectivas sejam

74 Nesta passagem, Nietzsche adianta uma reflexão fundamental para seu perspectivismo, que é referida no aforismo 374 de *A Gaia Ciência*, intitulado “*nosso novo infinito*”. Naquela conhecida passagem, o autor afirmará: “Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver” (FW/GC; V; §374), com isso retomando a reflexão de juventude acerca das formas como os insetos ou os pássaros enxergam a realidade. Das conclusões que o autor retira dessa impossibilidade falaremos no último capítulo.

sempre possíveis, pois o investigador que toma a sério a possibilidade da verdade não pode imaginar que esta seja subjetiva⁷⁵. Mas se tal fosse possível, o autor aponta a saída, seria necessário entender-se com a objetivação mais adequada da realidade. Uma sugestão absurda, na medida em que tal critério não nos estaria disponível, reclamando em seu auxílio um acesso privilegiado ao mundo das verdades, para daí então postular qual perspectiva se lhe aproxima mais. Da relação entre um objeto e um sujeito, no entanto, uma imensidão de possibilidades criativas se coloca, não sendo a objetividade uma decorrência necessária. Assim, o autor toma toda objetivação como uma decorrência estética, sempre que é produto da atuação de instâncias criativas, sem as quais, o objeto mesmo não aparece ao sujeito.

Nestas considerações são adiantadas muitas concepções que serão retomadas por Nietzsche em seu pensamento de maturidade. Entre estas ideias talvez a mais significativa seja a concepção do poder criativo do intelecto. A sugestão nietzschiana de que, na aparição dos fenômenos entram em jogo forças criativas, conduz à conclusão de que a interpretação nunca é um produto espontâneo, no sentido de uma decorrência natural, uma mágica aparição de um algo para um sujeito. Toda aparência é sempre um resultado, uma regulação natural de uma força criativa inerente ao intelecto.

Mesmo aquilo que Nietzsche toma como base de sua teoria da linguagem, a tranposição de um estímulo nervoso em uma imagem, é tomado em sentido hipotético. Sendo assim, tal relação não seria uma decorrência necessária, mas apenas um hábito adquirido mediante a contínua repetição desta atividade. Desta forma ele procura evitar qualquer referência a uma realidade que vá além dos limites do que pode ser conhecido. Mantendo-se nos limites do que é exposto no ensaio, percebe-se que Nietzsche até mesmo evita usar termos como fenômeno e aparência, pois compreende que estes ainda poderiam ser confundidos com a ideia de que algo no mundo empírico esteja relacionado com um reino original de onde brotasse nosso conhecimento das coisas:

A palavra aparência contém muitas tentações, daí eu evitá-la sempre que possível: pois não é verdade que a essência das coisas aparece no mundo empírico. Um pintor cujas mãos lhe faltassem e quisesse, ainda assim, expressar pelo canto a imagem por ele visionada, sempre revelará, nessa troca de esferas, muito mais sobre a essência das coisas do que aquilo que revela o mundo empírico. A própria relação de um estímulo nervoso com a imagem gerada não é, em si, algo necessário; mas quando justamente a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e foi herdada por muitas

⁷⁵ Esta passagem reflete ideias que seriam retomadas por Nietzsche em seu pensamento maduro, notadamente na seguinte passagem de seu espólio: “O intelecto não pode, ele mesmo, criticar-se, justamente porque não pode ser comparado com intelectos diferentemente constituídos e porque sua capacidade de conhecer viria à luz somente em face da ‘verdadeira realidade’ [*wahren Wirklichkeit*], isto é, porque, para criticar o intelecto, precisaríamos ser um ser mais elevado, com ‘conhecimento absoluto’. Isto já pressupõe que *haveria algo*, um ‘em si’, para além de todas as espécies de perspectivas de consideração e de apropriação sensível-espiritual. – mas a dedução psicológica da crença em *coisas* nos proíbe falar de ‘coisas em si’”. (WM/VP; Livro III; §473).

gerações de homens, até que, por fim, aparece junto à humanidade inteira sempre na sequência da mesma ocasião, então ela termina por adquirir, ao fim e ao cabo, o mesmo significado para o homem, como se fosse a imagem exclusivamente necessária e como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação causal; assim como um sonho que se repete eternamente seria, sem dúvida, sentido e julgado como efetividade. Mas o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora não asseguram coisa alguma à sua necessidade e justificação exclusiva. (WL/VM; §I; pág. 42-43).

Em outros termos, a regularidade que se observa na transposição dos estímulos nervosos em imagens mentais pode ser vista como mais um efeito da atuação do intelecto. Esta regularidade, no entanto, pouco significa para a veracidade dessas relações. E, assim, seria um erro lógico entender a regularidade dessas transposições como um argumento a favor de sua certeza. Pois, um sonho que nos aparecesse com a mesma regularidade não seria mais real por isso.

Como podemos ver, as últimas conclusões da primeira parte do ensaio parecem apontar para um forte ceticismo. Segundo esta leitura, não haveriam certezas nas relações da linguagem, porque estas se constituem na transposição de esferas, do mundo dos estímulos ao mundo das imagens. Por outro lado, seria essa possibilidade de criar uma realidade ao lado da realidade mais fundamental das intuições fundamentais, segundo uma certa regularidade natural, que nos possibilita estabelecer as bases para nossa criação da linguagem. Isto é certo, na medida em que a hipótese acerca da criação da linguagem nos fornece uma explicação plausível, que se fundamenta em um processo evolucionário e seletivo, que acabaria por criar um tesouro de metáforas coerentes.

Por outro lado, o ensaio deixa claro que a relação entre o sujeito e o objeto é uma relação estética, e não epistemológica. Com isso o autor quer dizer que o processo segundo o qual constituímos nossa perspectiva é um processo criativo, que se desenrola pela atividade mesma de uma esfera intermediária, poética e inventiva, uma força mediadora, para a qual, neste momento, o autor não tinha um nome. Por outro lado, uma concepção definitiva acerca da realidade como o homem aspira é uma ilusão, pois tudo o que merece o nome de realidade seria apenas o produto da atuação de nossa organização intelectual, e crer no contrário conduziria ao idealismo mais arbitrário.

O que nos interessa mais diretamente até aqui é o fato deste mundo dos conceitos criados a partir de um mundo de intuições originais constituir-se, a partir de nossa crescente dependência da ciência, como o mundo que merece valor. Nesse sentido, necessariamente, o mundo mais fundamental das intuições perde valor em relação ao mundo organizado segundo a hierarquia de valores inerente a uma consideração científica da realidade. Este é um estágio fundamental no desenvolvimento do niilismo, em que o próprio mundo dos conceitos, a

medida que a ciência torna-se cada vez mais crítica, também tem seu valor desvalorizado.

Se considerarmos que no ensaio em questão Nietzsche se detém, ainda que de maneira pouco sistemática, com o problema da desvalorização do mundo dos conceitos, então, podemos considerar a segunda parte do ensaio como a apresentação de uma possibilidade de superação do problema da desvalorização dos produtos da atividade criativa humana, através da comparação de duas formas antagônicas de consideração da realidade, a do homem da verdade e a do homem intuitivo. Este passo é fundamental porque representa a possibilidade, cotejada na filosofia de maturidade nietzschiana, de se valorizar o conhecimento como criação, em detrimento do conhecimento que se desconhece como criação forjada na ilusão.

3.5 O valor edificante das metáforas para o homem intuitivo

Em sua leitura crítica, Nietzsche conclui que, apesar de sua fundamental relação com a sobrevivência, o uso da linguagem implicaria em consequências negativas em relação à vida. Isto na medida em que passa a constituir um modo de vida que culmina na desvalorização do mundo de intuições originais. A simplificação da realidade para fins de comunicação, o que Nietzsche considera um processo fundamental na formação da linguagem, conduz a uma dependência crescente em uma realidade conceitual que se põe ao lado da realidade das impressões fundamentais. Como este processo é progressivo, como o homem paulatinamente se esquece de sua realidade individual e passa a pensar dentro de uma rede determinada de conceitos, a realidade conceitual acabaria por substituir em importância e valor a realidade mais fundamental daquelas impressões fundamentais.

Esta forma de compreensão da relação da ciência com o reino mais fundamental das impressões, seria o reflexo de um problema constante na especulação nietzschiana: a substituição da vida pela vida racionalmente mediada. Isto porque, apesar de a redução da realidade a conceitos, passo fundamental para a constituição da linguagem, expressar-se por meio de um mecanismo psicológico de defesa destinado a sustentar um ser no mundo por mais um pouco de tempo, este mesmo processo é entendido como culminando em um abandono das relações mais fundamentais com a realidade, da qual a vida mesma se apresentaria como impressões individuais.

Em um certo sentido, o uso de conceitos, que tornam o homem um ser cada vez mais linguístico, cada vez mais consciente, tornam-no, com isso, cada vez mais dependente das ilusões fundamentais inerentes ao uso da linguagem. Esta é a natureza do risco da progressiva conscientização do homem, seu paulatino tornar-se mais linguístico, tal como este risco será

apresentado em *A Gaia Ciência*. Dessa maneira, a superestimação da razão conduz a uma confiança na razão que acaba por tornar a realidade conceitual um objeto de crença, o que, por sua vez, conduz à destituição de validade da realidade mais original das impressões originais.

Podemos antever na exposição nietzschiana o modo como a expressão cientificamente mediada da realidade, embora providencie uma base segura para a investigação científica, acaba constituindo-se como uma limitação para a atuação humana. Tomada aqui como produto da sugestiva aparição dos conceitos que correspondem ao enrijecimento de metáforas adequadas, a ciência não atinge, senão, um tipo de verdade bastante limitado. O conjunto das conclusões de uma investigação levada a cabo dentro dos limites conceituais, pelo fato dos conceitos terem sua origem no esquecimento do uso de determinadas noções gerais, devem sua existência à história do uso dos conceitos. Não significando, de nenhuma maneira, uma maior aproximação da realidade.

As palavras, analogamente, se tornam valores fixos com os quais construímos uma rede de estabilidade onde podemos viver e estabelecer hierarquias de comando. Nessa leitura, a comunicação pode ser vista como tendo sua determinação na necessidade de medir algo contra outra coisa, uma impressão com uma representação sonora desta representação. Como uma sequência de símbolos que devem corresponder a outra sequência de símbolos, de modo a definir e medir e criar uma referência reciprocamente entre eles. Assim, se por um lado o homem pode pesquisar dentro de seu círculo antropomórfico com base em conceitos, tanto no sentido de uma investigação que contemplasse as menores grandezas quanto as maiores, sem nunca encontrar uma contradição, por outro lado, este tipo de pesquisa nunca o afastaria das condições de possibilidade já dadas pela forma como a linguagem é constituída. Do mesmo modo, esta atividade investigativa nunca possibilitaria um conhecimento adequado da realidade mesma, que é justamente a pretensão de todo conhecimento.

Ainda assim, o conhecimento que se torna atuante através do progressivo uso dos conceitos, na medida em que corresponde a uma perspectiva tipicamente humana, constitui uma forma estabelecida de ciência. Mais do que isso, é possível que nunca tenha havido, na história da humanidade, uma outra forma de ciência. Assim, de um certo modo, a característica mesma do humano consistiria na capacidade do intelecto em constituir imagens em conceitos, expediente por meio do qual se tornaria possível a ciência. Nessa leitura, a capacidade de constituir em conceitos uma realidade comunicável, mais do que objeto de censura da parte de Nietzsche, aparece no ensaio quase como motivo de assombro:

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. (WL/VM; §I; pág. 38).

É natural que, diante das dificuldades enfrentadas pelo criador da linguagem, vejamo-nos diante deste imponente edifício com assombro e admiração. Em última instância, no entanto, aquilo de que nós nos assombramos não é senão de nós mesmos. É com este tipo de admiração que Nietzsche descreve a capacidade humana de “volatilizar metáforas intuitivas” como a base para a criação de um mundo cuja realidade compete com a realidade do mundo das intuições fundamentais. Ou seja, a capacidade de desgastar impressões fundamentais, tornando-as conceitos, seria o último fundamento da ciência e seu imponente edifício conceitual.

Para Nietzsche, a hierarquia fundamental que caracterizaria o modo humano de existir depende desta capacidade de conferir realidade a uma ordenação de valores fundamentais, independentes do mundo de impressões originais, para o qual esse mundo de conceitos torna-se o esquema compreensivo. Com isso, o mundo fundamental das intuições passa a fazer frente ao mundo inventado dos conceitos “como o mundo regulador e imperativo” por meio do qual o homem constitui sua ciência. Assim, com a caracterização da ciência como o empreendimento que toma como realidade a realidade conceitual, o autor antecipa uma importante conclusão do ensaio em questão, na apreciação do problema do valor dos conceitos científicos em relação à vida, que aqui é representada na forma das intuições fundamentais.

Há uma diferença fundamental entre a primeira parte do *Ensaio sobre Verdade e Mentira* e a segunda. A primeira parte do ensaio pode ser interpretada como a apresentação do posicionamento crítico do autor para com a concepção tradicional de verdade. Dentro deste posicionamento, são apresentadas as hipóteses nietzschianas acerca das origens da linguagem, da verdade e do valor moral atribuído à verdade. Nesse sentido, a primeira parte culmina em uma crítica ao modo científico de consideração da realidade. A segunda parte do ensaio parte dessa consideração crítica com relação a uma vida norteada pelas concepções conceituais, e a ela confronta um modo de vida mais original, fundamentado nas impressões originais. Assim, a primeira parte do ensaio, a parte teórica, prepara o terreno para um problema de cunho prático, o conflito intrínseco a dois modos de existência, a do homem científico e a do homem intuitivo.

O homem da ciência recebe uma caracterização negativa, já em consequência das críticas nietzschianas ao modo científico de consideração da realidade. Deste modo, na segunda parte do ensaio, o autor continua a descrever esta concepção de realidade de maneira pouco elogiosa, contratando-a com uma concepção antagônica, que é representada aqui como constituinte de um tipo de existência em que a capacidade de criação é valorizada em detrimento da necessidade de conceitos. Reservadas as diferenças que se espera observar, em tratando-se de concepções muito distantes em termos cronológicos, o que é dito aqui do homem intuitivo não se distingue fundamentalmente daquilo que Nietzsche dirá dos espíritos livres no período intermediário de seu pensamento.

O autor do ensaio inicia a segunda parte do texto por meio de uma apresentação da linguagem e dos conceitos como produtos de uma atividade de simplificação da realidade. Nesta apresentação, o processo de criação da linguagem é caracterizado como tendo suas fases evolutivas marcadas pela criação de metáforas, que culminaria na criação dos conceitos. Por sua vez, os conceitos se entrelaçariam, se relacionariam, de modo a criar uma rede de compreensão, em que a realidade é traduzida em ciência. No entanto, se os conceitos são como o autor pensa petrificações das intuições originais que se dariam através de várias transposições arbitrárias, então, a ciência, seria uma construção produzida com base nestas mesmas transposições arbitrárias.

O processo de produção dos conceitos, que tem por finalidade preparar os elementos necessários para a constituição da ciência, é marcado pela compressão, simplificação e supressão de informação. Os conceitos seriam esta forma mais compacta de se preservar a realidade, embora uma realidade mais árida do que o terreno original das primeiras impressões que lhe dão origem. Nesse sentido, a ciência, enquanto rede compreensiva de conceitos, enquanto verdadeira pirâmide conceitual, torna-se uma representação árida de todo o mundo empírico. Mundo empírico, no entanto, que nessa altura nada mais é do que o mundo sob uma perspectiva antropomórfica. A realidade da ciência aparece, portanto, como um reflexo pálido da realidade mais original das impressões que, por ser pálido, torna-se mais cômodo ao olhar míope do cientista.

Qual o caráter deste empobrecimento da realidade narrado por Nietzsche? Em quê esta pirâmide de conceitos deixa a desejar em relação à realidade mais fundamental das metáforas intuitivas? Para Nietzsche, um dos problemas com o tornar-se mais linguístico, mais dependente do esquema conceitual característico das ciências, seria o fato de que a própria linguagem não é vista como um meio seguro para expressar a diferença. Como uma forma de fixação do real, os conceitos se relacionam intimamente com a similaridade entre as

impressões fundamentais que, no fundo, nunca são de fato similares. Assim, por exemplo, dois homens que apontassem para um objeto, e que usam a mesma designação para nomeá-lo, poderiam entender-se perfeitamente. Mas algo é sempre deixado de lado nessa comunicação, e não é possível dizer, de fato, o que cada um vê. Porque há uma diferença fundamental em seus modos de perceber intuitivamente o mundo que não é capturado pelos conceitos.

Na tradução da realidade das metáforas intuitivas em conceitos, para o autor do ensaio, dá-se uma falsificação fundamental da realidade. A tradução da natureza nas leis da física é um exemplo recorrentemente utilizado na obra nietzschiana para demarcar o tipo de simplificação que é operada pela ciência. As leis da física representam a ciência apenas do ponto de vista do físico, nunca do ponto de vista da natureza ela mesma. De modo que, tudo que é expresso pela física é verdadeiro, apenas no interior da física. Do mesmo modo, se as leis da física não podem ser equivocadas, isto apenas significa que, desde que estas leis são uma imposição segundo a norma convencionada de aplicação de conceitos, nada dizem acerca da natureza mesmo, pois expressam apenas um sistema de relações fechado.

Por outro lado, o que há de verdadeiramente significativo nas leis da natureza seriam as relações de sucessão e número, que são expressões do tempo e espaço, portanto, aplicações de conceitos humanos. Ou seja, as leis da natureza são criações nossas, tal qual a regularidade numérica, que é produzida: “com aquela necessidade com a qual a aranha tece sua teia.” (WL/VM; §I; pág. 45). Lembremos que, em suas notas preparatórias para *Zur Teleologie*, o filósofo nos falava das leis da física como único modo de compreensão da natureza para os homens⁷⁶.

Mas porque as leis da física são criações humanas capazes de oferecer uma explicação da natureza? Porque são criadas com esse propósito. No entanto, as leis da física são produtos de nossa atividade criativa, condicionadas pela regularidade numérica que é inerente ao nosso intelecto, e não características da própria natureza. Sendo assim, poderíamos nos perguntar, o que é expresso nestas determinações numéricas? Para Nietzsche, a mesma regularidade que é o traço do intelecto, o traço característico de nossa atividade criativa sobre o mundo, que seria o único conteúdo das leis da natureza. Isto seria, de fato, uma explicação da natureza. Mas, uma explicação dentro de um ponto de vista⁷⁷.

Por fim, tem-se que as leis da física seriam a forma mais avançada de falsificação da

76 Em suas notas preparatórias para *Zur Teleologie*, Nietzsche reúne uma série de citações da obra de Fischer, tendo em vista estabelecer, como ponto de partida de sua própria concepção sobre os organismos, que nós apenas podemos conhecer o que é mecânico (BAW 3; Pág. 377). Em outras palavras, para o homem apenas o que se revela em relações de necessidade seria passível de conhecimento. Embora, como as notas parecem significar, conhecimento a partir de um ponto de vista mecânico, ao que o autor acrescenta: “*Eine Betrachtungsweise ist noch keine Erkenntnis*”, ou seja, “Um ponto de vista ainda não é conhecimento” (BAW 3; Pág. 377).

77 Conforme nota anterior.

natureza, por meio da qual se constitui nossa ciência natural. Nesse sentido, se por um lado esta domesticação das imagens em conceitos coincide com uma maior falsificação da realidade, por outro, apenas por meio desta falsificação seria possível constituir a ciência, enquanto um edifício de rígidos conceitos e hierarquização. Desta maneira, repercutindo uma ideia apresentada em suas notas preparatórias para a dissertação sobre teleologia, Nietzsche reduz toda regularidade da natureza a regularidade dos conceitos, que aparece para o autor como o reflexo de nossa própria constituição:

Toda regularidade que tanto nos impressiona na trajetória dos planetas e no processo químico coincide, no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas, de sorte que, com isso, impressionamos a nós mesmos. Disso se segue, por certo, que aquela formação artística de metáforas, que, em nós, dá início a toda sensação, já pressupõe tais formas, e, portanto, realiza-se nelas; somente a partir da firme persistência dessas formas primordiais torna-se possível esclarecer como pôde, assim como outrora, ser novamente erigido um edifício de conceitos feito com as próprias metáforas. Tal edifício é, pois, uma imitação das relações de tempo, espaço e número sobre o solo das metáforas. (WL/VM; §I; pág. 45).

Toda a impressionante ordenação da natureza seria, assim, um reflexo de nosso ponto de vista determinado, não se podendo tributar à natureza qualquer regularidade própria. Por outro lado, Nietzsche esforça-se em demonstrar que um conceito não tem realidade “a-histórica”, pois sua existência está necessariamente restrita à história de seu uso. Por sua vez, o próprio mundo de conceitos e de hierarquia que é a ciência, seria um mundo humano, construído com base em leis de regularidade que a própria regularidade de nossa constituição lhe impõe. Como ele afirma: “Em princípio, o pesquisador dessas verdades procura apenas a metamorfose do mundo nos homens; esforça-se por uma compreensão do mundo visto como uma coisa própria ao homem e, na melhor das hipóteses, granjeia para si o sentimento de uma assimilação”. (WL/VM; §I; pág. 40).

De tal modo a existência humana passa a depender destas associações automáticas, que os conceitos passam a valer na existência humana como verdadeiras entidades. Ainda assim, tão distantes os conceitos estão das metáforas que lhe dão origem, que facilmente descremos dessa origem. Com a mesma facilidade com que o homem perde de vista o fato de que todo conceito, e, portanto, toda ciência, tem como sua origem uma ilusão, ocasionada por uma atividade criativa inerente à constituição humana:

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 o conceito, 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; §I; págs. 38-39).

Exatamente nisso os conceitos se diferenciam das metáforas intuitivas. Enquanto as metáforas intuitivas são eventos singulares, desprovidos de sentido além de sua aparição, os conceitos são criações que devem servir de modelo para interpretação da realidade em formas fixas, segundo uma rígida lógica. Os elementos constitutivos de todas as ciências relacionam-se uns aos outros, para formar estruturas que estão ancoradas a outros conceitos, que conduzem a um fundamento rígido que se presume ser um “instantâneo” do mundo em que realmente vivemos. Um instantâneo de forma lógica e epistemologicamente exata, por assim dizer. Mas, se levarmos a sério esse pensamento, como fica a realidade? Onde está o mundo em que realmente vivemos? Neste instantâneo? Será que ele teria sido simplesmente captado por completo em nossa representação conceitual da realidade? A resposta do autor é claramente negativa, para todas estas questões.

O processo que culmina na produção da ciência tem para Nietzsche uma lógica determinada segundo a qual: “(...) a *linguagem* trabalha na construção dos conceitos desde o princípio, e, em períodos posteriores, a *ciência*” (WL/VM; §I; pág. 46). Assim, a linguagem é considerada nessa leitura como um passo inicial no processo de produção da ciência, que terá seu modo de operação determinado por essa mesma lógica. É esta lógica que determina que a busca de regularidade, própria da ciência, culmine em um esquecimento da realidade para além da regularidade atribuída a ela. Ou seja, tendo em vista uma cada vez melhor adaptação da realidade às necessidades humanas, notadamente a necessidade de comunicação, a ciência opera com conceitos cada vez menos relacionados à realidade original das metáforas intuitivas.

Nesse processo, a própria similaridade da constituição humana parece cooperar, na medida em que ocasiona que sempre vejamos o mundo de uma perspectiva muito semelhante, posto que condicionada pela mesma organização⁷⁸. Apesar disso, a tendência humana à formulação de conceitos coexiste com sua tendência criativa estrutural, da qual a própria criação de conceitos seria dependente.

A caracterização da dependência humana do esquema conceitual possibilita a Nietzsche qualificar sua época, enquanto uma época culturalmente dominada pela

78 A ideia da conformidade da constituição do aparato perceptivo humano como motivo da regularidade das experiências compartilhadas pelos homens é reforçada no fragmento póstumo 19 [157], do mesmo período da obra citada: “O imenso consenso dos homens acerca das coisas comprova a uniformidade de seu aparato perceptivo”. Tradução do Prof. Fernando Barros, na página 67 da obra em estudo.

primordialidade da ciência, como uma época ameaçada pela crescente dependência do esquema conceitual, fruto do intelecto. Com efeito ele identifica, na incapacidade humana em trabalhar apenas com as metáforas poéticas originais, incapacidade que torna-se algo inerente ao modo de vida que passa a caracterizar a humanidade, uma crescente perda de vitalidade, na forma de uma crescente deterioração da capacidade de ver segundo a pluralidade de perspectivas possíveis. Assim, para o autor do ensaio, que confirmará essa suspeita em obras posteriores, apesar da preponderância da ciência no modo de vida humana caracterizar-se por um processo de crescente adoecimento do homem, a consideração da realidade segundo a realidade dos conceitos tende a uma expansão contínua, pois a atividade dissimuladora do intelecto, responsável pela conversão de metáforas intuitivas em conceitos, tende a ser contínua.

Esta atividade criativa estruturalmente ligada ao intelecto chega a tornar-se nos homens seu traço característico, um traço positivo do intelecto, na medida em que é manifestação do potencial criativo inerente à atividade humana, que revela-se como potencial artístico incansável. E, ainda quando estabelecido o outro mundo dos conceitos científicos, a atividade de criação de metáforas permanece ativa e pronta para desempenhar seus artifícios em terrenos ainda inexplorados pelas ciências:

Tal impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso, renunciar-se-ia ao próprio homem, não é, em verdade, subjugado e minimamente domado pelo fato de um novo mundo firme e regular ter-lhe sido construído, qual uma fortificação, a partir de seus produtos volatilizados, o mesmo é dizer, os conceitos. (WL/VM; §I; págs. 46-47).

Nesta leitura o autor identifica a atividade de criação de metáforas com uma força que não se detém, mesmo diante do sólido palácio de conceitos da ciência. Ou seja, apesar da preponderância da ciência em determinadas épocas, o poder dissimulador do intelecto permanece ativo e a disposição. Apenas o pesquisador, o homem da verdade, que associa seu modo de vida ao próprio desenvolvimento do palácio conceitual da ciência, permaneceria alienado dessa atividade propriamente artística do intelecto. Mesmo que, enquanto homem, não possa ignorar a atuação dessa potencialidade criativa que, constantemente, lhe força a confrontar suas certezas com outras tantas formas de verdade. Nesse sentido, o pesquisador da verdade seria o homem mais ameaçado pela constante intromissão de verdades estranhas em seu sistema de compreensão do mundo:

Se o homem de ação une sua vida à razão e a seus conceitos, para não ser arrastado e não se perder a si mesmo, o pesquisador, de sua parte, constrói sua cabana junto à

torre da ciência, para que possa prestar-lhe assistência e encontrar, ele próprio, amparo sob o baluarte à sua disposição. E, com efeito, ele necessita de amparo: pois há forças terríveis que lhe irrompem constantemente e que opõe às verdades científicas “verdades” de um tipo totalmente diferente com as mais diversas espécies de emblemas. (WL/VM; §I; pág. 46).

O homem de ação, nesse sentido, identifica-se de forma instrumental com o palácio de conceitos, mas o homem da ciência, o pesquisador, faz desse palácio a razão mesma de sua existência. Assim, por conta da dependência crescente neste construto teórico, para o homem da ciência este lhe parecerá sempre mais e mais real. Na medida em que o homem da ciência dedica sua vida à construção do palácio de conceitos, e que faz sua vida depender desse palácio conceitual, embora no fundo estes mesmos conceitos sejam ainda o resultado dos enganos mais criativos, não pode fugir das “verdades” de tipo distinto aos conceitos científicos que, como resultado da atuação do intelecto, sempre se lhe apresentam.

O que Nietzsche relata aqui é a presença fundamental da força criadora de metáforas como princípio que não se encerra na produção das verdades científicas, mas que permanece ativa para além da consolidação desse empreendimento. Assim, apesar de a razão conduzir inevitavelmente a uma certa imobilização da ação, na medida em que o homem se deixa conduzir unicamente por seu princípio falsificador, com isso não chegamos a um pessimismo em relação à ação humana, mas à conclusão de que apenas podemos ser guiados por intuições que são produtos de nossa capacidade poética e dissimuladora, e que encontram seu valor nessa capacidade poética.

Por meio da reflexão acerca da relação entre a atividade científica e a atividade criadora de metáforas inerente à existência humana, Nietzsche ressalta o papel da força que atua nessa construção, a qual o autor considera uma força poética ineliminável nos homens. A abordagem desse potencial criativo poderia ser lida como complemento ao que Lange expressa sob a questão da potência criativa do ideal, no capítulo de *A História do Materialismo* acerca do ponto de vista do ideal, e, deste modo, estaria relacionada à questão mais fundamental acerca da inevitabilidade da tendência metafísica no homem⁷⁹.

79 Em sua filosofia de maturidade, Nietzsche considera que Kant, assim como Schopenhauer, teria sido tragado para uma consideração séria das coisas em si por conta da necessidade moral que subjaz à sua filosofia. Essa necessidade moral teria sido, de acordo com a interpretação crítica de Nietzsche, o peso que teria arrastado a filosofia desses autores para o abismo da inevitabilidade metafísica. Nesse sentido Fr. A. Lange, a segunda grande influência na interpretação nietzschiana da filosofia kantiana, acompanha Kant na proibição do conhecimento do que se coloca para além da experiência possível, embora atribua um papel importante para as realidades ideais, como fontes de estímulo na pesquisa científica e inspiração nas esferas poética e moral. Lange afirma: “Uma coisa é certa: que o homem tem necessidade de completar a realidade com um mundo ideal que o mesmo cria, e que para tais criações concorrem as mais altas e nobres funções de sua inteligência”. (Tomo II, 4, IV, Pág. 586). Assim, estes produtos das mais altas e nobres funções da inteligência humana, não deveriam ser desperdiçados, mas ter seu uso restrito ao âmbito prático. Razão pela qual as últimas seções de sua obra são dedicadas à descrição do uso adequado dessa propensão natural, especialmente no que diz respeito à religiosidade, que teriam um papel fundamental enquanto fonte de valores morais. De acordo com a reflexão de

De modo geral, o que Nietzsche nos apresenta ao confrontar o homem da verdade com o homem intuitivo seria um reflexo da ideia langeana de que a força poética no ser humano seria um complemento necessário à atividade do homem teórico⁸⁰. Assim, o autor do ensaio nos apresenta uma concepção dessa força criativa essencial segundo a qual, em alguns momentos da história em que o intelecto conseguiria libertar-se da indigência do modo conceitual de viver, ele atuaria na livre construção de produtos diretos das intuições fundamentais. As áreas afeitas a essa atividade seriam as áreas da criação dos mitos e das artes. O que reflete a ideia Langeana de que, não apenas a filosofia, mas também a arte e a religião têm livre acesso ao terreno dos conceitos⁸¹. Ao defender essa concepção langeana

Albert Lange: “(...) chegamos a crer que esta tese, da associação da religião com a arte e a metafísica, será adotada de modo geral em um tempo não muito distante, e ainda nos parece que estas relações são reconhecidas, ou ao menos pressentidas pelos mais entusiastas, em uma medida muito mais ampla do que se admite ordinariamente” (Tomo II, 4, II, Pág. 521). Por outro lado, como se sabe, o combate à religiosidade, exatamente por conta dos valores morais associados a ela, é objeto de grande destaque na filosofia nietzschiana, na qual a destruição da metafísica aparece como um objeto central. No entanto, é possível observar que o que Nietzsche afirma acerca do potencial das metáforas intuitivas se relaciona, intimamente, como o que Lange diz acerca da atuação do potencial poético humano, ou seja, que: “A visão de conjunto que converte os fatos em ciências e a ciência em sistema, é um fruto da livre síntese e provém portanto da mesma origem que a criação do ideal; mas enquanto este dispõe em completa liberdade da matéria, a síntese apenas tem o domínio do movimento, a liberdade de sua origem, que emana do espírito poético do homem e está, por outro lado, encarregado da tarefa de estabelecer a maior harmonia possível entre os fatores necessários do conhecimento, subtraídos a nosso capricho”. (Tomo II, 4, IV, Pág. 578).

⁸⁰ De modo geral, os elementos que Nietzsche absorve de sua leitura de *A História do Materialismo* de Albert Lange, são resumidos pelo filósofo em uma carta escrita a Carl von Gersdoff, seu amigo e correspondente de longa data. Na carta em questão, que foi datada de fins de agosto de 1866, o filósofo reflete sobre as impressões que ainda conservava de sua leitura da obra de Lange: “Finalmente, devemos mencionar também Schopenhauer, pelo qual eu ainda tenho a maior simpatia. O que pode ser encontrado nele foi recentemente esclarecido para mim por uma fonte diferente, o excelente e muito instrutivo entre os seus: *A História do Materialismo e crítica de sua importância para o presente*, Fr. A. Lange. 1866. Aqui encontramos um kantiano e um investigador da natureza altamente esclarecido. Os seus resultados podem ser resumidos nas três seguintes sentenças: 1-O mundo sensível é o produto da nossa organização. 2-Nossos órgãos visíveis (físicos) são, como todas as outras partes do mundo fenomênico, somente imagens de um objeto desconhecido. 3-A nossa verdadeira organização permanece desconhecida para nós, bem como as coisas externas reais. Nós apenas temos o produto de ambos perante nós” (KGB 2, p. 159-160). A referida citação, assim como as próximas passagens mencionadas desta mesma carta, são uma tradução nossa de texto pertencente à coleção de cartas de Nietzsche, na edição eletrônica de suas obras completas (eKGB), sob a sigla: BVN; 1886; 517. A mesma carta foi publicada no segundo volume da coletânea completa das obras de Nietzsche, organizada por Colli-Mortinari, sob a sigla: (KGB 2, p. 159-160). Nesse trecho, em que Nietzsche faz uma exposição entusiástica de sua leitura de *A História do Materialismo*, podemos ver o quanto o jovem professor de filologia apreciou o livro de seu colega de Bonn, e discípulo de Ritschl. Havia apenas um ano que o jovem filólogo houvera descoberto *O Mundo como Vontade e Representação* e acreditava ver a perfeita qualificação das ideias de Schopenhauer no livro de Lange, tomado pelo filósofo como herdeiro direto da filosofia kantiana.

⁸¹ O tipo de percurso investigativo que toma como ponto de partida a estrutura humana de apreensão da realidade tem suas raízes na antiguidade do pensamento. No entanto, a consideração da estrutura racional responsável pela constituição da realidade em objeto de apreensão mental é um traço característico da filosofia moderna, que foi legado à filosofia posterior na forma do questionamento pelo sujeito do conhecimento. Esta estrutura por trás da formação da realidade, que foi apresentada por Kant em *A Crítica da Razão Pura* na forma do sujeito transcendental, foi nomeada por Lange como nossa organização psicofísica. Estrutura esta que surge em seu pensamento como um produto ressignificado daquela concepção kantiana, e que aqui é analisada por meio de uma investigação dos avanços dos estudos dos órgãos dos sentidos e da fisiologia. Esta investigação aparece especialmente no terceiro capítulo do segundo volume de *A História do Materialismo*, tornando-se posteriormente uma referência contínua para a investigação que será assumida na filosofia nietzschiana na forma de uma concepção naturalista, genealógica e fenomenológica da consciência.

fundamental, Nietzsche descreve o modo como o intelecto, não circunspecto aos limites da criação dos conceitos, busca uma fuga na criação de ilusões embelezadoras, enriquecedoras da existência humana, tanto na arte quanto na criação de mitos:

Ele busca um novo âmbito para sua ação e um outro regato, sendo que o encontra no mito e, em linhas gerais na arte. Perpetuamente, mistura as rubricas e as divisórias dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias; perpetuamente, demonstra o ávido desejo de configurar o mundo à disposição do homem desperto sob uma forma tão coloridamente irregular, inconsequentemente desarmônica, instigante e eternamente nova como a do mundo do sonho. (WL/VM; §I; pág. 47).

Na medida em que o intelecto se liberta da indigência de sua atuação segundo a pressão da necessidade de sobrevivência, sua atividade se volta para a criação de produtos estéticos relacionados à criação de mitos e obras artísticas. É difícil não ver nessa passagem os efeitos da leitura de Nietzsche da obra de Albert Lange, que via os ideais da razão como produtos diretos da atividade poética do intelecto. Assim, a concepção do potencial criativo humano, e a importância que esse potencial possui na filosofia desses autores constituiria um traço característico em ambas filosofias, assim como um importante passo na compreensão da relação desses autores com o idealismo. Tal semelhança entre as reflexões desses autores pode ser pensada, sem prejuízo algum, como uma continuidade de objetivos entre ambos pensamentos, apesar das necessárias diferenças de abordagem.

Para Nietzsche, em uma cultura em que a arte da dissimulação não foi sublimada pela obsessão pela verdade, torna-se possível ao intelecto libertar-se da necessidade de sobrevivência e atuar segundo a sua inclinação original: “O intelecto, esse mestre da dissimulação, acha-se, pois, livre e desobrigado de todo seu serviço de escravo sempre que pode enganar sem causar *prejuízo*, e festeja, então, suas Saturnais; nunca ele é mais opulento, rico, orgulhoso, versátil e arrojado” (WL/VM; §I; pág. 48). Para o intelecto que liberta-se da necessidade de sobrevivência: “Em comparação com o que fazia antes, agora tudo o que faz traz em si a dissimulação, assim como sua conduta anterior trazia em si a deformação. Copia a vida humana, mas a toma por uma coisa boa e parece estar plenamente satisfeito com ela.” (WL/VM; §I; pág. 49). Nesse sentido, na medida em que o intelecto liberta-se das amarras da necessidade, e da necessidade de prover os elementos garantidores da coexistência gregária, atua no sentido de uma criação de sentido individual da realidade, independente da atuação dos conceitos. Com isso, antecipa-se na reflexão nietzschiana uma resposta para o próprio pessimismo inerente a uma consideração da realidade segundo os preceitos das ciências.

Ao opor a atuação do intelecto segundo a pressão da sobrevivência à atividade do

intelecto em sua liberdade, o autor relaciona duas atividades tão distintas quanto a falsificação e a dissimulação. Se a ciência implicaria em uma falsificação da realidade, que por meio da criação dos conceitos e, por fim, da ciência, cria um mundo que se coloca lado a lado com o mundo mais originário das intuições fundamentais, os produtos da atividade livre do intelecto não chegam a constituir mais do que uma consciente dissimulação da realidade. Ao contrário da criação do mundo dos conceitos, cuja finalidade seria se passar por mais verdadeiro do que o mundo que dá origem à realidade dos conceitos científicos, a atividade dissimuladora do intelecto se caracteriza por um embelezamento da realidade intuitiva originária, o qual não se explica, mas como que se expressa de acordo com belas imagens de sonhos.

Assim as funções relacionadas à criação de um mundo comunicável, atividade que dá origem à ciência, não é tomada por Nietzsche como o uso por excelência do intelecto, mas como um uso habitual, um aprisionamento do intelecto em uma atividade de segunda ordem de importância, se desconsiderada a necessidade de sobrevivência. Por outro lado, o intelecto que se liberta de suas funções habituais, demonstra seu ilimitado potencial criativo, em que esbanja suas forças na criação de sentido. Ou seja, mais do que propiciar a manutenção do homem, por meio de uma crescente falsificação da realidade segundo a lógica de nossa necessidade de sobrevivência, competiria ao intelecto suprir a necessidade do homem de sentido. Atividade em comparação com a qual o próprio palácio da ciência apareceria apenas como o produto de uma ocupação secundária do intelecto. Pois, se à produção deste palácio conceitual corresponderia a uma negação da realidade poética inerente à existência humana, mais do que constituir-se no próprio sentido para o homem, a ciência deveria ser vista como uma prisão momentânea para o intelecto, como uma muleta para o homem, como uma falsificação necessária à sobrevivência, e nada mais:

Aquele enorme entablamento e andaime de conceitos, sobre o qual o homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artificios (...) ele então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições. (WL/VM; §I; pág. 49).

Reaparece aqui a ideia, comum ao *Nascimento da Tragédia*, de que a arte, e não a ciência, seria a verdadeira atividade inerente ao potencial criativo humano. Ou seja, ao afirmar que, na criação de mitos e produções artísticas, o intelecto não é conduzido por conceitos, mas por intuições, e que nisso consistiria sua libertação, Nietzsche reafirma uma valorização da arte comum àquele período de sua produção filosófica. Embora não nomeie os partidos é impossível não relacionar os lados em disputa com os representantes de duas formas de vida já apresentados em sua obra de estreia, o racionalista socrático e o homem

trágico⁸². Assim, em passagens que parecem retomar o tema fundamental de *O Nascimento da Tragédia*, a contraposição entre o homem intuitivo grego e o cientista desenganado pela ciência, Nietzsche passa a descrever, nas passagens subsequentes do ensaio, de que modo a criação contínua de ilusões favoreceu o homem grego antigo.

Analisado em contraste com as reflexões posteriores do filósofo, *O Nascimento da Tragédia* passa a ser interpretado como um experimento em que as óticas da arte e da ciência são confrontadas com a vida, tomada aqui como instância de valoração suprema. Por meio de uma espécie de confronto entre as óticas da arte e da ciência o autor consegue oferecer um questionamento do valor da ciência, adiantando a conclusão de que a crença no valor inquestionável da ciência estaria fundamentado em uma compreensão eminentemente moral da realidade. Assim, o problema do valor da ciência estaria fundado em uma interpretação moral, que camufla a necessidade do questionamento verdadeiro, o problema da ciência como valor.

A valorização da verdade em detrimento da mentira, entendida como uma atitude que atende a uma determinação de ordem moral, é um tema amplamente discutido em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, mas que também constitui parte importante da discussão levada a cabo em *O Nascimento da Tragédia*. Segundo esta interpretação, a ciência apenas consegue se impor como valor porque nesta avaliação parte-se de um princípio moral. Do ponto de vista de um princípio vital, no entanto, a ciência se mostraria como algo inferior à arte.

A dependência da ciência de uma ordem moral decadente seria a ideia fundamental que vem à tona quando examinada pelo método perspectivista do jogo de óticas⁸³ ensaiado em *O Nascimento da Tragédia*. Pois, se a verdade é concebida no *Ensaio sobre Verdade e Mentira* como uma opção metafísica que finda por tornar-se objeto de estima, isto apenas teria se dado porque a tradição metafísica parte de uma avaliação moral decadente. A mesma moral que, na revisão que o autor faz de *O Nascimento da Tragédia*, é associada a uma consideração cristã da realidade. A vontade de verdade, ou seja, o sincero desejo de verdade, não se determinaria por uma melhor apreciação teórica. Menos ainda por uma recusa teórica da ilusão. Pelo contrário, a vontade de verdade seria consequência de um apego moral à verdade e uma recusa moral às consequências imorais que podem provir da mentira. Assim, uma

82 Em uma visão retrospectiva de sua obra de estreia, tanto em *Ecce Homo*, no primeiro parágrafo da seção sobre *O Nascimento da Tragédia*, quanto no prefácio tardio para aquela obra, escrito em 1886 e publicado junto à tradução em estudo sob o nome de “Tentativa de autocrítica” parágrafo segundo, Nietzsche se refere aos grandes temas daquele livro como sendo o confronto entre uma visão de mundo racionalista otimista e uma visão de mundo trágica, dionisíaca, que considera o pessimismo da vida como um tônico para a vida.

83 A ideia do jogo de óticas é uma contribuição de Dalla Vechia, em sua tese de doutoramento, (VECHIA; 2005; Pág 84).

dimensão moral que sustenta a valorização da ficção da ciência em detrimento da ficção da arte seria a grande redescoberta de Nietzsche, quando este reflete retrospectivamente acerca daquela obra.

Com base nesta releitura crítica da concepção de ciência sustentada em *O Nascimento da Tragédia*, o otimismo teórico passa a ser interpretado como a tentativa de, por meio de uma intenção moral, elevar a valoração inerente a ilusões, tais como a verdade e a ciência. O problema aqui reside em que estas mesmas verdade e ciência, por si mesmas, teriam pouco valor quando avaliadas em relação a sua adequação à realidade. Posição contraditória que só é vencida por meio de uma associação com a moral, através da qual o domínio teórico se sobrepõe à própria natureza, passando a ser tomada como posição de maior valor.

A segunda parte do *Ensaio sobre Verdade e Mentira* parece sustentar-se nesta mesma posição em que as ilusões da ciência, em detrimento das ilusões da arte, são tomadas como tendo sido erigidas como novos valores. Permanece no ensaio a suspeita de que, apenas com base em uma interpretação moral, a ciência poderia ser pensada como superior à arte. Consideradas do ponto de vista de seu valor para a vida, no entanto, com base em uma esfera de avaliação diferente da esfera de avaliação da moral decadente, Nietzsche pensa que os produtos da arte deveriam ser tomados como objetos de maior valor, porque reconhecem-se como produtos de uma atividade criativa mais próxima da realidade individual.

Com isso, o autor confronta duas formas de vida diametralmente opostas do ponto de vista da vida e da sobrevivência. De um lado, o homem da verdade, o pesquisador, de outro, o homem intuitivo, o artista trágico. Através da apresentação do confronto entre o homem intuitivo e o homem da verdade, o filósofo parece refletir sobre o confronto de duas épocas diferentes, a época grega clássica e a dele próprio. Nesta comparação, a realidade da Grécia do período clássico, aparece como o feliz produto de uma consideração artística da realidade, de uma época em que o homem se deixava guiar por belas imagens de uma realidade vista sob a ótica da criação artística e dos mitos:

Há épocas em que o homem racional e o homem intuitivo colocam-se lado a lado, um com medo da intuição, outro ridicularizando a abstração; o último é tão irracional quanto o primeiro é inartístico. Ambos contam imperar sobre a vida: este sabendo encarar as mais básicas necessidades mediante precaução, sagacidade e regularidade, aquele, como “herói sobre-exaltado”, passando ao largo de tais necessidades e tomando por real somente a vida dissimulada em aparência e beleza. Onde o homem intuitivo, tal como na antiga Grécia, alguma vez manipula suas armas mais violentamente e mais vitoriosamente do que seu oponente, então, sob circunstâncias favoráveis, pode tomar forma uma cultura e fundar-se o domínio da arte sobre a vida; aquela dissimulação, aquele repúdio à indignidade, aquele brilho das intuições metafóricas e, em linhas gerais, aquela imediatez do engano seguem todas as manifestações de tal vida. Nem a casa, nem a maneira de andar, nem a

vestimenta, nem a jarra de argila evidenciam que foi a necessidade que os inventou; tudo se passa como se em todos eles devesse ser declarada uma felicidade sublime e um olímpico desanuviamento, bem como uma espécie de jogo com a seriedade. (WL/VM; §II; págs. 50-51).

Aqui vemos que, por meio de uma reflexão acerca da Grécia Clássica, o autor apresenta a opção entre a dependência do mundo conceitual da verdade e a superabundância de vida advinda da atividade criativa do intelecto. Deste modo, esta parte do ensaio corresponde ao confronto entre duas formas de saberes distintas, o conhecimento intuitivo e o conhecimento racional⁸⁴. Na leitura nietzschiana do problema do conhecimento, considerando-se especialmente o papel das construções poéticas na filosofia e na ciência, a força criativa que origina as metáforas aparece como um elemento ineliminável da constituição humana. Esta força criativa atuaria tanto no homem da verdade quanto no poeta e criador de mitos. Aqui nos deparamos com a aridez da ciência diante do potencial criativo inerente ao indivíduo que toma como suporte as metáforas intuitivas. Esta imagem, do confronto entre modos de vida antagônicos, divididos pela sua postura diante dos produtos do intelecto, fecha o ensaio:

Enquanto o homem conduzido por conceitos e abstrações apenas rechaça, por meio destes, a infelicidade, sem granjear para si mesmo uma felicidade a partir das abstrações, enquanto ele se esforça ao máximo para libertar-se da dor, o homem intuitivo, situado no interior de uma cultura, já colhe de suas intuições, além da defesa contra tudo que é mal, uma iluminação contínua e caudalosa, júbilo, redenção. Por certo, sofre com mais intensidade, *quando* sofre; sim, sofre até com mais assiduidade, porque não sabe aprender a partir da experiência, voltando a cair sempre no mesmo buraco em que já havia caído. Ele é, assim, tão irracional no sofrimento quanto na felicidade, grita alto e não dispõe de qualquer consolo. Quão diferentemente ali se coloca, sob o mesmo revés, o homem estoico versado na experiência, que se governa através de conceitos! Ele, que de mais a mais só busca probidade, verdade, liberdade frente aos enganos e proteção contra as incursões ardilosas, executa agora, na infelicidade, a obra-prima da dissimulação, tal como aquele na felicidade; não carrega um rosto humano, trêmulo e movente, mas uma espécie de máscara com digna simetria de traços, não grita e tampouco muda sua voz uma vez sequer. Se uma vultosa nuvem de chuva deságua sobre ele, enrola-se em seu manto e, passo a passo, caminha lentamente para debaixo dela. (WL/VM; §II; págs. 51-52).

84 A distinção nietzschiana entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento racional, que encontramos fortemente representado no ensaio, parte da distinção schopenhaueriana das duas formas de saberes no interior do *principium individuationis*, que são apresentados por Crawford, em sua obra sobre as origens da teoria nietzschiana da linguagem, no capítulo dois, acerca de Schopenhauer: “O sujeito, ou o *principium individuationis*, tinha dois modos de conhecimento, o conhecimento da percepção (ou conhecimento intuitivo) e o conhecimento abstrato da percepção, ou seja, conhecimento racional. O que pode existir fora do *principium individuationis*, a coisa em si, não pode nunca ser conhecida (embora, posteriormente em minha discussão descobriremos que Schopenhauer afirma identificar a essência da coisa em si mesma sob o nome da vontade). Dentro das representações, o sujeito pode apenas conhecer suas percepções, e o que ele conceitualiza e pensa acerca destas percepções, como objetos. Assim, representações significam mais precisamente – objeto para o sujeito. Porém, o sujeito ele mesmo é, também, necessariamente, apenas objeto para sua própria consciência que conhece”. (CRAWFORD; 1988; Pág. 24).

Se levarmos a sério a hipótese de que Nietzsche se utiliza dessa imagem para expressar uma reflexão acerca de sua época, percebe-se que esta aparece como sendo marcada pelo cientificismo e pessimismo inerentes à concepção científica da realidade. O que ocorre agora, quando confrontados o homem das intuições e homem da verdade, o homem racional? O homem de ciência aparece como uma forma mais dependente das construções conceituais do que o homem comum, na medida em que os conceitos são sua própria vida. Para o homem da verdade, a construção do edifício da ciência é sua missão no mundo. Missão árdua, sem dúvida, na medida em que ele é constantemente assaltado por “verdades” muito dispares das verdades científicas, lhe são inspiradas pela mesma natureza a que deve toda sua construção teórica.

Ao contrário do homem comum, que utiliza-se dos conceitos de uma forma pragmática, como se aqui se tratassem de ferramentas para ancorá-lo na existência coletiva, o homem que se compraz nas metáforas intuitivas utiliza-se do intelecto com mais liberdade. O intelecto, nesses casos, atuaria como um artista que, em curtos intervalos de liberdade, goza seus dotes artísticos com mais prazer, possibilitando a fruição de se deixar enredar pelas ilusões, sempre que estas dissimulações da realidade podem ser desfrutadas sem prejuízo à sociabilidade. Nestes casos, nessa atividade livre do homem que se deixa levar por sua natureza poética, não há restrições para a força criativa do intelecto. O uso que faz das mesmas metáforas e metonímias que possibilitam a ciência é mais rico, porque não é regulado por nenhuma necessidade de sobrevivência, da qual liberta-se o intelecto nessa atividade.

Em oposição à atividade segundo a qual o intelecto criava as ilusões necessárias à sociabilidade condicionado pela pressão da sobrevivência, sob as quais o homem atuava no sentido de deturpar a realidade, ou seja, deformá-la e moldá-la para seu benefício, agora ele a dissimula, a embeleza de maneira conscientemente mentirosa. A distinção entre deturpação e dissimulação aqui é assinalada pelo fato de que a consciência da falsidade dos produtos do intelecto difere fundamentalmente de uma consideração dos produtos do intelecto que não os compreende como ilusões. No caso em que o homem intuitivo reconhece suas criações como algo falso, não se trata de mentira como falsificação, mas como adereço, como dissimulação, portanto. Assim, para o autor do ensaio, a mentira da arte e do mito se diferenciariam da mentira da ciência pela consciência da falsidade dos produtos do intelecto, em contraposição à aridez da ciência, que toma suas construções como estando relacionadas à verdade.

O homem da ciência, assim, confronta uma posição delicada. Ele não pode renunciar aos produtos de sua natureza criativa, mesmo quando as verdades poéticas e mitológicas confrontam seu conhecimento da realidade conceitual. Pois a renúncia desta força plasmadora

de metáforas invalidaria o próprio palácio de conceitos, que também deve sua existência à mesma capacidade criativa fundamental. Assim, ele é forçado a contemplar as verdades criadas como formas de figuração do real, verdades cuja similaridade com as verdades científicas recusa-se a ver, pois não pode identificar o aspecto conscientemente enganoso nas verdades científicas. Acometido por esta influência de seu potencial criativo, o homem da verdade resistiria a tomar a ciência também como mito e criação artística, sem, no entanto, conseguir diferenciá-las de maneira definitiva. Mais fortemente, então, este se apegaria ao mito da ciência.

4 SOBRE CONHECIMENTO, NIILISMO E VALOR

Os primeiros capítulos deste trabalho buscam demonstrar de que maneira, já em seus primeiros esboços filosóficos, Nietzsche se relaciona com os problemas envolvidos na investigação da verdade e do conhecimento. Como consequência, concluímos pela confirmação de que estes escritos denunciam certos traços estruturais que seriam retomados no decorrer de sua obra publicada. As ideias básicas de que toda explicação da natureza se curva diante de certas noções impostas pela organização do investigador, de que tanto a teleologia quanto a própria ideia de natureza seriam tributárias de nosso modo de compreender estas questões, são conclusões das notas preparatórias para a tese sobre teleologia que retornarão em seus escritos maduros.

Do mesmo modo, como já assinalado, em *A Gaia Ciência* Nietzsche parece partir do mesmo tipo de compreensão sobre a relação entre as ciências e o poder criativo do intelecto que encontramos em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*. No entanto, cumpre observar que algo se altera na retomada dos pontos fundamentais analisados. A ideia de que existiria uma lógica e uma moral por trás da análise tradicional destes problemas permanece, mas, a necessidade de postular uma alternativa a estas concepções se impõe como uma obrigação para o filósofo agora. Isto porque, a partir do período intermediário de seu pensamento e até seus últimos escritos, um novo inimigo se apresenta a Nietzsche: o niilismo.

O niilismo aparece apenas de forma fugidia entre os fragmentos póstumos do período intermediário da filosofia nietzschiana⁸⁵ que, considerada do ponto de vista cronológico, apresenta uma abordagem diferenciada para os problemas que havia antecipado em seus escritos de juventude. De modo geral, a partir de 1880, seu pensamento se torna marcado pela emergência de conceitos como Vontade de Poder e Niilismo, que circunscrevem um período em que seu pensamento toma como fundamento o sentimento de afirmação do mundo e da vida.

85 A primeira aparição registrada do termo “Niilismo” ocorre em uma correspondência do filósofo de 1881, com Heinrich Kösenlitz, na qual o filósofo escreve: “*Ich bedarf aller Arten Gesundheit — es ist mir etwas zu tief in’s Herz gegangen, dieser „herzbrecherische Nihilismus“! Nun, bleiben wir tapfer! Treugesinnt F. N.*“. A credibilidade desta carta, no entanto, é questionável, uma vez que teria sido alterada em 1888. Um ensaio prévio de um aforismo que mais tarde seria trabalhado pelo autor aparece em 1882, no qual está registrado: „*Die Freunde des Lebens. Nihilismus als kleines Vorspiel. Unmöglichkeit der Philosophie. Wie der Buddhismus unproduktiv und gut macht, so wird auch Europa unter seinem Einfluß: müde! Die Guten, das ist die Ermüdung*“ (NF/FP; 1882; 2 [4]). Este registro é importante, porque nele, apesar de sua brevidade, já se percebem elementos que mais tarde o filósofo relacionará adequadamente com o niilismo. Outro registro do termo naquele ano é feito em: „*Alle Art von wahnsinniger Entartung höherer Naturen (z.B. Nihilismus) kommt an ihn heran. Zarathustra 2. — „die Lehre der ewigen Wiederkehr“ — zunächst zerdrückend für die Edleren, scheinbar das Mittel, sie auszurotten — denn die geringeren, weniger empfindlichen Naturen bleiben übrig?*“ (NF/FP; 1884; 27 [23]). A partir de 1885 o termo torna-se bastante frequente, e já se expressa com alguma clareza em sua determinação conceitual.

A estratégia nietzschiana de radicalização do niilismo se fundamenta em uma nova estrutura conceitual, na qual o filósofo vinha trabalhando já desde seu *Assim Falava Zarathustra*, e na qual entram em jogo conceitos novos com os quais o filósofo tencionava mobilizar uma estratégia de reversão do processo de decadência moral e cultural em que acreditava que sua época havia se aprofundado⁸⁶. Esta ideia geral da obra é claramente compreendida pelo autor, sobretudo na última fase de seu pensamento, em que Nietzsche está preocupado de maneira especial com o niilismo, assim como em oferecer uma estratégia de superação deste.

O próprio Nietzsche demonstrou ter consciência do quão tarde estas concepções problemáticas se tornam presentes em seu pensamento. Assim, quando afirma em um fragmento póstumo pertencente ao seu último período de produção: “Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu fui, desde o fundo até aqui, niilista” (KSA XII, 9[123]), o filósofo demonstra uma consciência nova acerca de sua obra. Ainda no mesmo fragmento o filósofo aponta para uma interpretação de sua compreensão do niilismo como um pensamento da perda de valor dos valores fundamentais, motivo porque identifica sua própria reflexão como indício de um pensamento que carecia de metas, falta que teria sido disfarçada pela incrível energia com que este teria se dedicado a atingir aquilo que enxergava como metas.

A precariedade de fontes textuais na obra publicada, de certa forma, constitui uma limitação da compreensão de um conceito tão importante. Conceito cuja interpretação permanece sempre como um fragmento do que poderia ter significado, uma perspectiva limitada diante das possibilidades a que seu criador poderia tê-lo elevado. Tamanha a escassez de referências ao niilismo na obra publicada que, acreditamos, o que se encontra entre estas não permitiria uma caracterização adequada desta concepção nietzschiana. De fato, grande

86 Esta interpretação não é incomum nos comentários da filosofia nietzschiana. Nesse sentido, é relevante retomar a conhecida interpretação heideggeriana, para quem o pensamento nietzschiano poderia ser circunscrito a cinco conceitos fundamentais que seriam: “Os cinco títulos principais mencionados – ‘niilismo’, ‘transvaloração de todos os valores até aqui’, ‘vontade de poder’, ‘eterno retorno do mesmo’, ‘além-do homem’ – mostram a metafísica de Nietzsche em um aspecto a cada vez *uno*, mas respectivamente determinante do todo” (HEIDEGGER; 2007; Pág. 38). Nessa leitura, a opção heideggeriana pelo niilismo como conceito fundamental do pensamento metafísico nietzschiano, e a tradução de outros conceitos nietzschianos fundamentais a partir desse conceito, indica um caminho de leitura possível, em que os principais expoentes do pensamento nietzschiano relacionam-se a uma tentativa de superação do niilismo. No entanto, na medida em que compreendemos que, no pensamento nietzschiano, não estamos diante de uma única forma de niilismo, posto que seria possível identificar em seu pensamento um niilismo da verdade, um niilismo como antirealismo, um niilismo como crítica dos fundamentos da religião, um niilismo como crítica aos fundamentos da ciência e por último, e talvez mais relevante, um niilismo dos valores morais, torna-se necessário ir além da interpretação unificante de Heidegger. De certa forma, posto que o niilismo se apresenta a Nietzsche como mostrando-se a partir de “centena de signos”, talvez fosse mais correto dizer que Nietzsche entende o niilismo como uma tendência deteriorante, uma doença, que perpassa diversas formas de cultura humana, manifestando-se através da negação da realidade.

parte do significado do niilismo nietzschiano está ligado à dificuldade encontrada pelo filósofo em abordar este tema. Ou seja, a própria relutância nietzschiana em abordar um tema tão profundo é um sinal de que o autor não encontrou, em seu período produtivo, meio de expressão adequado para tão grande concepção⁸⁷.

E é por isso que a opção pelas fontes analisadas deve ser explicada. Ao julgar como válido para a discussão do pensamento nietzschiano apenas o que o filósofo publicou, ou seja, o que seria representativo de seu pensamento concreto, amputa-se a dificuldade inerente à complexidade e variedade de significados de seus escritos, deixa-se de lado o fato de que o próprio Nietzsche parece não ter encontrado uma forma adequada de tratar alguns dos temas que aborda. Assim, a própria tentativa de abordar o niilismo apenas com base nestas raras passagens constituiria uma deturpação de seu sentido. No entanto, embora a vaga referência ao niilismo na obra publicada não permita uma caracterização adequada deste conceito, esta referência nos põe em contato com uma concepção que julgamos fundamental para a interpretação de sua concepção de conhecimento, pelos motivos que serão apresentados nesse capítulo.

Então, como proceder? Ora, se a ausência de referências na obra publicada, nesse como em outros temas da filosofia nietzschiana, apresenta-se como limite interpretativo, então concepções fundamentais de seu período maduro se perderiam. Haja vista que este período é interrompido, sem aviso prévio, pela doença de Nietzsche. Assim, percebemos que, tal ausência de referências pode e deve ser remediada pelo uso dos escritos póstumos do filósofo. Por outro lado, interpretar o niilismo sem considerar o fato de que aqui estamos diante de uma hipótese não desenvolvida em sua integridade, nos faria perder de vista a complexidade desta concepção. Concepção para a qual, como afirmamos, o próprio Nietzsche não julgou

87 Acredita-se que Nietzsche dedicaria boa parte de sua obra fundamental, que não pode vir a lume por conta de seu colapso mental, ao niilismo. Temos notícia dessa obra fundamental em *Genealogia da Moral*: “Basta! Basta! Deixemos essas curiosidades e complexidades do espírito moderno, nas quais há tanto para rir quanto para aborrecer-se: pois *nosso* problema, o problema da *significação* do ideal ascético, pode dispensá-las – que tem ele a ver com o hoje e o ontem! Tais coisas serão por mim tratadas em outro contexto, com maior profundidade e severidade (sob o título de ‘*História do Niilismo europeu*’; numa obra que estou preparando: *A vontade de poder. Ensaio de transvaloração de todos os valores*)” (GM/GM; III; §27). Como se vê, Nietzsche anuncia a pretensão de tratar do tema do niilismo em uma obra futura, que foi abandonada em meio a sua preparação. Após o abandono desse projeto monumental, o filósofo decidiu aproveitar suas notas na composição de um projeto mais modesto, um livro possivelmente intitulado *Versuch einer Umwertung aller Werte*, (Tentativa de Transvaloração de todos os Valores), título que às vezes encontra-se na posição principal, às vezes como subtítulo, em diversos rascunhos. Esta obra seria composta de quatro livros, cada qual contendo quatro ensaios, dos quais apenas *O Anticristo* veio a ser publicado, acompanhado do prefácio. No entanto, em um dos primeiros esforços de popularizar a obra nietzschiana a irmã do filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche, solicitou a Peter Gast uma organização dos fragmentos dos projetos abandonados, que foram publicados sob o título de *Der Wille zur Macht*. Estes fragmentos passaram por várias edições, sempre com profundos questionamentos acerca da autenticidade das notas, da ordem em que foram postos, assim como de seu papel no interior da obra nietzschiana. Estes questionamentos vem dividindo os comentadores da obra nietzschiana desde a publicação destes textos.

encontrar uma forma adequada ou definitiva de abordagem.

Desta maneira, julgamos prudente partir do pressuposto de que dizer o que Nietzsche pretendia expressar quando se referia ao niilismo significa, muitas vezes, apenas isso: interpretar o que ele poderia querer dizer, mas não disse. Nesse sentido, o que aqui se pretende como uma correta compreensão desse importante conceito, ao qual acredita-se que Nietzsche dedicaria boa parte daquela que considerou sua obra fundamental⁸⁸, depende fortemente da interpretação de seus fragmentos póstumos. Acreditamos que este uso, quando pautado por uma reflexão crítica acerca da limitação de tais textos, oferece uma leitura mais aproximada do pensamento nietzschiano do que a mera exclusão do tema por falta de referências poderia oferecer. Esta reflexão crítica, por sua vez, deve pautar-se pela consciência de que, apesar de nos propormos a amenizar a escassez de referências ao niilismo na obra publicada recorrendo aos fragmentos póstumos, estamos cientes de que aqui se trata de uma concepção inacabada, que é apresentada através de textos que o autor não julgou prontos para a publicação.

Na última fase de seu pensamento, Nietzsche entende os valores morais associados a uma concepção moral de ciência e conhecimento como valores de decadência. Segundo esta compreensão, o filósofo passa a interpretar os valores morais como formas negativas em relação à vida. Este julgamento, do valor negativo destas concepções em relação à vida, dá-se no contexto de uma interpretação em que a vida mesma é percebida como última forma de se instituir valores.

A reflexão nietzschiana neste ponto volta-se contra tudo o que a tradição entenderia como sendo o homem e sua missão, sua finalidade. Aqui a racionalidade, associada pelo autor às condições de formação e ascensão dos valores da *décadence*⁸⁹, é posta em cheque pela consideração do homem como ser de criação. Para o filósofo, se o conhecimento ainda se reconhece como atividade que define o humano, conhecer não é mais entendido como a procura por explicações, mas como o processo de criação de valor.

88 Obra que, como foi mencionado na nota anterior, não pôde vir a lume por conta do colapso de Nietzsche. Porém, entre os póstumos de 1888 constam diversos planos para *A vontade de Potência, tentativa de transvaloração de todos os valores*, que preenchem diversas anotações de Nietzsche e que levam o niilismo seriamente em consideração, notadamente em (NF/FP; 1887; 9[127]) e (NF/FP; 1885-1887; 9[164]). Em (NF/FP; 1887; 9[127]), Nietzsche faz constar a seguinte ordem de capítulos em um esboço para a obra em questão: *O advento do niilismo, que se dividiria em A lógica do niilismo, A autosuperação do niilismo e Superadores e Superados*. No segundo fragmento mencionado, sob o título *A vontade de poder* e subtítulo *Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*, Nietzsche faz constar uma ordem de livros, sendo o primeiro intitulado *O niilismo como consequência dos valores supremos existentes até agora*, o segundo intitulado *Crítica dos valores supremos existentes até agora*, o terceiro *A autosuperação do niilismo* e o quarto *Os superadores e os superados*.

89 Em um fragmento póstumo da primavera de 1888, Nietzsche dirá: “O niilismo não é causa, mas apenas a lógica da *décadence*” (NF/FP; XII; 14 [86]).

Estes valores criados pelo homem em sua atividade interpretativa seriam os fundamentos não apenas do conhecimento mas do próprio homem, na medida em que constituem para o homem sua realidade. Neste contexto aparecem as tentativas nietzschianas de vincular ao conhecimento a ousadia da criação, a coragem de empreender experimentos com o pensamento, com o próprio niilismo, arriscando tentativas de superação de toda negatividade. Na leitura do filósofo, quando uma determinada estratégia epistemológica, vista aqui apenas como uma estratégia de sobrevivência, torna-se uma obsessão no homem, por exemplo, quando a vontade de verdade se sobrepõe à vontade de vida, quando o conhecimento se torna para o homem uma ilusão e uma fuga, a ele se vinculam instintos contrários à manutenção da vida. E, dessa forma, se abriria a possibilidade de uma forma de niilismo. É contra o niilismo desta concepção que Nietzsche se volta, ao pensar o conhecimento segundo uma compreensão perspectivista.

A este niilismo, oriundo da consciência da desvalorização dos valores epistemológicos, ou seja, a consciência da inconsistência dos conceitos tomados até então como os mais certos, vincula-se a possibilidade de criar. Esta criação, no entanto, não é mais tomada como verdade, tais como as criações da ciência e da filosofia dogmática. A criação aqui passa a ser vista como de fato é, apenas uma forma de valorar a realidade segundo as capacidades e limitações do homem. Daí o perspectivismo.

Nessa leitura entra em jogo uma forma de conceber a criação que difere da falsificação, a qual Nietzsche atribuí à ciência e a filosofia dogmática. No fundo, tal como em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, o autor trabalha aqui com duas possibilidades inerentes à inesgotável capacidade humana de figuração. De um lado, teríamos o homem dos conceitos, que se embrenha nas criações do intelecto sem se dar conta da falsidade de sua atuação, acabando por ficar preso nas redes de seu próprio dogmatismo, para o qual não vê saída, mesmo quando se torna consciente da falsidade de seus conceitos. Aqui Nietzsche fala, propriamente em uma falsificação da realidade, posto que a atitude para com os produtos do conhecimento implicaria na crença na veracidade destes produtos.

A esta atitude para com os produtos do intelecto o autor confronta o modo de proceder do homem intuitivo, do artista, do filósofo do futuro, do espírito livre, todas variações em torno de uma mesma compreensão do papel do filósofo. Segundo Nietzsche, por agir para com os produtos do intelecto de maneira conscientemente artística, o homem que se liberta do dogmatismo da ciência e da filosofia não falsearia a realidade, mas apenas a dissimularia. Deste modo, o que está em jogo não é mais a falsidade dos produtos da atuação perspectivista humana, mas a crença em sua veracidade. A ideia de experimentalismo em Nietzsche está

estritamente relacionada a esta compreensão da atuação do intelecto. Isto porque o filósofo pensa seu experimentalismo como o questionamento do quanto o homem poderia se aprofundar no niilismo, ou seja, quanto ele poderia tornar-se consciente do caráter meramente artístico de seus conceitos, de suas verdades, sem sucumbir:

Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades de um niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisiaco dizer - sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati* (NF/FP; XIII; 16 [32])⁹⁰

Se o que o filósofo diz aqui é dito com relação ao mundo “sem desconto, exceção e seleção”, então também implicaria um radical dizer-sim até à pequenez de nossa perspectiva humana. Nesse sentido, o *amor fati* também significaria amar nossa perspectiva, em seu caráter aparente, sem sucumbir. Segundo a compreensão nietzschiana, em que aspectos das ciências naturais são tomados como suporte teórico, o perspectivismo apareceria como uma postura em relação ao conhecimento mais próxima das exigências da própria vida. Pois, na medida em que uma espécie aparece para o filósofo como dependente de uma consideração da realidade segundo suas necessidades, seria a própria perspectividade que potencializaria o desenvolvimento daquela espécie. Em contrapartida, a confusão entre o tomar como perspectivo o que é necessário à vida e o tomá-lo como verdadeiro, caracterizaria uma forma de vida decadente.

Na medida em que o autor pensa a transvaloração como esse movimento que busca o inverso a partir do que é dado, ou seja, que considera que a chegada em um estágio superior de afirmação apenas se torna possível quando se supera um estágio radical de negação, a passagem necessária pelo niilismo radical se torna uma parte importante de seu procedimento de experimentação. Pois, para o filósofo, o niilismo apresenta-se como uma fase, um estágio no caminho da afirmação mais radical, o dionisiaco dizer sim. Nesse sentido fundamental, o experimentalismo nietzschiano estaria vinculado a uma tentativa de superação do niilismo radical.

Como o fragmento citado demonstra, a utilização dos termos “filosofia experimental” e “*amor fati*” pertencem ao período dos últimos escritos nietzschianos, em que o filósofo já

90 Foi utilizada a tradução de Rubens Rodrigues Torres filho, do espólio do Outono de 1888, constante no volume das obras selecionadas de Nietzsche para a coleção os pensadores.

esboça uma tentativa de reconstrução de sua própria obra⁹¹. A esta tentativa pertence também, e de forma especial, o conceito de transvaloração, o qual vinculamos em nossa interpretação à superação do niilismo por meio de uma vivência do niilismo radical, ou seja, a tentativa de superar o niilismo através do niilismo mesmo.

Mediante esta interpretação, nos deparamos com uma leitura do perspectivismo nietzschiano em que este deixa de ser pensado como concepção puramente crítica, tornando-se uma concepção criativa. Ou seja, enquanto expressão afirmativa que surge de uma profunda crítica à concepção tradicional de conhecimento, o perspectivismo nietzschiano relacionar-se-ia com uma forma afirmativa de niilismo, tornando-se também uma forma afirmativa de perspectivismo.

4.1 O niilismo como reflexo da crise dos valores morais

Diante do exposto, desde que, com base na escassa base textual disponível, reconhecemos que não se pode afirmar categoricamente o que o autor pretendia dizer quando utilizava a expressão niilismo⁹², poderia ser posta em causa a real importância desta concepção para o pensamento nietzschiano. Mas isto não se observa na prática. Em primeiro lugar porque o peso que o autor atribui ao conceito em questão, quando a ele se refere em sua obra, parece constituir evidência da grande importância dessa concepção. E, em segundo lugar, porque entre os diversos volumes que foram consagrados ao estudo do pensamento nietzschiano encontraremos, com facilidade, uma rica variedade de interpretações em torno deste problema filosófico⁹³.

Apesar de vagas, as aparições do termo niilismo, mesmo nos escritos póstumos, parecem refletir uma ideia que retorna com frequência na mente do filósofo, mas para a qual este não teria encontrado um modo de expressão que dê conta de sua grandeza. Entre estes

91 Como sugere Charles Andler, em: ANDLER, C., *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, vol. 2, p. 13.

92 A compreensão nietzschiana do niilismo é profundamente marcada pela literatura russa, onde a maioria dos comentadores acredita que o autor teria entrado em contato com o termo propriamente. Para falar brevemente do contato de Nietzsche com a literatura russa, sabe-se que Dostoiévski, foi um autor importante para Nietzsche. Um „*Psychologe*“, segundo a expressão do filósofo (GD/CI; I; §46), que este leu e costumava recomendar (Vide correspondência do filósofo, notadamente: BVN-1887,798; BVN-1887,800; BVN-1887,812; BVN-1887,814; BVN-1887,845; BVN-1888,1130; BVN-1888,1134; BVN-1888,1151; BVN-1888,1160, Ver também: (WA/CW; Epilog), (AC/AC, I, §31). Mas, apesar do bem documentado contato de Nietzsche com Dostoyevski, a criação do termo é comumente atribuída a Turgeniev, que o utiliza para caracterizar um de seus personagens em seu romance *Pais e Filhos*.

93 De acordo com Kaulbach, Nietzsche foi o responsável por abrir os olhos de sua geração (e das vindouras) para a experiência limite que atravessa o homem moderno – o niilismo: “Esta experiência consiste na desilusão da fé do povo na tradição platônico-cristã de um ‘mundo real’, na razão do Ser, fundada no Ser, cujo sentido pode ser descoberto pelo homem [...]” (KAULBACH, 1990, p. 210).

escritos, essa aparição se dá com frequência na forma de uma previsão, ou o anúncio de um grande perigo para a humanidade. Ao niilismo estaria vinculado um processo de aprofundamento para a humanidade, como se houvesse um limite prestes a ser transposto e que mudaria completamente a realidade e o próprio ser humano. Assim, por exemplo, o niilismo aparece em um fragmento de março de 1887, carregado de fatalidade e de prenúncio de catástrofe:

Grandes coisas exigem, que delas nos calemos ou que delas falemos com grandeza: grandeza, a saber, cingidamente e com inocência. O que eu narro, é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não poderá deixar de vir: o advento do niilismo. Esta história já pode ser contada: pois é a necessidade mesma que está aqui em obra. Este futuro fala já através de cem signos, este destino anuncia-se em toda parte: para esta música do futuro todos os ouvidos já estão atentos (NF/FP; 1887; 11[411])

Como se vê, no fragmento em questão Nietzsche considera a aproximação do niilismo mais profundo como uma certeza, como algo que se anuncia já por meio de “cem signos”. Embora seja apresentado como risco, a este não é vinculada nenhuma forma de resistência, nenhuma possibilidade de evitá-lo. Posto que em seu progresso seria a própria necessidade quem opera. O mesmo tom premonitório, o anúncio da aproximação de uma grande crise, aparece por vezes na obra publicada. No prólogo de *A Genealogia da Moral*, por exemplo, o filósofo pensa o niilismo como uma ameaça iminente, como o grande perigo que se acerca da humanidade:

Mas precisamente contra esses instintos manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê? ao nada? – ; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um – *niilismo?*... (GM/GM; prólogo; §05).

Como uma forma europeia de budismo, o que aqui significa como uma forma europeizada de negação da realidade, o niilismo se expressaria como a manifestação de um profundo cansaço contra o qual Nietzsche se opunha, quase que de forma instintiva. Do mesmo modo, o filósofo via como avanço da ameaça niilista a expansão da moral da compaixão, que alcançava “até mesmo os filósofos”, como o grande sintoma que apenas ele pensava haver identificado⁹⁴. Não há dúvidas de que aqui o filósofo identifica no niilismo o

⁹⁴ Nietzsche pensa a moral da compaixão como uma novidade no âmbito da moral que, para o autor, sempre havia sido estabelecida com base na negação dos valores que tornam uma forma de vida possível, que possibilitam seu crescimento e expansão. Assim, na continuação da passagem citada, Nietzsche identifica em

grande adversário de sua filosofia, assim como o fundamento da sua crítica às concepções filosóficas que lhe cercam.

Este posicionamento teórico, manifesto na maioria dos casos na forma de crítica às concepções estabelecidas, foi entendido, desde então, como um ceticismo crescente, que foi posteriormente associado de forma definitiva com seu perspectivismo. No entanto, o aparente ceticismo por trás de seu posicionamento seria, apenas, a manifestação de um criticismo crescente em relação aos valores que fundamentam as ciências e posições filosóficas dogmáticas. Não seria esse ceticismo a renúncia em descobrir novas verdades, o que seria contrário à concepção mesma de conhecimento em Nietzsche, mas a perda de crença nas concepções filosóficas. O ceticismo é usado aqui como manifestação fundamental de repúdio a tudo que era tido, há época de Nietzsche, como ciência e como sabedoria. Não implicando, no entanto, um repúdio à sabedoria e à ciência elas mesmas.

O ceticismo de suas concepções de juventude, nos diz Nietzsche no começo do prólogo, teria crescido em oposição a “os instintos de compaixão, abnegação, sacrifício” os quais o filósofo entende que Schopenhauer teria idolatrado acima de todas as coisas: “dourado, divinizado, idealizado” (GM/GM; prólogo, §05). Assim, o aparente ceticismo da posição nietzschiana não se poderia confundir com uma renúncia com relação a toda forma de verdade. Mas, apenas como uma suspeita que se estende a todas as avaliações morais, estéticas e filosóficas de sua época, tomadas em sua leitura como expressões do niilismo.

O primeiro valor que se torna objeto de crítica aqui, a compaixão, aparece como elemento constitutivo de uma moral que seduz para o nada, e que é reproduzida pela filosofia como expressão de uma moralidade superior. Ao identificar o niilismo como uma tendência para desvalorizar valores, essa concepção desempenha um papel fundamental na crítica nietzschiana da moralidade. Crítica segundo a qual o niilismo, que aparece para o autor da genealogia como uma forma europeia de budismo, é interpretado como uma tendência à supervalorização do nada, camuflada na forma de uma adoração do após a vida.

Por sua vez, ao relacionarmos o que é dito aqui com o que o filósofo apresenta em seu *Anticristo*, percebe-se uma certa continuidade. Com efeito, a compaixão aparece naquela obra como princípio moral que se propaga a outras esferas da atividade humana. A compaixão teria se tornado, assim, elemento fundamental para a crítica dos valores morais cristãos, na medida em que ela é percebida como algo que expande sua zona de alcance a todas as concepções

outros filósofos uma certa desconfiança com relação à compaixão como virtude: “Pois essa moderna preferência e superestimação da compaixão por parte dos filósofos é algo novo: justamente sobre o não-valor da compaixão os filósofos estavam até agora de acordo. Menciono apenas Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão”. (GM/GM; prólogo; §05).

teóricas que se deixaram infectar pelo instinto teológico. Motivo pelo qual, em *O Anticristo*, Nietzsche afirma enxergar o instinto teológico em toda parte (AC/AC; I; §09).

Por outro lado, desde que a verdade aparece nesta leitura como um valor fundado em uma concepção moral, desde que a veracidade aparece como reverberação da moralidade, como expressão mesma do desenvolvimento de uma forma de moralidade, as questões referentes à sua compreensão da verdade e do conhecimento começam a se relacionar com a dinâmica própria do niilismo. Vindo a veracidade, a exigência da vontade de verdade que aparece aqui como consequência da moralidade, ocasionar que a própria interpretação moral do mundo passe a ser vista como falsa. Ou seja, as próprias exigências da veracidade fazem com que os valores que suportam essa interpretação percam seus valores. Como diz Araldi:

Nietzsche afirma num fragmento do outono de 1887 que a “Potencialização do valor do homem” fora até então obra dos meios disciplinadores da moral. Entretanto, entre as forças engendradas pela moral, está a veracidade que, por fim, descobre a falsidade subjacente à interpretação moral do mundo. É a própria moral, em suas raízes imorais e não-verdadeiras, que deve desvendar a inverdade do processo. O valor da moral, porém, não está em seu grau de veracidade, mas em possibilitar a vida, em ser antídoto ao niilismo. (Cf. XII, 5 [70]). (ARALDI; 1998; Págs. 78).

Ao pensar o valor da moral como sendo fundamentado na categoria de veracidade, ou seja, que a verdade apenas apareça para o homem como um valor superior a partir de sua valoração moral, de sua associação com um determinado tipo de moral, Nietzsche inaugura a possibilidade de se pensar como exigência para a proposição de uma nova forma de valoração a necessidade de superação do niilismo a partir de seus valores. Nesse processo, a consciência da falta de sentido no mundo da verdade, a falta de sentido da verdade mesma, desempenha papel fundamental. Por isso entendemos que o niilismo nietzschiano relaciona-se com o seu perspectivismo, que tem na falta de sentido por trás da criação de um mundo da verdade, assim como da distinção deste de um mundo das aparências, um aspecto fundamental. Do mesmo modo, a identificação dessa tendência como aquilo que alimentava sua dúvida, seu ceticismo, indica que sua própria concepção negativa em relação à verdade não é isenta de um reconhecimento do niilismo como adversário.

4.2 Os niilismos nietzschianos

Em uma das primeiras aparições do termo entre os escritos póstumos nietzschianos, Nietzsche já esboça uma reflexão acerca das consequências negativas da evolução de uma tendência segundo a qual o niilismo é concebido: “como um pequeno prelúdio” (NF/FP;

1882; 2 [4]) que, “Como o budismo, torna improdutivo e bom” e que “a Europa também está sob sua influência: cansada!” (NF/FP; 1882; 2[4]). Em sua leitura, o niilismo seria não um caso de exceção, mas “um estado normal” (NF/FP; 1887; 9[35]), um “estado intermediário patológico” (NF/FP; 1887; 9 [35]), ou seja, uma etapa decrescente de força no desenvolvimento da cultura de um povo, na medida em que se generaliza a conclusão de que “*não há nenhum sentido absoluto*” (NF/FP; 1887; 9 [35]), seja porque “as forças produtivas não são ainda suficientemente fortes” (NF/FP; 1887; 9 [35]), seja porque “a *décadencé* ainda vacila e não foi inventado ainda seus remédios” (NF/FP; 1887; 9 [35]).

Como a consciência de uma “falta de meta” (NF/FP; 1887; 9 [35]), como a ausência de resposta para a pergunta pelo “por quê?”, o niilismo representa para o filósofo que “os valores supremos se desvalorizam” (NF/FP; 1887; 9 [35]), o que torna o niilismo algo ambíguo (NF/FP; 1887; 9 [35]), na medida em que a consciência da desvalorização dos valores supremos poderia implicar em duas atitudes, uma permanência nos valores dados, apesar da consciência de sua falta de sentido, ou a criação de novos valores. Estas duas atitudes, por sua vez, enquanto condicionadas pela força ou cansaço do niilista que se depara com os valores dados, seriam aspectos fundamentais de duas formas de niilismo, o niilismo passivo e o niilismo ativo.

Porém, mais do que duas formas desconectadas de niilismo, o niilismo passivo e o niilismo ativo significariam dois estágios na dinâmica própria do niilismo, que vai de seu surgimento a sua radicalização⁹⁵. Posto que, para Nietzsche, as diversas formas que o niilismo assume, mais do que uma apresentação de suas variações, cumpririam a função de determinar uma lógica de superação do próprio niilismo. Assim o filósofo representa a possibilidade do niilismo se apresentar como “signo do *poder ascendente do espírito*”, o que nesta leitura significa que a atitude diante dos valores poderia condicionar um niilismo ativo (NF/FP; 1887; 9 [35]). Ao passo que “a força do espírito poderia ter crescido tanto que as metas que tinha *até o momento* (‘convicções’, artigos de fé) lhe são inadequadas” (NF/FP; 1887; 9 [35]), o niilismo pode tornar-se o primeiro estágio na produção de novos valores, a partir da consciência da necessidade de superação do que é dado como insuficiente.

Nesse sentido, para Nietzsche, mais do que uma convicção motivada por um conhecimento superior, “uma crença, de fato, expressa em geral a coerção de *condições de existência*, uma submissão à autoridade de situações em que um ser *prospera, cresce ganha*

95 Araldi pensa os diferentes modos de apresentação do niilismo na obra tardia, o niilismo passivo, o niilismo ativo e o niilismo completo, como representações de diferentes momentos no processo de desenvolvimento do niilismo. Assim, o comentador afirma: “É importante ressaltar, então, que o foco central das diversas caracterizações elaboradas na obra tardia está no caráter de processo do niilismo, o qual comporta uma gênese, um transcurso e um acabamento”. (ARALDI; 1998; Págs. 84).

poder” (NF/FP; 1887; 9 [35]), o niilismo ativo representaria uma consciência ascendente do poder que rejeita o que é dado, como sendo insuficiente. Ou seja, o autor entende que todo ser prospera, cresce e ganha poder de acordo com as condições que lhe são dadas e aceitas como crenças. Por sua vez, a consciência da vacuidade de sentido dessas crenças seria o niilismo, mas a atividade de criação de novos valores a partir da consciência dessa vacuidade de sentido seria o que determinaria uma forma ativa de niilismo.

Por sua vez, o niilismo passivo, o estágio que antecede ao niilismo ativo, é caracterizado por Nietzsche como: “*decréscimo e retrocesso do poder do espírito*”, como signo de debilidade, como sinal de esgotamento e cansaço da vontade. De tal forma que “as metas e os valores existentes *até o momento* são inadequados e não encontram crédito” (NF/FP; 1887; 9 [35]). Nesse sentido, como sintoma de enfraquecimento da vontade e cansaço que impede a criação de novos valores, o niilismo passivo seria ainda signo de “dissolvência da própria síntese entre valores e metas” sobre as quais descansa toda cultura forte (NF/FP; 1887; 9 [35]). Nesse estado de cansaço e perda de vivacidade da cultura, tudo o que é reconfortante, tudo que anestesia, passa para primeiro plano, torna-se em valor por sob diferentes disfarces, morais, religiosos, políticos ou estéticos.

Sendo assim, o niilismo passivo seria marcado por “um signo de uma força *insuficiente* para apresentar-se novamente de um modo produtivo uma meta, um ‘porquê?’, uma crença” (NF/FP; 1887; 9 [35]). Motivo pelo qual seria também visto pelo filósofo como um “niilismo cansado, que já não ataca” (NF/FP; 1887; 9 [35]) e cuja forma mais famosa, e uma das mais presentes em seus comentários do niilismo passivo, seria o budismo⁹⁶. De fato, tanto o budismo quanto o cristianismo aparecem na obra nietzschiana como expressões de uma vontade cansada, portanto, como manifestações de uma forma negativa de niilismo. A diferença aqui seria de grau, desde que o cristianismo, ao rejeitar o valor da vida em sua corporeidade, coloca o valor da vida em um além.

Por meio desta transposição do valor, do terreno da vida e sua corporeidade para o terreno de uma existência ideal, o cristianismo operaria uma espécie de promoção da extinção da vida à categoria de ideal. O budismo, por outro lado, seria compreendido por Nietzsche como uma forma radical de niilismo passivo, que reconhece a falta de sentido e coloca seu empenho no estabelecimento do nirvana, ou seja, no reino do nada absoluto. Clademir Araldi enfoca esta distinção fundamental quando chama a atenção para o fato do niilismo, enquanto uma forma europeia de budismo, não compartilhar, ainda, da radicalidade daquele seu

⁹⁶ A compreensão do niilismo como uma forma de budismo europeu está presente no prólogo de *A Genealogia da Moral*, onde este é pensado como modelo de uma forma de niilismo passivo, e, portanto, poderia ser considerado uma forma de budismo europeu.

correlato indiano:

O cristianismo procura retardar o *niilismo da ação* (*der Nihilismus der That*), forma conseqüente de niilismo, que encoraja para a morte e autoaniquilamento, através da indicação de uma falsa sobrevivência para além desse mundo. Em vez do autoaniquilamento, o cristianismo propõe uma vida duradoura, mas fraca e empobrecida (XIII, 14 (9)). O budismo representa uma forma mais radical de niilismo, pois nele há a dissolução da vontade do indivíduo no nada, no nirvana: “O pessimismo europeu está ainda em seu início; ele não tem ainda aquela descomunal fixidez nostálgica do olhar, na qual se espelha o nada; como ele teve outrora na Índia” (XI, 25 (16)). (ARALDI; 1998; Págs. 86-87).

Por outro lado, em *O Anticristo*, Nietzsche pensa a relação entre o budismo e o cristianismo como expressão de uma disputa entre uma forma positiva e uma forma negativa de religião da decadência. Ainda como religiões da decadência, ambas se distinguiriam pelo nível de realismo do budismo, que não apregoa a necessidade de um outro mundo, mas restringe suas práticas às esferas da dietética e da higiene. Aqui, como manifestação mais realista de uma forma decadente, o budismo é considerado por Nietzsche como uma forma superior de se encarar o problema da falta de sentido. Pois, para o filósofo, o budismo representaria uma forma de racionalização do problema da falta de sentido da realidade muito à frente do cristianismo:

Com minha condenação do cristianismo não quero ser injusto com uma religião a ele aparentada, que pelo número de seguidores até o supera: *o budismo*. As duas são próximas por serem religiões niilistas – religiões de *decadence* –, as duas se diferenciam de modo bastante notável. O crítico do cristianismo tem uma dívida de gratidão aos eruditos hindus pelo fato de elas poderem se *comparadas*. – O budismo é mil vezes mais realista do que o cristianismo – ele carrega a herança da colocação fria e objetiva dos problemas, ele vem *após* séculos de contínuo movimento filosófico, o conceito de “deus” já foi abolido quando ele surge. O budismo é a única religião realmente *positivista* que a história tem a nos mostrar, até mesmo em sua teoria do conhecimento (um rigoroso fenomenalismo –) (AC/AC; I; §20).

A leitura da citação sugere que a distinção fundamental entre o cristianismo e o budismo resumir-se-ia a uma diferença de graus, de níveis. Aqui não atuando, de fato, uma distinção de graus ou de natureza, propriamente. Ambas compartilham na especulação nietzschiana uma classificação comum, enquanto formas passivas de niilismo. Como tais, sua expansão significaria para o filósofo um risco para a cultura. Assim, em *A Gaia Ciência*, Nietzsche relaciona a propagação do budismo e do cristianismo a um adoecimento da vontade, a um decréscimo no ímpeto de comando que teria levado os homens a procurar por uma autoridade forte fora do mundo:

A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da

soberania e da força. Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente — por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária. De onde se concluiria, talvez, que as duas religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme adoecimento da vontade. E assim foi na verdade: ambas as religiões depararam com a exigência de um “tu deves”, alçada até o absurdo pelo adoecimento da vontade e indo até o desespero; ambas ensinaram o fanatismo em épocas de afrouxamento da vontade, com isso proporcionando a muitos um apoio, uma nova possibilidade de querer, um deleite no querer. Pois o fanatismo é a única “força de vontade” que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensorio-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar — o cristão o denomina sua fé. Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o espírito livre por excelência. (FW/GC; V; §347).

Nietzsche pensa a propagação do cristianismo e do budismo como sintoma de uma forma de adoecimento da vontade, que acaba por condicionar a busca pelo comando em esferas exteriores à esfera do acontecer humano e que se mostra preponderantemente sob o domínio dos instintos fracos. Dessa forma, já no período de gestação de sua obra intermediária, niilismo e budismo mostram-se associados. Mais do que as religiões da decadência, o niilismo passivo determina o avanço de uma forma de pensar, uma doutrina acerca da verdade e do conhecimento, contra a qual, como vemos no fim da passagem citada, se voltariam os espíritos livres.

Em oposição à forma de pensar condicionada pela necessidade de crenças como substitutos para o ímpeto de comando, os espíritos livres seriam marcados pela sua liberdade em relação a toda forma de determinação dogmática, toda forma de verdade dada. Nesse sentido, o espírito livre “por excelência” seria aquele que obtém prazer “na autodeterminação” na “liberdade da vontade” e no despedir-se de toda crença. Seria justamente este abandono de todo “desejo de certeza” e abandono de si “sobre tênues cordas e possibilidades”, que caracterizaria a forma de conhecer própria aos espíritos livres. Assim, na necessidade de definir este estilo de filosofar, a ele poderia ser comparado uma dança a beira do abismo, a brincadeira com o perigoso propor novas verdades⁹⁷.

97 Aqui, porém, torna-se necessário distinguir aquela que Nietzsche toma como a atitude filosófica por excelência e a atitude cética. A descrição do espírito livre, como aquele que se despede das certezas, não se confunde com a defesa de uma forma cética de consideração do conhecimento. Ou seja, não faz parte de nossa tese a redução da concepção nietzscheana de conhecimento a uma forma de ceticismo. O ceticismo, na verdade, recorrentemente aparece entre os póstumos como representante de um tipo de niilismo passivo, o que, diga-se de passagem, serve de referência para distinguir o perspectivismo nietzschiano de uma forma de ceticismo. Em sua crítica ao ceticismo antigo nos póstumos, Nietzsche chega a chamar Pirro de “um budista grego” (NF/FP; 1888; 14[85]), e retorna essa opinião quando diz que: “O filósofo antigo <a> partir de Sócrates tem os estigmas da decadência: moralismo e felicidade” e que Pirro havia alcançado o ponto culminante desta tendência: “alcançando o nível do budismo” (NF/FP; 1888; 14[87]). Leia-se, especialmente, o fragmento (NF/FP; 1888;

Retomando, porém, o problema da distinção entre as diferentes formas de niilismo, temos que o niilismo passivo seria marcado pela consciência de uma falta de sentido estrutural dos valores que, no entanto, não subordina a produção de novos valores, por se dar em uma natureza cansada. Aqui aparece o niilista como o sujeito dessa vontade cansada, como aquele que nega o mundo dos fenômenos mas que não consegue criar um mundo ideal e que, portanto, transporta para outra esfera o mundo das criações ideais.

A crítica nietzschiana ao niilismo é caracterizada pela crítica à rejeição do mundo existente, com base na defesa da necessidade de um mundo melhor, inexistente, uma realidade idealizada. Crítica que se sustentaria com base na negação da realidade imperfeita, que é percebida como sendo nossa criação. Assim, em uma passagem bastante conhecida pelos autores que trabalham o tema do niilismo, Nietzsche pensa o niilista como: “o homem que, a respeito do mundo tal como é, julga que *não* deveria ser, e, a respeito do mundo que deveria ser, julga que não existe” (NF/FP; 1887; 9[60]). Nesta leitura, ao negar o mundo, o niilista negaria o próprio ser, que se apresenta na forma de um “agir, sofrer, querer, sentir”, que aparece para ele como não tendo sentido. O niilista, assim, se caracterizaria pelo *pathos* do “em vão”, que percebe como uma inconsequência (NF/FP; 1887; 9[60]).

Em outros termos, o niilista atua por força da rejeição de tudo que cria, da realidade condicionada como sua criação, e procura a verdade em uma realidade que este não pode criar. Ou seja, o filósofo define o niilista como aquele que rejeita o mundo com que se relaciona em prol de um mundo com o qual sabe não poder se relacionar. O que norteia esta realização, para o autor da passagem, seria mesmo uma espécie de impulso para o nada, em

14[99]), em que Nietzsche torna a chamar Pirro de budista, e oferece uma comparação deste com Epicuro, como tipos característicos da *décadence*, entre os gregos. Neste fragmento, sob o título de filosofia como decadência, diz Nietzsche: “Filosofia como *décadence* – O cansaço sábio. Pirro. O budista. Comparação com Epicuro. Pirro. Viver entre os humildes, humildemente. Sem orgulho. Viver de maneira ordinária; honrar e crer o que todos creem. Estar em guarda frente à ciência e ao espírito, inclusive frente à tudo que infla... Simplesmente: indescritivelmente paciente, despreocupado, suave. (...) Um budista para a Grécia, crescido em meio ao tumulto das escolas; vindo tarde; fatigado; o protesto do cansado ante o zelo dos dialéticos; a não crença do cansado na importância de todas as coisas. Viu *Alexandre*, viu os *penitentes hindus*. Em tais indivíduos tardios e refinados, tudo o que é humilde, tudo o que é pobre, tudo o que é idiota causa efeitos, inclusive, sedutores. Isto atua como um narcótico: produz distensão: Pascal. Por outro lado, em meio do gentio e confusos como qualquer um, estes sentem um pouco de calor: necessitam *calor*, esses indivíduos cansados ... (...) Pirro, igualmente a Epicuro, duas formas da *décadence* grega: afins no ódio contra a dialética e contra todas as virtudes *histrionicas* [*schauspielerische*] – A estas duas coisas então se chamou filosofia – ; intencionalmente, é o humilde o que estes amam; escolhendo para isto os nomes habituais, e inclusive depreciados; representando um estado no qual não se está nem doente nem são, nem vivo nem morto... Epicuro, mais ingênuo, mais idílico, mais agradecido; mais viajado, com mais experiências vividas, mais niilista... Sua vida foi um protesto contra a grande *teoria da identidade* (felicidade = virtude = conhecimento). A vida reta não se encontra mediante a ciência: a sabedoria não faz “sábios”...” (NF/FP; 1888; 14[99]). Com o que fica dito, a guisa de justificação do uso ocasional do termo “ceticismo” nesta tese, não se depreende a tentativa de definição do ceticismo na filosofia nietzschiana. Nossa explicação não é, nem poderia ser, exaustiva. Quando se queira aprofundar sobre este tema, não poderíamos recomendar nada melhor do que a tese de doutoramento de Rogério Lopes, que serviu de inspiração para muitas das ideias discutidas aqui e que se encontra na bibliografia.

que o mais próximo e exequível é abandonado em prol do distante e inexecuível. Quase como alguém que, diante da possibilidade de conquistar uma vitória certa, embora humilde, se lança à conquista de um objetivo grandioso, embora impossível.

Ora, se pensarmos nossa realidade como o mundo de nossas valorizações, então o que o niilista rejeita em sua rejeição do mundo são suas valorizações, que desejaria ver substituídas por um mundo ideal, independente daquelas. Na leitura perspectivista nietzschiana, no entanto, posto que não se pode pensar um mundo senão como produto de nossas valorizações, o niilista seria aquele que pretende alcançar um mundo impossível de objetividade não avaliada. Interpretada assim a questão, o niilismo estaria estreitamente relacionado à crítica nietzschiana à concepção tradicional de verdade. Porque sua interpretação da verdade estaria relacionada com a crítica à concepção de verdade baseada em uma realidade inacessível.

Na medida em que o filósofo considera niilista todo projeto filosófico ocidental, que se deixa guiar pela ideia de uma realidade objetiva independente das avaliações, realidade da qual decorreria a verdade, a rejeição operada pela filosofia tradicional do testemunho dos sentidos em prol de uma realidade que apenas pode ser concebida pelo intelecto, é vista pelo filósofo como constituindo um dos primeiros estágios na história do niilismo ocidental. Nessa leitura, a ideia de uma realidade idealizada, que apenas pode ser compreendida aqui como realidade enquanto criação do intelecto, seria o ponto de culminância de toda forma disfarçada de niilismo. Por outro lado, aquele que avalia como inferior o mundo entendido como criação, posto que é sua criação, rejeita em si mesmo a própria potência criativa. A rejeição desta potência, no entanto, configura-se como passividade, na medida em que se determinaria por uma rejeição do próprio criar.

São essas razões que nos impõem a necessidade de distinguir entre duas formas de niilismo: o niilismo ativo e o niilismo passivo. Pois uma avaliação desta distinção torna claro que, aquilo que comumente se toma como a crítica nietzschiana ao niilismo, estaria voltada prioritariamente a uma forma passiva de niilismo, em detrimento do niilismo como um todo.

A lógica do niilismo não diria respeito, nesta leitura, a uma forma de se fazer cessar a criação, o que seria impossível. Mas sim ao processo de criação que produz a partir da rejeição mesma da potência criativa. Quase como se o intelecto, ciente de sua condicionalidade enquanto estrutura criativa, se visse ressentido de sua limitação enquanto instância de criação e passasse a criar a partir desse ressentimento. Assim, se o niilismo passivo estaria relacionado ao cansaço das forças criativas que se tornam ressentimento da necessidade de criação, este se tornaria criador a partir do próprio ressentimento. O que se distingue radicalmente da atividade do niilista ativo, que, consciente da realidade de sua

criação, enfatiza os poderes criativos do intelecto como superiores, criando uma realidade idealizada a partir da potência criativa do intelecto.

Partindo dessa consideração das diferenças entre uma forma passiva e uma forma ativa de niilismo, percebe-se que nada se aproveita do niilismo passivo, posto que apenas os piores instintos, os instintos cansados, parecem estar a seu serviço. Ao niilismo ativo, por outro lado, Nietzsche relaciona um aspecto positivo, na medida em que neste já se reconhece a moral como algo superado. Neste sentido, o niilismo ativo poderia ser lido como a representação de uma forma de superação criativa do pessimismo da existência, o que caracteriza essa forma de niilismo como sintoma de um grau elevado de “cultura espiritual”. Alto grau de cultura espiritual aqui significa que este estágio de desdobramento do niilismo seria caracterizado pela criação prolífica de novas realidades, como vemos representado no seguinte fragmento:

Não é que a “penúria” tenha aumentado: pelo contrário! “Deus, a moral, a resignação” eram remédios a níveis profundos e terríveis de miséria: o *niilismo ativo* aparece em condições relativamente muito mais favoráveis. Já o fato de que se sinta a moral como algo superado supõe um grau bastante elevado de cultura espiritual; esta, por sua vez, a um relativo bem-estar. Um certo cansaço espiritual, que a grande luta de opiniões filosóficas conduziu até um ceticismo *desesperado frente a filosofia*, caracteriza também a classe de nenhuma maneira *baixa*, destes niilistas. Pense-se na situação na que surgiu Buda. A doutrina do eterno retorno teria pressupostos *doutos* (assim como os tinha a doutrina de Buda, por exemplo, o conceito de causalidade, etc.). (NF/FP; 1886-1887; 5 [71]).

A crença no Deus, assim como a moral, que pertenceriam a um estado inferior da “cultura espiritual”, são superados pela suposição de uma forma nova de valorar no niilismo ativo. O niilismo ativo, assim, distingue-se do passivo pela potencialidade criativa, que supera a moral dada. Em comparação ao niilismo ativo, o niilismo passivo pode ser visto como algo estéril. Posto que em seu desenvolvimento este não confronta a realidade de forma tão criativa quanto aquele. Como último momento do confronto do niilista com a realidade, este já pressuporia um alto nível de desenvolvimento cultural, produto das sucessivas superações das produções do niilismo passivo.

O ceticismo nietzschiano para com toda forma de criação moral apareceria como sintoma deste alto nível de desenvolvimento cultural. No entanto, este ceticismo, como sintoma da superação de diversas formas de moral, apareceria também como a exaustão de forças criativas. Por isso o ceticismo é visto como uma forma desesperada de niilismo, que se dá diante da constatação da inutilidade da moral, mas que não condiciona a ação. Do mesmo modo, aqui estaríamos diante da ideia de uma forma mais extrema de niilismo ativo, no qual ocorre não apenas a negação da moral, mas uma elaboração do homem em meio de cura em

graus profundos de miséria. Nesse sentido, o niilismo ativo aparece em condições que se configuram relativamente mais favoráveis.

Seria, portanto, na possibilidade de criação de novos valores que apareceria em toda profundidade a diferença entre o niilismo passivo e o niilismo ativo. Porque o ímpeto para a destruição dos valores dados, passo necessário na constituição dos novos valores, apenas se dá pela consciência da vacuidade de sentido, da carência de fundamento do que é dado, através do qual “seu máximo de força relativa é alcançada como força violenta de destruição: *como niilismo ativo*” (NF/FP; 1887; 9 [35]). O fundamental aqui é reconhecer que um niilismo ativo poderia representar um passo importante na dinâmica de superação do próprio niilismo.

São muitos os fragmentos póstumos em que Nietzsche se refere a uma forma mais desenvolvida do niilismo ativo, um niilismo perfeito, enquanto “consequência necessária dos ideais tidos até o momento” (NF/FP; 1887; 10 [42]). Ou seja, em contraposição ao niilismo incompleto, em meio ao qual o filósofo pensa que se desdobrava a cultura, filosofia e religião de sua época, haveria uma forma extrema de niilismo que poderia produzir resultados no processo de superação do niilismo como perda de sentido.

Na medida em que entende que, as tentativas de escapar-se do niilismo sem realizar uma avaliação dos valores recebidos da tradição apenas tornavam mais agudas as consequências do niilismo (NF/FP; 1887; 10[42]), ele pensa o niilismo completo como uma forma de superar a negatividade do niilismo a partir do próprio niilismo. Assim, a radicalização do niilismo que conduz ao niilismo completo, como ponto da dinâmica do niilismo em que se rompe a cadeia de criação de valores niilistas, se daria com o colapso do conceito de “Deus”, entendido aqui como fundamento de todos os valores niilistas. Como diz Araldi: “A morte de Deus é um evento que repercute na modernidade e que aciona novas formas de niilismo, sempre na perspectiva de sua radicalização”. (ARALDI; 1998; Págs. 85-86). Isto porque o conceito de “Deus” é visto pelo filósofo como uma repercussão da realidade ideal, como a tradução moderna do antigo conceito platônico de realidade das ideias.

Tal como a realidade ideal platônica, o Deus veraz atua na modernidade como fundamento último da verdade. Aqui aparece para Nietzsche o cristianismo como um “platonismo para as massas”, como o lugar de fundamentação de uma veracidade que se perde na iminência do grande evento da morte de Deus. Posto que Deus passa a ser visto, de acordo com os princípios dessa veracidade, como “uma hipótese demasiado extrema” (NF/FP; 1886; 5[71]). Motivo pelo qual Clademir Araldi pensa a distinção entre uma forma incompleta e uma forma completa de niilismo como dependendo fundamentalmente do anúncio da morte de Deus:

É nesse sentido que Nietzsche distingue entre *niilismo incompleto* e *niilismo completo*. No *niilismo incompleto* (*unvollständig Nihilismus*) há a tentativa de preencher o vazio decorrente da morte do deus cristão, tido como a fonte da verdade (XII, 10 (42)). Através de ideais laicizados (o progresso na história, a razão moral, a ciência, a democracia), os homens ainda mantêm o *lugar* outrora ocupado por Deus, o supra-sensível, pois buscam algo que ordene categoricamente, ao qual possam se entregar absolutamente. Em suma, no niilismo incompleto há a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores. (XII, 10 (42)) No *niilismo completo* (*vollkommener Nihilismus*) há uma autoconsciência do homem sobre si próprio e sobre a sua nova situação após a morte de Deus (XII, 10 (42)). Esta forma de niilismo é uma conseqüência necessária dos valores estimados até então como superiores. Nesse momento, contudo, não ocorre ainda a criação de valores afirmativos: o niilista completo não consegue mais mascarar, através de ideais e ficções, a vontade de nada. Não é apenas o supra-sensível que é abolido, mas também a oposição entre ambos (GD/CI. *Como o Mundo Verdadeiro tornou-se Fábula*). Com um olhar pálido, desfigurado, o niilista completo contempla e idealiza a partir da fraqueza. A completude do niilismo não ocorre somente nessa dissolução passiva, no tipo do decadente que frui passivamente de seu esgotamento. (ARALDI; 1998; Págs. 86)⁹⁸.

Segundo Araldi, Nietzsche compreende a modernidade filosófica como a tentativa de ocupar o lugar vago pela ausência do Deus cristão, através da admissão de ideais laicizados, tais como o progresso na história, a razão moral, a ciência, a democracia. Estas tentativas, no entanto, aparecem para ele como uma forma fracassada de abandonar os ideais cristãos⁹⁹. Desde que os fundamentos são reconhecidos aqui como pertencendo a uma instância superior à instância do acontecer humano.

A esfera do acontecer humano seria o horizonte no qual Nietzsche enxerga a dinâmica da criação de valores. Então, se o pensamento moderno faz residir os fundamentos de sua reflexão em um mundo para além do acontecer humano, desde que sua tentativa de superação dos valores cristãos ainda se fundamentava em uma concepção tradicional de verdade, natural que tal tentativa não possa ter os efeitos pretendidos pelo filósofo. Para Nietzsche, esta tentativa de superação do Deus cristão cai por terra, justamente na medida em que conserva o lugar ocupado por Deus. Esta leitura é coerente com o que ao autor expressa em *A Gaia Ciência*, onde narra os motivos do fracasso dessa tentativa de se livrar de Deus, como a permanência na crença na verdade:

Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele

98 A citação manteve intacta a estrutura e redação dada por seu autor ao texto, ou seja, foram preservados os aspectos do texto que foram redigidos anteriormente à adoção das normas do novo acordo ortográfico da língua portuguesa.

99 Nos diz ainda Clademir Araldi: “A modernidade representa para o filósofo tanto o esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso), bem como o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce nenhuma influência sobre a existência”. (ARALDI; 1998; Págs. 77-78). Ou seja, segundo Araldi, não apenas a modernidade filosófica fracassa em ocupar o lugar deixado vago pela morte de Deus, como ainda traz a tona a realidade desse vazio.

mesmo 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; V; §344).

A morte de Deus, a perda do “bem em si” e o desaparecimento de um fundamento universal da realidade constituem, nessa leitura, diferentes níveis de uma mesma experiência. Porém, a radicalidade do ponto de partida nietzschiano diz respeito à concomitância destes fundamentos em uma concepção tradicional de verdade. Assim, a permanência na verdade marca ainda o lugar onde uma última crença deve ser abandonada. A avaliação dos valores, portanto, começa pela consciência da morte do Deus cristão, que é anunciada no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, mas apenas se conclui a partir da consciência da caducidade da ideia de verdade.

Em suma, esta fase intermediária representaria ainda uma manifestação do niilismo incompleto, em que a tentativa de superação do niilismo ocorre sem oferecer uma completa avaliação dos valores. No niilismo completo, no entanto, ocorreria uma tomada de consciência, o reconhecimento da responsabilidade pela criação dos valores, que condiciona a radicalização e superação do niilismo, tornando-se uma forma de niilismo ativo.

Se o niilismo é a situação a que se vê confrontada uma época que experimenta a perda de validade dos valores supremos, na medida em que Nietzsche reconhece nos “valores superiores” mais do que a fundamentação da organização social humana, mas a própria atribuição de valor para a vida entre os homens, ou seja, a moral, o filósofo reconhece na perda de validade destes valores um risco iminente para a humanidade.

4.3 A crítica nietzschiana ao niilismo a partir de sua crítica à moralidade

Nos primeiros capítulos deste trabalho procuramos mostrar que, apesar de o desdobramento da reflexão nietzschiana acerca do niilismo pertencer à terceira fase de seu pensamento, o potencial afirmativo inerente à superação da concepção tradicional de verdade já se acha prenunciado no pensamento da primeira fase desse autor, em sua confrontação de uma forma radical de pessimismo fundado em uma concepção moral do conhecimento. Nestas primeiras incursões filosóficas, em que o niilismo aparece ainda sob a aparência de uma forma radical de pessimismo, Nietzsche identifica um potencial deletério da cultura europeia, um potencial de destruição dos valores fundamentais, que é criticado pelo autor a partir da suspeita nas formulações teóricas do racionalismo socrático. É justamente em meio a esta

reflexão que Nietzsche pensa as condições históricas de surgimento do conceito de verdade, como algo que, por meio de uma interpretação moral, teria se associado à ideia de valor absoluto.

Considerando-se que, neste período de seu pensamento, o filósofo ainda parece considerar a justificação estética da existência como uma contra medida para com os valores cristãos, que seriam aqueles que pretendem-se os únicos verdadeiramente morais, é possível pensar que a criação artística dos valores seria uma forma de contrapor-se aos valores do pessimismo.

Nesse sentido, mais do que uma crítica à moral, a crítica ao mundo-de-lá criado para difamar o mundo de cá, tenciona alargar a denúncia dos problemas teóricos referentes à consideração do verdadeiro, que em Nietzsche estão indissociavelmente relacionados aos valores morais do cristianismo. Valores que o filósofo pensa como opondo-se, não apenas à vida, mas também a seus princípios fundamentais. Dentre os quais a aparência, a arte e o próprio caráter perspectivo de que toda vida seria dependente. Tal ideia, da negação cristã dos valores fundamentais à vida, é expressa com clareza no prefácio tardio para *O Nascimento da Tragédia*, em que Nietzsche reflete sobre o silêncio que houvera conservado para com o cristianismo naquela obra:

Talvez onde se possa medir melhor a profundidade desse pendor *antimoral* seja no precavido e hostil silêncio com que no livro inteiro se trata o cristianismo – o cristianismo como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar. Na verdade, não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro, do que a doutrina cristã, a qual é e quer ser *somente* moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, *toda* arte, ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprova-a, condena-a. Por trás de semelhante modo de pensar e valorar, o qual tem de ser adverso à arte, enquanto ela for de alguma maneira autêntica, sentia eu também desde sempre a *hostilidade à vida*, a rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida: pois toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro. (Prefácio, §5 Pág. 19).

Ainda que formulado de maneira incompleta na filosofia nietzschiana de juventude, a suspeita em torno da verdade e sua relação com a moral cristã são vistas aqui como um grande perigo para a humanidade. Segundo o autor, não apenas contra o cristianismo: “como a mais extravagante figuração do tema moral que a humanidade chegou até agora a escutar” (*Tentativa de autocrítica*, §5 Pág. 19), mas contra os princípios morais do niilismo expressos sub-repticiamente nessa moral, seus instintos o haviam precavido. Precaução que teria se refletido no silêncio que o filósofo conserva em sua obra de estreia para com estes temas.

Entendemos que, embora o niilismo seja inegavelmente uma concepção em que

Nietzsche passa a se deter mais prontamente a partir do período intermediário de seu pensamento, e que recebe um tratamento mais aprofundado apenas a partir de seus últimos escritos, os pressupostos para a formulação desta concepção já estavam contidos na crítica nietzschiana às concepções tradicionais de verdade e conhecimento. Seu projeto de superação do niilismo, portanto, não se resume a apontar o futuro do niilismo e sua superação definitiva. Uma vez que, de acordo com a concepção genealógica nietzschiana, as condições de superação do niilismo residem na consideração das razões pelas quais ele se tornou hegemônico na vida intelectual do Ocidente. Em consequência de sua compreensão do niilismo como uma tendência à desvalorização da realidade, a possível superação dos valores de decadência só poderia advir de uma consideração fundamental sobre o caráter da realidade como interpretação.

Nesta leitura, a consideração da vida em sua essência como vontade de potência desempenharia um papel fundamental. Pois, se para Nietzsche: “esse mundo é a vontade de potência e nada além disso” (NF/FP; 1885; 38[12]), também a vida, enquanto uma manifestação no mundo, seria apenas vontade de potência e nada mais. Por outro lado os valores morais, que com o apoio da doutrina cristã obtêm os nomes mais elevados na tradição filosófica, seriam também uma manifestação da vontade de potência, a consequência de um estado em que forças menos fortes se agrupariam em torno de um fim.

Enquanto sintoma de força descendente, de forças menos fortes, estes valores seriam expressão de tudo que é inferior. Por representarem uma configuração descendente de forças, tais valores inviabilizariam a vida que cresce, constituindo-se em valores de negação de tudo que é necessário à sobrevivência. A estes valores, que Nietzsche toma como expressão mesma do niilismo, estaria ligada uma corrupção fundamental do animal homem:

Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso. Uma história dos “sentimentos superiores”, dos “ideais da humanidade” – e é possível que eu tenha de escrevê-la – também seria quase a explicação de porque o homem se acha tão corrompido. 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. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade falta essa vontade – que valores de declínio, valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados. (AC/AC; I; §6).

Como a citação sugere, na fase final de seu pensamento o filósofo entende o niilismo como a concomitância de dois eventos: a corrupção dos valores fundamentais e o empobrecimento vital da espécie, o enfraquecimento da vontade de potência. Para Nietzsche a vida, como uma expressão da vontade de potência, se constitui como luta interminável por

mais poder. Por sua vez, a afinidade, a íntima relação entre o niilismo e o cristianismo, enquanto filiados a um impulso para a piedade, para a compaixão, denuncia um certo cansaço da espécie, que não mais vê prazer na destruição, e, como esta é apenas uma face da criação, não vê mais prazer na criação propriamente. Para a pergunta, por que os valores cristãos seriam valores niilistas? Competiria responder, porque nestes valores a ambição por poder é tomada como algo negativo. Onde há vida há uma acumulação de poder, onde falta o desejo dessa acumulação, falta a vida. Corrupção, decadência e niilismo estão aqui vinculados a uma mesma ideia, a destituição de valor da vida. Valores que impossibilitam a vida são tomados, segundo essa leitura, como valores niilistas e a estes é atribuída a potência corruptora por excelência.

O impulso para a piedade e à compaixão, comuns ao niilismo e ao cristianismo, é entendido por Nietzsche como impulso para a negação de tudo que é afirmativo da vida, desde que vida mesma, em sua leitura, se opõe à piedade. O processo dinâmico por “mais poder” se dá em todas as formações de domínio, e o niilismo mesmo constitui apenas uma “parte”, uma etapa do processo dinâmico que caracteriza tudo aquilo que existe. Como tudo que existe, ele apenas quer mais poder¹⁰⁰. Assim, o autor entende o niilismo como movimento que confronta diretamente o apetite para o crescimento, que é comum a tudo que vive e que, para Nietzsche, na avaliação segundo a moral da decadência muitas vezes se expressa na forma de crueldade.

Nesse impulso para a morte, na negação da vida inerente a uma concepção cristã do mundo, estaria a justificativa para os ataques ferrenhos de Nietzsche ao cristianismo, assim como contra as pretensões da moral cristã, a qual é vista na leitura nietzschiana como uma tentativa de aprisionar o homem em valores ilusoriamente tomados como absolutos. Com base nessa concepção da moral cristã, o filósofo move sua genealogia como tentativa de trazer à luz as negras raízes dos ideais humanos. Este procedimento, mais do que descortinar o caráter ilusório das concepções dogmáticas, é pensado como meio de tornar válidas também as demais criações humanas.

Assim, enquanto tendência imobilizante, a esta tendência moral e epistemológica estariam vinculados impulsos de morte. O que aqui deve ser compreendido no sentido mais amplo, tanto quando diz respeito a um impulso para a verdade enquanto objetividade,

100 Ao fim, e ao cabo, a destruição dos valores motivada pelo niilismo seria apenas uma expressão da natureza, que tem na destruição de formas organizadas sua função primordial, por meio da qual, obtém poder. Segundo Giacoia: “Uma formação decadente é, para Nietzsche, uma *Verkehtheit*, isto é, uma totalidade posta sob o império de um movimento de inversão, de reversão violenta de fins e propósitos, cujo ser e operar põem em movimento a destruição de uma determinada estrutura hierarquizada de forças em relação. Esta destruição é, no entanto, um ‘evento natural do mundo orgânico’” (GIACCOIA; 1997; Pág. 21).

entendida como a caracterização estável de uma realidade em movimento, como quanto a uma vontade de paz, comum aos espíritos religiosos. Nesse sentido, *O Anticristo* apresenta os mais ferozes ataques de Nietzsche ao niilismo e a seus valores, dos quais a compaixão destaca-se como elemento fundamental:

Ousou-se chamar a compaixão uma virtude (– em toda moral *nobre* é considerada fraqueza –); foi-se mais longe, fez-se dela *a* virtude, o solo e origem de todas as virtudes – apenas, é verdade, e não se deve jamais esquecer, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscreveu no seu emblema a *negação da vida*. Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo. (AC/AC; I; §7).

Por meio de uma análise genealógica da compaixão, que teria se tornado um valor fundamental tanto da filosofia quanto da moral de seus contemporâneos, o filósofo nos apresenta um processo de decadência na passagem de uma moral nobre, em que a compaixão era tomada como expressão de fraqueza, para a moral cristã¹⁰¹. Assim, mais do que uma virtude cristã a compaixão teria se tornado mesmo, uma marca, um sintoma dos instintos desagregadores de sua época.

A compaixão cristã é tomada aqui como expressão de uma falta de higiene do espírito, de modo que, para Nietzsche: “Nada é mais insalubre, em meio a nossa insalubre modernidade, do que a compaixão cristã” e seria necessário, com relação à compaixão cristã: “ser médico, *aqui* ser inexorável, *aqui* usar a faca – isso pertence a *nós*, esse é *nosso* modo de amor ao homem, com isso *nós* somos filósofos, nós, hiperbóreos!” (AC/AC; I; §7). Com isto, o filósofo pretendeu afirmar o verdadeiro papel do filósofo na forma da eterna inimizade para com a compaixão como fundamento do valor. Pois, em sua leitura, a compaixão estaria ligada de forma inseparável à decadência:

Repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *decadência*, como um *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*... Mas não se diz “nada”: diz-se “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... Esta inocente retórica do âmbito da idiossincrasia moral-religiosa parece *muito menos inocente* quando se nota *qual* a tendência que aí veste o manto das palavras sublimes: a tendência hostil à vida. (AC/AC; I; §7).

O fato do autor enfatizar aqui a expressão “a verdadeira vida” não é ocasional, como se pode perceber. Esta expressão carregaria um certo sentido teológico por trás do qual se esconde um certo anseio pelo nada, única realidade possível por trás da cortina dos valores

101 Conforme nota da seção anterior, acerca da revolução dos escravos na moral em *Genealogia da Moral*, ou seja, da mudança de paradigma dos valores morais constituidores da cultura romana para os valores morais cristãos, originados no interior da cultura judaica.

ensinados pela religião¹⁰². Por meio desta consideração crítica do cristianismo, apresentado como um subterfúgio por meio do qual inocular os valores do niilismo, o autor combate a crença na sacralidade dos valores morais fundamentados pela religião cristã. No entanto, cumpre salientar que o ataque ao cristianismo nestas reflexões não seria o cerne, mas apenas uma consequência do ataque ao niilismo.

De que o ataque de Nietzsche ao cristianismo seria apenas a consequência de um ataque mais amplo a toda uma forma de consideração da realidade, o autor demonstra em diversas passagens do anticristo em que associa cristianismo e budismo à mesma tendência negativa em relação ao impulso para ser mais próprio de tudo que vive. Ou seja, a renúncia a este ímpeto de criação e expansão teria como substrato uma tendência mais geral, o niilismo propriamente, como tendência de desvalorização. Desta forma, tendo em vista esclarecer que sua crítica ao cristianismo, assim como ao budismo, tinha no niilismo um alvo mais geral, o autor afirma não querer fazer injustiça a estas duas expressões religiosas. Isto mesmo quando considera que “Ambas devem ser classificadas entre as religiões niilistas” e logo que “ambas são religiões de decadência” (AC/AC; I; §20). De fato, o autor até demonstra certa afinidade com os princípios do budismo, sobretudo sua epistemologia que, assim como a concepção sustentada por Nietzsche, seria “um fenomenismo estrito” (AC/AC; I; §20).

Apesar de sua determinação se dirigir ao niilismo, e de até mesmo demonstrar certa admiração pelo budismo¹⁰³, Nietzsche deixa claro em *O Anticristo* que o instinto teológico seria uma ameaça subterrânea à vida, na medida em que, de forma velada, propagaria os valores da negação da realidade em prol de uma realidade inexistente. Nesta leitura o filósofo considera toda virtude religiosa como uma máscara, um simulacro para camuflar os reais propósitos da moral, que seria a extinção da vida por meio da supressão de suas manifestações mais fortes, mais sadias. Com isso, uma desvalorização de todo sentimento de força tem lugar, e todo instinto de criação é suplantado a partir do instinto teológico. Assim, também a compaixão, a virtude cristã por excelência, é vista como um disfarce, por meio do qual o

102 Leia-se novamente o fragmento póstumo (NF/FP; 1887; 9[35]), em que o niilismo passivo, é apresentado como uma divinização de tudo que é decadente, através da valorização exacerbada de tudo que: “refresca, cura, tranquiliza, anestesia”, que passa para o primeiro plano de consideração humana sob “*disfarces* diversos”. O fato do filósofo referir-se ainda ao “Nirvana” indica a proximidade com que considera tanto o cristianismo quanto o budismo, ambos como sendo posicionamentos niilistas, que pregam sob os mais belos nomes, o desejo do nada.

103 O budismo, via de regra, é considerado por Nietzsche uma forma superior de niilismo passivo. Seja em sua consideração da epistemologia budista como um “fenomenismo estrito”, seja em sua consideração as suas prescrições, bem ao gosto de Nietzsche, como tendo uma prescrição de fundo higiênico: vida ao ar livre, viagens, todas formas de combater uma depressão originada em uma profunda sensibilidade ao sofrimento, esta forma de niilismo exime-se das críticas agudas que o filósofo impõe ao cristianismo e sua moral. Nas comparações que o filósofo apresenta entre o cristianismo e o budismo, Nietzsche realça o caráter meramente *objetivo* da consideração budista do mundo que, em oposição ao cristianismo, não enfrenta uma luta entre o bem e o mal, na forma de uma luta contra o pecado.

niilismo esconderia seu rosto doentio no manto dos valores cristãos. Como disfarce por meio do qual seriam inoculados os valores niilistas, o instinto teológico se expressaria por meio da fé, uma espécie de má visão para com a realidade:

A este instinto de teólogo eu faço guerra: encontrei sua pista em toda parte. Quem possui sangue de teólogo no corpo, já tem ante todas as coisas uma atitude enviesada e desonesta. O *páthos* que daí se desenvolve chama a si mesmo de fé: cerrar os olhos a si mesmo de uma vez por todas, para não sofrer da visão da incurável falsidade. Dessa defeituosa ótica em relação às coisas a pessoa faz uma moral, uma virtude, uma santidade, vincula a *boa* consciência à falsa visão – exige que nenhuma *outra* ótica possa mais ter valor, após tornar sacrossanta a sua própria, usando as palavras “Deus”, “salvação”, “eternidade”. (AC/AC; I; §9)¹⁰⁴.

Como uma má visão para com a falsidade que se transveste de boa consciência, a fé se expressa como um fechar os olhos para todo defeituoso que se encontra a nosso alcance. Este fechar os olhos para todo defeituoso torna-se um defeito na ótica do instinto teológico, que ignora que a vida depende fundamentalmente de falsidades. Do mesmo modo, a vida parece se fortalecer com base nessas falsidades inelimináveis. Esta ótica da vida, nesse sentido, se confundiria com a ótica humana, a ótica dos valores humanos.

Aqui Nietzsche retoma uma concepção que sustenta desde seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, e que permanece no período intermediário de sua obra. A concepção segundo a qual a vida depende fundamentalmente de certos erros para sua manutenção. Por outro lado, também moral que se fundamenta na fé nega esta característica fundamental da vida e, por isto, se torna uma concepção niilista. A esta moral niilista, que é criada a partir dos instintos teológicos, estaria vinculada uma perspectiva defeituosa, que estimula a não enxergar o defeituoso na existência e que, ao mesmo tempo, deturpa o valor de outras perspectivas. A fé agiria no sentido de fazer parecer toda outra perspectiva, todo enxergar a falsidade na realidade, como moralmente defeituosa. Esta deturpação do valor de outras óticas seria, propriamente, o que se chama moral religiosa, enquanto a negação de toda perspectiva que não é tornada sacrossanta pela fé, ou seja, que não é contaminada pela ótica defeituosa da fé.

Há que se pensar que a rejeição nietzschiana dessa moral, assim como da perspectiva moral que lhe sustenta, não se relaciona com um problema teológico. Não interessa ao filósofo os problemas religiosos, assim como a fé mesma não seria um problema para o autor de *O Anticristo*. No entanto, enquanto parte de um movimento mais amplo, enquanto instrumento para a expansão do niilismo, esta perspectiva se torna algo a ser criticado. Importante, nesse sentido, compreender que a moral teológica não respeita os limites da mera religião, expandindo-se para diversas áreas da experiência humana. Motivo pelo qual

¹⁰⁴ Acompanhamos a tradução de David Jardim Júnior, para a editora Nova Fronteira.

Nietzsche afirma encontrar este instinto teológico em todas as partes:

Desencavei o instinto de teólogo em toda parte: é a mais disseminada, a forma realmente *subterrânea* de falsidade que existe na Terra. O que um teólogo percebe como verdadeiro *tem* de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. Seu mais fundo instinto de conservação proíbe que a realidade receba as honras ou mesmo assuma a palavra em algum ponto. Até onde vai a influência do teólogo, o julgamento de valor está de cabeça para baixo, os conceitos de “verdadeiro” e “falso” estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se “verdadeiro”, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se “falso”... se acontece de os teólogos, através da “consciência” dos príncipes (ou dos povos –), estenderem a mão para o poder, não duvidemos do que no fundo sempre se dá: a vontade de fim, a vontade niilista quer alcançar o poder... (AC/AC; I; §9).

A reflexão que encontramos aqui, entre a amplitude da esfera de atuação dos instintos teológicos e a questão da verdade, não é acidental. A radicalidade da crítica nietzschiana a esta fragilidade fundamental da concepção teológica chega tão longe, a ponto de quase tornar em princípio de verdade a contraposição às suas suposições. Nietzsche percebe na atuação destes instintos a expansão de uma moral niilista sob diferentes aspectos da existência humana. Aspectos estes que, tornando-se contaminados por um princípio de desvalorização, acabam por solapar tudo o que interessaria à vida ser tomado como verdadeiro. Assim, como uma má vontade para tudo que é defeituoso, enquanto visão radicalmente contrária aos elementos mais fundamentais de toda visão, a concepção teológica da realidade distingue-se como visão falsa por definição. Não seria outra a razão pela qual ele defende uma concepção em que perspectiva de todo conhecer é valorizada em detrimento desta forma de má perspectiva, ou perspectiva da decadência. Pois, em sua leitura, entende como verdadeiro tudo que se reconhece no caráter perspectivo, relativo, de toda concepção da realidade, e falso tudo que nega estas características.

Na leitura apresentada pelo autor, a boa consciência cristã, que teria por base uma visão defeituosa, seria profundamente marcada por uma incapacidade de perceber a necessidade das perspectivas, incapaz de atribuir valor a qualquer *outra* forma de ver. Assim, a fé, nesta leitura, seria a covarde negação do caráter aparente, que é necessário à existência, como negação da falsidade inerente a toda forma de vida. A suposição de uma perspectiva privilegiada proveniente da fé seria, assim, um dos defeitos congênitos de toda consideração teológica da realidade.

A compreensão nietzschiana desta forma de considerar a realidade, ao postular que essa perspectiva limitativa tem sua origem em uma “visão defeituosa”, se associa em seu pensamento à necessidade de se conceber uma forma de valorar que seja contrária à lógica do niilismo. Em seu julgamento crítico, o que torna a ótica teológica algo condenável seria sua

incapacidade em captar a falsidade como elemento fundamental da realidade. Por outro lado, esta forma de se compreender as coisas é entendida como defeituosa porque lhe falta o caráter criativo inerente a todo olhar que se entende como um projetar o mundo a partir de seu ponto de vista.

A leitura nietzschiana do caráter epistemológico da posição teológica passa por uma qualificação do critério fisiológico de verdade, em contraposição a uma caracterização negativa dos valores morais. Segundo esta leitura, assim como a concepção teológica constitui seus valores com base em uma atividade instintiva de negação da vida, também uma forma afirmativa de vida constitui seus valores através da atuação de seus instintos. Pois, a potência criativa que gera as perspectivas é vista pelo filósofo como uma manifestação da própria vontade por trás da realidade.

O que a análise do instinto teológico nos ensina é que, em um sentido fundamental, Nietzsche pensa que toda perspectiva parte de uma determinada configuração instintual. São os instintos teológicos que orientam a formação de uma moral niilista, uma moral que rejeita a realidade. Dessa moral, em outros termos, desta primeira unidade de formação de valores, surge a ótica que orienta os filósofos metafísicos a buscarem uma outra realidade, que não a realidade das falsidades indispensáveis à vida, para fundamentar sua concepção de verdade. Nesse sentido, a verdade mesma não é tomada mais do que como um indicativo de força ou decadência. O valor mesmo recai, não sobre a veracidade da fé, mas na configuração de instintos que impulsiona a fé em determinadas verdades.

Estes instintos são vistos por Nietzsche como manifestações de uma determinada configuração de força. Deste modo, a criação dos valores correspondente a uma atividade instintual afirmativa em relação à existência, dependeria também de uma determinada configuração de forças. Em sua leitura, os valores da moral teológica nunca são tomados como orientados para uma forma menos verdadeira de avaliação da realidade. Eles são considerados inferiores porque direcionados a uma forma de avaliar a vida que constrange seu crescimento. Do mesmo modo, devemos supor que os valores criados a partir de uma perspectiva afirmativa em relação à vida não seriam mais verdadeiros do que os valores da moral teológica. No entanto, enquanto guiados por uma ótica em que a falsidade da realidade não é ignorada, estes valores seriam mais afirmativos em relação à vida.

Se tomarmos estes valores como expressão da verdade segundo as diferentes óticas em análise, então chegaremos à conclusão que o autor de *Anticristo* oferece uma análise de seu valor sem levar em conta sua veracidade propriamente, mas sua afinidade com as exigências da vida. Em outras palavras, importa mais ao autor o que se toma por verdadeiro e o motivo

pelo qual se toma isto por verdadeiro, do que a verdade do que se toma por verdadeiro. Assim, desde que, ao fim, aos valores criados nenhuma realidade superior está ligada, tanto no caso da concepção teológica como no caso de uma concepção afirmativa em relação à vida, a veracidade em sentido tradicional não importa para a consideração de sua validade.

A lição que a análise dos valores teológicos nos ensina é que a ótica, a partir da qual uma determinada moral é forjada, é determinada por uma certa configuração instintual que delimita seu valor. Desde que o filósofo entende que nos movemos apenas em meio a inverdades, o fundamental seria caracterizar o valor destas inverdades para a vida, pois: “De fato, faz uma grande diferença, com que finalidade se mente: se com isso se conserva ou destrói” (AC/AC; I; §58). Por outro lado, ao cristianismo, parece pertencer um impulso para a negação da realidade, que nega inclusive esta negação ela mesma, ou seja, a moral cristã para o filósofo parece fundamentar-se no esquecimento de seu valor enquanto interpretação.

Na compreensão nietzschiana, nessa adoração do além, como uma doença que se propaga por meio da cultura, o niilismo ameaça o futuro do homem na exata medida em que os cientistas e filósofos consideram avançar em seu conhecimento do mundo. O autor sinaliza o avanço desta concepção sobre as demais esferas da experiência humana, através de sua denúncia da confluência da filosofia e da religião, assim como no crescente apreço pela compaixão como virtude última na moral. Esta compreensão é vista por Nietzsche como contrária a tudo que era tomado como bom senso em filosofia até Kant¹⁰⁵, como atesta o reconhecimento de ilustres pensadores anteriores a si como representantes destacados da crítica à compaixão.

Através dessa leitura, todo impulso metafísico é visto pelo filósofo como tendência funesta, impulso para o nada, disfarçado de vontade de verdade. Por esse motivo, a vontade de verdade estaria intrinsecamente associada à vontade de morte, enquanto vontade de que cesse

105 A opinião de Nietzsche acerca da moral kantiana é sujeita a alguma variação no interior de sua obra. Embora aqui, Kant apareça entre os filósofos ilustres que, antes de Nietzsche, se contrapuseram à compaixão como virtude, em *O Anticristo*, Nietzsche reproduzirá uma extensa crítica à moral kantiana, a associando a uma forma niilista de consideração do mundo: “Algumas palavras, agora, contra Kant como moralista. Uma virtude tem de ser nossa invenção; deve brotar de nossas necessidades naturais, para nossa defesa. Em qualquer outro caso, é uma fonte de perigo. Tudo que não pertence à nossa vida a *ameaça*; uma “virtude”, como Kant queria, é pernicioso. “Virtude”, “dever”, o “bem pelo bem”, a bondade baseada na impessoalidade ou em uma noção de validade universal – tudo isso não passa de quimeras, e nelas encontramos apenas uma expressão de decadência, o último colapso da vida, o espírito chinês de Königsberg. Exatamente o contrário é exigido pelas mais profundas leis da autopreservação e do desenvolvimento: perceber que todo homem encontra *sua própria* virtude, o *seu próprio* imperativo categórico. Uma nação se despedaça quando confunde o seu dever com o conceito geral de dever. Nada provoca mais completo e pungente desastre do que todo dever “impessoal”, todo sacrifício diante do Moloch da abstração... Pensar-se que ninguém achou o imperativo categórico de Kant *perigoso para a vida!*... Somente o instinto teológico o tomou sob sua proteção! – uma ação motivada pelo instinto vital mostra-se uma ação correta, pela quantidade de prazer que traz consigo; no entanto, aquele niilista, com as suas entranhas de dogmatismo cristão, considera o prazer como uma *objeção!*...” (AC/AC; I; §11).

o vir-a-ser da existência. Por outro lado, o avanço da concepção filosófica, que vê na compaixão a virtude moral por excelência, apresenta-se para Nietzsche como sintoma do avanço do próprio niilismo, que passa aos olhos despercebidos dos filósofos europeus na figura do melhoramento do homem¹⁰⁶.

4.4 A Morte de Deus como pressuposto para a superação do niilismo

Em um fragmento póstumo de 1885 ou 1886, que pertenceu aos planos para um livro acerca do niilismo europeu (*Der europäische Nihilismus*)¹⁰⁷, Nietzsche apresenta uma reflexão profunda acerca da emergência do niilismo. Nessa reflexão, o autor pensa que o niilismo, como consequência de um processo em curso de desvalorização da realidade, estaria estreitamente relacionado ao fato de que nossa realidade não pode ser desvinculada de nossa ótica de avaliação.

Mais do que a mera desvalorização da realidade, por conta de sua falsidade estrutural, o niilismo implicaria uma rejeição do valor de tudo aquilo que não pertenceria à realidade de maneira certa e incorruptível. Em outros termos, tudo que é acrescentado à realidade por meio da atividade humana é tomado em uma leitura niilista como contaminação. Quase como se, por meio de nossa interpretação da realidade, a destituíssemos de valor por acrescentar a ela a limitação característica de nossa ótica.

No interior da consideração nietzschiana, para nós tem valor o mundo em que vivemos, que criamos, que somos. Por outro lado, uma realidade tal como o homem a venera, em sua eternidade e veracidade, não deveria possuir valor para nós. Pois tudo que tem valor na realidade para o homem é produto de sua atividade de interpretação. Assim, o filósofo afirma que: “Ocasiona o seu ocaso a oposição do mundo que nós veneramos do mundo em que nós vivemos, que nós somos” (NF/FP; 1885; 2[131])¹⁰⁸. Com isso, Nietzsche pretendia

106 No aforismo onze do segundo livro de *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche opõe sua concepção de moral como obediência aos instintos à concepção que equaciona felicidade com a obediência à Razão e que entende o ensinamento da subserviência à Razão como uma forma de moral do aperfeiçoamento. Já no livro sétimo da mesma obra, intitulada Os “*melhoradores da humanidade*”, o autor parte da compreensão da inexistência de “fatos morais” para qualificar a moral como uma má interpretação de determinados fenômenos. Nesse sentido, aquilo que os pregadores morais teriam realizado sob a prerrogativa de melhoramento da humanidade, apenas teria significado um amansamento, uma debilitação da força inerente ao homem (GD/CI; VII; §2).

107 Extraído de (eKGBW/NF-1885,2[131] — *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 — Herbst 1886*). Exceto menção em contrário, para a tradução foram utilizadas as traduções de Marco Antônio Casanova, para o volume VI das traduções dos fragmentos póstumos, da editora Forense Universitária.

108 Segundo Araldi (ARALDI; 1998; Págs. 77), esse aforismo pertence aos planos para elaboração de *A Gaia Ciência*, correspondendo ao aforismo 346, onde Nietzsche diz: “Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *supportássemos* viver – e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós,

assinalar que, diante da iminência de uma forma radical de niilismo, teríamos duas opções: ou aboliríamos nossa adoração do mundo ideal ou a nós mesmos. Segundo sua leitura, a segunda forma seria uma expressão do niilismo, cuja emergência o autor considerava uma certeza, como expressão do desenvolvimento do pessimismo inerente à valorização da realidade segundo os juízos de valores cristãos, que eram juízos de valor moral baseado na “vontade de verdade”. O diagnóstico do filósofo é claro, se queremos superar o niilismo, temos que escolher entre uma realidade ideal e a realidade de nossas valorações, a realidade em que vivemos, que nós somos. Como forma de se contrapor ao niilismo, restaria ao homem uma valorização da realidade de nossas impressões como valor em si mesma.

Estas são as consequências que se pode extrair da reflexão nietzschiana acerca da relação entre a vida e a verdade. Ou seja, se nessa leitura a vida apenas pode prosperar no que é perspectivo, se a vida depende fundamentalmente de falsidade, a realidade ideal seria um símbolo para nossa extinção. Assim, ao homem interessaria, sobretudo, abrir mão de uma realidade ideal em prol da realidade de suas próprias avaliações. No entanto, a ideia de uma realidade ideal apenas é operante na filosofia da antiguidade. Ao converter a ideia de um colapso da realidade ideal na ideia da morte de Deus, o filósofo nada mais faria do que traduzir este problema para sua época.

O Deus veraz, que é traduzido na filosofia moderna como o grande garantidor da verdade, substitui na filosofia contemporânea a ideia de uma realidade ideal. Com o anúncio da morte de Deus, que aparece no fim do período intermediário da obra nietzschiana¹⁰⁹, o filósofo identifica o estado geral do homem moderno com a ausência do valor supremo da vida, considerado até então como única garantia de felicidade para o homem num além-mundo.

A passagem em que a morte de Deus é revelada na obra nietzschiana de forma mais expressiva e rica de sentido é o aforismo 125 de *A Gaia Ciência*. Nesta passagem, que ocupa um lugar estratégico no livro três daquela obra, logo após o louvor do horizonte aberto às novas descobertas e antes de uma série de explicações acerca das superstições religiosas¹¹⁰, o

européus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: ‘ou suprimir suas venerações ou – *a si mesmos!*’ esta seria niilismo; mas aquela não seria também – niilismo? Eis *a nossa interrogação*.” (FW/GC; V; §346).

109 Pela primeira vez em *A Gaia Ciência* e novamente em *Assim Falou Zaratustra*.

110 Para efeito de compreensão, o título dos aforismos que se seguem ao 125 são: 126 *Explicações místicas*, 127 *Efeito posterior da antiga religiosidade*, 128 *O valor da oração*, 129 *As condições para Deus*, 130 *Uma decisão perigosa*, breve reflexão acerca do fato da decisão cristã de achar o mundo feio e ruim, que acaba por tornar o mundo feio e ruim, 131 *o cristianismo e o suicídio*, 132 *contra o cristianismo* e outros que apresentam sempre a ideia de uma crítica às crenças religiosas, inclusive às do cristianismo, como superstições mal fundadas. Isto até o 145, que apresenta uma variação do tema na crítica ao vegetarianismo. Após este, o autor apresenta uma crítica ao nacionalismo alemão e a seguir volta a atacar o cristianismo.

autor nos põe diante do evento decisivo da morte de Deus:

O louco saltou no meio deles e os transpassou com os olhos. “Onde está Deus? ele chorou, eu quero te dizer! Nós o matamos – você e eu! Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como pudemos beber o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? O que fizemos ao desatar a terra do seu sol? Onde eles estão se movendo agora? Para onde vamos? Longe de todos os sóis? Não estamos mergulhando continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existe ainda algum em cima ou para baixo? Não estamos vagando como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não ficou mais frio? Não permanece sempre a noite e mais noite? Não se tem que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho da cova de Deus sendo cavada? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - Deuses, também, decompõem-se! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como havemos de nos consolar, os assassinos de todos os assassinos? O santo e mais poderoso que o mundo até então possuía, ele sangrou até a morte em nossas facas - quem vai limpar o este sangue de nós? Com que água poderíamos nos purificar? A expiação, que jogos sagrados teremos de inventar? não a magnitude desta obra muito grande para nós? Não devemos nos tornar Deuses simplesmente para aparecer digno? Nunca houve uma maior ação – e quem é nascido depois de nós pertence a este ato de amor de uma maior história de toda a história até aqui. (FW/GC; Livro III; §125).

O clima geral de dúvida em torno do anúncio da morte de Deus, parece tornar clara a ideia fundamental de que, com a extinção deste fundamento último da veracidade, todo posicionar-se é determinantemente abalado. Por isso o texto faz menção às concepções científicas como a ideia da gravitação da terra em torno do sol. Estratagem que buscava aproximar as concepções tomadas como científicas de uma concepção teológica, posto que aquelas ainda se viam presas da confiança na veracidade. Por outro lado, esta imagem também estaria relacionada com a crítica nietzschiana à concepção platônica de bem, que é representada como o sol que ilumina a verdade. Desta forma, a apresentação do grande evento em *A Gaia Ciência* reforça a ideia de que o racionalismo da ciência se relaciona com a crise da verdade representada pela morte de Deus, como símbolo de uma realidade ideal inexistente que chega a seu colapso na filosofia Nietzscheana.

Isto significa neste contexto que toda a busca por certezas, ou a vontade de verdade própria da ciência, são interpretadas nesta leitura como oriundas de um empreendimento desprovido de sentido, pois, na medida em que o processo mesmo de desenvolvimento das ciências foi guiado por uma vontade de verdade, sobretudo a partir do século XIX, então o que condiciona seu desenvolvimento é uma lógica interna de autossupressão. Dado que é o próprio avanço da moralidade cristã que condiciona esta vontade de verdade, e que o ápice do desenvolvimento desta moralidade cristã é a consciência da falta de sentido da própria vontade de verdade. Diante da necessidade que a moralidade cristã acarreta de efetuar sua própria crítica, o colapso do edifício teórico criado pela racionalidade ocidental já estava

determinado desde a fundação de seus alicerces.

É a própria exigência de rigor da ciência, que é uma consequência da moralidade cristã presente neste empreendimento teórico, que gera as condições para o colapso de seu fundamentos. Este colapso tem sua expressão mais clara na filosofia nietzschiana na ideia da morte de Deus, no colapso da própria moralidade cristã por conta de suas próprias exigências. Por sua vez a ciência, que se deixa determinar por essa moralidade, encontra seu colapso no colapso da ideia de um fundamento último para a verdade, representado aqui na ideia de Deus.

A destituição de validade de um sistema de crenças e conhecimento, a ciência mesma, perece por força das contradições internas da moralidade a partir da qual se desenvolveu. Atinge seu ponto de validade mais baixo por determinação de seus próprios fundamentos morais. Ou seja, na medida em que o mundo ideal, pensado por Nietzsche como sendo a própria expressão de nosso ponto mais baixo em termos de vitalidade, corresponderia em sua época à ideia de Deus, o filósofo concebe a morte de Deus como correlato à supressão da realidade ideal. De maneira que, o “maior de todos os eventos”, é percebido em sua filosofia como evento marcante no processo de desenvolvimento do niilismo:

2) O cristianismo perecendo de sua moral. “Deus é a verdade”, “Deus é o amor”, “o Deus justo” – o maior de todos os eventos – “Deus está morto” – sentido de maneira grosseira. A tentativa alemã de transformar o cris[tianismo] em uma gnose é recusada por uma desconfiança profunda: o “inverídico” aí é experimentado da maneira mais forte o possível (contra Schelling, por exemplo). (NF/FP; 1885; 2[131]).

Nietzsche analisa a pouca influência desse evento ainda em sua época e conclui que este evento ainda era sentido de forma grosseira, em contraposição, por exemplo, a uma tentativa de se reorganizar o cristianismo decadente, transformando-o em uma expressão da ciência. Em um outro fragmento póstumo de 1886 ou 1887¹¹¹, outro plano para o trabalho intitulado *O Niilismo Europeu*, Nietzsche reflete sobre o niilismo ativo e sua expressão na moral cristã. Em sua leitura, o fato dessa moral não haver ocasionado um aumento na indigência, ou seja, uma intensificação no empobrecimento intelectual da Europa, favorece sua crença de que tal seria consequência de uma aliança entre a intelectualidade e a moral cristã. Nesse sentido, os eruditos, como manifestações do niilismo ativo, teriam mesmo se utilizado dos artificios da moral cristã como meios para sua conservação.

A evidência textual aponta para a conclusão de que o que Nietzsche considerava o

111 Idem (eKGWB/NF-1886,5[71]) — *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 — Herbst 1887*, citado no capítulo anterior, pág. 138.

maior de todos os eventos pertencia aos seus planos de análise do fenômeno niilismo. No entanto, as apresentações da morte de Deus que encontramos em sua obra foram publicados antes de que o autor encontrasse uma expressão adequada para suas conclusões acerca do niilismo. O que, de resto, não impede que pensemos uma relação recíproca entre estas concepções, pois, na medida em que o niilismo, enquanto movimento histórico de desvalorização dos valores, relaciona-se com o conceito de Deus, enquanto fundamento último da verdade, o niilismo mais extremo adquire sentido positivo a partir da queda do último e mais elevado dos valores que fundamentam a concepção filosófica ocidental.

Para Nietzsche, o niilismo apenas se torna expressão de um grande risco na Europa por conta de sua associação com os valores inerentes a uma concepção moral da realidade, notadamente, a concepção de um mundo do além apartado do mundo dos fenômenos. É esta mesma forma de moralidade que, culminando no sentido de uma necessária veracidade, conduz ao colapso das considerações advindas da forma cristã de consideração da realidade, como diz Araldi:

A moral cristã é o evento determinante do Ocidente. No cristianismo a interpretação moral da existência e do mundo se impõe em todo o seu significado e com pretensão absoluta de domínio. A vontade de verdade, ou a ambição metafísica de certeza, tem sua gênese já em Sócrates e Platão, mas é no cristianismo que ela desdobra a amplitude de seu sentido e de seu caráter problemático e ambíguo. A vontade de verdade, que nasce da moral cristã, volta-se contra a moral, contra a necessidade de mentira e falsificação do mundo que ela comporta. (ARALDI; 1998; Págs. 79).

A vontade de verdade, impulsionada pela consideração cristã da realidade, aponta para uma crítica da consideração falsa do mundo que é inerente à moral cristã, torna-se eminente a crise da própria concepção de veracidade e do fundamento último dessa veracidade segundo uma consideração moral cristã. Nesse sentido, o avanço do niilismo nos meios intelectuais da Europa estaria vinculado a outro evento histórico de importância igualmente significativa, a morte de Deus.

A partir da aproximação entre a moral cristã e o niilismo, que é típica do último período de produção da filosofia nietzschiana, o filósofo concebe uma possibilidade de superação do niilismo no esgotamento vital da concepção cristã. Com base na afirmação de Dostoiévski, “Se Deus não existe, tudo é permitido”¹¹², Nietzsche vislumbra não o terror do relativismo moral, que parece motivar o romancista russo, mas a liberdade de atuação teórica, independente da necessidade de verdade, da vontade de verdade própria do pensamento

¹¹² Expressão utilizada por Dostoiévski, em sua famosa obra *Irmãos Karamazov*, e que impactou profundamente a reflexão nietzschiana, não apenas em seu desenvolvimento da ideia da morte de Deus, mas ainda na reflexão em torno das consequências morais da ausência da crença na verdade.

racionalista. É nesse sentido, por exemplo, que o filósofo relaciona a ideia da queda dos fundamentos, da necessidade de se crer na verdade, com a ideia de uma liberdade de atuação, imprópria de homens acostumados com os valores cristãos, e com a qual estes teriam entrado em contato, pela primeira vez, quando adentram os segredos da seita oriental dos assassinos:

Quando os cruzados cristãos no Oriente depararam com aquela invencível Ordem dos Assassinos, aquela ordem de espíritos livres *par excellence*, cujos graus inferiores viviam numa obediência que nenhuma ordem monástica alcançou igual, obtiveram de algum modo informação sobre aquele símbolo e senha, reservado aos graus superiores como seu *secretum*: “Nada é verdadeiro, tudo é permitido...” (GM/GM; III; §24).

As questões levantadas pela passagem em questão, dizem respeito ao verdadeiro sentido de espírito livre. Se considerarmos verdadeiro o que Nietzsche nos diz nessa passagem, em contraposição aos cientistas, os membros da seita dos assassinos seriam verdadeiros modelos de espíritos livres. Para o filósofo isso se deveria sobretudo a sua libertação do último dos entraves ao espírito, a crença na verdade. A suprema sabedoria, expressa na renúncia de toda forma de verdade, aparece nessa leitura como traço característico de uma vivência da realidade superior a toda forma de sabedoria advinda do método científico.

A ênfase nietzschiana na expressão “nada é verdadeiro, tudo é permitido” é bastante expressiva. Ela atua no sentido de realçar uma revelação fundamental, uma sabedoria superior reservada apenas aos graus mais elevados da seita dos assassinos. Esta sabedoria ganha sentido na contraposição desta com aquilo que era considerado sabedoria pelos autoproclamados últimos idealistas, os cientistas de sua época. Se estes se consideravam espíritos livres, na medida em que pensavam terem conquistado independência para com toda forma de dogmatismo, o filósofo lhes apresenta ainda uma última crença da qual teriam esquecido de se desvencilhar. Seria, portanto, a partir de sua compreensão do que significa ser um espírito livre, que Nietzsche descreve a distância entre os cientistas e os membros da seita dos assassinos.

Diante da imagem dos membros da seita dos assassinos, os quais se libertaram até mesmo da ideia de verdade, algo que os cientistas estariam longe de alcançar, Nietzsche estabelece como critério último de libertação da metafísica a renúncia da crença na verdade. É a partir da compreensão de que os cientistas, ao permanecerem presos à verdade, não poderiam reclamar para si o título de espíritos livres, que é posta em dúvida o caráter antimetafísico e ateu da ciência de sua época. Ao confrontar os cientistas modernos com sua crença na verdade, a qual o autor relaciona como uma última expressão do idealismo, os

pretensos espíritos livres são tomados como aqueles que não compreendem até que ponto ainda permanecem presas de uma crença ancestral na verdade, apesar de sua profissão de fé contra a autoridade teológica.

De modo geral, sem ferir o sentido do texto nietzschiano, podemos considerar que nessa passagem Nietzsche efetua uma reformulação da expressão de Dostoiévski, ao substituir o termo “Deus” pelo termo “verdade”, que para o autor poderia ser tomado como uma tradução literal do sentido de Deus. Com isso nos aproximamos da grande significância de sua concepção da morte de Deus, que entendemos como querendo significar, principalmente, crise da concepção de verdade. A morte de Deus, como ápice da desvalorização da crença em um mundo verdadeiro, traz consigo o reconhecimento de que a abdicação da crença na verdade traz de volta a liberdade de atuação necessária aos espíritos livres. Pois, em sentido amplo, a morte de Deus, enquanto o maior evento da história humana, leva consigo todas as certezas.

É assim, por exemplo, que Heidegger, em sua avaliação crítica da filosofia nietzschiana, interpreta a morte de Deus como um ponto central do niilismo nietzschiano, articulando este conceito com a ideia da caducidade do sentido¹¹³. Para o filósofo, em uma leitura que privilegia a originalidade do pensamento nietzschiano e sua relação com os desdobramentos do niilismo, esta concepção, compreendida como momento histórico singular, poderia mesmo ser resumida na expressão nietzschiana “Deus está morto”, que marca um ponto de viragem entre o desenvolvimento posterior e a culminância e extrema significação que o niilismo viria a obter no século vindouro. Para Heidegger, se o Deus Cristão ocupa para a época de Nietzsche o lugar de principal representação do supracosmético, a denúncia da caducidade dessa representação carrega o sentido de uma crise na credibilidade do próprio supracosmético, que é o traço fundamental do niilismo:

Nietzsche emprega a palavra “niilismo” como o nome para o movimento histórico por ele reconhecido pela primeira vez que já transpassava de maneira determinante os séculos precedentes e que determina o seu próximo século, um movimento cuja interpretação essencial ele concentra na sentença “Deus está morto.” essa sentença quer dizer: o “Deus cristão” perdeu o seu poder sobre o ente e sobre a definição do homem. O “Deus cristão” é ao mesmo tempo a representação diretriz para o “supracosmético” em geral e para as suas diversas interpretações, para as ideias e para as normas, para os “princípios” e as “regras”, para as “finalidades” e os “valores” que são *erigidos* “sobre” o ente a fim de lhe “dar” ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta – um “sentido”. Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “supracosmético” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido.

113 As polêmicas em torno da interpretação heideggeriana da filosofia nietzschiana são bastante conhecidas. Nossa referência à interpretação de Heidegger, não significa uma adesão irrestrita a suas posições, mas o reconhecimento de que este é um autor que não se pode desconsiderar, ao propor-se uma interpretação do pensamento nietzschiano. Nesse sentido, a interpretação heideggeriana da filosofia nietzschiana é tomada aqui com bastante cautela, conforme já antecipado na introdução deste trabalho.

Nilismo é a história do próprio ente: uma história por meio da qual a morte do Deus cristão vem à tona de maneira lenta, mas irremediável. (HEIDEGGER; 2014; Pág. 482).

Na leitura heideggeriana o conceito do Deus cristão tem a significância de um agregador de sentido metafísico, ocupando uma posição central em relação ao sentido como norma, como lei e como fundamento. Este seria o mesmo conceito que estaria no cerne das preocupações nietzschianas, como fundamento dos valores e do sentido. Por sua vez, na medida em que Deus torna-se a fundamentação do mundo suprassensível, o evento descomunal da morte de Deus significa que a validade desta realidade caduca, deixa de ser atuante. Assim, quando pensado em consonância com o niilismo, como a culminância e preparação para a superação da dinâmica de desvalorização dos valores, o colapso da crença na validade da realidade suprassensível tem seu ápice traduzido na simples expressão “Deus está morto”, por meio da qual Nietzsche buscaria tornar conhecido o advento do niilismo, a tomada de conhecimento da caducidade dos valores e das normas.

Com o colapso da crença na verdade, que tem seu correlato na moral na crença cristã no Deus garantidor da verdade, colapsaria todo o edifício de sentido da humanidade que, na época de Nietzsche, estaria fundado no suprassensível. Ainda segundo Heidegger, este problema fundamental seria mesmo o problema nietzschiano por excelência. Do mesmo modo o niilismo, como movimento histórico que conduz ao colapso da crença na verdade, representada na figura do Deus cristão, seria o meio através do qual a reflexão nietzschiana poderia se constituir em uma leitura acerca do sentido metafísico da existência.

Podemos discordar de Heidegger, na medida em que não identificamos na filosofia nietzschiana a busca por um sentido metafísico da existência¹¹⁴. Ainda assim, podemos concordar com o filósofo na concepção que toma a morte de Deus, enquanto acontecimento filosófico, como possuindo um lugar de proeminência entre as conclusões teóricas de Nietzsche. Heidegger traduz bem esta concepção, quando a vincula ao problema do valor e de

114 Sobre a questão da influência de Heidegger na interpretação das concepções nietzschianas do niilismo e da morte de Deus, Clademir Araldi esclarece na nota sete do artigo de que temos nos utilizado em nossa interpretação: “Heidegger ressalta a importância da questão do niilismo no pensamento de Nietzsche, até o ponto de afirmar: ‘Seu pensamento se vê sob o signo do niilismo’ (Heidegger 5, p. 178). O filósofo da Floresta Negra, entretanto, procura levar a sério Nietzsche como pensador metafísico, situando o niilismo na história metafisicamente determinada do Ocidente. Criticando Nietzsche, Heidegger dirá que *nihil*, em niilismo, é um conceito de ser e não de valor. Visto que Nietzsche investiga o niilismo a partir da moral, Heidegger distancia-se radicalmente do projeto nietzschiano, pois remete à essência do niilismo à Questão do Ser. Apesar da distância entre os projetos filosóficos de Nietzsche e de Heidegger, parece-nos pertinente a interpretação heideggeriana do niilismo como um *processo fundamental* (constituído de um advento, de um desenvolvimento e por sua superação) que move a História do Ocidente. *A Morte de Deus* é o evento fundamental nesse processo, tendo como consequências a ruína do mundo supra-sensível e a derrocada dos valores tradicionais” (ARALDI; 1998; Págs. 91).

sua crise, que se expressa na obra nietzschiana na forma do niilismo. No entanto, a restituição do valor à esfera do ser, que parece ser o ponto fundamental da interpretação de Heidegger, ultrapassa em muito nossa interpretação da filosofia nietzschiana. Em nossa compreensão, seria a partir de uma reconstrução teórica do avanço da moral cristã em sua época que Nietzsche traçaria uma íntima relação entre o aspecto histórico do niilismo e a questão da perspectiva da genealogia dos valores morais¹¹⁵.

Nesse sentido, em sua leitura da história do surgimento e superação do niilismo, tanto o racionalismo socrático quanto a fundamentação da crença cristã ocupam lugar privilegiado na constituição de uma realidade suprassensível, em que é depositada toda a crença e todos os valores da humanidade¹¹⁶. A morte de Deus seria vista nessa leitura como uma etapa do processo de negatividade instaurado pela própria lógica do niilismo, processo que tem seu fechamento e conclusão já pré-determinado desde sua origem na criação do mundo ideal, que Nietzsche localiza no racionalismo socrático.

Dessa forma, o anúncio da morte de Deus constitui um dos aspectos de suma importância no desenvolvimento da dinâmica própria do niilismo explicitada por Nietzsche, na medida em que aqui se daria o ponto de ruptura em que o niilismo engendraria, a partir de seu progresso, sua própria superação. Através do processo de internalização da veracidade em seus valores fundamentais, o cristianismo teria possibilitado a tomada de consciência dos paradoxos envolvidos na própria crença na verdade. Assim, a morte de Deus representaria a tomada de consciência da derrocada da metafísica, na medida em que põe abaixo sua pretensão de verdade, a validade das verdades eternas e inalcançáveis ao homem em sua vivência material. O conceito de Deus, o fundamento último da verdade para a metafísica, que desde Platão faz sua entrada no reino das preocupações filosóficas por meio da categoria de bem¹¹⁷, colapsa diante do avanço de uma tendência de desvalorização de todos os valores, que é impulsionada pela crença da filosofia em encontrar a verdade objetiva em uma realidade extrafenomênica.

Em outras palavras, a imagem da verdade no mundo das ideias pode ser compreendida como um ancestral da ideia de Deus, que teria sido mais tarde reelaborada pelo cristianismo

115 Ainda conforme Araldi, sobre a relação entre a história de desenvolvimento do niilismo e sua relação com a moral cristã: “É a partir da história da moral que o filósofo procurará caracterizar e validar metodologicamente as diversas formas de niilismo. Ou seja, o niilismo foi cunhado na obra de Nietzsche a partir da investigação da moral, da qual resulta a elaboração de um novo método de análise da moral: o procedimento genealógico” (ARALDI; 1998; Págs. 78).

116 A história de um erro, a fábula nietzschiana expressa em *Crepúsculo dos Ídolos* acerca da origem e colapso da ideia de uma realidade ideal, ou mundo verdadeiro, pode ser lida em consonância com esta interpretação, de onde se entende em que sentido a morte de Deus pode ser lida como um ponto de viragem em relação à mentira de dois mil anos, da idealidade de uma realidade apartada da realidade das perspectivas.

117 Conforme nota 73, ainda nesse capítulo.

através da vinculação da existência de uma verdade com a existência de um fundamento da verdade. Isto porque, se Platão compreendeu o conceito de bem como uma ideia divina, como o sol que iluminava todas as verdades, este conceito moral e epistemológico encontra na modernidade, na figura do Deus cristão, sua última aparição. Nesse sentido, enquanto sustentada pelo Deus extraterreno, garantidor absoluto da verdade, a verdade mesma teria se tornado divina.

Como já foi salientado, Nietzsche localiza no racionalismo socrático a origem do processo de desenvolvimento do niilismo, identificando no conceito de bem de Platão uma crença que, embora não tivesse na antiguidade o mesmo papel que a ideia de Deus na sua época, estaria estreitamente relacionado com a ideia de fundamentação extraterrena da verdade. Do mesmo modo que o supremo geômetra fora concebido pelos modernos como aquele que garante a validade das verdades eternas, desde que as características de clareza e distinção não nos possibilitariam discernir o que é real do que é sonho, sem que a existência do Deus veraz nos fosse necessária. Com isso, tem-se a origem e deslocamento de uma crença fundamental na idealidade dos valores, que se reinventa através da história, e que ocupa na imagem do Deus cristão seu último desenvolvimento.

Do ponto de vista da filosofia nietzschiana, no entanto, o ponto fundamental do anúncio da morte de Deus seria a possibilidade de criação de novos valores, que aparece como consequência do vácuo criado pelo colapso do sistema científico-moral ancorado na ideia de uma realidade ideal. Podemos, portanto, relacionar a morte de Deus, enquanto correlata da morte da verdade, com uma representação do fim das limitações que o próprio homem se havia imposto.

Quando renuncia à crença em uma realidade ideal inexistente, o homem se torna apto a criar sua própria realidade. Mais do que isso, sua avaliação dessa realidade criada, da realidade de suas valorações, não sofre mais o constrangimento de uma realidade ideal inexistente com a qual pudesse ser comparada. Nesse sentido, a morte de Deus, enquanto colapso da segurança do fundamento, significaria a abertura de possibilidades novas de criação, que advém do abandono das certezas fundamentadas no nada. Ou, como diz apresenta a ideia, com a morte de Deus, abrem-se caminhos novos nunca trilhados¹¹⁸.

E seria sobretudo por isso que o anúncio da morte Deus ocupa o lugar que ocupa em *A Gaia Ciência*. Pois o anúncio da morte de Deus nos revela que há um vazio no ponto de

118 Se, por um lado, é inquestionável que a imagem do mar de possibilidades que se abre com o anúncio da morte de Deus tem uma significação moral na obra nietzschiana, por outro lado esta imagem comporta ainda uma significação epistemológica. Esta significação é perceptível na análise do conjunto do livro em que o aforismo em questão se insere. Dentre estes aforismos deve ser destacado o importante aforismo 354, em que Nietzsche trata de seu perspectivismo.

estimação ideal, e, assim, nada nos constrange a tomar como valiosas nossas próprias estimativas. Daí surge a possibilidade do abandono da necessidade de uma escala superior de avaliação. Motivo porque, também a ideia da coragem para criar, associada à ideia de lançar-se em novos mares, é constantemente retomada por Nietzsche em *A Gaia Ciência*, como um convite para a alegre criação de sentido que se torna possível apenas quando abrimos mão das certezas, que são aqui representadas na imagem de velhos portos. Assim, no aforismo anterior ao citado acima, o filósofo anuncia:

No horizonte do infinito. – Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais terra. (FW/GC; III; §124).

Aqui anuncia-se um aspecto fundamental do posterior desenvolvimento do niilismo nietzschiano, na aproximação da necessidade de se libertar de um ponto de vitalidade baixo com relação à necessidade de se lançar ao sem sentido para criar. O anúncio da morte de Deus nos diz que o homem precisa se livrar do medo do desconhecido, apresentado pelo autor como primeira consequência do advento da queda dos fundamentos. É este medo que se torna, para o homem liberto das amarras de uma existência ideal, o único impedimento para sua auto-exultação. Sendo assim, a partir da morte de Deus o homem precisa acostumar-se com a ausência de terra firme, conceitos estáveis, verdades absolutas pelos quais se guiar. Para ele não há mais porto seguro possível, de modo que se pode desconfiar que aqui a humanidade se encontraria em pior estado do que quando gozava confiante da ilusão das verdades permanentes, como se naquelas houvesse mais liberdade. Nisso tudo se passa como no estágio passivo do niilismo.

Porém, a indecisão não poderia durar para sempre, e o próprio Nietzsche parece avançar em seu otimismo, na medida em que passa a refletir acerca das possibilidades abertas pelo colapso da realidade ideal. Assim, quando o filósofo retomar a ideia da morte de Deus no livro cinco da mesma obra, escrito quase cinco anos após o livro três¹¹⁹, esta ideia já estará claramente relacionada à ideia de liberdade de criação, tanto na esfera dos valores quanto na esfera da investigação teórica. No aforismo 343 de *A Gaia Ciência*, o autor mostra-se cheio de esperanças para com o futuro do homem, quando consegue absorver os efeitos do grande

¹¹⁹ *A Gaia Ciência* foi redigida por Nietzsche em três momentos distintos, primeiramente em 1881, o quarto livro em 1882, e recebe um novo prefácio e o quinto livro em 1886.

evento da morte de Deus. Nessa passagem, o autor reflete sobre as primeiras consequências do anúncio da morte de Deus, que lança suas “primeiras sombras sobre a Europa”, e chega à conclusão de que, ao menos para os espíritos livres, os poucos corajosos e desejosos o suficiente para ainda criar, a morte de Deus representa uma libertação, a promessa de novos mares abertos:

O sentido de nossa jovialidade. - O maior acontecimentos recentes - O fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles, nosso velho mundo deve aparecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, “mais velho”. (...) De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa — enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. (FW/GC; Livro V; §343).

Na medida em que o autor identifica os filósofos e os espíritos livres como aqueles que vislumbram com otimismo, “gratidão, espanto, pressentimento, expectativa” o grande evento da morte de Deus, qualifica estes como aqueles capazes de mesmo diante da evidência da mais completa catástrofe experimentada pelo gênero humano, se lançar à criação. A estes, no entanto, o filósofo contrasta os entristecidos pelo escurecimento, pelo obscurecimento do próprio sol, novamente em uma referência clara à antiga concepção platônica do bem. Com isso, o autor nos apresenta a dualidade do evento da morte de Deus que, por sua vez, nos remete à já referida ambiguidade do niilismo.

Partindo da distinção entre o niilismo passivo e o niilismo ativo, podemos representar dois momentos apresentados em *A Gaia Ciência* como consequências da morte de Deus. Em uma analogia direta entre a forma como o niilismo ativo se distingue do niilismo passivo, poderíamos dizer que a ideia de que a falta de sentido, apresentada aqui por meio da imagem do novo infinito, do mar aberto, condiciona duas formas de encarar o evento da morte de Deus, simboliza a possibilidade de superação da inação por meio de uma atitude afirmativa diante da responsabilidade pela criação.

A queda dos fundamentos, simbolizada aqui pelo evento da morte de Deus é apresentada como evento ainda incerto, que divide a humanidade em dois tipos diferentes, reconhecidos na história do conhecimento através de duas atitudes opostas diametralmente. Se por um lado a queda dos fundamentos representa para o filósofo da tradição o fim do

conhecimento e desespero das ciências, para os espíritos livres, os filósofos do futuro, tal acontecimento representa a afirmação de “toda ousadia do conhecedor” que agora pode se lançar sobre um mar de possibilidades. Assim, em um aforismo do livro cinco de *A Gaia Ciência*, o filósofo retoma a questão das novas possibilidades de criação abertas com a mote de Deus:

O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações. Mais uma vez nos acomete o grande tremor — mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como “o ser desconhecido”? Ah, estão incluídas demasiadas possibilidades não divinas de interpretação nesse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, tolice de interpretação — a nossa própria, humana, demasiado humana, que bem conhecemos.... (FW/GC; Livro V; §374).

Nesse aforismo, em que Nietzsche reflete acerca da pluralidade de perspectivas inerentes à nova forma de contemplar a realidade, a partir da morte de Deus, surge a afirmação do nosso novo infinito de possibilidade de criar, e o temor advindo dessa possibilidade, que surge como consequência da exposição dos perigos agenciados pela morte de Deus. A afirmação do caráter perspectivo da existência, inerente a uma forma de conceber a realidade que se liberta das certezas fundamentadas na concepção tradicional de verdade, representa a antecipação do problema fundamental do conflito entre o niilismo, o pessimismo da existência, e a própria perspectiva, o caráter mais imediato da existência.

Em sua leitura do avanço do niilismo, como vimos em seções anteriores, a postura eminentemente antiniilista de conceber a verdade é sempre representada por meio da referência ao perspectivo, ao ponto de vista, à acuidade do olhar. Estas são sempre formas de interpretar que o autor apontará em oposição ao racionalismo socrático e ao cristianismo, com o intuito de demarcar a diferença essencial entre os ideais regidos pela negatividade e a concepção afirmativa da existência. Assim, a morte de Deus, tal como Nietzsche parece entender este pensamento profundo, surge aqui como uma completa compreensão da ausência de sentido da vida do homem, a partir da qual surge, na vacância do trono divino, a possibilidade do próprio homem ocupar o lugar de significação máxima, que é representada na possibilidade de se divinizar perspectivas.

Além do Deus cristão, no entanto, também outros ídolos necessitam ser demolidos. Entre eles, os princípios da moral, todos eles entendidos na leitura nietzschiana como estando fundados na crença em uma realidade suprassensível. Ou seja, todo princípio considerado aqui como reminiscência das ideias platônicas, como formas de valores superiores até então. Assim, em obras posteriores em que o niilismo é tratado por Nietzsche em maior

profundidade, tais como *Para Além de Bem e Mal*, *Para a Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, assim como nos fragmentos contemporâneos a estas, há a indicação de sintomas, pelos quais o acontecimento da morte de Deus e suas consequências para o futuro do homem são retratadas como o resultado de uma profunda crise.

Partindo de uma concepção afirmativa, advinda do panorama aberto pela morte de Deus, o filósofo concebe a possibilidade de superação do niilismo, que é marcado pela crença nas verdades fundamentadas na ideia de bem. Assim, pode-se afirmar que, na terceira fase da obra nietzschiana, o filósofo estaria de posse de tudo que é fundamental para a proposição de uma solução para o problema do niilismo, assim como das possíveis vias de superação no pensamento dogmático.

4.5 O niilismo como fundamento de um modo divino de pensar

Entre os comentários do pensamento nietzschiano, com frequência nos deparamos com um tratamento eminentemente crítico do sentido de niilismo na obra deste autor. Por estas leituras serem tratadas como uma reflexão acerca dos valores e sua corrupção, por desprezar o aspecto deletério desse conceito em relação aos valores epistemológicos, a análise do niilismo suportada nestas leituras acaba por mostrar-se uma leitura parcial. Assim, na medida em que o niilismo é contemplado nestes comentários exclusivamente com base em sua implicação crítica, enquanto processo de desvalorização dos valores, a ele logo é associada a crítica nietzschiana à moral.

Por outro lado, um exame atento dos textos nietzschianos demonstraria a forma como o filósofo relaciona a corrupção dos valores morais com a corrupção dos princípios epistemológicos. O autor reconhece na concepção tradicional de verdade, assim como na submissão cega da ciência a esta concepção, traços de uma moral niilista. Uma leitura neste sentido propiciaria uma interpretação segundo a qual, a desconfiança nietzschiana para com os fundamentos morais da concepção tradicional de verdade, acaba por despertar no filósofo a necessidade de repensar o valor do conhecimento, posto que considera que este teria se enredado com uma vontade de verdade estranha aos fundamentos da própria vida.

Se por um lado, o niilismo nietzschiano é concebido como a lógica de corrupção dos valores, por outro percebe-se que o autor pensa essa desvalorização como atingindo também o âmbito do conhecimento. Nesta leitura, se Nietzsche rejeita as concepções tradicionais de verdade e conhecimento, tal se daria porque reconhece nestas concepções elementos constitutivos de uma vontade de verdade que, para o filósofo, seriam expressão de uma moral

decadente. Tendo em vista a superação desta moral decadente, Nietzsche contrapõe à concepção tradicional de ciência uma concepção de conhecimento pensada em conformidade com os preceitos da vida. Por sua vez, em sua explicitação dos preceitos internos à própria vida, o filósofo se utiliza da categoria de vontade de potência, uma interpretação da realidade em sua lógica interna que viabilizaria uma concepção de conhecimento afeita aos princípios da própria vida.

Tendo em vista a superação do niilismo, Nietzsche expõe a lógica de desvalorização dos valores através de um procedimento genealógico, chegando a uma forma de niilismo em que as verdades eternas mesmas, concepção que desencadeia o processo de desvalorização dos valores, é reconhecida como uma concepção sem valor. Se é a própria concepção da realidade ideal que confere ao niilismo sua limitação, na medida que as exigências da concepção de verdade inerente a essa criação deve culminar em um exame das concepções científicas, morais e filosóficas que delas é dependente, então, o advento do niilismo prepara as condições do surgimento, desenvolvimento e queda dos valores supremos, segundo uma dinâmica de autossuperação (*Selbstaufhebung*) dos valores ideais¹²⁰.

A análise genealógica do niilismo conduz à identificação de uma dinâmica de desvalorização dos valores superiores, que põe em risco a existência humana, na medida em que esta existência apenas pode se dar com base em uma avaliação segundo uma hierarquia de dominação e subjugação. Por sua vez, a consideração do aspecto ativo do niilismo, dentro da dinâmica de desenvolvimento interna ao niilismo, conduz à compreensão de que a destituição dos valores pode ser considerado do ponto de vista de naturezas melhores condicionadas, tornando-se niilismo ativo, e conduzindo a uma compreensão interpretativa da realidade. Embora possa, do mesmo modo, atuar de forma debilitante em algumas naturezas, conduzindo ao niilismo passivo, e, conseqüentemente, à criação de valores morais decadentes. Ou, como nos diz Clademir Araldi:

120 Na leitura heideggeriana, toda forma de conceber a realidade segundo princípios, enquanto forma de ordenamento, de comando, constitui seus valores, e é, portanto, uma forma de moral, uma metafísica dos valores. Nesse sentido, se Heidegger pensa que toda filosofia posterior a Platão é uma concepção metafísica, na medida em que pensa o ente a partir de valores dados, ou seja, se: “Nesse entendimento, toda a filosofia desde Platão se transforma em uma metafísica dos valores” (HEIDEGGER; 2014; Pág. 652), então também a filosofia nietzschiana poderia ser compreendida como uma metafísica dos valores. Assim, na leitura heideggeriana, o confronto de Nietzsche com a metafísica platônica, faz da filosofia nietzschiana uma forma invertida de platonismo e, desse modo, ainda uma especulação metafísica da realidade. Ao contrapor-se a essa tese heideggeriana fundamental, Scarlett Marton procura analisar a filosofia nietzschiana como um projeto de filosofia da natureza, uma cosmologia em sentido similar àquele dos filósofos pré-socráticos. Neste sentido, a radicalidade da filosofia nietzschiana: “não residiria na tentativa de levar a metafísica até suas últimas conseqüências [Heidegger] nem no ensaio de inaugurar novas técnicas de interpretação [Foucault]” (MARTON, 1990, p. 13), mas na tentativa de reduzir todos os processos de formação de valor a uma instância específica, a vontade de potência que, apoiada em dados científicos, deve constituir a base desta cosmologia.

A compreensão nietzschiana da moral como a “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (*JGB/BM* §19) implica na admissão da ambigüidade do termo: a moral pode engendrar um povo e indivíduos superiores ou pode levar à decadência, dependendo de qual fonte os valores são criados, da vida afirmativa ou da vida doente. Ao examinar a pré-história da moral, o período da eticidade dos costumes (*die Sittlichkeit der Sitte*), Nietzsche constata que o processo da eticidade dos costumes tem como termo o indivíduo soberano (*das souveraine Individuum*), autônomo e extra-moral, que por fim se liberta da coação e dos deveres morais a que estava vinculado (*GM/GM* II, 2)). Compreendida desse modo, a moral é condição necessária para a autodisciplina e auto-superação do homem. (ARALDI; 1998; Págs. 79).

Segundo a dinâmica própria desse movimento, tal como Nietzsche a descortina, o niilismo ativo, do qual surge a possibilidade de criação de novos valores, teria sua radicalização na emergência de uma forma de niilismo extremado, em que os próprios princípios da dinâmica do niilismo são questionados. Com a emergência dessa forma de niilismo extremo, que levaria a termo as potencialidades do niilismo ativo, uma tendência a um perecer para tudo aquilo que fenece é posta em prática. Ou seja, a exteriorização de uma vontade de nada para tudo aquilo que anseia pelo fim, por meio da negação da própria concepção de uma verdade em si¹²¹, que culmina com o grande evento da morte de Deus.

De maneira geral, o processo histórico de desenvolvimento e radicalização do niilismo é concebido por Nietzsche como algo que apenas pode ser conduzido a termo por meio de sua vivência até o fim, através da vivência de uma forma radical de niilismo¹²². Nesse sentido, se por um lado o niilismo é um mal para as naturezas frágeis, aquelas que dependem do valor das verdades em si, por outro ele implica um bem para as naturezas afeitas à necessidade de criação de valor, como apresentação da possibilidade de um novo modo de valorar. Torna-se, então, necessário compreender de que forma o niilismo ativo, concebido em conformidade com a concepção do fim da verdade, que é anunciada por Nietzsche no grande evento da morte de Deus, culminaria em uma forma de pensar que, ao mesmo tempo identificada com o niilismo, propicia as condições da superação da dinâmica da desvalorização dos valores através da renúncia à criação de uma realidade ideal.

Na medida em que o niilismo passivo é pensado por Nietzsche como contrário ao próprio estabelecimento de valores, que é pré-condição para a vida, sua superação se daria

121 É neste sentido que Heidegger pensa a realização do niilismo ativo como a realização de que aquilo que quer perecer, deve perecer: “Em contrapartida, o niilismo ‘ativo’ intervém, revoluciona, na medida em que se expõe a partir do modo de vida até aqui e inspira com razão ainda maior ao ‘anseio pelo fim’ aquilo que quer perecer” (HEIDEGGER; 2014; Pág. 657). Assim, se a concepção de uma realidade em si é vista na leitura nietzschiana como obra de uma vontade cansada, que quer perecer, a contemplação do sem sentido dessa concepção apenas faz perecer essa vontade cansada.

122 Em sua leitura do problema do niilismo e do papel que esta concepção desempenharia na história do ocidente, Heidegger afirma: “Para se tornar completo, o niilismo precisa atravessar o ‘extremo’” (HEIDEGGER; 2014; Pág. 657). Para o filósofo, “O ‘niilismo extremo’ reconhece que não há nenhuma ‘verdade eterna em si’. Na medida em que só se conforma determinadamente com essa inteligência e em que observa a decadência dos valores supremos até aqui, ele permanece passivo” (HEIDEGGER; 2014; Pág. 657).

com base na observação dos aspectos fortalecedores da vida, entre os quais Nietzsche destaca a perspectividade. Por outro lado o niilismo ativo, como consciência da falta de sentido no mundo que conduz a criação de sentido, é uma forma de niilismo de extrema significação na filosofia nietzschiana. Sua concepção da vontade de potência, enquanto poder criativo inerente à realidade, associa-se intimamente a esta concepção, e seu experimentalismo está estreitamente relacionado com a ideia de um atribuir valor as coisas, como podemos ver em um outro fragmento de 1887, no qual o autor declara:

Aquele que não é capaz de pôr sua vontade nas coisas, que é sem força de vontade, sabe pelo menos dar um sentido às coisas, isto é, à crença de que elas encerram uma vontade. É uma medida para indicar o grau de força de vontade, o saber até que ponto podem as coisas carecer de sentido para nós, até que ponto suportamos viver num mundo sem sentido. (NF/FP; 1887, 9[60]).

O filósofo aponta para uma capacidade de atribuir sentido para as coisas, pertencente àqueles capazes de colocar sua vontade nas coisas. E essa capacidade, é encarada aqui como uma medida para julgar entre posições contrárias, entre diferentes *quanta* de força. O experimento aqui consiste em saber até que ponto as coisas podem carecer de sentido e serem ainda afirmadas, ou, de outro modo, até que ponto uma constituição fisiológica suporta a falta de sentido estrutural nas coisas. Tal medida, não se distingue, fundamentalmente, da ideia presente em outras partes da produção nietzschiana, nas quais o autor relaciona o eterno retorno, enquanto extrema forma de niilismo, como a falta de sentido mais elevada, e o questionamento acerca do quanto de verdade alguém pode suportar. Neste experimento é constatado o próprio fato de que a *medida da força* é quanto podemos admitir da necessidade da mentira sem perecer¹²³.

Mesmo diante da constatação da falta de sentido da existência o filósofo chega a uma conclusão fundamental, segundo a qual uma determinada vontade pode ser expressa em um ato positivo, no sentido de sustentar uma crença, tomá-la por verdade, independente de ser ela verdade ou não. Assim, considerado a partir dessa perspectiva, o niilismo é ressignificado, tornando-se a negação do mundo do ser, o mundo ideal contraposto ao mundo real da ausência de sentido. Não é sem importância o fato de que será, justamente, nessa superação da necessidade de um além, enquanto fonte de sentido da existência, que o filósofo encontrará a forma mais adequada ao espírito livre.

Com base nesta concepção do niilismo ativo pode-se pensar a desconfiança acerca da possibilidade de se nos representarmos a realidade em sua inteireza, própria do

123 Vide, por exemplo, o fragmento póstumo (NF/FP; 1887; 9[41]).

perspectivismo, como fundamento de uma concepção do conhecimento como criação. A consideração frequente nos textos nietzschianos, especialmente a partir de *A Gaia Ciência*, de uma forma de conhecimento como associada à audácia da criação e da experimentação assume um novo sentido, que lhe afasta da mera consideração do relativismo inerente à consideração de que todo conhecimento afirma-se como uma mera interpretação.

A capacidade de criar valores que se entende desde o princípio apenas como criações, portanto, valores que não se deixam determinar pelas exigências da veracidade, constituem o âmago de uma nova moral a partir de Nietzsche, assim como, da própria concepção nietzschiana de conhecimento¹²⁴. Por esta razão o filósofo pensa a possibilidade de se estabelecerem valores como criações cujo fundamentos não teriam relações com a concepção tradicional de verdade e que, portanto, não reclamam para si um acesso privilegiado a um âmbito objetivo.

Para Nietzsche, todas as revoluções observadas na modernidade significariam uma tentativa de ocupar o lugar da veracidade que colapsa conservando as mesmas estruturas. Por esta razão mesmo, estas revoluções estavam fadadas ao fracasso. A superação do niilismo não poderia prescindir de uma reavaliação da estrutura mesma de fundamentação dos valores. Nesse sentido, a própria veracidade, entendida como a fundamentação do mundo verdadeiro na figura de um Deus garantidor da verdade, passa por uma revisão na reflexão nietzschiana. Por que Nietzsche pensa que uma verdadeira superação do niilismo apenas se tornaria possível por meio de uma radicalização do niilismo mesmo, o que significaria a destruição dos princípios de avaliação dominantes. A ideia de uma superação do niilismo pelos filósofos do futuro aparece, por exemplo, em um aforismo de *A Genealogia da Moral*:

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração na realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou. Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele forçosamente nasceria, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada ele tem que vir um dia. (GM/GM; II; §24).

124 Como Araldi ressalta, há traços do niilismo em todas as formas de cultura contemporânea, inclusive, em teoria do conhecimento: “A reflexão de Nietzsche sobre si e sobre sua época é elaborada filosoficamente em termos de niilismo. O niilismo, que se origina e se desenvolve a partir da moral, radicaliza-se na modernidade, tanto na teoria quanto na prática; há traços niilistas na teoria do conhecimento, na moral, nas ciências naturais, na política, na estética. (XII, 2 (131). Não há como fugir desse hóspede inquietante que se instala sorrateiramente em todos os domínios da modernidade” (ARALDI; 1998; Pág. 87).

Através do recurso à imagem dos homens do futuro, que pensam de forma divergente do estabelecido pelo “ideal vigente”, Nietzsche antecipa um ponto de viragem na história dos valores até então. As diferentes formas do niilismo, o primeiro como uma forma de debilidade, uma representação da incapacidade de fixar valores verdadeiramente novos, o segundo como expressão da força, como tendência a destruição dos valores antigos, representariam a expressão de instintos fundamentais atuando por trás da atividade de criação de valores, e que culminariam na substituição do ideal pela criação. Esta revolução do pensamento se daria como um anúncio do meio dia, o momento da menor sombra, em que a vontade deixa de ser vontade de verdade e torna-se vontade livre. Esta ideia tem similaridade com o que Nietzsche expõe, na segunda seção do *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, acerca da forma como o intelecto se liberta da pressão da necessidade e torna-se criador de produções artísticas que reconhece como manifestações mais puras de um princípio natural criador de metáforas¹²⁵.

Na medida em que o filósofo entende que a tendência humana à formulação de conceitos coexiste com sua tendência criativa estrutural, a capacidade de criação aparece como impulso para a arte e para as ciências. Assim, ainda quando qualifica sua época como sendo culturalmente dominada pela primordialidade da ciência, portanto, como uma época ameaçada pelo enrijecimento do esquema conceitual e da cega obediência à vontade de verdade que possibilita a expansão dos domínios das ciências, todo esse progresso científico apenas aponta para a emergência de uma nova veracidade que se compreende em seu caráter criativo. Apesar da preponderância da ciência no modo de vida humano tender a uma expansão contínua, a atividade criativa do intelecto, a que deve-se a capacidade de conversão de metáforas em conceitos assim como dos produtos artísticos, nunca deixa de atuar nos homens, sendo mesmo seu traço característico.

Esta forma de niilismo ativo seria marcada pela radicalidade de sua novidade, que é compreendida como provindo da consciência mesma do aprofundamento do niilismo, sem a qual o filósofo pensa que não seria possível a inversão dos valores própria da filosofia do futuro, a qual pensa contemplar. Ou seja, o filósofo concebe sua própria prática filosófica, assim como toda a filosofia do futuro, como expressões de uma forma ativa, produtiva de niilismo, pois essa filosofia do futuro seria profundamente determinada pela consciência da não existência de verdades em sentido tradicional. Não admira, portanto, que sua concepção de conhecimento funde-se na mesma certeza que, para o filósofo, inaugura o niilismo:

125 Conforme exposto na seção 2.2.4 do primeiro capítulo desse trabalho.

Que não há verdades; que não há constituição absoluta das coisas, que não há “coisa em si” – *isso mesmo é um niilismo, e o mais extremo*. Colocar o valor das coisas precisamente em que a esse valor não lhe corresponde nem lhe correspondeu *nenhuma* realidade, senão que é apenas um sintoma de força por parte de *quem institui o valor*, uma simplificação com o *fim* da vida. (NF/FP;1887; 9 [35]).

Por trás da compreensão crítica acerca do conhecimento suportada na fase madura de seu pensamento, permanece a mesma crítica à concepção tradicional de verdade que é inerente ao niilismo mais extremo. Na medida em que esta estaria fundada na compreensão fundamental da ausência de verdades e da ausência de um mundo de “coisas em si”, como um ponto de vista exterior a todas as formas de avaliação, a ela corresponderia uma forma extrema de niilismo. Do mesmo modo, a compreensão de que nenhum valor corresponde à realidade, mas que apresenta-se como resultado de uma avaliação que toma a vida como medida, compreensão que remonta às primeiras investigações do autor acerca da natureza da concepção tradicional de finalidade natural, permanece em seu pensamento da necessidade de superação do niilismo. Em sua leitura, no entanto, a desconfiança para com a concepção tradicional de verdade é traduzida em uma interpretação em que seria a força de quem institui os valores que garantem a validade da concepção suportada.

A verdade seria, nessa leitura, resultante das forças em jogo na sustentação de uma determinada concepção. Isto, sem dúvida, implicaria uma imposição, posto que é a maior força em ação em uma determinada compreensão da realidade, não sua veracidade em sentido tradicional, que garante sua superioridade. Por sua vez, a esta imposição de valores corresponderia uma simplificação “com o *fim* da vida”, ou seja, uma simplificação para efeitos de sobrevivência. Pois as valorações possibilitadas pela dominância de uma determinada forma de compreender a realidade correspondem apenas a uma parcela da objetividade geral, que seria garantida apenas de forma hipotética, pela consideração do maior número possível de formas de compreensão da realidade.

O aspecto fundamental da compreensão nietzschiana acerca da verdade, em seu pensamento maduro, pode ser compreendido como um reflexo de uma concepção nietzschiana de juventude acerca da verdade. Na medida em que, em ambos os casos, a verdade passa a ser entendida como uma restrição da esfera de criação de valores às necessidades de cada ser interpretante. No entanto, é preciso assinalar que, na maturidade de seu pensamento, a compreensão da dinâmica própria do niilismo desempenha um papel fundamental em suas considerações acerca da natureza do conhecimento e da verdade. A partir desta compreensão o conhecimento é pensado em estreita relação com: “O niilismo, enquanto negação de um mundo verdadeiro, de um ser” (NF/FP; 1887; 9 [41]), e que por isso

mesmo: “poderia ser um modo de pensamento divino (NF/FP; 1887; 9 [41]). De onde podemos concluir que sua concepção madura apenas se torna possível mediante a identificação da dinâmica própria de desenvolvimento do niilismo.

A concepção expressa por Nietzsche em seus textos de juventude, de que a verdade que nos interessa corresponderia apenas a uma simplificação para fins da sobrevivência, retorna em seu pensamento de maturidade como fundamento último de seu perspectivismo. Assim, sua compreensão madura acerca do conhecimento, distingue-se de suas concepções de juventude, na medida em que é entendida como uma etapa no processo que caracterizaria uma forma de superação da dinâmica de desvalorização dos valores constituídos. Segundo esta compreensão, apenas conforme uma interpretação do perspectivismo nietzschiano como representando uma forma divina de pensar, se pode reconhecer um aspecto positivo na admissão nietzschiana de seu niilismo¹²⁶.

Na medida em que a noção de niilismo tem dois sentidos no interior da reflexão nietzschiana, e que passamos de uma forma de niilismo passivo para uma forma afirmativa de niilismo, faz sentido pensar que o autor localizava seu pensamento como uma forma afirmativa de niilismo, e que esta prepara os passos para sua radicalização. Assim, enquanto uma forma de niilismo fundado na concepção da inexistência da verdade, a forma de niilismo extremo, ao qual o pensamento nietzschiano poderia ser relacionado, diria respeito à consciência da ausência de verdades, consciência que constrange à criação de valores novos a partir de uma vontade afirmativa. Nesse sentido, esta forma de niilismo se distinguiria fortemente de uma forma passiva de niilismo que, atuando segundo a vontade de verdade, não se vê capaz da criação de novos valores, embora compreenda os valores antigos como sendo valores fundados em um mundo inexistente.

Na leitura nietzschiana, a forma mais extrema de niilismo estaria vinculada à concepção de que todas as crenças são falsas. Esta forma de compreender, segundo a qual todas as crenças seriam falsas, apenas poderia se fundamentar na certeza da inexistência de uma realidade ideal, na certeza da inexistência de um fundamento último da verdade. A esta forma de niilismo corresponderia a negação de toda certeza, assim como a impossibilidade de toda forma de valoração. Tendo em vista sua sobrevivência, o homem crê naquilo que precisa crer para continuar vivendo. Assim, o homem passa a crer na veracidade de seus discursos, na correspondência de sua linguagem em relação a uma realidade ideal, em tudo, por fim, que garanta sua permanência na terra. No entanto, o que é uma crença? Para Nietzsche, esta

126 Segundo uma interpretação do fragmento póstumo (NF/FP; 1887; 9 [123]), apresentada no início deste capítulo.

pergunta estaria relacionada ao caráter perspectivístico da realidade:

O que é uma crença? Como surge? Toda crença é um tomar-por-verdadeiro (*für-wahr-halten*). A forma extrema do niilismo seria: que toda crença, todo tomar-por-verdadeiro é necessariamente falso: *porque não há em absoluto* um mundo verdadeiro. Portanto, *uma aparência perspectivista*, cuja origem está em nós mesmos (enquanto *temos necessidade* permanentemente de um mundo mais estreito, abreviado, simplificado – que a medida da força é o grau em que podemos admitir a *aparencialidade*, a necessidade da mentira, sem sucumbir. (NF/FP; 1887; 9[41]).

A crença nada mais é do que a confiança na veracidade de uma concepção, para ela, portanto, não interessa a veracidade da concepção em jogo. Por outro lado, para Nietzsche, este tomar por verdadeiro daquilo que necessitamos crer para viver, corresponderia a uma aparência perspectivista da realidade. Ou seja, a origem da força de toda crença, a capacidade de se tomar por verdadeiro o que é necessário para nossa sobrevivência, estaria em nosso interior. E o que determinaria a nobreza do homem seria o fato da natureza o ter munido de um intelecto capaz de criar estas condições para sua sobrevivência. A esta capacidade corresponderia nossa capacidade de criar uma realidade cada vez mais crível. Mas, como Nietzsche antecipa em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, esta potencialidade do intelecto apenas foi dada ao homem porque este seria o animal mais ameaçado, o mais frágil frente as demais espécies, o que o teria tornado o animal mais dependente de aparências para sobreviver.

Por outro lado, enquanto a fraqueza de um ser vivo pode ser determinada pela quantidade de acessórios de que este depende para sobreviver, a força do homem poderia ser determinada pela quantidade de ilusões de que este depende para sua manutenção. Em outros termos, de quantas ilusões, quantas crenças, poderia o homem se livrar sem sucumbir? Posto em termos nietzschiano, quão longe o homem poderia se aprofundar no niilismo sem sucumbir? A isto Nietzsche chama experimento, a ideia de que algumas naturezas sucumbem enquanto outras florescem, na compreensão de que a vida não tem valor além do valor que damos a ela.

Nesse sentido, a partir da vacuidade de sentido gerada na corrupção das certezas, inerente ao grande evento da morte de Deus, o filósofo pensa a possibilidade do surgimento de uma forma de pensar afirmativa em relação ao terrível da existência, até mesmo de sua falta de sentido radical. A esta forma de pensar, Nietzsche as vezes se refere como pensamento trágico, as vezes como concepção dionisíaca da realidade. Nessa concepção, o filósofo parece vislumbrar o surgimento de uma nova forma de filósofos. Filósofos trágicos, capazes de apropriar-se de forma ativa de sua potencialidade criativa, superando a negatividade do niilismo através de sua consumação:

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza — a natureza é sempre isenta de valor: —foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos! —Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos — não somos tão orgulhosos nem tão felizes quanto poderíamos ser. (FW/GC; IV; §301).

O pensamento do futuro, portanto, seria a retomada de uma forma de filosofia de artista, no sentido em que os novos filósofos deveriam empoderar-se de sua capacidade criar valor através das criações de seu intelecto. O último homem, aquele que sofre ainda das consequências negativas da morte de Deus, seria incapaz deste empoderamento. A ele se assemelharia um artista que se perde na criação e, por vezes, perde o sentido de sua criação. Inerente a este tipo de filosofia, estaria a capacidade de conviver com um grau elevado de ilusões, sem deteriorar seu valor, por conta da independência dessas ilusões de uma realidade ideal.

Em sua reflexão acerca do conhecimento, Nietzsche pensa o homem como criador de valor que por vezes esquece-se dessa propensão de sua natureza. Em certo sentido, o filósofo compreende que algumas formas de constituição vital, vinculadas pelo filósofo a uma moral decadente e a uma ciência dogmática, tornam-se extremamente dependentes do tipo de verdade concebida no interior de uma concepção platônica da realidade, enquanto outras formas, segundo Nietzsche melhor constituídas, tem sua vitalidade vinculada à negação desse tipo de realidade ideal.

A sua noção de experimento¹²⁷, assim, significaria uma forma de pensar as manifestações niilistas da cultura como sintomas de enfraquecimento vital. Nesta leitura, a

127 Através de sua concepção de experimento, Nietzsche retoma uma ideia fundamental já presente em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, e que retorna com frequência em seus escritos posteriores. A concepção da necessidade humana de falsidade, de um mundo simplificado, tornado passível de comunicação, um mundo que não é mais do que a soma dos erros fundamentais necessários à nossa sobrevivência. Esta concepção fundamental para a compreensão nietzschiana que vincula o conhecimento à necessidade humana de sobrevivência é expressa com frequência em seus póstumos de 1887, e a ideia apresentada no fragmento póstumo 9[41] de nossa necessidade de um mundo simplificado já havia sido antecipada no aforismo 9[35], em sua segunda seção. Neste fragmento, em que Nietzsche pensa “O fato de não haver nenhuma verdade” (NF/FP; 1887; 9[35]), como uma consequência positiva do niilismo, o filósofo antecipa a ideia de que a desvalorização dos valores fundados em uma realidade ideal, implica a constatação de um enfraquecimento vital, inerente à afirmação dessa realidade. Assim, a constatação: “de não haver nenhuma constituição absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa em si’” (NF/FP; 1887; 9[35]), implica a investigação das forças posta em jogo na afirmação de uma tal realidade. Nesse sentido o perspectivismo nietzschiano, na medida em que está relacionado à denúncia da inexistência de uma realidade ideal, apresenta-se como manifestação de um niilismo extremo, e como manifestação de uma força afirmativa em relação à vida.

consciência da ausência de verdades absolutas possibilitaria a criação de valores novos, nos quais temos consciência da falta absoluta de fundamentação. Sendo assim, o pensamento maduro nietzschiano, compreendido dentro dos limites de uma consideração acerca da possibilidade de criação de novos valores, teria como base a consciência de que toda crença é essencialmente falsa. A esta consciência estaria vinculada a certeza de que toda crença seria efeito de uma confiança na veracidade de uma concepção, e não de sua veracidade propriamente. Acreditamos que a referência ao perspectivismo no fragmento póstumo citado acima não é aleatória, nem mesmo indireta, mas que diz respeito aos princípios que Nietzsche faz constar como elementos fundamentais de sua compreensão afirmativa do conhecimento. Ou seja, o questionamento do quanto de verdade um ser vivente suporta sem sucumbir, constitui-se como as bases para a compreensão de um modo divino de pensar.

O perspectivismo, enquanto pensamento radical que se contrapõe a toda verdade absoluta, a todo ser enquanto fundamento da existência, representaria, assim, o modo de pensar divino que afirma de modo criativo a falta de sentido da existência. Esta compreensão da perspectividade de toda suposta verdade, refletiria aquilo que Nietzsche nos diz quando afirma em um fragmento póstumo de 1887: “*Nessa medida, o niilismo poderia, como negação de um mundo verdadeiro, de um ser, ser um modo de pensar divino*” (NF/FP; 1887; 9[41]). Ou seja, o perspectivismo nietzschiano, enquanto expressão de um niilismo extremo, que nega todo ser e o substitui por aparências, que nega toda verdade e a substitui por interpretações, corresponderia a uma forma de pensar que refletiria um grau máximo de força, um grau divino de existência humana.

O filósofo relaciona a forma mais extrema de niilismo à tomada de consciência da inexistência de um mundo verdadeiro. Esta compreensão da realidade, em que o mundo verdadeiro perde força de significação a partir do grande evento da morte de Deus, pode ser relacionada com a falsidade atribuída a todas as perspectivas, assim como com o potencial de valor associado ao princípio que gera as perspectivas. Desta maneira, apesar da nossa necessidade de perspectivas, na medida em que nos desenvolvemos segundo a necessidade de um mundo simplificado, passível de ser comunicado, essa necessidade poderia ser valorizada como ponto de vista da criação, como arte.

5 A PERSPECTIVA DO VALOR E O VALOR DAS PERSPECTIVAS

Qualquer interpretação do perspectivismo nietzschiano enfrenta uma dificuldade inicial peculiar: a escassez de referências a esta concepção, tanto em textos publicados em vida, quanto na obra póstuma do filósofo. O termo “perspectivismo” aparece propriamente, apenas em poucas passagens da obra nietzschiana publicada. O primeiro exemplo de aparição deste termo que gostaríamos de analisar, encontra-se no § 354 de *A Gaia Ciência*, que é de tal modo frequente em todos comentadores que trabalham a temática do perspectivismo a ponto de quase ser considerada como um ponto de partida oficial dos comentários do perspectivismo nietzschiano.

Nesta passagem, o perspectivismo é associado ao “fenomenalismo”, no que o autor pretende como sendo uma afirmação do caráter amplamente restritivo que a consciência assume em seu pensamento. Nesta consideração das limitações de sua concepção de consciência, que é afirmada em aberta contraposição ao tratamento epistemológico tradicional e seu par conceitual sujeito/objeto, o conceito de perspectivismo não é, no entanto, oferecido como uma contribuição original, mas é apresentado como um traço característico do pensamento do autor:

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente, por isso mesmo, torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (FW/GC; Livro V; §354).

Com sua referência ao “fenomenalismo” de suas concepções, o autor de *A Gaia Ciência* demarca o âmbito da investigação a que se propõe: o aparecimento das realidades em estudo. Interessa ao autor, portanto, o estudo daquilo que se apresenta a nós em nossa experiência. Mais ainda, o autor assume o caráter restritivo de sua investigação do tema, posto que é tomado como advindo de uma perspectiva limitada. Do mesmo modo, consciente de que a atuação da consciência¹²⁸ conduz a uma superficialização daquilo que é investigado por meio dela, o autor denomina perspectivismo a sua apropriação do objeto, na medida em que

128 Vale ressaltar que Nietzsche aplica aqui a análise da consciência de um modo distinto da tradição. Obras sobre a consciência, a razão, o entendimento humano são comuns desde a modernidade, mas o autor do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* trabalha com este conceito em um sentido fisiológico e de certo modo evolucionista, que distoa da concepção metafísica da consciência tal como esta foi entendida pela tradição. Esta interpretação parte da consideração do *Ensaio Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-moral* cuja temática e desenvolvimento é semelhante às do aforismo em questão. A consciência aparece nessa concepção como um órgão do aparato humano, uma adaptação biológica que cumpre um papel essencial na manutenção de nossa espécie. O trato naturalista que Nietzsche aplica a consciência será desenvolvido adiante.

sua apropriação desse objeto, como toda aproximação de qualquer objeto por meio da consciência, apenas pode se dar de modo a falsear, tornar comunicável, generalizar.

Ao entender que sua filosofia esta demarcada por um fenomenalismo e um perspectivismo, o autor reconhece que sua abordagem dos problemas filosóficos não está alheia ao conhecimento de que toda posição filosófica apenas pode se dar por meio de uma grande redução e simplificação da realidade. Nesta compreensão da necessária redução e superficialização operada pela consciência, encontramos elementos da abordagem que Nietzsche adota em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira em Sentido Extra Moral*. Notadamente, a afirmação do caráter falsificador da atuação da organização intelectual humana¹²⁹.

Em ambos textos o autor parece partir do reconhecimento do avanço das ciências naturais. Esta abordagem é significativa, porque a partir dela a consciência apareceria para nós como um fenômeno, entre outros, cada vez melhor conhecido, e não mais como substância separada da realidade¹³⁰. Nesta leitura a consciência, atuando no sentido de gerar comunicação, conduz a uma redução cada vez maior de todos os aspectos internos, tudo que há de mais individual na vida humana, a uma generalização passível de ser tornada comum. Este aspecto generalizante faz com que fiquemos impedidos de nos relacionar com os eventos verdadeiros, até mesmo de nossa própria existência pessoal. Assim, perspectivamos o que há de verdadeiro acerca de nossa própria constituição interna, que é individual e não passível de comunicação, na tentativa de nos tornarmos conscientes de acontecimentos, cuja ocorrência não permitiria generalização¹³¹.

129 Em ambos textos Nietzsche trabalha com a ideia de que o aparato racional humano, ao constituir a linguagem, simplifica a realidade em prol da sobrevivência humana. Ou seja, em vez de estar voltado para a verdade, como se a realidade estivesse constituída de forma racional e apenas racionalmente pudesse ser desvelada, a razão humana trabalharia no sentido de tornar racional algo muito mais complexo do que a razão possa compreender. Assim, na tentativa de converter esta complexidade pura em algo passível de comunicação, a razão operaria uma “violência” para com a realidade propriamente. Note-se que toda esta explicação parece sugerir que há um algo que é traduzido em linguagem por meio de uma simplificação. No entanto, a existência desse “algo” se deveria muito mais a uma limitação da linguagem com relação ao que o filósofo tenta dizer, do que, propriamente, uma crença de Nietzsche em uma realidade em si que é traduzida em linguagem por meio desta simplificação. Esperamos que isto fique claro no decorrer de nossa exposição. Por fim, uma importante ressalva a ser feita diz respeito ao termo utilizado para se referir ao órgão responsável pela criação da linguagem em ambos textos. Em se *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, Nietzsche refere-se a esta faculdade como intelecto (*Intellect*), e no aforismo em questão de *A Gaia Ciência* o filósofo considera a consciência a estrutura responsável por esta conversão.

130 Nesse sentido, o autor do aforismo está em conformidade com o essencial da leitura de Lange da filosofia, e do modo como a aplicação do método científico conduziria a um afastamento cada vez maior das superstições metafísicas, tal como a concepção tradicional de consciência. Esta passa a ser analisada também aqui em sua geração e desenvolvimento, como fenômeno, e não mais como substância eterna e imortal.

131 Este argumento da ignorância, no qual somos mantidos em relação à nossa constituição interna, é caro a Nietzsche para sua negação de que obtemos qualquer acesso à verdade, assim como, que esta verdade se nos dá a conhecer através da consciência. Este argumento já aparece em seu *Ensaio Sobre Verdade e Mentira no sentido Extra-moral*, em um sentido muito próximo do utilizado na passagem da *Gaia Ciência*, citada acima: “O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se

A análise nietzschiana se destaca pela associação entre perspectivismo e consciência, pensados aqui como uma forma de inversão da tradição filosófica, que interpreta o elemento racional humano como o elemento potencializador do conhecimento. Nietzsche quer problematizar a natureza desta concepção de conhecimento que, para ele, não se relacionaria com a descoberta de verdades disponíveis à razão, mas com a criação de uma realidade que potencialize a capacidade de sobrevivência humana. Sua reflexão crítica, portanto, diz respeito à análise de nossa capacidade de conhecer e do órgão que a tradição considera responsável por este conhecimento, tomando o conhecimento não como uma atividade independente de nossas necessidades, mas como parte de uma estratégia de satisfação destas necessidades.

Este movimento se realiza com o mesmo sentido com que a tradição teria operado a crítica ao sensualismo, como a desqualificação dos órgãos dos sentidos como fonte do conhecimento. Ou seja, assim como a tradição desqualifica os sentidos como fonte de conhecimento, por considerar que sua afinidade com o movimento comprometeria sua capacidade de revelar qualquer coisa verdadeira, Nietzsche desqualifica a consciência como fonte de conhecimento e suspeita de suas certezas, como se não se tratasse de algo próprio da realidade. Assim, o primeiro aspecto de uma teoria perspectivista do conhecimento trata da natureza de nossa consciência, a qual não é considerada na leitura nietzschiana como órgão para a verdade. Desde que sua função estaria relacionada à generalização, a vulgarização, a igualação do não igual.

O aparato cognitivo humano aparece aqui como a ferramenta através da qual, nossa espécie, se livra da pluralidade e extrema individualidade inerente à realidade, tendo em vista operacionalizar uma cadeia de comando produtiva. Em outros termos, este aparato teria evoluído em função de uma estratégia de sobrevivência tipicamente humana, estratégia em que estaria envolvida a dissimulação de elementos da realidade¹³² para efeitos de

completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! Ela atirou fora a chave: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre”. (WL/SVM; §1).

132 Estes argumentos são apresentados por Nietzsche em oposição ao que a tradição postulava motivo pelo qual o autor se vê na necessidade de fazer referência a um objeto ideal, tal como a realidade, na tentativa de provar que, se a consciência evolui no sentido de propiciar a comunicação, então seu funcionamento necessariamente envolve a eliminação de elementos do real a fim de criar realidades que possam ser comunicadas. Assim, sua hipótese é apresentada para demonstrar que nosso elemento racional não poderia ser algo afeito à natureza veraz da realidade, como um órgão para a verdade, mas que sua atuação apenas se restringiria à criação de verdades que possam ser comunicadas. A permanência na filosofia de juventude de Nietzsche deste elemento último, absolutamente individual, é resultado da influência da filosofia metafísica de Schopenhauer, e torna parte da filosofia nietzschiana passível de ser relacionada a uma forma de pensamento metafísico. No entanto,

comunicação.

A consciência, que é tomada pela filosofia moderna como instrumento revelador da verdade, passa a ser considerada nesta leitura como instrumento “mascarador”, órgão que cria metáforas a partir da verdade multifacetada e em constante mudança. Para além do uso do termo perspectivismo que encontramos no aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, há raras menções a este termo, entre as notas epistemológicas reunidas nos póstumos nietzschianos.

O tratamento destas passagens como constituindo um conjunto de notas epistemológicas, no entanto, nada tem a ver com a determinação dada por seu autor a estas. Este tratamento relaciona-se com uma apreciação destes textos como constituindo uma profunda reflexão acerca da natureza do conhecimento, suas consequências e pressupostos. Sobressai entre estas passagens um fragmento bastante conhecido dos comentadores, e ao qual fazemos repetidas referências nesse trabalho, o fragmento 7[60], de fins de 1886 e inícios de 1887. Neste, nos diz Nietzsche:

Contra o positivismo, que fica no fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer uma tal coisa. “Tudo é subjetivo” dizeis: mas já isso é interpretação [*Auslegung*]. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. - É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. (NF/FP; 1886-1887; 7[60]).

A passagem citada é, com frequência, interpretada como a negação de que possa haver conhecimento independente do sujeito que conhece e de sua constituição específica. Esta leitura propicia uma elucidação do perspectivismo nietzschiano, em que este se veria associado aos resultados da filosofia kantiana. O que não significa que o autor destas notas permanece preso às consequências teóricas da filosofia transcendental kantiana, pois, ao passo que Nietzsche entende o conhecimento como trabalho ativo da consciência, em sua postulação mais tardia, esta ideia estará associada à inutilidade em se conceber uma realidade não interpretativa. Estas ressalvas, no entanto, não impedem uma interpretação em que algo do espírito da primeira crítica kantiana ainda alimente as conclusões nietzschianas.

O que o filósofo busca interpretar neste aforismo é uma análise fisiológica e genealógica da consciência, em que é exposto o processo de formação da linguagem como uma tentativa de apreender uma realidade sempre em mudança, através de metáforas que lhe

acreditamos que ainda na juventude, Nietzsche sustenta uma reflexão eminentemente crítica para com toda forma de metafísica. Já em 1872, através da influência naturalista obtida da leitura de Lange, Nietzsche se vê de posse de um arsenal de argumentos científicos que lhe possibilitam recusar qualquer recurso a uma explicação metafísica. De que o filósofo se afasta já naquele período de uma concepção metafísica de verdade, temos como testemunho os textos analisados nos primeiros capítulos deste trabalho, em que o filósofo procura responder à diversas questões referentes à verdade com base nos resultados das ciências naturais, notadamente na análise dos órgãos dos sentidos.

confirmam um caráter fixo, e comunicável¹³³. De fato, ao assumirmos que todo conhecer seria produto da atuação de um sujeito, ou seja, que o conhecimento teria expressão fenomênica como apropriação de eventos não racionalizáveis de acordo com nossa perspectiva de sujeito, isto, de partida, afastaria a possibilidade de que em algum momento de nossas formulações teóricas estejamos lidando com fatos brutos, ou verdades puras, desinteressadas.

Deduzimos desta interpretação que o conhecimento do mundo pode apenas ser visto como uma possibilidade, porque levamos em consideração que o conhecimento não é a explicitação do sentido do mundo, a transcrição perfeita de sua realidade última. Assim entramos em contato com uma compreensão em que não há um sentido por trás, mas uma multiplicidade de sentidos, em um mundo permanentemente em mudança, impossível de apreender de uma vez por todas.

5.1 O perspectivismo nietzschiano como uma forma de negação da objetividade

Em uma conhecida nota póstuma, Nietzsche questiona a crença dos físicos em um mundo verdadeiro. Crença que o filósofo julga subjacente às teorias das ciências como um todo. Nesta leitura, o mundo aparente, enquanto o mundo disponível para cada um segundo suas capacidades de apreensão, se revelaria como pálido reflexo deste mundo dos fatos. A crítica nietzschiana às ciências aqui cumpre os mesmos estágios de sua crítica à filosofia dogmática. Assim, do mesmo modo que o filósofo criticara a concepção de um mundo platônico das ideias, rebate aqui a concepção de átomos, que é tomada como uma mera ficção para fins da ciência:

Os físicos acreditam em um “mundo verdadeiro” à sua maneira: uma firme sistematização de átomos igual para todos os seres [*Wesen*] e com movimentos necessários, – de modo que, para eles, o “mundo aparente” se reduz ao lado acessível a cada ser [*Wesen*], segundo sua espécie do ser [*Sein*] universal e universalmente necessário (acessível e também ainda preparado – feito “subjetivo”). Mas, com isso, enganam-se: o átomo, que postulam, é deduzido a partir da lógica daquele perspectivismo da consciência, – também ele próprio é, portanto, uma ficção subjetiva. Essa imagem de mundo que eles projetam não é, em absoluto, essencialmente distinta da imagem de mundo subjetiva: ela só é construída com sentidos estendidos pelo pensar, mas absolutamente com nossos sentidos... Por fim, sem sabê-lo, omitiram algo da constelação: justamente o necessário perspectivismo, em virtude do qual cada centro de força - e somente o homem - constrói a partir de si todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força... Esqueceram de computar essa força que põe perspectivas no “ser verdadeiro” [*wahre Sein*]... Dito na linguagem da escola: o ser-sujeito. Eles acham que este foi “desenvolvido”, que veio de acréscimo - Mas o químico ainda o usa: tal é o ser-específico que determina o agir e reagir de tal e qual maneira, sempre de acordo. (NF/FP; 1888;14 [186]).

133 Tratamento comum a seu *Ensaio Sobre Verdade e Mentira* e o aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, que serão discutidos em profundidade no decorrer da tese.

Segundo esta leitura, tudo o que é fato para nós já seria o resultado do trabalho ativo da consciência, o que não garante que hajam fatos por trás do que nos é dado como objeto de conhecimento. Esta afirmação tem como consequência mais radical a negação de um mundo a ser interpretado, um mundo para além das interpretações. Isso explica a negação do mundo aparente junto à negação do mundo verdadeiro, tal como se observa na passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, cujo subtítulo: *história de um erro*, denuncia a falsidade por trás da constituição do conceito de mundo verdadeiro. Processo em que, segundo Nietzsche, a filosofia kantiana ocupa uma etapa importante¹³⁴.

Com o que fica dito nestas observações, já nos aproximamos dos elementos fundamentais de uma compreensão perspectivista da verdade, tal como acreditamos poder extrair do pensamento nietzschiano. Primeiramente, a afirmação norteadora de que não há fatos, apenas interpretações, que regula a compreensão da verdade em questão como contrária, tanto ao conceito de verdade herdado da tradição, quanto a uma concepção de verdade com base na atuação desinteressada do pesquisador, presente na concepção positivista da filosofia.

De fato, a pretensão positivista de localizar fatos brutos no efetivo, sua esperança de atingir os fatos eternos por trás das coisas, ultrapassa os limites impostos pelas considerações críticas nietzschianas. Nesta leitura, a renúncia a qualquer origem não investigada, assim como a negação da permanência de qualquer fundamento último, são componentes inelimináveis. Por trás desta consideração crítica há uma compreensão básica segundo a qual, em nossa atividade cognoscitiva, temos sempre apenas interpretações de acontecimentos que nos são dados sem forma racional anterior, sendo necessário torná-los conscientes, o que significa, nesta leitura, categorizá-los segundo os ditames de nossa racionalidade, o que já seria acréscimo na constituição de nossas interpretações. Em outras palavras, a consideração da realidade segundo a pressuposição de fatos seria um defeito do qual cumpriria ao filósofo se libertar, sempre que este pretendesse uma aproximação científica da realidade.

A elucidação dos erros fundamentais dos quais os filósofos devem se libertar é um aspecto frequente nas obras nietzschianas. Em sua *Genealogia da Moral*, estes erros fundamentais aparecem como traços de um ideal que guiaria as formulações dogmáticas em filosofia. A partir de sua concepção do carácter perspectivo de todo conhecimento, ao filósofo

134 Esta passagem é parte do livro Três de *Crepúsculo dos Ídolos*, a “Razão” na filosofia, onde Nietzsche diz: “O verdadeiro mundo verdadeiro – inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (No fundo, o velho sol, mas visto através da neblina e do ceticismo. A ideia tornou-se elusiva, pálida, nórdica, königsbergiana.)”. O aspecto “königsbergiano” do mundo real, é claro, refere-se à concepção kantiana do mundo “noumenal”.

interessaria, antes de tudo, criticar a concepção metafísica da verdade como uma posição que concebe algo tão absurdo quanto uma visão do nada. Com isso, a posição nietzschiana implicaria a compreensão de que não há verdade que não seja em si uma perspectiva, e de que, de modo aproximado, não há conhecimento que não parta de uma motivação.

Esta compreensão de uma a motivação a guiar todo posicionamento filosófico está presente em um dos relatos mais abrangentes acerca do caráter perspectivo do conhecimento, no aforismo doze da terceira dissertação de *Genealogia da Moral*. Neste texto, Nietzsche rejeita a “posição ascética que se põe a filosofar”, como uma forma de negação da vida que descarregará seu arbítrio: “Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real” ou seja, que em sua tentativa de perverter a própria verdade: “buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade” (GM/GM; III; §12). Com isso, com as “resolutas inversões das perspectivas” operada pelo ideal ascético que se põe a filosofar, a tradição teria procurado operar uma negação da verdade de que há “apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” (GM/GM; III; §12).

Na medida em que a tradição filosófica é entendida aqui como tendo se alinhado a um ideal de negação da corporeidade, Nietzsche interpreta toda a filosofia precedente como a tentativa de promover uma falsificação, uma corrupção, uma simplificação da verdadeira objetividade¹³⁵, que implicaria na pluralidade de perspectivas inerente a toda corporeidade. O traço distintivo desta falsificação seria a imaginação de uma objetividade ideal, uma realidade das verdades eternas e imutáveis. Segundo a compreensão nietzschiana, no entanto, a objetividade como apreensão dos objetos em sua forma não interpretativa seria inalcançável para nós. Objetividade nesse sentido implicaria uma ausência de necessidades, um desinteresse que não é característico da atividade teórica. Assim, o autor afirma em

135 Entende-se por objetivismo a concepção filosófica que associa conhecimento verdadeiro ao conhecimento dos objetos independente da apreensão de seres conscientes. Em um sentido kantiano, objetividade significa a qualidade dos objetos *em-si*, independentes das condições de constituição de tais objetos para a experiência. Contemporaneamente, a vertente filosófica que entende que o valor de verdade de asserções acerca da realidade depende da existência de tais objetos se chama realismo, em contraposição à corrente anti-realista, a qual se constitui em torno da negação dessa dependência. Tal como o objetivismo o perspectivismo nietzschiano, ao menos em sua formulação mais primitiva, parece requerer uma interpretação da realidade como algo não interpretativo, ou objetivo. De acordo com essa interpretação, falar em perspectivismo significa dizer que não temos acesso às coisas como elas são para além de nossa interpretação. A existência de uma realidade objetiva, a partir do projeto crítico kantiano, relaciona-se intimamente com a postulação das coisas em si, entidades anteriores a constituição do fenômeno da experiência. Bem se vê que Nietzsche não é indiferente à polêmica em torno das coisas em si e, embora parte considerável de suas teorias sobre a verdade pareçam repousar na dependência de tais objetos, seu pensamento se filia claramente a corrente anti-realista, no sentido de que sustenta em boa parte de sua produção, uma crítica incisiva as coisas em si. No entanto, a afirmação, frequente em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, de que nossas afirmações do mundo consideradas verdadeiras são, de fato, metáforas; de que a verdade não passa ao final de uma ilusão, tem em seu caráter íntimo a necessidade de falsear tais verdades e afirmações.

Genealogia da Moral:

Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a 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. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isto pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para esta coisa, tanto mais completo será no “conceito” dela, nossa “objetividade” (GM/GM; III; §12).

Ora, se toda investigação se orienta por um objeto, a idealização da pesquisa desinteressada não faria nenhum sentido. Do mesmo modo, a objetividade, enquanto propriedade de um objeto ideal exterior a todo interesse, seria uma criação tornada operante por meio da negação do verdadeiro aspecto da objetividade, sua perspectividade. Ou seja, se toda apreensão da realidade apenas se dá de acordo com interesses determinados, então só nos restaria ansiar por uma objetividade na forma determinada pela comparação das diversas perspectivas, sendo que jamais alcançaremos a objetividade absoluta, dado serem inúmeras as perspectivas, inúmeras as interpretações possíveis.

Enquanto tentativa de atingir uma realidade ideal, o ideal ascético se mostra como uma forma fracassada de se fazer filosofia. No entanto, a atuação dos filósofo segundo os preceitos deste ideal trariam como consequência positiva a preparação para uma forma de pesquisar afeita à diversidade de perspectivas. Nesta leitura a objetividade, passa a ser compreendida como uma idealização, uma hipotética reunião de todas as perspectivas possíveis. Para o autor, o exercício de novas perspectivas, no caso a perspectiva do ideal ascético, prepararia o terreno para uma nova compreensão do conhecimento, dos conceitos e da objetividade e, a própria restrição dos termos conhecimento, objetividade e conceito que encontramos nesta passagem, implica uma interpretação perspectiva de conceitos da tradição.

Pretender conhecer a essência em si do mundo é um disparate, pois conhecer é exatamente, apropriar-se, tornar uma coisa no que ela é de fato e não desvendar sua essência última. Tal “desvelamento”, se fosse possível, seria qualquer coisa, mas nunca conhecimento.

É a própria imposição das necessidades do ser que interpreta que faz com que ver se torne visão de algo. Se não há interpretação independente das necessidades de quem interpreta, e se essas necessidades são para cada indivíduo o valor para ele, então toda interpretação seria consequência não apenas de uma perspectiva, mas também de um conjunto de valores. Por sua vez a razão, o próprio instrumento que segundo a tradição nos conduziria à verdade eterna por trás das coisas, distorce inevitavelmente o real.

Nessa interpretação, as conclusões de Nietzsche acerca da natureza perspectiva do conhecimento contrapõe-se frontalmente à concepção tradicional de conhecimento, tal como a tradição do pensamento ocidental a consolidou. Desde os princípios da filosofia, a atividade de conhecer é interpretada como o esforço humano na tentativa de descortinar a realidade de sua aparente transitoriedade e, assim, revelar sua verdade objetiva posta por trás das coisas. O ideal de verdade, a determinação da ação a partir da postulação de fins da razão e a dicotomia entre mundo verdadeiro e o mundo aparente, seriam os elementos identificados por Nietzsche como constitutivos da concepção tradicional de conhecimento. Dentre estes elementos constitutivos, destaca-se o próprio ideal de verdade, o qual em *Além do Bem e do Mal* é tomado como: “a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram” (*JGB/BM*, I; § 01) e que em *Genealogia da Moral* apresenta-se como: “a fé no próprio ideal ascético” (*GM/GM*; III; § 24).

Será justamente contra este ideal de verdade, que tem suas origens ligadas diretamente ao racionalismo socrático, e que se apresenta a Nietzsche como fundamento constituidor do niilismo, o objeto privilegiado da crítica nietzschiana, contra o qual o filósofo mobilizará sua concepção de interpretação. Por outro lado, quando em *Genealogia da Moral* Nietzsche representa a interpretação enquanto concepção de verdade de cuja renúncia os cientistas pensam obter sua honra, como uma tendência à: “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear, e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar” (*GM/GM*; III; § 24), retoma uma crítica já suportada em seus escritos de juventude, que naquele momento se apresentava na forma da explicitação da formação da concepção tradicional de verdade e da constituição da linguagem como uma forma de dissimulação da realidade.

A defesa nietzschiana da interpretação como forma mais adequada de verdade estaria ligada a uma crítica já presente na filosofia de juventude do autor, a que ele busca dar continuidade por meio da elevação do caráter interpretativo de todo conhecimento ao status de conhecimento mais adequado, além de mais próprio ao combate às concepções tributárias dos valores niilistas. Nietzsche compreende que a forma mais correta de interpor esta crítica seria que “pensadores mais fortes, mais vitais, ainda sedentos de vida” viessem a “tomar partido

contra a aparência e pronunciar já com altivez a palavra ‘perspectiva’” (*JGB/BM*, I §10). Ou seja, em contraposição à ideia de aparência, que traz consigo uma visão segundo a qual algo aparece, embora não em sua verdadeira objetividade, pensadores mais fortes defenderiam a perspectiva, que teria a seu favor a compreensão segundo a qual cada conhecimento se manifesta não como expressão inadequada de uma realidade verdadeira, mas como interpretação possível diante de outras interpretações.

Por outro lado, assim como a concepção de verdade vinculada à valores de decadência teria no platonismo suas primeiras origens, também a dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente¹³⁶, outro aspecto fundamental da concepção niilista vinculada por Nietzsche a um “niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada” (*JGB/BM*, I §10), teria suas raízes no racionalismo socrático. Em sua crítica a esta dicotomia fundamental, o autor atribui um cansaço e desilusão essencial conducente ao nada como forma de repouso, a toda consideração da necessidade de se defender a existência de uma realidade apartada da realidade das perspectivas e da interpretação.

Mas se a realidade do além-mundo teria sua origem no platonismo, o filósofo reconhece sua sacralização na crença cristã de um mundo do além. A determinação da ação a partir da postulação de fins da razão¹³⁷, como uma forma de estabelecer-se virtudes a partir da razão, que se vincula a uma concepção teológica e que na modernidade vincula-se tanto à ideia cristã de um Deus como fonte do bem, quanto na concepção moralista à ideia de uma tendência ao bem inerente à racionalidade, teria encontrado também no platonismo sua origem e estímulo, na equação que faz equivaler razão, virtude e felicidade.

Em todas estes posicionamentos críticos, o ponto em comum seria a compreensão nietzschiana da razão como elemento falseador do caráter perspectivo da realidade. Assim, o filósofo enxerga na supervalorização da razão um risco para a cultura, e contra a decadência uma má ferramenta, posto que a crença na razão não é vista pelo filósofo como uma forma de se contrapor a algo que ela mesma figura com necessidade. Ou seja, em sua leitura, quando os filósofos e moralistas fazem da razão um meio para sair do processo de decadência “elegem como meio, como salvação” algo que “é apenas mais uma expressão da *décadence*” (*GD/CI*; II; §11). Assim, em sua contraposição a toda forma de melhoramento do homem, toda forma de estabelecimento de virtudes por meio de uma supervalorização da razão, Nietzsche defende a proeminência dos instintos como forma de julgar as ações humanas. Pois entende que: “Ter

136 Conforme (*JGB/BM*, I §10), e a importante seção de *Crepúsculo dos Ídolos*, Como o verdadeiro mundo acabou por se tornar uma fábula, em que a filosofia platônica ocupa o primeiro estágio do processo de criação do ideal.

137 Esta ideia fundamental é narrada em *Crepúsculo do Ídolos*, na seção sobre *O problema de Sócrates*, §10.

de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*” mas “enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto” (GD/CI; II; §11). Com isso o filósofo acredita opor-se ao platonismo, assim como à própria tradição filosófica, na medida em que faz sobressair o corpo em contraposição à razão e a ideia de objetividade deduzida a partir dela.

Se a noção de objetividade, segundo a concepção tradicional de conhecimento, seria apenas um valor que perde sentido com a constatação da inexistência de uma realidade ideal, então sempre que se acredita possuir ou, pelo menos, ter direito de atingir a interpretação definitiva, opera-se no interior de uma interpretação específica, e como tal, apenas uma ilusão. O conhecimento só tem sentido se considerado em suas limitações, enquanto conhecimento humano, determinado pelo conjunto de interesses que guiam sua busca. Do ponto de vista de uma realidade objetiva, no entanto, ele não pode ser totalizante.

Por isso, na continuação do fragmento póstumo citado acima, Nietzsche nos diz: “Tanto quanto a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é interpretável de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos, ‘perspectivismo’.” (NF/FP; 1886-1887; 7[60]). Há tantos sentidos “por trás” da realidade, quantas interpretações possíveis da mesma. Pois o sentido é sempre um sentido para alguém, nunca um sentido “em-si”. Assim, ao mesmo tempo em que Nietzsche afirma que o conhecimento humano é possível, ele nega a pretensão de se atingir uma verdade absoluta. Logo, há tantas formas de conhecimento quantas formas de configuração de necessidades específicas.

Não admira que a concepção tradicional de verdade, compreendida por Nietzsche como tendo suas origens ligadas diretamente ao racionalismo socrático, e que se apresenta ao filósofo como fundamento constituidor do niilismo, tenha se tornado o objeto privilegiado da crítica nietzschiana, contra o qual este mobiliza sua concepção de interpretação. Tendo renunciado à possibilidade de obter um conhecimento coerente com os princípios da vida a partir da razão, Nietzsche passa a compreender o conhecimento como expressão de uma determinada forma de valoração da realidade. Posto que, não havendo fatos por trás das coisas, conhecer não pode ser algo como esta objetividade imaginada pelas cabeças metafísicas.

Conhecer na acepção nietzschiana, portanto, significaria o mesmo que interpretar segundo os padrões humanos, de acordo com a atuação dos instintos que guiam nossas opções teóricas. O conhecimento sendo sempre visto nesta leitura como a consequência de uma determinada configuração de necessidades, o que significa, uma determinada ordenação daquelas necessidades que são internas ao indivíduo. Isto, no entanto, de modo algum elimina

a possibilidade de outras interpretações.

A crítica nietzschiana à tradição estaria relacionada à incapacidade desta em reconhecer adequadamente os limites da perspectiva, a qual o filósofo vê como elemento ineliminável de toda formulação teórica, e que aparece para o filósofo como vício inerente a toda forma de consideração dogmática. Assim, quando Nietzsche representa a interpretação enquanto concepção de verdade de cuja renúncia os cientistas pensam obter sua honra, como uma tendência: “a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear, e o que mais seja próprio da *essência* do interpretar” (*GM/GM*; III; § 24), retoma suas concepções de juventude acerca da formação da verdade e da constituição da linguagem como uma forma de dissimulação da realidade, defendendo essa concepção como componente de sua própria compreensão do conhecimento, contrária à noção de verdade niilista.

Reconhece-se assim que sua defesa da interpretação está ligada a sua crítica ao ideal tradicional de verdade. Certamente, esta atitude não qualifica um posicionamento teórico determinado em relação à verdade, embora surja como reflexo de uma crítica ao sentido tradicional de verdade. De fato, a solução apresentada pelo autor, como uma forma de se elevar para além das considerações em torno da noção tradicional de verdade e sua relação com a perspectividade inerente a toda consideração da realidade, pode ser vista como um posicionamento que procura restabelecer o caráter perspectivo da verdade sem, no entanto, estabelecer-se como outra forma de verdade.

O foco das críticas nietzschianas à concepção tradicional de conhecimento recai, completamente, sobre a razão e seu caráter limitado. Limitação que conduz a uma concepção de realidade como mundo verdadeiro. Neste sentido, desde suas primeiras incursões filosóficas, sua crítica ao conhecimento está relacionada à apresentação de nosso aparato intelectual como parte de nosso aparato biológico e, assim, como algo que se desenvolve em torno de nossa necessidade de sobrevivência, e não a favor de uma verdade objetiva. Assim, considerando-se o pensamento nietzschiano em sua totalidade, considerando-se especialmente o progresso de suas considerações críticas acerca do conhecimento e da verdade, o que nos é apresentado é uma compreensão do conhecimento que reduz sua validade às instâncias de sua enunciação, sem que com isso se destitua qualquer afirmação de seu valor em relação às demais afirmações necessárias à sobrevivência.

O perspectivismo nietzschiano, especialmente na forma como fica exposto no aforismo doze de *Genealogia da Moral*, carrega consigo a ideia de que todas as perspectivas são limitadas, nesse sentido não verdadeiras, mas, nem por isso falsas. Pois, em segundo plano à exposição do perspectivismo, permanece a ideia de que a objetividade, como a

totalidade de perspectivas, é algo que se pode conceber sem contradição, como a totalidade de perspectivas possíveis. Em outro sentido, o conhecimento como a tradição o entende, como a visão unilateral de uma verdade existente de forma independente do ato de conhecer, torna-se uma perspectiva inferior, exatamente por que abre mão da multiplicidade de perspectivas inerente à ideia de objetividade cotejada por Nietzsche. Ou seja, embora não represente em si mesma uma teoria acerca do conhecimento, nem implique a crítica ao conhecimento tradicional como distorção da realidade, o perspectivismo nietzschiano utiliza-se da metáfora da perspectiva para promover o reconhecimento do caráter não-fundacional do conhecimento, assim como caracterizar como contraditória a ideia de uma realidade em si mesma.

5.2 O perspectivismo nietzschiano e o problema dos valores

Consideramos a questão do valor como uma questão fundamental para o pensamento nietzschiano, com base na qual se poderia entender sua concepção de verdade, pois esta gira em torno da necessidade de desconsiderar a concepção tradicional da verdade, a fim de estabelecer algo de suma importância para a determinação de um valor superior, ou seja, a própria vida. Para Nietzsche, o problema dos valores estaria relacionado ao fato de que, na história da filosofia, a questão dos valores morais foi tomada como a própria questão do valor. Assim, ao refletir sobre isso, o filósofo afirma que: “A “Avaliação moral”, até onde é algo social, mede erroneamente o homem a partir de seus efeitos” (NF / FP; 1887; 9 [55]). Ou seja, que a apreciação dos valores de um ponto de vista dos valores morais, reduz a questão mais ampla dos valores a uma consideração que leva apenas os efeitos práticos da avaliação moral dentro de um contexto no qual a sociabilidade é tomada como um estado natural, o filósofo procura desfazer essa confusão, pensando a natureza do valor em seu surgimento e totalidade.

Por outro lado, a consideração dos valores em uma avaliação exterior à própria sociabilidade, se distinguiria fundamentalmente de uma compreensão dos valores como determinação objetiva fora dos homens. Nessa leitura a interpretação dos valores morais como os valores em si, como a única forma de valor, é confrontada por uma explicitação dos valores como resultado de um processo fisiológico, avaliação que expõe os valores morais como algo pertencente apenas a um tipo bastante determinado de valor.

Nesta interpretação do problema dos valores em geral, os valores morais corresponderiam apenas a uma forma da categoria mais ampla dos valores. *Assim*, os valores não seriam realidades independentes dos homens, mas produtos de sua atuação interpretativa, pois: “*Nossos valores são introduzidos nas coisas com a interpretação*” (NF/FP; 1885/1886; 2

[77]). A interpretação nietzschiana dos valores, assim, exclui a validade de uma consideração de um “*sentido no em si*”, na medida em que considera os valores como decorrências de nossa interpretação. Todo sentido passa a ser considerado nessa leitura como algo relacional e perspectivo. Os valores morais aparecem aqui como resultado de uma interpretação específica, como a interpretação que substitui a interpretação religiosa decadente (NF/FP; 1887; 9 [60]).

A partir da compreensão de que todo valor seria produto de uma interpretação, ou seja, de que todo valor corresponderia a uma avaliação, portanto, de que toda moral deve alcançar seu instante de superação em uma nova tábua de valores (ZA/Za; III; *Das antigas e novas tábuas*; §02), Nietzsche contempla a possibilidade de uma afirmação incondicional do mundo e da vida, na atividade criativa de valores. Os valores morais são entendidos aqui, como valores de conservação consolidados por uma determinada tradição, dos quais competiria ao homem se livrar, na medida que põe o fortalecimento da vida a frente de sua conservação. Este pensamento, que se coloca na contramão de tudo o que se fez desde a cultura racional do socratismo-platonismo até o presente, traduz a máxima expressão da afirmação da vida na aceitação de seu caráter ficcional.

Em sua leitura, Nietzsche qualifica o valor como ponto de vista fundamental segundo os ditames das necessidades de algo que queira permanecer no curso do devir. Assim, em um fragmento póstumo o filósofo afirma: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista *das condições de conservação e aumento* com respeito a formações complexas de relativa duração da vida no seio do devir” (NF/FP; 1887-1888; 11[73]). Em outros termos, a vida aparece para Nietzsche como condição de possibilidade de toda avaliação, posto que ela é pré-requisito para toda avaliação. Para tudo que pretende durar na existência, assume valor aquilo que possibilita esta duração. Por isso o filósofo pensa, desde suas primeiras incursões filosóficas, a verdade como correlata a um valor, desde que esta seria parte fundamental na estratégia de sobrevivência humana.

O problema do perspectivismo relaciona-se com o problema do valor já na suposição nietzschiana de que toda interpretação seria o produto de nossas necessidades. Assim, o filósofo escreve: “São nossas necessidades *as que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de ânsia de domínio, cada um tem sua perspectiva, que gostaria de impor como norma, a todos os demais impulsos” (NF/FP; 1886-1887; 7[60]). Na medida em que cada impulso tem seu pró e seu contra, a ele estaria relacionada uma determinada ordenação de valores, uma determinada hierarquia. Sua vontade tem como móvel, acima de tudo, o estabelecimento de seus prós e contras como norma geral.

Ou seja, toda perspectiva tem como razão de existir o estabelecimento de valores a partir de si. Neste sentido, não há valor extra-perspectivo. Do mesmo modo que não há perspectiva que não implique valores. Com isso, podemos ver que a perspectiva e o valor estão intimamente relacionados no pensamento nietzschiano.

Valores são estabelecidos na medida em que sua capacidade de fazer algo permanecer na existência é comprovada. Assim, quando uma determinada configuração de forças se mostra propícia à manutenção da vida, em seu entorno se agrupam cada vez mais forças, o que acaba conduzindo à formação de centros de domínio: “‘valor’ é essencialmente o ponto de vista para o aumento ou a diminuição destes centros de domínio (NF/FP; 1887-1888; 11[73]). O valor configura perspectivas, na medida em que tende a agrupar forças em torno de um determinado centro de domínio, que passa a se fazer valer como uma perspectiva de dominação. Uma perspectiva, nesse sentido, seria justamente o ponto de vista de uma determinada ordenação das forças inerentes a uma realidade, segundo os ditames de sua manutenção e/ou crescimento.

Se toda forma de avaliar depende das condições de manutenção de um determinado tipo de vida, então toda filosofia, enquanto conjunto de valores, enquanto reflexo de uma determinada valoração, corresponderia a um determinado conjunto de necessidades inerentes a um modo de vida, pois: “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” (JGB/ABM; I; §03). Assim, a superação de uma filosofia niilista, que deveria, no entender de Nietzsche dar lugar a uma forma perspectivista de filosofia, corresponderia à substituição de uma forma decadente de valoração, que tem no conjunto de suas necessidades uma necessidade de nada suportada pela crença em uma realidade ideal, por uma forma ascendente de avaliação, que teria na multiplicidade e na mudança suas necessidades essenciais.

A substituição de uma esfera ideal de constituição dos valores pela vida, tomada aqui como escala segundo a qual os próprios valores se constituem, possibilitaria uma avaliação dos valores que difere completamente da avaliação tradicional, segundo a qual haveriam valores dados e irrevogáveis. Segundo uma compreensão dos valores que toma a vida como critério, as condições em que algo tem que se firmar mudam. Nesse sentido, é natural que também os valores mudem, posto que não há sentido exterior a uma escala de necessidades, nem nenhuma escala determinante na esfera do devir.

A cada momento, para cada espécie, verdadeiro é apenas aquilo que possibilita sua conservação. Será justamente esta interpretação do valor que possibilitará ao filósofo opor-se,

tanto à moral dogmática quanto à concepção dogmática de conhecimento. Um valor segundo a tradição criticada por Nietzsche seria, justamente, o bem em si mesmo, uma ideia a qual o filósofo se opõe fortemente. O mesmo ocorreria com a verdade em si que, segundo esta compreensão, teria por problema fundamental sua dependência em relação à defesa niilista de uma realidade criada, que torna sem valor a realidade dos fenômenos.

Até onde se compreende o que Nietzsche considera problemático no dogmatismo filosófico tradicional, fica claro que ele entende que a grande falha da filosofia tradicional teria sido seu entendimento da verdade como algo localizável de forma definitiva, ainda que em uma realidade externa à realidade dos fenômenos. Esta realidade externa aos fenômenos, no entanto, não houvera aparecido para a tradição como uma realidade criada, do mesmo modo que a realidade a partir dos sentidos. A partir de sua consideração crítica da razão como parte do esquema de simplificação da realidade, Nietzsche se coloca em condições de questionar, justamente, este caráter simplificado da realidade concebida a partir da razão, aprofundando uma crítica que a tradição filosófica apenas havia começado. Assim, no prefácio de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche explica brevemente o que ele chama de “o erro do dogmatismo”. Após sua pequena anedota acerca do despreparo dos filósofos dogmáticos para abordar uma mulher, o filósofo diz:

Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes; e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos. (JGB/ABM; Prólogo; §1).

Em sua leitura o autor denomina dogmático tudo aquilo que se segue à criação das sublimes e absolutas criações filosóficas, com base em fatos pessoais, idiossincrasias filosóficas, coisas humanas, demasiado humanas. A própria criação platônica do reino das ideias, fundamento e ponto de partida de toda concepção niilista, parece fornecer o modelo deste tipo de construção filosófica dogmática. Motivo pelo qual, em sua leitura, o autor indica a invenção do “puro espírito e do bem em si” como um erro de dogmático, o “pior, o mais persistente e perigoso dos erros até aqui” (JGB/ABM; Prólogo; §1). Do mesmo modo, a criação da moralidade decorrente da criação dogmática das noções de “o bem” e “o mal” seria, mais a frente, abordada por Nietzsche, e com maior profundidade, em *Genealogia da Moral*.

O que determina a importância das poucas indicações acerca do que o autor entende como sendo o dogmatismo da concepção tradicional de verdade, é o bastante para conectar a fabricação da moralidade ao problema do dogmatismo e sua superação na consideração do caráter perspectivo da existência. Assim, em uma outra passagem do prólogo de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche considera que o erro dogmático de Platão surgiu de sua incapacidade em adotar um perspectivismo adequado: “Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem como o fez Platão” (JGB/ABM; Prólogo; §1). Para Nietzsche, portanto, a luta para superar o erro dogmático platônico, e toda moralidade decorrente desse erro, significava pôr a verdade de volta sob seus pés, e afirmar a perspectiva, a condição básica de toda a vida.

De fato, nesta leitura também a verdade, enquanto componente de uma estratégia específica de sobrevivência, não poderia ter seu valor determinado absolutamente. Assim, como parte de uma estratégia de sobrevivência típica de uma espécie que busca se manter no curso do devir, o conhecimento humano também corresponderia a um ponto de vista determinado de valores próprios. De fato, toda ciência e filosofia, até então, teria seu valor vinculado à conservação da vida. Motivo pelo qual, para Nietzsche a lógica, por exemplo, só é importante porque nosso modo de vida depende dela fundamentalmente. Isto não significa que a realidade seja ela mesma lógica, ou que se comporte de forma lógica, apenas que a realidade assume valor para nós na exata medida em que podemos aplicar a lógica a ela.

Por outro lado, conceitos fundamentais da física, também, apenas adquiririam sentido para nós por sua utilidade prática, não por sua veracidade. De um modo geral, toda forma de compreensão da realidade segundo instâncias fixas seria reflexo desta mesma conversão da realidade em elementos úteis para a conservação da vida, pois: “não há unidades últimas duradouras, não há átomos, não há mônadas: também aqui ‘o ente [*das Seiende*]’ foi introduzido primeiro por nós, (por razões práticas, úteis segundo a perspectiva)” (NF/FP; 1887-1888; 11[73]). A crítica nietzschiana a esta perspectiva, por sua vez, não diria respeito a seu caráter perspectivo. Já que todo conhecimento é perspectivo, seria necessário possuir uma verdade no sentido que o filósofo rejeita, para então questionar a perspectividade de uma posição.

No entanto, o fato desta perspectiva adotar como interesse prático a conservação, motivo pelo qual se apoia em conceitos imobilistas, aparece como algo criticável para Nietzsche, que reconhece nestes conceitos criações de menor valor. Nesse sentido, o perspectivismo nietzschiano distingue-se fundamentalmente de uma teoria pragmática da verdade. Na medida em que considera toda utilidade, enquanto princípio para a conservação,

como manifestação de valores de decadência. Na leitura do filósofo, o princípio de utilidade conduziria à criação de valores imobilistas e estes, por sua vez, conduziriam à criação de uma realidade extra-fenomênica, logo, acaba por se configurar em uma forma dogmática de filosofia ou ciência. Desta maneira, se pode entender a crítica à concepção tradicional de utilidade, presente no final do aforismo 354 de *A Gaia Ciência*:

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; IV; §354).

Posto que o filósofo compreende que toda forma de conhecimento conduz à admissão de erros fundamentais, conclui que a própria utilidade seria um erro, talvez o erro fundamental de que um dia sucumbiremos. Nesta leitura Nietzsche percebe que o homem, enquanto animal de rebanho, persegue por comodidade valores de conservação, valores dos quais, se o homem deve se livrar do niilismo, precisa abandonar. Em seu lugar, competiria ao homem estabelecer o conhecimento sob o fundamento de valores de aumento da força, de crescimento. Estes valores estão vinculados ao risco, são valores experimentais, os quais o filósofo do futuro deveria acolher, em detrimento dos valores de decadência. Nesta leitura, o problema com a concepção tradicional de conhecimento seria sua renúncia ao caráter perspectivo de todo conhecimento.

Tomada sua reflexão crítica em sentido amplo, é possível ver em seus ataques aos filósofos que lhe precedem uma condenação de toda tentativa de dizer a verdade, vistas aqui como um ato que constringe interpretações diversas a uma unificação improcedente, o que condiciona o sentido da verdade a um posicionamento dogmático. Assim, parte de sua crítica à metafísica se fundamentaria no fato de que esta, através da busca pelos fundamentos últimos, teria conduzido a filosofia a estipular um *deus ex machina* na figura de concepções tais como a concepção de *causa sui*:

A causa sui é a mais bela contradição já cogitada, uma espécie de violação e golpe mortal à lógica. Porém o orgulho ilimitado do homem conduziu-o a um emaranhamento cada vez maior no intrincado absurdo, o desejo do “livre arbítrio” entendido no sentido superlativo e metafísico que domina ainda (por desgraça, nos cérebros semi-cultivados) que é a necessidade de suportar a completa e absoluta responsabilidade de seus atos e não atribuí-la a Deus, ao mundo, à hereditariedade, à sorte, à sociedade, esta *causa sui* não é mais que a necessidade de ser alguém, e com esta audácia intrépida que supera à do barão de Münchhausen tenta tirar a si mesmo do pântano do nada puxando seus próprios cabelos e entrar na luz da existência (JGB/ABM; Livro I; §21).

Nesta leitura crítica das concepções antagônicas de livre-arbítrio e determinismo, a crença na causalidade é confrontada por suas consequências ilógicas. Como algo ao mesmo tempo desejado e indesejado pelo homem, que pretende explicar o mundo, mas não a si mesmo, como algo perfeitamente condicionado. A crença em que todos os atos humanos, ou bem seriam produtos de uma escolha ou bem são resultados da atuação de causas externas à vontade humana, denuncia apenas o conflito de uma má interpretação, que falha em rejeitar uma concepção claramente contraditória, porque tal rejeição mesma é contrária ao seu modo de interpretar o mundo.

Esta compreensão da realidade, que é a compreensão de base dos naturalistas quando se baseiam no método mecanicista, é tida aqui como um erro de interpretação oriundo da crença na necessidade de uma dicotomia de princípios. Razão pela qual o autor, na sequência, apela para que tal concepção seja abandonada:

Se alguém chegasse a vislumbrar a néscia rusticidade do famoso conceito do “livre arbítrio” até chegar a afastá-lo do seu espírito, eu lhe rogaria que desse, mais um passo e afastasse de seu cérebro o contrário desse pseudoconceito, isto é, o “determinismo”, que conduz ao mesmo abuso das noções de causa e efeito. Não é preciso cometer o erro de tornar condicionados causa e efeito, como fazem os naturalistas (e todos que sequestram seu método de pensar) segundo as cretinices mecanicistas em voga, que querem que toda causa impulse e pressione até produzir um efeito. (JGB/ABM; Livro I; §21).

A crença na causalidade, na lei que rege as ações humanas com a mesma regularidade com que rege os eventos da natureza seria, por sua vez, um reflexo na crença na oposição entre falsidade e verdade. Estas concepções surgem de uma consideração mecanicista da realidade, que opõe duas esferas governadas pela mesma lei de necessidade. Razão pela qual, em seu pensamento antimetafísico Nietzsche buscaria, ao contrário da concepção tradicional, minar o dualismo fundamental que divide o mundo em uma realidade superior à realidade dada pelos sentidos, e desta forma instaurar a validade perspectiva como única pretensão possível ao conhecimento humano.

Através da constatação da hegemonia da interpretação, são igualadas todas as concepções acerca da realidade como sendo igualmente falsas, sendo que são oriundas de uma consideração perspectiva. A ausência de fundamento último, que surge da análise perspectivista das concepções tradicionais, expõe o absurdo de se buscar a verdade última. Mediante esta reflexão, a própria oposição entre interpretação e mundo verdadeiro é esvaziada de sentido, posto que, não havendo texto, ou seja, não havendo uma realidade ideal com base na qual julgar a realidade das avaliações, não há necessariamente interpretação. Assim, ao padrão de avaliação da realidade segundo os critérios de verdade e falsidade, Nietzsche

contrapõe a hipótese de se interpretar a realidade conforme diferentes valores, os quais não se distinguiriam de maneira dicotômica, mas se diferenciariam conforme a um padrão correlato ao padrão de uma avaliação estética.

Aqui se nos apresenta o seguinte problema, o que caracteriza a condição perspectiva de toda vida como o ponto correto de consideração da realidade? Ou seja, se tudo que temos são interpretações, como a consideração nietzschiana da primordialidade das perspectivas pode ser considerada uma interpretação melhor do que a interpretação platônica? Estaríamos aqui diante de uma consideração dogmática da perspectividade da existência em Nietzsche? Quando considerada a crítica nietzschiana a toda forma de determinação de verdade como certeza, este não parece ser o caso.

O perspectivismo nietzschiano implicaria, assim, na afirmação de que toda justificação de nossas crenças depende de um contexto dado a partir de outras crenças, que passam por verdadeiras, quando no fundo são apenas consideradas incontestáveis para o momento. Assim, a defesa nietzschiana de suas posições, de suas concepções filosóficas em especial, não partiria de uma consideração de sua veracidade, mas de uma afirmação contextual, que tomaria a vida como critério absoluto e sobre o qual nenhum outro critério poderia ser estabelecido. Isto, no entanto, por vezes pode parecer insuficiente, posto que a defesa da posição nietzschiana parece requerer uma base para a qualificação desta como superior, ou então o filósofo incorreria em uma forma menos explícita de dogmatismo. Assim, certamente, o filósofo não poderia dizer que sua perspectiva é verdadeira baseada apenas no modo como as coisas lhe parecem. Mesmo que não conte com uma base objetiva ou neutra, deve dar conta do porquê de sua perspectiva dever ser confiada antes de outra.

Desde que Nietzsche claramente faz afirmações de verdade que ele acredita que são apoiadas por seu perspectivismo, sem, no entanto, explicar o que exatamente as torna verdadeiras, o filósofo introduz, embora experimentalmente, o problema da verdade tal como este surgiu entre os gregos, e que culminaria na elaboração platônica do mundo das ideias. Mas um relato decisivo, acerca do que realmente seria a verdade, nunca esteve entre os planos do filósofo que, ao invés de propor uma concepção própria de verdade, preferiu esclarecer um problema inerente às formas tradicionais da concepção de verdade.

Ao oferecer uma crítica extensa do equívoco, que Nietzsche considera comum entre os filósofos que lhe precedem, de que algo possa ser afirmado objetivamente fora de qualquer perspectiva, sua reflexão em torno da verdade constitui-se apenas de forma negativa. Desta maneira, suas posições filosóficas seriam reconhecidas como hipóteses, interpretações, que não reclamariam nenhuma vantagem em relação às concepções que o filósofo critica, a não

ser pelo fato de se reconhecerem como interpretações, o que se torna possível na medida em que suas concepções não se deixam guiar por uma vontade de verdade moralmente decadente.

O perspectivismo nietzschiano, assim, deve ser avaliado como contraproposta a uma forma de conhecimento tradicional, associada por Nietzsche a uma tendência niilista de consideração da realidade que, como tal, conduz a uma consideração negativa da realidade e de seu caráter mais essencial como sendo a própria perspectividade. Na defesa desta contraproposta, apresentada de modo experimental, mais do que uma análise da verdade de posicionamentos filosóficos, interessa a Nietzsche a análise do valor desses posicionamentos.

5.3 A vida como critério de avaliação de perspectivas

O problema da verdade, que aparece ao filósofo desde suas primeiras incursões filosóficas como um problema fundamental, assume um caráter duplo em sua reflexão madura. Esta mudança apenas pode ser produzida quando Nietzsche confronta o problema do niilismo, que condiciona uma mudança de sentido da concepção de vida em seu pensamento, agora não mais pensada apenas enquanto instância biológica, mas também como instância de fundamentação de valores. Se em *Zur Teleologie*, motivada pelo problema da questão teológica, o filósofo pensa a vida apenas como algo que pode ser mantido, agora ela lhe aparece como algo que não apenas se deve manter, mas que também deve ser fortalecida. Assim, quando tomada a vida como determinante para a caracterização dos valores, primeiramente haveriam os valores de manutenção da vida e depois aqueles valores que tornam a vida mais forte.

Os primeiros valores, que estariam vinculados a criação de uma realidade ideal e conceitos imobilistas, seriam valores inferiores em relação à vida, em contraposição aos quais os valores de afirmação da vida seriam aqueles que a fortalecem. Nesse sentido a perspectividade, enquanto fundamento de uma compreensão da realidade que rejeita toda forma de imobilismo, estaria vinculada de maneira necessária ao fortalecimento da vida, caracterizando um posicionamento superior, quando em comparação ao posicionamento dogmático.

Para Nietzsche, portanto, o fundamental de um posicionamento filosófico seria seu potencial afirmativo da vida, não sua veracidade. Em sua interpretação crítica da concepção tradicional de verdade, interessaria ao filósofo opor vida e valores e, desta forma, questionar o valor dos valores afirmativos em relação à vida em oposição aos valores que são essenciais para nossa sobrevivência. Neste sentido, no fragmento póstumo 7[8] que tem por título

“Niilismo”, escrito entre o final de 1886 e a primavera de 1887, e que corresponderia ao terceiro capítulo do terceiro livro dos planos para a obra *Vontade de Potência*, Nietzsche apresenta este como sendo seu verdadeiro problema, que apenas em sua filosofia se teria feito consciente:

Suportei até aqui uma tortura: todas as leis, segundo as quais a vida se desenvolve, pareciam-me estar em contradição com os valores em virtude dos quais nós nos *mantemos* vivos. Não parece ser o estado do qual muitos sofrem *conscientemente*: apesar disso, quero reunir os sinais a partir dos quais suponho que esse *é o caráter fundamental, o problema trágico* propriamente dito de nosso mundo moderno e a indignação secreta, a causa ou a interpretação de todas as nossas indignações. *Esse problema tornou-se consciente em mim.* (NF/FP; 1886/1887; 7 [08]).

Na medida em que se considera que entre as leis em que a vida se desenvolve se inclui a própria consideração perspectiva da realidade, que se opõe frontalmente à nossa necessidade de aparências, que ocupam na lógica de nossa sobrevivência um lugar de importância ímpar, não pode haver dúvida de que, neste fragmento, estamos diante do questionamento acerca do valor mesmo de uma consideração perspectiva dos valores em relação ao valor das próprias aparências. Se a caracterização da perspectiva como condição inerente à vida pode ser vista como contraposição a um mal-entendido da verdade que o autor identifica nas posições dogmáticas, então os valores suportados pela consideração tradicional da verdade estariam ligados à manutenção da vida, e os valores de uma consideração perspectivista da vida estariam ligados a uma forma de valorar segundo valores que tornam a vida mais forte.

O perspectivismo nietzschiano, por sua vez, desde que tem em seus fundamentos uma reavaliação da concepção tradicional de verdade, pode ser visto como uma forma de reflexão radical, não apenas acerca do conhecimento e da verdade, mas também dos valores como criações oriundas de uma perspectiva limitada e que não tem importância para além da esfera de sua criação. O que torna o mundo dos valores, enquanto mundo da criação humana segundo sua perspectiva, como única realidade para além da consideração de uma realidade verdadeira, assim como de uma realidade como aparência. Nesse sentido, a solução apresentada pelo autor, como uma forma de reverter completamente a noção tradicional da natureza da verdade e da perspectiva, pode ser vista como um posicionamento que procura restabelecer o caráter perspectivo da verdade, ainda que com isto se acentue a contradição entre aquilo que propicia a sobrevivência humana em relação ao que a torna mais forte.

Ao propor a ideia de que a realidade seja interpretada segundo uma escala de inúmeros valores, o filósofo adianta-se em sua missão de instituir um antiplatonismo radical, ao atacar a concepção de mundo verdadeiro. A concepção crítica nietzschiana do conhecimento, nesse

sentido, corresponderia a uma tentativa de analisar a possibilidade de se considerar qualquer posicionamento teórico, como passível de ser localizado dentro de uma escala valorativa de infinitos graus, infinitos valores para usar a terminologia nietzschiana, em que no grau mais baixo se encontraria o posicionamento menos afirmativo em relação à vida, posto que tende a uma concepção de mundo verdadeiro. Isso porque, na medida em que o mundo verdadeiro, que fundamentaria as concepções científicas e filosóficas às quais Nietzsche se opõe, é criticado como a maior das falsidades já criada, os valores que repousam sobre este fundamento são forçados a uma reavaliação. Sua negação do mundo verdadeiro, representaria a ruptura com a mentira de séculos que instituiu um mundo separado da realidade material como forma de fugir ao caráter limitado de nossas formulações teóricas.

A necessidade de uma alteração do critério de avaliação surge da constatação nietzschiana do colapso do sistema valorativo tradicional, suportado pela filosofia metafísica, pela ciência naturalista e pela concepção religiosa. Quanto a esta necessidade, a leitura nietzschiana da filosofia tradicional é muito clara, em sua compreensão de que o dualismo ontológico teria levado a pesquisa filosófica a sua exaustão, o que se dá através do confronto entre a inexistência de uma realidade idealizada e a hegemonia da interpretação.

Para pensar a relação intrínseca entre o conhecimento e os afetos subjacentes à consciência, é necessário retornar com ênfase especial ao aforismo 333 de *A Gaia Ciência*, onde o autor apresenta um suposto título, que de fato corresponde a uma citação de Espinosa: *O que significa conhecer. Non ridere, non lugere, nequi detestari, sed intelligere!* A passagem do *Tractatus Politicus* de Spinoza aparece aqui como a forma mais contrária à concepção de conhecimento que o autor almeja defender. Em contraposição à ideia de conhecimento como cessação dos afetos, o autor dirá que o conhecimento não surge a partir de um apagamento dos impulsos de rir, lamentar e detestar, mas sim de uma certa tomada de consciência dos últimos estágios da luta desses impulsos:

A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si* (FW/GC, IV, §333).

Conhecer, portanto, não seria deixar calar os instintos mais íntimos, mas o chegar à consciência destes estados íntimos. Pois o que move o conhecimento é precisamente o duelo entre esses instintos de modo que o resultado desse duelo produz algo diferente, novo e que sobrevém ao pesquisador como uma faísca que surge do contato entre duas espadas. Ora, destes estados íntimos reconhecemos apenas os últimos momentos, logo ele não é sujeito de

conhecimento, exceto em uma acepção muito precária. Para todos os efeitos, somos apenas instrumentos dos instintos que lutam, e através de nós chegam a uma conformação específica, segundo a natureza de seus instintos.

A concepção de Vontade de Potência nietzschiana, de fato, não pode ser desvinculada de sua compreensão do conhecimento. Nesta leitura, a luta dos instintos que guia ao conhecimento seria uma manifestação da vontade de potência, o que significa dizer que todo conhecimento é uma manifestação da vontade de potência. Manifestação, no entanto, que apenas em seus estágios finais apareceria para nós na forma de um *pathos*, ou seja, como conhecimento. O que conduz a interpretação de que, não a verdade, mas o sem sentido da vontade seria aquilo que subjaz a toda concepção racional da natureza, pois nada como a verdade existe. Por isso, o filósofo diz: “Guardemo-nos de dizer que há leis da natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida”. (FW/GC, III, §109). Assim, visto a questão ainda de outro modo, o conhecimento não seria o cessar das contradições inerentes aos instintos em luta, como se estaria tentado a deduzir diante da concepção apresentada por Nietzsche como sendo a de Spinoza. Mas, antes, o apaziguar dessas contradições por meio da consciência, mediante a pressão de uma necessidade nossa, uma coação biológica, que aspira a um cessar dos instintos:

A coação subjetiva que impede de contradizer é uma coação biológica: o instinto de utilidade que há em concluir assim como concluimos tornou-se, para nós, uma segunda natureza, *somos* quase esse instinto. Mas, que ingenuidade querer extrair daí a demonstração de que possuímos uma verdade em si! O fato de não ser possível a contradição é prova de uma incapacidade, e não de uma “verdade”. (NF/FP; 1888; 14[152]).

Apesar de o apaziguamento dos instintos que se dá no sujeito surgir como o efeito de uma potência ordenadora, constituinte da própria consciência, aqui não se expressa uma capacidade superior, como por vezes a tradição do pensamento deixa entender. A ela está ligada a necessidade de simplificar uma realidade caótica para fins de comunicação. Com isso não se expressa uma potência, uma capacidade para a verdade, mas uma limitação. Concebemos verdades com uma determinada regularidade não por uma maior capacidade interpretativa, mas por uma maior dependência de regularidade, em relação a outras espécies naturais:

(...) O *mundo imaginário* do sujeito, da substância, da “razão” etc., é *necessário*: há em nós uma potência ordenadora, simplificadora, que falsifica e separa artificialmente. “Verdade” é a vontade de tornar-se senhor da multiplicidade das sensações (NF/FP; 1887; 09[189]).

Dependemos de estabilidade para viver, assim, criamos um mundo imaginário da

substância. Com isso, nenhuma verdade é atingida, a não ser que se tome por verdade aquilo que é necessário para nossa existência. Segundo Nietzsche, esse teria sido o erro da tradição até então, tomar por verdadeiro o que é necessariamente verdadeiro para nós. Nessa leitura o conhecimento, tal como este foi perseguido pela tradição, estaria relacionado a uma impotência para criar, que encontra na vontade de verdade a matéria prima para a construção do *outro mundo*.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo intitulado “Os quatro grandes erros”, Nietzsche nos diz: “O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, à intenções, a atos de responsabilidade (...)” (GD/CI; VI; §7). A inocência do vir-a-ser para Nietzsche, diz respeito à inocência do real que, para ele, é vir-a-ser, ou seja, devir. Em outras palavras, o filósofo compreende que o bem e o mal não estão colocados de uma vez por todas no real, pois, já em sua filosofia de juventude conclui que a realidade não possui ordem ou desordem. Assim, o mundo, se o considerarmos em si mesmo, independente do homem, não é afeito a coisas como erro, verdade, mentira, bom ou ruim.

Na leitura nietzschiana, a realidade não possui valor em si, valores não-humanos. Todo valor é decorrência da atividade criativa humana, pois é o homem que turva o mundo com ilusões, interpretações muito próprias ligadas desde sua origem a ordem de suas necessidades. Por isso o filósofo afirma: “Esse impulso (...) à conservação da espécie (...) traz então um esplêndido cortejo de motivos ao redor, e com toda a força quer fazer esquecer que no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo” (FW/GC; I; §1). Assim, Nietzsche concebe o mundo como uma decorrência da atuação dos instintos de sobrevivência e, por isso, algo que torna-se carregado de sentido a partir da existência humana. Avaliado fora da esfera da atuação humana, no entanto, o instinto é, por definição, sem razão, sem motivo, sem sentido. O que significa dizer que a ação humana não é guiada por alguma instância racional, mas apenas por instinto, ou seja, em última instância, a ação humana pode ser compreendida como sendo sem fundamento.

Nessa leitura a razão, os motivos, a ordem, a racionalidade, o fundamento, a finalidade, a moralidade, o sentido, são tomadas por Nietzsche com instâncias do instinto de conservação nos seres humanos. Os diferentes valores não passam de padronizações humanas, inexistentes no mundo mesmo, pois, como nos diz o filósofo: “Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente” (JGB/ABM; I; 21). Os valores corresponderiam, assim, a uma atribuição humana de sentido ao mundo segundo a

hierarquia da necessidade de sobrevivência de uma determinada configuração de forças.

A necessidade do mundo necessário da substância condiciona nossa busca pelo conhecimento como a busca pelo conhecimento deste mundo antropomorficamente necessário. Mas posto que a existência desse mundo é dependente de nossa atuação, a este mundo não corresponderia nenhuma realidade em si. Assim, a concepção de conhecimento combatida por Nietzsche se relaciona, intimamente, com a tendência niilista que se propaga do campo da moral para o campo do conhecimento. Em sua concepção perspectivista, que confronta o fato de que não há outro mundo, o elemento criativo, plasmador de interpretações, torna-se o ponto central. No entanto, a negação de um outro mundo distingue-se da negação de uma realidade em si, que seria já certo comprometimento com aquilo que se tenciona negar. Por outro lado, a afirmação de nosso mundo de interpretações é coerente com o sentido mais íntimo da reflexão nietzschiana, conforme o autor esclarece em um fragmento póstumo a ideia que regeu sua obra:

Que o valor do mundo reside em nossa interpretação (– que em algum outro lugar talvez sejam possíveis ainda outras interpretações que não as humanas–), que as interpretações até aqui são avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento de poder, que toda elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda intensificação e ampliação do poder alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes – isto é algo que atravessa meus escritos. O mundo, que em alguma medida nos diz respeito, é falso, isto é, não é nenhum fato, mas uma sedimentação e um arredondamento a partir de uma soma mais magra de observações; ele está em “fluxo”; como algo que devém, como uma falsidade que sempre se translada novamente, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há nenhuma “verdade”. (NF/FP; 1885/1886; 2 [108]).

Aqui é necessário voltar-se para a definição nietzschiana de niilismo, na tentativa de entender radicalmente sua negação do outro mundo. Se o niilista é aquele para quem “o mundo tal como é” não deveria ser e o “mundo que deveria ser” não é (NF/FP; 1887; 9[60]), então a negação do mundo ideal apenas aparece para ele como negação do mundo que esta aí, e não como criação consciente. Nessa negação, portanto, o niilista nega, não apenas o mundo que esta aí, mas também, sua potência criativa, que toma como algo não desejável que apenas pode conduzir a algo que não deve ser.

Este *pathos* se lhe apresenta na forma de um “agir, sofrer, querer, sentir”, como o *pathos* mesmo do sem sentido, do “em vão”. A única coisa que suporta a crença niilista na existência de uma realidade idealizada seria a negação da realidade imperfeita que é nossa criação. Assim se pensarmos em uma posição que tenciona superar o niilismo, estamos diante da necessidade, não de negar um outro mundo, mas de afirmar o mundo que é nossa criação. Razão pela qual, o nosso mundo objetivo, enquanto totalidade de perspectivas, é afirmado na

consideração perspectivista nietzschiana como o único mundo existente.

Em contraposição ao niilista, que não consegue aceitar o mundo como totalidade de perspectivas, por considerá-lo inferior ao mundo ideal inexistente, o filósofo perspectivista seria aquele que apreende um mundo que entende, desde o começo, como produto de sua atuação criativa no mundo. Desta maneira, a ele se assemelha o homem das metáforas intuitivas, do ensaio sobre verdade e mentira, para quem as metáforas constituem, em seu caráter mesmo de metáforas, o material de sua existência poética. Ao homem da ciência no ensaio em questão, corresponderia o niilista, que tenta apoiar-se em uma perspectiva definitiva, única verdadeira, apesar de igualmente ilusória.

Conforme referido anteriormente, a vontade de verdade constitui uma impotência para criar, que encontra reflexo na afirmação de que o mundo que deveria ser já é e já está aí. Através dessa concepção, a vontade que move a afirmação da existência do mundo ideal, exclui-se da *criação* do mundo e age tão-somente em sua *antecipação*. Porém, na medida em que se assume que este mundo, o mundo aparente, não deveria existir, caímos no niilismo. Por outro lado, há também um niilismo em uma crítica à vontade de verdade, tal como a empreendida por Nietzsche. Ela se configura como a afirmação de que o mundo tal como deverá ser, ou tal como deveria ser, não existe. Dessa maneira, estamos sempre no limiar entre um niilismo ativo e um passivo, na medida em que assumimos a necessidade de criar um mundo, na ausência deste, ou nos ausentamos desta requisição. É nesse terreno que encontramos-nos, quando, com Nietzsche, nos embrenhamos na análise genealógica da verdade como falsidade.

A posição crítica nietzschiana assume sua maior radicalidade na tentativa de subverter todos os dualismos, a partir da reavaliação de toda duplicidade de considerações da realidade como sendo produto da crença em instâncias superiores. Na medida em que seu ataque ao dualismo de valores, inerente à concepção filosófica tradicional, se torna cada vez mais radical, o colapso da crença em uma realidade superior se torna o meio pelo qual ficaria exposta a existência exclusiva de um mundo aparente. Nesse sentido, a destituição de validade do mundo verdadeiro, e com ela a invalidação de sua contraparte, o mundo aparente considerado como mundo falso, coloca nossas afirmações no terreno da interpretação sem texto.

5.4 O valor do perspectivismo enquanto combate aos valores niilistas

Em sua obra acerca da verdade na filosofia nietzschiana, Clark sustenta que a

problemática presente nesse pensamento, em torno da concepção tradicional de verdade, teria se tornado um dos grandes temas de discussão da filosofia desse autor. De fato, esta preocupação fundamental encontra-se com frequência na obra nietzschiana. Sobretudo em seus últimos livros, notadamente em *Além do Bem e do Mal* e *Genealogia da Moral*. Apesar disso, rigorosamente falando, o filósofo não oferece, em contraposição a esta concepção tradicional, uma concepção própria, plenamente desenvolvida, acerca da natureza da verdade. Em seu lugar, Nietzsche teria optado por oferecer uma crítica de amplo alcance acerca das noções tradicionais de objetividade e correspondência. Ao que tudo indica, o filósofo esperava dessa forma iniciar um amplo diálogo acerca do valor da verdade para a filosofia contemporânea.

O questionamento pelo valor das perspectivas, e da própria possibilidade de uma perspectiva do valor, relaciona-se à necessidade de julgar qual o fundamento da crítica nietzschiana a outras concepções, partindo-se da admissão nietzschiana de suas próprias conclusões filosóficas como sendo decorrências de uma perspectiva determinada. Em outras palavras, trata-se da busca pela validade das concepções nietzschianas em detrimento de sua possível veracidade, busca que se torna necessária desde que, ao interpretarmos algumas das passagens mais conhecidas da produção nietzschiana, vemos que o próprio Nietzsche pareceu não se incomodar com a consideração de suas suposições como interpretações. Como vemos, por exemplo, na seguinte passagem:

Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção, e arte de interpretação, opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra “tirania”, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mesmo mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (JGB/ABM; I; 22).

O “tanto melhor” ao fim da conhecida passagem de *Além do Bem e do Mal*, que nos parece emblemática do tipo de posicionamento crítico que predomina nos escritos nietzschianos, indica que Nietzsche não pretendia, ao se contrapor às posições das quais discordava, apresentar uma posição mais verdadeira. Isto porque ele se volta contra a própria concepção de verdade que sustenta as posições que critica. Assim, considerar as concepções nietzschianas do ponto de vista de uma investigação acerca da verdade destas posições não

parece ser uma atitude produtiva, desde que a própria caracterização do filósofo de suas concepções como interpretações parece negar a possibilidade de que estas sejam verdadeiras, e que o filósofo rejeita, ou não parece se incomodar nem mesmo em rejeitar, a própria concepção de verdade que sustenta as posições que critica.

Se por um lado, a dúvida acerca da seriedade com que Nietzsche enfrenta a posição dos físicos parece ser reforçada pelo fato do filósofo tomar suas próprias concepções como interpretações e não fatos, uma leitura mais atenta poderia demonstrar que o filósofo reconhece, na própria possibilidade de se apresentar novas interpretações, uma espécie de crítica à concepção tradicional de verdade. Desta maneira, na passagem citada, a concepção de vontade de potência, tomada como hipótese contrária à opção das ciências pela compreensão da natureza como algo conforme a uma legalidade natural, é considerada pelo próprio Nietzsche uma interpretação. E, para o filósofo, parece tanto melhor que assim seja, posto que isto concorda com a suposição inicial de que apenas hajam interpretações. Portanto, quando rejeita a posição dos físicos, a qual considera estar vinculada a uma concepção moral da verdade, o próprio Nietzsche parece rejeitar a verdade de sua suposição hipotética.

A crítica nietzschiana ao posicionamento dos físicos, dá-se no interior de uma consideração que toma a própria necessidade de verdade, que para o filósofo move a ciência, como uma rejeição moral do valor mesmo das interpretações. Nesta leitura, a confiança das ciências ainda aparece para o filósofo como reflexo da antiga vontade de verdade, como um traço indelével do niilismo que suporta estas posições. Assim, por exemplo, em um fragmento do mesmo período de elaboração de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche reflete que há um traço niilista nas ciências naturais, em seu causalismo e mecanicismo, na crença na “conformidade a leis” (NF/FP; 1885-1886; 2[131]). Para o filósofo, estes traços niilistas permaneceriam ainda na política e na economia política, como reflexo de uma falta de inocência e confiança no direito de cada um. Do mesmo modo na história, em sua confiança no “fatalismo e no darwinismo” (NF/FP; 1885-1886; 2[131]), em sua tentativa desesperada de “inserir interpretativamente a razão e a divindade” (NF/FP; 1885-1886; 2[131]), em sua leitura de um suposto progresso da humanidade.

Em seu julgamento das ciências e seu pendor niilista para uma vontade de verdade, o filósofo faz observar entre parênteses que também aqui se faz necessário o fenomenalismo, na compreensão do caráter como máscara, desde que: “não há nenhum fato” (NF/FP; 1885-1886; 2[131]). Na medida em que, mais do que estabelecer uma concepção mais verdadeira de verdade, interessa a Nietzsche questionar os compromissos morais inerentes à vontade de verdade, sua filosofia torna-se uma teoria crítica da verdade, um posicionamento crítico em

relação a toda vontade de verdade inerente à ciência e à filosofia tradicional. O que não significa a defesa de uma determinada teoria da verdade, mas a investigação da própria verdade como valor.

O posicionamento eminentemente crítico de Nietzsche com relação à verdade faz emergir uma concepção negativa de verdade, desde que sua crítica a este conceito perpassa boa parte de suas obras, revelando não uma opção teórica, mas o contraste entre uma moral que se rejeita e uma determinada concepção de verdade, que é compreendida pelo filósofo como aliada a uma forma decadente de consideração da realidade. Assim, quando Nietzsche sugere em outra passagem de *Além do Bem e do Mal* que não há uma parede divisória entre a verdade e a aparência, fica claro que o filósofo concebe a verdade apenas como uma espécie de aparência, pondo em dúvida a tradicional distinção entre a verdade e o aparente como valores distintos:

É um simples preconceito acreditar que a verdade é melhor que a aparência, é inclusive a mais infundada que existe. Deve-se confessá-lo, a vida não seria possível sem toda uma engrenagem de apreciações e de aparências, e se se suprimisse o “mundo aparente”, com toda a indignação voltada contra ele por certos filósofos, supondo-se que isto fosse possível, nada restaria tampouco de nossa “verdade”. Pois, o que nos obriga a admitir que exista uma parede divisória entre o “verdadeiro” e o “falso”? Não bastaria admitir graus de aparência, como quem falasse de matizes e harmonia, mais ou menos claros ou obscuros, valores diferentes para empregar a linguagem dos pintores? Por que o mundo em que vivemos não poderia ser fictício? E se objetasse ainda que toda ficção deve ter um autor não se poderia responder com toda franqueza; “Por quê?” A expressão “deve ter” não constitui também parte da ficção? Não se pode permitir um pouco de ironia com o sujeito, com o predicado e com o objeto? O filósofo não tem razão de declarar-se rebelde contra a confiança cega concedida à gramática? Respeito muito aos governantes, porém, não seria a hora da filosofia renunciar um pouco à fé nos governantes? (JGB/ABM; Livro II; §34).

Ao opor-se criticamente à indignação demonstrada pelos filósofos tradicionais ao enganoso mundo aparente, como uma forma de erro que deveria ser suprimido, Nietzsche apresenta não uma forma diversa de verdade, mas uma compreensão diversa da relação entre verdade e aparência. Em outro sentido, Nietzsche pensa como inócua a distinção tradicional entre verdade e aparência, posto que considera que não possuímos o suficiente para traçar uma tal distinção. Assim, a realidade poderia ser representada não mais segundo o dualismo verdadeiro e falso, mas como uma composição de diferentes tons de aparência¹³⁸.

Com isso o filósofo pode oferecer uma leitura diferenciada da relação entre valor, verdade e aparência sem, no entanto, necessitar estabelecer uma teoria tradicional acerca da

138 Com esta simples metáfora das cores, Nietzsche torna possível pensar a diferenciação de valor entre a verdade e o aparente como algo que não remete a consideração de diferentes graus de afastamento de uma realidade idealizada, mas que torna a própria aparência o grau a ser levado em consideração na diferenciação de tons da realidade.

verdade. O perspectivismo nietzschiano, portanto, deveria ser pensado como um posicionamento crítico em relação à concepção tradicional de verdade, que toma a distinção em graus de aparência como um traço necessário de toda consideração da realidade. Isto, no entanto, não o qualifica como uma teoria sobre a verdade, o que seria completamente distinto dos interesses e intenções de Nietzsche. Em relação ao conhecimento, por outro lado, o perspectivismo pode ser pensado como uma relação para com a disposição dos diferentes valores, a capacidade de dispor de diferentes valores de aparência como modo de constituição de uma determinada interpretação. Desta forma, torna-se possível, com base no perspectivismo, elaborar uma escala de formas de conhecer, uma hierarquia de concepções de conhecimento, que não se distinguem por sua maior ou menor precisão com relação ao conhecido, mas pela forma de valorar que propiciam.

Seria possível, portanto, pensar que, assim como nessa passagem de *Além do Bem e do Mal*, a concepção tradicional de “valor de verdade” se torna sem sentido na filosofia nietzschiana, na medida em que o autor considera a verdade mesma apenas um grau de aparência que poderia corresponder a uma forma conveniente de falsidade. De tal maneira que, a distinção entre o verdadeiro e o falso na filosofia nietzschiana seria reduzida a uma especulação do valor de determinadas aparências, assim como de sua combinação, para as necessidades específicas inerentes a uma determinada organização de forças, que pode ser interpretada como um sujeito.

Com efeito, para Nietzsche, o sujeito não seria “algo dado senão algo inventado e acrescentado, algo posto por trás”, ou seja, também uma interpretação. Assim, por meio da discordância nietzschiana de que o mundo como uma ficção dependa de um autor, correlata à negação de que “uma interpretação necessite de um intérprete” (NF/FP; 1886-1887; 7[60]), o filósofo estabelece como ponto de partida para sua compreensão do mundo como uma interpretação, que o “sujeito” não seria algo distinto daquilo que se procura conhecer e que se tem considerado como produto da atuação do sujeito. Em grande medida, a crítica nietzschiana à concepção que toma a distinção entre verdade e aparência como uma distinção “dualógica” indevida, parte de uma consideração do sujeito como uma aparência.

Em sua consideração crítica da concepção tradicional de sujeito, Nietzsche reflete acerca do próprio sujeito como sendo objeto de uma avaliação perspectivista que, como tal, não poderia ser tomado como fundamento para o estabelecimento de uma distinção tão fundamental quanto a distinção entre verdade e aparência. Neste sentido, o filósofo compreende a concepção tradicional de sujeito como estando fundada em uma desconsideração do necessário perspectivismo, a compreensão da realidade como produto de

nossa avaliação.

5.5 O perspectivismo nietzschiano, o conhecimento como criação

O perspectivismo nietzschiano surge no pensamento desse autor à margem de uma consideração crítica das concepções tradicionais de conhecimento e verdade, mas que nem por isso constitui uma teoria do conhecimento ou da verdade antagônica às concepções tradicionais. Nestes diferentes momentos, a crítica à verdade efetuada pelo autor parece ser orientada por uma noção característica acerca do valor que subjaz às nossas afirmações sobre a realidade, o que impede mesmo a formulação de uma concepção alternativa de verdade, posto que para o autor o problema da concepção tradicional residiria na necessidade mesma de verdade. Ou seja, compreendemos que com seu perspectivismo o filósofo não pretendeu oferecer uma nova concepção de verdade, mas iniciar um questionamento acerca do valor da verdade para nossa sobrevivência. Do mesmo modo, mais do que estabelecer uma teoria do conhecimento, interessava à Nietzsche o problema do valor na filosofia.

No entanto, esta compreensão é gestada através dos diversos períodos da filosofia nietzschiana, assumindo a forma de uma teoria dos valores, por assim dizer, apenas na fase madura do pensamento deste autor. A relação entre crítica da concepção tradicional da verdade e teoria do valor, que seria o perspectivismo propriamente, apenas se torna possível porque, na maturidade do pensamento nietzschiano, a reflexão acerca do caráter perspectivo da avaliação se associa a uma compreensão da dinâmica de desvalorização dos valores. Assim, em sua abordagem do problema da desvalorização dos valores, que seria inerente à dinâmica que o autor reconhece nos meios intelectuais europeus de sua época e que em diversos fragmentos póstumos nomeia como niilismo, embora sem expor propriamente o que seria o niilismo¹³⁹, fica clara a tentativa do filósofo de descobrir uma forma de se contrapor a

139 Apesar de constituir objeto de importância reconhecidamente elevada no interior do pensamento nietzschiano, de modo geral, o tema do niilismo foi tratado apenas de forma oblíqua na obra desse autor. Vide, por exemplo, o comentário de Lebrun no volume *Nietzsche* da coleção os pensadores, Pág. 378. Nessa passagem, o comentador e coorganizador do volume em questão das obras selecionadas, trata de forma resumida o tema do estado geral da obra nietzschiana, a interrupção dessa obra por sua doença e o *status* dos póstumos: “Até agora escolhi os textos com uma dupla intenção: 1º) despertar no leitor o gosto por um autor que se queria ‘extemporâneo’; 2º) preservá-lo dos contrassensos estúpidos de que Nietzsche tanto sofreu (anti-semita, pré-nazista, etc.). – A dificuldade agora é a seguinte. Nietzsche, quando foi atingido pela doença, estava preparando a obra que considerou a fundamental: A Vontade de Potência. – Os editores publicaram, sob esse título, um livro contestado e, sem dúvida, contestável do ponto de vista filológico, pois os fragmentos estão agrupados sem levar em conta sua datação. Em sua edição crítica, Coli e Montinari preferiram dispensar estes textos, tão arbitrariamente selecionados, entre os fragmentos póstumos de Nietzsche. – Como aqui, repito, trata-se apenas de despertar no leitor o gosto e a curiosidade por Nietzsche, permiti-me – os eruditos me perdoem – escolher, em A Vontade de Potência e nos textos póstumos, os fragmentos referentes a dois temas que a obra publicada só aborda obliquamente: o niilismo e o eterno retorno”.

um processo de decadência que põe em risco a cultura e a própria humanidade como organização cultural.

Sendo assim, o perspectivismo nietzschiano que, tal como o niilismo, seria uma tese da maturidade do pensamento nietzschiano que careceu de desenvolvimento na obra publicada, pode ser pensado como uma parte fundamental de uma estratégia mais ampla de combate à dinâmica de desvalorização dos valores que seria comum ao niilismo. A questão do valor das perspectivas na filosofia nietzschiana, e, por sua vez, a questão da perspectividade dos valores, estaria, dessa forma, intimamente relacionada com a questão acerca do valor da verdade, que na concepção nietzschiana de conhecimento substitui o questionamento pelo valor de verdade de determinadas concepções. Ou seja, Nietzsche procura substituir o questionamento se certas concepções seriam verdadeiras ou falsas, pelo questionamento de seu valor para a vida.

Por tratar-se, não de uma nova interpretação da verdade, mas de um modo diverso de se tratar a própria necessidade das teorias da verdade, a concepção perspectivista nietzschiana tem sido vista como algo inadequado, inadequação que se reflete na projeção nietzschiana de uma filosofia do futuro. A ideia de que o futuro do pensamento ocidental seria marcado pela renúncia à ideia de verdade em sentido tradicional, mais do que tudo, condiciona a aposta nietzschiana na emergência dos espíritos livres. Assim, por meio da compreensão de uma íntima relação entre este processo de desvalorização dos valores e a necessidade de se superar a concepção tradicional de verdade, a questão dos valores se insere na reflexão nietzschiana acerca dos problemas em torno da concepção tradicional de verdade. O abandono da concepção tradicional de verdade era uma esperança do filósofo, esperança fundada na compreensão da necessidade de se superar o processo de desvalorização dos valores que em sua época se espalhava por todas as esferas da cultura europeia.

Ao lado do problema da verdade, a questão acerca dos valores ocuparia um papel fundamental na consideração nietzschiana acerca do conhecimento. E mesmo Maudemarie Clark, apesar de declarar não pretender se aprofundar sobre o problema do valor, defende que este se oferece como uma posição nietzschiana fundamental, que apareceria lado a lado ao problema da verdade no interior da especulação nietzschiana:

Apesar da ênfase recente acerca de suas afirmações sobre a verdade, poucos negariam que a importância fundamental de Nietzsche está conectada com aquilo que ele tem a dizer acerca dos valores especialmente ao desafio que ele oferece aos valores recebidos. Seu desafio aos valores recebidos parece repousar em afirmações como a seguinte: que a moralidade é uma expressão do ressentimento e da negação da vida; que a vida em si mesma é vontade de poder; que filosofia religião e

moralidade estão entre as mais refinadas formas dessa vontade; que a civilização ocidental encontra-se sob o grave perigo advindo da morte de Deus e o niilismo que a esta está ligada. Não é minha preocupação aqui explicar como exatamente tais afirmações desafiam os valores recebidos, mas, aparentemente, é claro que estas afirmações não podem se contrapor aos valores recebidos a menos que sejam tomados como verdadeiros. (CLARK; 1990; Pág. 03).

Nesta interessante passagem da extremamente importante obra de Clark, a autora lança-se à análise da verdade ao mesmo tempo em que apenas apresenta o problema do valor na filosofia nietzschiana. Segundo esta compreensão, a concepção nietzschiana acerca da verdade apareceria como sendo o fundamento da crítica nietzschiana aos valores recebidos. Isto porque, o valor da crítica nietzschiana às concepções tradicionais de moral dependeria do valor de verdade de suas próprias concepções. Para a autora, seria absurdo pensar que o autor oferece uma crítica à concepção tradicional sem estar de posse de uma concepção mais verdadeira.

Sendo assim, Maudemarie Clark não nega a importância das considerações nietzschianas acerca dos valores, mas utiliza-se do contexto em que a crítica nietzschiana aos valores é formulada, como exemplo do modo como o filósofo, muitas vezes, parece argumentar com base em afirmações que refletem um determinado compromisso com a verdade. Ou seja, apesar de reconhecer o interesse fundamental do problema dos valores, a autora apenas insinua a necessidade de, na tentativa de se fundamentar a crítica nietzschiana aos valores recebidos da tradição ou à moralidade tradicional, que são os grandes pontos a serem combatidos pela filosofia nietzschiana, estabelecer o sentido de verdade na filosofia desse autor. Isto, é claro, aceitando-se que, a menos que se considerem as afirmações nietzschianas contrárias à moral tradicional e seus valores como estando fundadas em uma forma de verdade, toda sua crítica torna-se sem sentido.

Considerando-se a obra nietzschiana como um todo, torna-se evidente que a questão do valor aparece no pensamento desse autor como um ponto fundamental. O niilismo nietzschiano orbita naturalmente em torno da questão do valor e da desvalorização dos valores fundamentais. Motivadas por essa compreensão do niilismo, suas obras mais conhecidas conduzem a uma reavaliação do valor da moral. Do mesmo modo, concepções nietzschianas fundamentais, como sua concepção do super-homem, apenas podem ser compreendidas mediante a consideração de uma necessária transvaloração dos valores. Outra concepção nietzschiana fundamental, a morte de Deus, aparece sob uma nova luz, quando considerada do ponto de vista de uma necessária consideração do problema dos valores. Segundo esta leitura, compreendemos o anúncio da morte de Deus nas obras nietzschianas do período

intermediário, como uma concepção que se baseia na derrocada do valor da verdade, assim como na necessidade de se estabelecer novos valores por meio dos quais qualificar a verdade.

Se estamos corretos em nossa interpretação, então temos que repensar a reflexão de Maudemarie Clark, pois, quando a autora considera o valor da crítica nietzschiana à moral como fundamentalmente dependente da compreensão do autor do sentido de verdade, ela submete a questão do valor a uma análise da questão da verdade. Virtualmente invertendo a ordem dos fatores, em sua reflexão acerca da filosofia nietzschiana. Na medida em que concordamos com a autora em que, uma correta caracterização do sentido de verdade seria fundamental para a determinação do sentido da crítica nietzschiana aos valores, entendemos ainda que uma compreensão preexistente acerca da natureza dos valores perpassa a investigação nietzschiana acerca da moral. Ou seja, de certo modo, seria a conclusão nietzschiana acerca da dependência da moral que subjaz a uma forma tradicional de verdade, a qual o filósofo já considera problemática, que está na base de sua compreensão crítica acerca dos valores morais.

Nesta compreensão do problema, enfatizamos a caracterização nietzschiana da verdade como valor. Caracterização que aparece na obra do filósofo, desde seus primeiros escritos, como objeto de críticas. A partir da denúncia desta consideração moral da verdade, tributada à concepção tradicional, o filósofo assume uma posição crítica e negativa para com toda caracterização definitiva da verdade. Este caráter crítico, cuja expressão máxima se dá na rejeição em apresentar uma teoria própria acerca da verdade, faz com que seu pensamento assumia a feição de uma aproximação pessimista do potencial humano para o conhecimento.

O caráter crítico da reflexão nietzschiana acerca da verdade e do conhecimento conduz a uma consideração negativa destas instâncias, em que o perspectivo se destaca como contraposição à possibilidade de se atingir uma visão objetiva da realidade. Como consequência, as conclusões apresentadas por Nietzsche, especialmente em sua filosofia de juventude, traduzem o conhecimento enquanto algo da esfera do humano, uma construção humana motivada pela necessidade de sobrevivência. Nesse contexto, sua consideração pessimista para com a verdade e o conhecimento aparece como reverberação da crítica ao racionalismo da filosofia ocidental, herdeira de Sócrates e de seu otimismo infundado, denunciados desde *O Nascimento da Tragédia*. A crítica nietzschiana à concepção tradicional de conhecimento e todo empreendimento filosófico com esta comprometida, diria respeito a uma crítica mais fundamental ao valor do conhecimento como expressão de uma determinada moral, enquanto expressão de uma “vontade de verdade” moralmente decadente, na qual a figura de Sócrates desponta como grande signo e sintoma.

De fato, interessa ao filósofo questionar, em primeiro lugar, a redução da verdade a um valor moral, e, em segundo lugar, a redução do valor a uma caracterização simplificadora, em que todo valor aparece apenas como valor moral. Tal como o filósofo expressa em um fragmento do período intermediário: “Ora, mas o *valor* até aqui, sobretudo o valor da filosofia (‘da vontade de verdade’), estava baseado em juízos morais!” (NF/FP; 1885-1886; 2[131], 4.). Assim, em sua consideração crítica, os valores morais aparecem como uma simplificação de valores mais fundamentais, valores para a vida, enquanto valores de crescimento e de conservação. Aos valores morais implicaria o lugar entre os valores de conservação, portanto, seriam considerados valores de uma ordem inferior. Por outro lado a caracterização tradicional da verdade, que condiciona a verdade a uma forma de valor moral, torna esta, igualmente, um valor de conservação.

O conhecimento nessa leitura torna-se, em consequência da adoção de verdades como valores morais, um mero instrumento para a conservação, perdendo sua característica criativa. Característica vinculada por Nietzsche à valores mais elevados de fortalecimento da vida. Motivos pelos quais torna-se frequente na obra do filósofo o pessimismo epistemológico, que aparece aqui como reflexo de sua desconfiança com relação a tentativa de tornar o conhecimento uma espécie de remédio para a existência. Esta desconfiança para com as concepções filosóficas precedentes se fundamenta em uma compreensão crítica da concepção de conhecimento associada a estas.

Esta caracterização crítica da concepção tradicional de conhecimento, oriunda de uma avaliação da tradição e seu compromisso com valores de decadência, se refletirá em sua reflexão em uma atitude pessimista para com o potencial humano para o conhecimento. Por sua vez, o pessimismo em relação ao papel do conhecimento na vida humana, fundamento da vocação antiplatônica de sua filosofia, conduz seu pensamento à negação da identificação entre o real e o racional, assim como à negação da possibilidade de se estabelecer uma forma afirmativa de conhecimento a partir do uso da razão.

Esta compreensão crítica do sentido de conhecimento na tradição, no entanto, não chegaria a caracterizar uma filiação nietzschiana a alguma forma de ceticismo. Pois, se por um lado Nietzsche conduziu diversas críticas à postura cética em sua obra¹⁴⁰, por outro lado,

140 A relação de Nietzsche com o ceticismo é bastante controversa, resistindo em algumas passagens de sua obra uma avaliação positiva da atitude cética em contraposição a outras passagens em que o autor se mostra abertamente crítico do ceticismo. De maneira bastante resumida, poderia ser dito que o posicionamento nietzschiano com relação ao conhecimento reflete certos aspectos da postura cética, na exata medida em que rejeita a abstenção cética, propriamente. Em outras palavras, enquanto o filósofo elogia um certo comedimento em se posicionar acerca da verdade, típico de uma postura cética, rejeita a inação inerente a um conformismo, ligado a uma certa rejeição em opinar, diante da compreensão dos limites do conhecimento possível. Para maiores informações sobre essa relação conflituosa, recomendamos a tese e doutoramento de Rogério Lopes, de

esta caracterização crítica conduz a reflexão nietzschiana a uma tentativa de reavaliação da concepção tradicional do conhecimento, por meio da qual o filósofo pretendia libertar o conhecimento de seu compromisso com valores de decadência, valores filiados a uma compreensão niilista da realidade.

Sendo assim, ainda que as conclusões apresentadas pelo autor acerca do conhecimento culmine em uma apreciação pessimista de sua possibilidade, as últimas expressões do pensamento nietzschiano nos põem diante da possibilidade de um sentido criativo para o mesmo, na forma da defesa da atividade de conhecer como utilização do potencial criativo humano. Ou seja, na medida em que Nietzsche compreende o conhecimento como algo que cumpre um papel na conservação do ser humano, mas cujos produtos poderiam estar vinculados ao potencial de criação, em vez de meramente atuarem a serviço de uma tendência moral que surge como expressão de valores decadentes, este passa a ser caracterizado como uma forma de atividade artística, ligada à criação de valores.

Considerada assim a concepção de conhecimento que Nietzsche poderia defender, entende-se que ela tem de estar de acordo com o tipo de filósofo que o autor pressupõe como sendo o filósofo do futuro aquele que o autor elege como seu sucessor espiritual. Motivos pelos quais Josef Simon, em sua leitura da filosofia nietzschiana, apresenta as características de uma possível continuidade da filosofia nietzschiana em relação à tradição. Em sua leitura, a filosofia nietzschiana se voltaria fundamentalmente contra dois aspectos da filosofia tradicional: a questão do valor, que está diretamente relacionada ao correto proceder, e a questão do conhecimento. Nesse sentido, a questão da verdade na filosofia nietzschiana deveria ser compreendida à luz da concepção tradicional de verdade. Mais corretamente, a busca irrevogável pela verdade, que seria o traço distintivo da tradição filosófica até Nietzsche, é considerado aqui o valor mesmo que é questionado na filosofia nietzschiana:

A filosofia, contra a qual Nietzsche e seu conceito de filósofo querem se colocar, é uma filosofia que, acima de tudo, reflete sobre duas coisas: sobre a verdade e sobre o correto proceder (*rechte Handeln*). Por isso, é importante refletir que, a autocompreensão contra a qual Nietzsche se volta, deve ser entendida em seu caráter duplo. A busca pela verdade deve, em si mesma, ser considerada um valor. Sem questionamento, acerca de se, em cada caso, este impulso para a verdade corresponderia a um procedimento correto. A esse respeito, diz Nietzsche o que o filósofo, como ele o entende, deveria fazer: “conhecer o que é necessário fazer” (SIMON; 1992; pág. 02, grifo do autor).

Segundo Simon, a filosofia nietzschiana, aquela que o autor pressupõe como sendo a filosofia a ser adotada pelos filósofos do futuro, deveria estar relacionada ao problema do

valor mesmo da verdade. Na leitura do autor, verdade e valor vão de mãos dadas na filosofia nietzschiana, na medida em que esta se mostraria como uma profunda reflexão acerca dos fundamentos do correto agir, pois para Nietzsche não há nenhum conhecimento puro, o qual por meio de uma verdade pura nos seria acessível.

Segundo a compreensão de Simon, a negação de uma forma pura de conhecimento significa, na filosofia nietzschiana, que o conhecimento não pode ser libertado de seus pré-conceitos filosóficos, de sua visão filosófica, de seus necessários “fundamentos iniciais”. Em comparação às valorações nele contidas, não pode haver liberdade de avaliação, mas apenas uma transvaloração. Por meio dessa transvaloração, através da qual a filosofia dominaria a ciência, em um tal sentido que permaneceria capaz de reavaliar suas “concepções” de base fixa, “restringir” o “ilimitado instinto de conhecimento da unidade (SIMON; 1992; pág. 02). No entanto, se compreendermos que o valor da verdade, nessa leitura, seu valor moral em contraposição ao seu valor para a constituição de uma estratégia que propicia a ampliação da potência da vida, é uma questão fundamental que conecta as concepções nietzschianas de juventude às suas concepções de maturidade, sobretudo por meio de uma consideração do sentido tradicional de verdade e sua relação com as exigências mesmas da vida, estaríamos então de posse de um eixo de interpretação fundamental para caracterizar o posicionamento nietzschiano acerca do conhecimento, e, em consequência, o fundamento do julgamento nietzschiano negativo em relação às concepções morais.

Desta maneira, se as conclusões apresentadas por Nietzsche em sua filosofia de juventude traduzem o conhecimento enquanto algo da esfera do humano, uma construção humana motivada pela necessidade de sobrevivência, na maturidade de seu pensamento a verdade, enquanto valor de manutenção da vida, é confrontada com uma caracterização da perspectiva como elemento de fortalecimento da vida. Ainda segundo esta leitura, valores de manutenção da vida assumiriam uma posição inferior com relação aos valores de fortalecimento da vida.

Esta forma de compreensão do problema dos valores já aparece em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira*, onde uma das funções primordiais da linguagem seria a criação de hierarquias. Por sua vez, no aforismo 354 de *A Gaia Ciência* que, em grande medida, retoma os argumentos apresentados no ensaio, vemos Nietzsche novamente estabelecer a cadeia de comando como uma das principais motivações para a criação da linguagem. Esta ideia, retornará ainda em *Genealogia da Moral*, na ideia da relação conflituosa entre o senhor e o escravo, assim como na reflexão acerca das consequências negativas da revolução dos escravos. Nestas passagens da obra nietzschiana, uma mesma ideia é trazida à luz, a ideia de

que as hierarquias de valor são os instrumentos por meio dos quais se estabelecem as relações de comando. Por outro lado, esta ideia aparece na filosofia nietzschiana como reflexo de sua compreensão da função primordial do poder criativo humano como algo relacionado à criação de valores.

Segundo esta leitura, o próprio niilismo, considerado uma forma de ordenação cultural segundo a premência de valores que se desvalorizam, que perdem sua vitalidade por força de seu uso continuado, refletiria ainda algo da ideia traduzida por Nietzsche na imagem dos conceitos como moedas que perdem seu troquel, e que passam a valer como metal, e não mais como moedas. Assim como os conceitos, enquanto formas enfraquecidas das intuições originárias, conservam ainda algo do potencial criativo inerente à organização humana, os valores de decadência do niilismo seriam também, ao fim e ao cabo, expressões desse potencial, mas que, apropriados por uma constituição fisiológica doente, expressariam-se por meio da negação mesma de seu elemento criativo, que dá lugar a uma exaltação de uma ilusória origem extramundana.

Em outras palavras, na medida em que a humanidade, tornando-se cada vez mais linguística, cada vez mais dependente de uma realidade conceitual, deixa de lado a capacidade de constituir valores afirmativos, abandona a potência primordial de sua função criativa, e passa a reproduzir valores com base em uma hierarquia da decadência. Por sua vez, o perspectivismo representará a tentativa nietzschiana de revalidar a capacidade criativa, por meio da exposição do caráter artístico existente em todo conhecimento. Nesta leitura o perspectivismo passaria a ser visto como tendo seus fundamentos na crença de que a criação de valores é uma atividade inerente à organização humana.

O problema da concepção tradicional de conhecimento, tal como este problema foi apresentado na filosofia de juventude nietzschiana, visto retrospectivamente pelo autor no prefácio tardio para *O Nascimento da Tragédia*, representaria a tentativa dogmática de estabelecer valores universais. Desta maneira, esta concepção de conhecimento passa a ser compreendida como o contra perspectivismo por excelência. É com base nesse tipo de reflexão acerca do conhecimento que Nietzsche, já no acima mencionado prefácio tardio para *O Nascimento da Tragédia*, tratará lado a lado o problema do pessimismo e a tentativa socrática de solução do problema:

E a ciência mesma, a nossa ciência – sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, *de onde* – toda ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma súpil legítima defesa contra – *a verdade*? E, amoralmente, uma astúcia? Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o *teu* segredo?, ironista misterioso,

foi esta, porventura, a tua – ironia? (GT/NT; Prefácio; §1; Pág. 14).

Com isso o autor, que reflete acerca de sua obra de estreia com olhos voltados para os problemas da maturidade do seu pensamento, aponta para a insuficiência de uma concepção de conhecimento racionalista frente ao crescente pessimismo, o niilismo extremo, oriundo da compreensão da ausência de valores na própria existência. Nessa reflexão tardia acerca de seu pensamento de juventude, o autor reflete acerca do otimismo da razão, que é apresentada aqui como expressão desesperada de cansaço de “instintos que se dissolvem anárquicos” (GT/NT; Prefácio, §1 Pág. 14). Nesse sentido, todo o empreendimento científico, expresso aqui em um questionamento pela “nossa ciência” é tomado pelo autor com suspeita.

Nessa reflexão, em que Nietzsche identifica como um dos problemas fundamentais de *O Nascimento da Tragédia* o problema da ciência e sua relação com a arte, a criação artística é concebida como a atitude humana que permitiria a superação do pessimismo inerente à existência. De tal maneira que a arte, enquanto atitude superior a toda forma de racionalização, passaria a ser identificada como o local mesmo em que a ciência deveria ser pensada. Posto que a ciência mesma parece não estar afeita a fazer sua crítica. Mas a arte, por sua vez, deveria se submeter, ela também, a uma instância superior, tendo apenas a vida como critério de julgamento.

Por fim, estas seriam as características de uma filosofia perspectivista, tal como Nietzsche poderia tê-la formulado. Uma compreensão artística do valor, onde o potencial criativo se põe acima da ciência, posto que deve determinar seu valor a partir de uma avaliação das exigências da vida. Assim, se é verdade que as conclusões negativas de Nietzsche com relação ao conhecimento, apresentadas em sua filosofia de juventude nos põe diante de uma forma de rejeição da verdade como valor, em sua filosofia de maturidade, em seu combate a uma tendência niilista também em filosofia, somos apresentados às diferentes possibilidades, às diferentes atitudes diante do conhecimento.

Deveríamos concluir que, o uso nietzschiano do termo niilismo, condiz com uma forma de criticar uma tendência que se encontraria muito fundamentalmente arraigada nos fundamentos da ciência. Nesse sentido, na medida em que a ciência e a filosofia se deixam influenciar por concepções morais, inoculam o niilismo em suas produções. Diante deste panorama, importa a Nietzsche oferecer alternativas aos problemas teóricos e de fundo fisiológico¹⁴¹ que encontra em sua época. Estes aspectos conduzem seu pensamento à busca

141 No fundo, os problemas teóricos e suas consequências fisiológicas nunca são distintos de forma clara no pensamento nietzschiano, que toma a fisiologia dos processos de reflexão como um modelo de reflexão. Este aspecto também é parte do experimentalismo da postura do filósofo, na qual o corpo e suas manifestações fisiológicas são tomadas como laboratório de pesquisa. Nesse sentido, o conhecimento importa ao autor, na

pelos modos de se atingir o mais elevado grau de vivacidade possível de ser experimentado.

5.6 A rejeição do mundo do além como aspecto do perspectivismo nietzschiano

A compreensão do conhecimento que encontramos entre as últimas reflexões nietzschianas, enquanto postura que nega as certezas e que retira da existência qualquer sentido e finalidade pré-determinados, qualquer essência a ser desvendada, associa-se a uma análise da dinâmica de desvalorização dos valores interna às concepções metafísicas, constituindo-se em uma postura acerca do conhecimento em que é negada a possibilidade de se atingir verdades últimas e absolutas. Para o filósofo, antes que um fato seja percebido, ele precisa ser projetado pela dinâmica das forças interna à vontade de potência. De tal maneira que a caracterização nietzschiana da realidade como vontade de potência configura um mundo em que a existência de fatos em si é aniquilada, posto que nessa leitura todo acontecimento seria decorrência do jogo de forças que buscam se afirmar a todo custo, pois não há acontecimentos modelos, nem nenhuma forma de previsão dos acontecimentos.

Sob a luz dessa compreensão, podemos ver que a crítica nietzschiana à moral e à concepção tradicional de conhecimento são consequências de uma compreensão estrutural acerca da mútua relação entre valor e conhecimento. Nesse sentido, a crítica nietzschiana à moral apareceria como uma consequência da crítica nietzschiana às concepções tradicionais de conhecimento e verdade. E estas em consequência da crítica nietzschiana à concepção tradicional de valor. Acima de tudo, é a pretensão de um conhecimento desinteressado que está em jogo nestas críticas. Pois para Nietzsche, desde que um conhecimento orientado pelos instintos errados perverte a noção daquilo que de fato necessitamos, o instinto que motiva o pesquisador ascético conduziria à formulação de um mundo de estabilidade que surge da negação do mundo aparente, fazendo parecer o conhecimento de verdades últimas mais necessário do que o conhecimento das aparências. Uma ideia fundamental que, em *Genealogia da Moral*, é apresentada através da pergunta pelos interesses da vontade ascética que se põe a filosofar:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a *filosofar*. Onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. (GM/GM; Livro III; §12).

medida em que possibilita o fortalecimento do tipo humano, ao contrário, é relegado ao plano da especulação sem sentido.

Com base nesta compreensão da atuação do ideal ascético, a interpretação nietzschiana da natureza do conhecimento configura-se como uma forma de renúncia a qualquer pretensão de verdade definitiva, acentuando mesmo que a filiação entre conhecimento e a vontade de verdade não seria algo automático, natural, mas decorrente da permanência de uma postura que identifica ambos procedimentos na história do pensamento. Segundo esta compreensão crítica, somente em uma acepção decadente, fraca, o conhecimento poderia ser considerado apropriação da objetividade, desejo de atingir a realidade última por trás de cada aparência.

Posto que conhecer a verdade se torna algo contraditório na leitura nietzschiana, desde que conhecer aqui significa interpretar segundo os ditames da consciência e nossas necessidades biológicas, a interpretação que torna redundante a expressão conhecimento da verdade seria a última expressão de um movimento moral decadente, em que a busca da verdade se sobrepõe à pulsão criativa, onde a busca de estabilidade se eleva acima do impulso afirmativo que nos impulsiona a desdobrar a realidade em formas sempre novas. Desta maneira, a atividade homem da ciência passa a ser pensada em uma relação de proximidade com a atividade artística, em seu caráter criativo, em contraposição ao procedimento do filósofo ascético, que se norteia pela busca de verdades últimas. É assim, por exemplo, que, em seu *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche repudia a atitude ascética, através da condenação da concepção de um imaculado conhecimento:

“para mim seria a coisa mais elevada (assim diz a si mesmo o vosso falso espírito) olhar a vida sem cobiça, e não como cães, com a língua de fora. Ser feliz na contemplação, com a vontade morta, isento de capacidade e de apetite egoísta, frio de corpo, mas com os olhos embriagados de lua. Para mim seria o melhor (assim se engana a si mesmo o enganado) amar a terra como a luz a ama, e tocar na sua beleza apenas com os olhos. Eis o que eu chamo o imaculado conhecimento de todas as coisas: não querer das coisas mais do que poder estar diante delas” hipócritas afetados e lascivos! Falta-vos a inocência do desejo, e por isso caluniais o desejo!
Vós não amais a terra como criadores, como geradores satisfeitos de criar. (Za/ZA; Livro II; Do imaculado conhecimento).

Para o filósofo, faltaria inocência aos homens da ciência que, em sua atividade científica, não pensam ser possível uma apropriação criativa da realidade. Isto se dá por que sua busca por um conhecer desinteressado já é expressão de um desejo, de um forte interesse, portanto. A busca do conhecimento, para Nietzsche, é sempre determinada por um conjunto de interesses, é sempre interessada.

Em um nível mais básico, seriam os interesses daquele que conhece que determinariam de forma criativa aquilo de que se apropria. Em um nível mais abrangente, em que seriam nossas necessidades a interpretar a realidade segundo a pressão de nossa necessidade de sobrevivência, cada força tentaria se afirmar como valor sob as demais forças, agrupando-se em comunidades com um objetivo em comum, constituindo, na medida deste agrupamento, determinadas escalas de avaliação. Esta ambição despótica das vontades, segundo a qual mesmo a palavra dominação apareceria como uma interpretação pálida, seria o fundo irracional de toda formação de valor.

Se um sujeito é uma representação segundo uma certa organização das forças, então toda interpretação que parte de um sujeito seria uma forma destas forças se imporem como norma. Assim, as interpretações são ferramentas através das quais cada sujeito tenta implantar sua forma de ver o mundo, cada interpretação é a tentativa de imposição de um mundo verdadeiro, mas tal interpretação sempre carrega consigo seu ponto de vista, ou seja, ponto de vista de sua valoração. O que fica implícito quando da associação de várias subjetividades que, em conjunto, tentam fazer valer como mundo verdadeiro o mundo compartilhado entre tais subjetividades.

Este aspecto da postura nietzschiana poderia ser confundido com uma espécie de subjetivismo, se já não tivéssemos visto, por meio da referência aos póstumos, que Nietzsche se previne de tal crítica ao alegar que já há interpretação ao se subentender um sujeito que conhece, pois: “O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. - É, afinal, necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese” (NF/FP; 1886-1887; 7[60]). Ora, se Nietzsche rejeita a ideia de um sujeito por trás das interpretações, concepção entendida aqui como parte de uma interpretação que, seguindo os ditames da lógica e da gramática, teria sido tornado hegemônica¹⁴², então o perspectivismo não poderia ser confundido com uma concepção subjetivista.

De fato, a crítica à suposição da categoria de sujeito como algo necessário para o processo do conhecimento, considerada em contraposição com a afirmação da hegemonia da interpretação, levanta duas perguntas inevitáveis: “quem interpreta?” e “aquele que interpreta, interpreta o quê?”. Se não há fatos, apenas interpretações, é necessário estabelecer o que se interpreta e quem interpreta. Como apontado, a resposta nietzschiana a ambas as questões está diretamente relacionada à sua teoria da vontade de potência, segundo a qual, a interpretação

142 De fato, parte fundamental de uma teoria perspectivista do conhecimento se basearia na crítica de Nietzsche à categoria de sujeito. Nesta interpretação estamos de acordo com a opinião de Antônio Marques, que vê no sujeito auto-afirmativo da modernidade a matriz do perspectivismo considerado em sua acepção de teoria do conhecimento em Nietzsche. (MARQUES; 2003; pág. 16).

seria o resultado da atividade de um complexo de forças, de pulsões, que, cada uma por sua vez, tem sua própria interpretação e gostaria de impô-la sobre as outras. Só assim se pode compreender que o perspectivismo apareça para Nietzsche como uma forma complexa de especificidade. Ou seja, como a manifestação da especificidade de uma certa interpretação mediante a consideração da multiplicidade de forças que atuam em sua formulação, como ele nos faz perceber em um póstumo de 1888:

O perspectivismo é só uma forma complexa de especificidade. - meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-- sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (“unificar-se”) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: – assim eles conspiram, então juntos, pelo poder. E o processo segue adiante... (NF/FP; 1888;14 [186]).

Decorre da passagem citada que, na organização das pulsões que tentam se estabelecer como estruturas determinantes em um processo de assimilação da realidade, surgem sempre novas interpretações que tentam impor-se como verdade última. Seria desse modo, por exemplo, que o pensamento filosófico, compreendendo o sujeito como estrutura fundamental da psique humana, associa-se ao pensamento físico que estipula o átomo como estrutura fundamental da matéria. Ambas as interpretações oriundas de um mesmo impulso, a verdade definitiva e estável, que na filosofia nietzschiana não se encontra em parte alguma da realidade. Assim, ele nega tanto o átomo quanto o sujeito atômico, denunciando-os como interpretações grosseiras de um processo muito mais complexo.

Mas se de fato ocorre dessa forma, então sempre restará a dúvida de se o perspectivismo, enquanto ele mesma uma representação complexa da especificidade de suas conclusões, deveria ou não ser aceito como posição verdadeira. Do mesmo modo, apesar de a validade do perspectivismo, enquanto posição acerca do conhecimento permanecer inalterada, em face do caráter interpretativo de suas conclusões, parece persistir a contradição entre a aceitação da validade das posições oriundas do ascetismo científico e sua condenação moral, que é própria do perspectivismo.

A oposição fundamental do pensamento nietzschiano para com o ideal ascético se daria por meio da análise genealógica do ideal ascético, que o filósofo executa nas três dissertações que compõe a *Genealogia da Moral*. Na terceira dissertação, propriamente, o filósofo se põe a concluir o que entende por ideal ascético, e parte para esta resposta partindo da arte, da ciência e da filosofia. Traçando a genealogia da própria filosofia, o filósofo chega até o sacerdote ascético, de cuja respeitabilidade a filosofia, em seus princípios, buscaria

fundar-se. Este primeiro contato da filosofia com o ideal ascético denuncia um interesse fundamental da filosofia em propagar-se, em perseverar. Pois, mesmo a *besta filosófica*, o animal ascético por excelência, não pode fugir à pressão de sua vontade de poder:

Todo animal, portanto também la *bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder; todo animal, também instintivamente e com uma finura dos sentidos que está “acima de toda razão”, tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* (— não falo do caminho para a “felicidade”, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade). (GM/GM, III, §07).

A análise da genealogia da filosofia, portanto, no leva a sua fundação no interior mesmo do instinto de negação da vida, que é própria do ideal ascético. O ideal ascético seria, justamente, a busca de um outro mundo como fundamentação para a negação do mundo atual. Uma perversão, portanto, do amor à terra, à corporeidade, uma perversão da própria valoração da vida, na qual esta é tida como último valor, depreciada em relação à promessa de uma realidade superior. Não é outro o inimigo a que Nietzsche se opõe em sua análise genealógica, como se percebe facilmente quando o filósofo afirma:

O pensamento em torno do qual aqui se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (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).

A vida, dentro da perspectiva do ideal ascético, não representaria outra coisa que não uma ponte para se abandonar a própria vida, como um caminho errado que seria necessário percorrer de volta até suas origens, a fim de evitá-lo, certamente. Por sua vez, a negação da vida conduz a negação de seu principal instrumento, a razão, que é vista na análise crítica nietzschiana levada a cabo em *Genealogia da Moral*, em conformidade com sua análise do intelecto em seus primeiros escritos, notadamente em seu *Ensaio sobre Verdade e Mentira em sentido extra Moral*. Ou seja, se a razão é vista aqui como corporeidade, não estranha que a rejeição da corporeidade, que é o motor do ideal scético, chegasse à filosofia na forma de uma

crítica da razão. E o kantismo, nessa leitura, poderia estar filiado ao mesmo impulso de rejeição da corporeidade que motiva a filosofia vedanta:

Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” — erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade” — que triunfo! — não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a razão: volúpia que atinge seu cume quando o autodesprezo, o autoescárnio ascético da razão decreta: “existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é excluída dele!...”. (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de “caráter inteligível das coisas” resta ainda algo desta lasciva desarmonia de ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois “caráter inteligível” significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, absolutamente incompreensível.) (GM/GM, III, §12).

Se a vida é uma ponte para uma outra existência, na acepção ascética da filosofia, também o intelecto, enquanto instrumento para a preservação da vida, apareceria apenas como uma ponte para a descoberta de uma outra existência da qual o intelecto está apartado. Uma mesma lógica pode aqui ser identificada, na qual a preservação da ideia de um “caráter inteligível das coisas” significaria aqui apenas isto, negação da corporeidade a partir da promessa de uma realidade em que a corporeidade apenas aparece como defeito.

Nesta análise genealógica, Nietzsche filia o comportamento de negação da corporeidade, o caráter mais imediato da vida, ao método de pesquisa e critério de validade que fundamentam a ciência positiva e o pensamento metafísico. Desta maneira, na medida em que sua reflexão pretende oferecer uma reavaliação dos princípios do ideal ascético, seu perspectivismo oferece-se, justamente, como uma exaltação do corpo. E, o caminho a que o ideal ascético teria conduzido a razão, a sua confrontação e inversão das valorações costumeiras, assumiria significância apenas como caminho para se atingir uma maior capacidade de interpretar.

A contraposição nietzschiana ao ideal ascético passaria, então, a fundamentar-se nesta exaltação da perspectividade, de onde sua contraposição à tal postura, mediante a especulação de uma atividade científica e filosófica, seria contrária aos princípios desta. Se o ideal ascético conduz a razão a efetuar seu autoexame, se deste autoexame apenas chegamos a concluir a necessidade de se negar a capacidade da razão de efetuar sua crítica, também isso deve ser tomado como a possibilidade de se tomar diferentes perspectivas a favor de uma “futura objetividade”, que significaria não a visão de um ponto de vista desinteressado, mas a visão dos diferentes interesses em que são formuladas as diferentes perspectivas.

O que também significa que, se a condenação moral do ideal ascético se fundamenta em uma investigação desse segundo os princípios do perspectivismo nietzschiano, então esta condenação não pode ser tomada como tendo um fundamento verdadeiro, mas apenas um fundamento específico, relacional. A crítica ao ideal ascético, assim como a descrição de seus fundamentos, como parte do perspectivismo nietzschiano, não poderia ser aceito como certeza, mas apenas como manifestação de uma interpretação específica gestada a partir dos valores que norteiam a reflexão nietzschiana. Esta contradição só pode ser solucionada, aparentemente, pela consideração de uma opinião específica de Nietzsche com relação à postura metafísico/científica e sua adesão ao programa ascético. Por outro lado, esta posição é suportada pelo caráter experimental de toda filosofia nietzschiana.

A concepção nietzschiana de experimentalismo supõe que, nesse caso não se trata tanto de se colocar em uma perspectiva mais elevada, mas de deslocar perspectivas, poder se movimentar entre interpretações divergentes com certa liberdade. A esse respeito, Müller-Lauter esclarece que Nietzsche, baseado no constante questionar de todas as suas posições, é levado a assumir o caráter experimental de sua filosofia, sem com isso rejeitar sua validade. Através das perguntas fundamentais sobre a validade e alcance das posições nietzschianas, Müller-Lauter representa a posição experimental do pensamento nietzschiano como a inclusão de sua filosofia enquanto interpretação válida entre outras interpretações válidas:

A perspectividade de toda interpretação torna-se um problema que, por fim, ricocheteia sobre o próprio filosofar nietzschiano, quando pensamos que entre as inúmeras interpretações de um texto, não há “nenhuma interpretação ‘correta’”. Não temos qualquer direito de admitir um “conhecedor absoluto”; “o caráter perspectivo, enganoso, pertence à existência”. Então, toda explicação do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa, a mecanicista não menos do que aquela que compreende todo acontecer do mundo como o caos de vontade de poder cooperantes e combatentes. Em consequência disso, “o” mundo, concebido como uma soma de forças, seria uma interpretação perspectivista do mundo, ao lado de inúmeras outras, Em face da fundamental relatividade de explicar-o-mundo, o que poderia ser aduzido em favor da “verdade” da interpretação nietzschiano? (MÜLLER-LAUTER; 1997; Pág 126).

Se não há algo como uma posição definitiva, nem em se tratando do conhecimento, nem em se tratando de nada mais, então, em nosso agir limitado, só nos caberia o papel experimental, segundo o qual vivemos para testar possibilidades, sem garantias de solução de problemas teóricos. Nesta leitura, a preocupação fundamental de um pesquisador comprometido com a vida não pode ser a sua elucidação definitiva, mas a prática de métodos que lhe possibilitem experimentar um maior contato com a vida, através do sentimento de ampliação da potência. Assim, concordamos com o modo de ver de Scarlet Marton, para

quem o pensamento nietzschiano não pode ser analisado independentemente de seu caráter experimental. Posto que aqui se trataria de uma postura frente ao conhecimento e sua relação com a vida que justifica o experimentalismo de sua filosofia, assim como sua opção pelo método de escrita que o filósofo adotou:

Ora, perspectivismo e experimentalismo estão, de certa forma, relacionados. Tanto Löwith quanto Kaufmann ressaltam o caráter fundamentalmente experimental do pensamento nietzschiano e insistem no fato de o filósofo ter colocado o estilo aforismático a serviço de seu experimentalismo. Os aforismos, tentativas renovadas de refletir sobre algumas questões, possibilitariam experimentos com o próprio pensar. São vários os textos em que Nietzsche convida o leitor à experimentação, seja por entender que nós, humanos, não passamos de experiências ou por acreditar que não nos devemos furtar a fazer experiências com nós mesmos. Em *Para além de bem e mal*, refere-se aos novos filósofos como experimentadores, como os que têm o dever “das cem tentativas, das cem tentações da vida”. E, num fragmento póstumo, chega a declarar: “sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e minha vida; ignoro o que sejam problemas ‘puramente espirituais’” (IX, 4 (285)). Concebendo a vida como possibilidade de “experimentação de conhecimento”, percorre múltiplos caminhos. (MARTON; 1990; pág. 22).

Nietzsche dá exemplo de sua consideração experimental acerca do conhecimento através de sua própria prática filosófica, que lhe levou a optar por uma forma de expressão contrária a todas as determinações últimas, o que confere a seus trabalhos o caráter quase que de “pilha de escombros”, sobretudo se comparado com os elegantes edifícios teóricos da tradição metafísica. Sua assistemática e sua opção pelo aforismo são exemplos vivos da atividade de uma mente inquieta, que jamais procurou a calma de determinações absolutas, mas que fez de sua filosofia um manifesto de uma prática experimental plena e afinada com sua vida nômade. Nesse sentido, Schacht conclui que:

A abordagem perspectivista de Nietzsche está ligada ao caráter experimental que, segundo ele, esse tipo de pensamento filosófico possui. O problema é tratado pelo filósofo de forma experimentalmente provisório e aberto. A conclusão de seus argumentos a respeito de problemas específicos em quaisquer de seus trabalhos nunca é completa ou final; pois permanece sempre aberta à revisão quando investigações posteriores forem conduzidas, envolvendo outras abordagens que poderiam iluminar ainda mais a questão. (SCHACHT; 1996; Pág. 154).

O pensamento nietzschiano seria, assim, não apenas fragmentário e incompleto, mas, um pensamento que eleva a própria fragmentariedade e incompletude ao nível do filosófico. Sua filosofia, em seu caráter mais refinado, enquanto pensamento acerca do valor da verdade, ou seja, da verdade vista como valor, requer uma nova visão do verdadeiro, onde a crença no mundo ideal, no “mundo verdadeiro”, comportaria a maior falsidade, a mais grosseira covardia, e assim se torna o erro por excelência.

Nesta leitura a coragem, de que deve ser dotado todo filósofo, se mede pela sua saúde, sua saúde pela sua tolerância a verdade, entendida aqui como renúncia a todo finalismo, a toda ânsia pelo conhecimento verdadeiro. De fato, a rejeição de toda posição definitiva se caracterizaria como um sintoma de força e saúde de uma filosofia, dentro de uma consideração perspectivista. Pois, nessa leitura, a verdade sempre se encontraria além. Não em um mundo do além, no entanto, mas no depois do estabelecido, depois do conhecido, no proibido, para onde tendem os “sem medo”:

Quanta verdade suporta, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais para mim tornou-se isso a medida de valor. Erro (a crença no ideal) não é cegueira, erro é *covardia*... cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é consequência da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo... eu não refuto os Ideais, apenas ponho luvas diante deles... *Nititur in vetitum* com esse signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se em princípio, somente a verdade. (EH/EH; Prólogo; § 2).

6 CONCLUSÃO

A compreensão do conhecimento que encontramos entre as últimas reflexões nietzschianas, enquanto postura que nega as certezas e que retira da existência qualquer sentido e finalidade pré-determinados, qualquer essência a ser desvendada, associa-se a uma análise da dinâmica de desvalorização dos valores interna às concepções metafísicas, constituindo-se em uma postura acerca do conhecimento em que é negada a possibilidade de se atingir verdades últimas e absolutas. Assim, a caracterização nietzschiana da realidade como vontade de potência configura um mundo em que a existência de fatos em si é aniquilada. Nessa leitura todo acontecimento seria decorrência do jogo de forças que buscam se afirmar a todo custo. Desta maneira, não há acontecimentos modelos, nem nenhuma forma de previsão dos acontecimentos. Para o filósofo, antes que um fato seja percebido, ele precisa ser projetado pela dinâmica das forças interna à vontade de potência.

Sob a luz dessa compreensão, podemos ver que a crítica nietzschiana à moral e à concepção tradicional de conhecimento são consequências de uma compreensão estrutural acerca da mútua relação entre valor e conhecimento. Nesse sentido, a crítica nietzschiana à moral apareceria como uma consequência da crítica nietzschiana às concepções tradicionais de conhecimento e verdade. E estas em consequência da crítica nietzschiana à concepção tradicional de valor.

Acima de tudo, é a pretensão de um conhecimento desinteressado que está em jogo nestas críticas. Para Nietzsche, um conhecimento orientado pelos instintos errados perverte no pesquisador a noção de utilidade. Assim, o instinto que motiva o pesquisador ascético, conduziria à formulação de um mundo de estabilidade que surge da negação do mundo aparente, fazendo parecer o conhecimento de verdades últimas mais necessário do que o conhecimento das aparências:

Suponha que um desejo corporal de contradição e anti-natureza seja levado a filosofar sobre: o que ele vai perder seu íntimo arbitrariamente? Em que o mais seguro de todos para ser verdade, é percebido como real: ele está procurando o erro apenas quando o verdadeiro instinto de vida, a verdade atribui à maioria absoluta. (GM/GM; Livro III; §12).

Com base nesta compreensão negativa da atuação do ideal ascético, a interpretação nietzschiana da natureza do conhecimento configura-se como uma forma de renúncia a qualquer pretensão de verdade definitiva, acentuando mesmo que a filiação entre

conhecimento e a vontade de verdade não seria algo automático, natural, mas decorrente da permanência na história do pensamento de uma postura que identifica ambos procedimentos. Ainda segundo esta compreensão crítica, somente em uma acepção decadente, fraca, o conhecimento poderia ser considerado apropriação da objetividade, desejo de atingir a realidade última por trás de cada aparência.

Posto que conhecer a verdade se torna algo contraditório na leitura nietzschiana, desde que conhecer aqui significa interpretar segundo os ditames da consciência e nossas necessidades biológicas, a identificação que torna redundante a expressão conhecimento da verdade seria a última expressão de um movimento moral decadente, em que a busca da verdade se sobrepõe à pulsão criativa, onde a busca de estabilidade se eleva acima do impulso afirmativo que nos impulsiona a desdobrar a realidade em formas sempre novas. Desta maneira, a atividade do pesquisador passa a ser pensada em uma relação de proximidade com a atividade artística, em seu caráter criativo, em contraposição ao procedimento teórico que se norteia pela busca de verdades últimas. A oposição que Nietzsche atribui ao pesquisador contemplativo em relação ao teórico da criação, já aparece em seu *Assim Falava Zaratustra*, através da condenação da concepção de um imaculado conhecimento:

“para mim seria a coisa mais elevada (assim diz a si mesmo o vosso falso espírito) olhar a vida sem cobiça, e não como cães, com a língua de fora. Ser feliz na contemplação, com a vontade morta, isento de capacidade e de apetite egoísta, frio de corpo, mas com os olhos embriagados de lua. Para mim seria o melhor (assim se engana a si mesmo o enganado) amar a terra como a luz a ama, e tocar na sua beleza apenas com os olhos. Eis o que eu chamo o imaculado conhecimento de todas as coisas: não querer das coisas mais do que poder estar diante delas” hipócritas afetados e lascivos! Falta-vos a inocência do desejo, e por isso caluniais o desejo!
Vós não amais a terra como criadores, como geradores satisfeitos de criar. (Za/ZA; Livro II; Do imaculado conhecimento).

Este aspecto da postura nietzschiana poderia ser confundido com uma espécie de subjetivismo, se já não tivéssemos visto, por meio da referência aos póstumos, que Nietzsche se previne de tal crítica ao alegar que já há interpretação ao se subentender um sujeito que conhece: “O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. - É, afinal, necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese” (NF/FP; 1886-1887; 7[60]). Ora, se Nietzsche rejeita a ideia de um sujeito por trás das interpretações, concepção entendida aqui como parte de uma interpretação que, seguindo os

ditames da lógica e da gramática, teria sido tornado hegemônica¹⁴³, então o perspectivismo não poderia ser confundido com uma teoria subjetivista da verdade.

De fato, a crítica à suposição da categoria de sujeito como algo necessário para o processo do conhecimento, considerada em contraposição com a afirmação da hegemonia da interpretação, levanta duas perguntas inevitáveis: “quem interpreta?” e “aquele que interpreta, interpreta o quê?”. Se não há fatos, apenas interpretações, é necessário estabelecer o que se interpreta e quem interpreta. A resposta nietzschiana a ambas as questões está diretamente relacionada à sua teoria da vontade de potência. Segundo esta, a interpretação seria o resultado da atividade de um complexo de forças, de pulsões, que, cada uma, por sua vez, tem sua própria interpretação, e gostaria de impô-la sobre as outras.

Segundo esta leitura, em que seriam nossas necessidades a interpretar a realidade segundo a pressão de nossa necessidade de sobrevivência, cada força tentaria se afirmar como valor sob as demais forças, agrupando-se em comunidades com um objetivo em comum, constituindo, na medida deste agrupamento, determinadas escalas de avaliação. Esta ambição despótica das vontades, segundo a qual mesmo a palavra dominação apareceria como uma interpretação pálida, seria o fundo irracional de toda formação de valor.

Se um sujeito é uma representação segundo uma certa organização das forças, então toda interpretação que parte de um sujeito seria uma forma destas forças se imporem como norma. Assim, as interpretações são ferramentas através das quais cada sujeito tenta implantar sua forma de ver o mundo, cada interpretação é a tentativa de imposição de um mundo verdadeiro, mas tal interpretação sempre carrega consigo seu ponto de vista, o que fica implícito quando da associação de várias subjetividades que, em conjunto, tentam fazer valer como mundo verdadeiro o mundo compartilhado entre tais subjetividades. Desta forma, o perspectivismo apareceria como uma forma complexa de especificidade, ou seja, como a manifestação da especificidade de uma certa interpretação mediante a consideração da multiplicidade de forças que atuam em sua formulação, como Nietzsche nos faz perceber em um póstumo de 1888:

O perspectivismo é só uma forma complexa de especificidade. - meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-- sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (“unificar-se”) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: – assim eles conspiram, então juntos, pelo poder. E o processo segue segue adiante... (NF/FP;

143 De fato, parte fundamental da teoria perspectivista acerca do conhecimento baseia-se na crítica de Nietzsche à categoria de sujeito. Nesta interpretação estamos de acordo com a opinião de Antônio Marques, que vê no sujeito auto-afirmativo da modernidade a matriz do perspectivismo considerado em sua acepção de teoria do conhecimento em Nietzsche. (MARQUES; 2003; pág. 16).

1888;14 [186]).

Decorre da passagem citada que, na organização das pulsões que tentam se estabelecer como estruturas determinantes em um processo de assimilação da realidade, surgem novas interpretações que tentam impor-se como verdade última. Seria desse modo, por exemplo, que o pensamento filosófico, compreendendo o sujeito como estrutura fundamental da psique humana, associa-se ao pensamento físico que estipula o átomo como estrutura fundamental da matéria. Ambas as interpretações são oriundas de um mesmo impulso, a verdade definitiva e estável, que na filosofia nietzschiana não se encontra em parte alguma da realidade. Assim, ele nega tanto o átomo quanto o sujeito atômico, denunciando-os como interpretações grosseiras de um processo muito mais complexo. Mas se de fato ocorre dessa forma, então sempre restará a dúvida de se o perspectivismo, enquanto ela mesma uma representação complexa da especificidade de suas conclusões, deveria ou não ser aceito como posição verdadeira.

Do mesmo modo, apesar de a validade do perspectivismo, enquanto posição acerca do conhecimento permanecer inalterada, em face do caráter interpretativo de suas conclusões, parece persistir a contradição entre a aceitação da validade das posições oriundas do ascetismo científico e sua condenação moral, que é própria do perspectivismo. A oposição fundamental do pensamento nietzschiano para com o ideal ascético se daria por meio da análise genealógica do ideal ascético, que o filósofo executa nas três dissertações que compõe a *Genealogia da Moral*.

Nesta análise genealógica, o filósofo filia o comportamento de negação da corporeidade, o caráter mais imediato da vida, ao método de pesquisa e critério de validade que fundamentam a ciência positiva e o pensamento metafísico. Desta maneira, na medida em que sua reflexão pretende oferecer uma reavaliação dos princípios do ideal ascético, seu perspectivismo oferece-se, justamente, como uma exaltação do corpo. A contraposição nietzschiana ao ideal ascético passaria, então, a fundamentar-se nesta exaltação da corporeidade, de onde sua contraposição à tal postura, mediante a especulação de uma atividade científica e filosófica, seria contrária aos princípios desta. Ou seja, se a condenação moral do ideal ascético se fundamenta em uma investigação desse segundo os princípios do perspectivismo nietzschiano, então esta condenação não pode ser tomada como tendo um fundamento verdadeiro, mas apenas um fundamento específico, relacional.

A crítica ao ideal ascético, assim como a descrição de seus fundamentos, como parte do perspectivismo nietzschiano, não poderia ser aceito como certeza, mas apenas como

manifestação de uma interpretação específica gestada a partir dos valores que norteiam a reflexão nietzschiana. Esta contradição só pode ser solucionada, aparentemente, pela consideração de uma opinião específica de Nietzsche com relação à postura metafísico/científica e sua adesão ao programa ascético. Por outro lado, esta posição é suportada pelo caráter experimental de toda filosofia nietzschiana.

A concepção nietzschiana de experimentalismo supõe que, nesse caso não se trata tanto de se colocar em uma perspectiva mais elevada, mas de deslocar perspectivas, poder se movimentar entre interpretações divergentes com certa liberdade. A esse respeito, Müller-Lauter esclarece que Nietzsche, baseado no constante questionar de todas as suas posições, é levado a assumir o caráter experimental de sua filosofia, sem com isso rejeitar sua validade. Através das perguntas fundamentais sobre a validade e alcance das posições nietzschianas, Müller-Lauter representa a posição experimental do pensamento nietzschiano como a inclusão de sua filosofia enquanto interpretação válida entre outras interpretações válidas:

A perspectividade de toda interpretação torna-se um problema que, por fim, ricocheteia sobre o próprio filosofar nietzschiano, quando pensamos que entre as inumeráveis interpretações de um texto, não há “nenhuma interpretação ‘correta’”. Não temos qualquer direito de admitir um “conhecedor absoluto”; “o caráter perspectivo, enganoso, pertence à existência”. Então, toda explicação do mundo é também uma interpretação perspectivamente enganosa, a mecanicista não menos do que aquela que compreende todo acontecer do mundo como o caos de vontade de poder cooperantes e combatentes. Em consequência disso, “o” mundo, concebido como uma soma de forças, seria uma interpretação perspectivista do mundo, ao lado de inúmeras outras. Em face da fundamental relatividade de explicar-o-mundo, o que poderia ser aduzido em favor da “verdade” da interpretação nietzschiano? (MÜLLER-LAUTER; 1997; Pág 126).

Se não há algo como uma posição definitiva, nem em se tratando do conhecimento, nem em se tratando de nada mais, então, em nosso agir limitado, só nos caberia o papel experimental, segundo o qual vivemos para testar possibilidades, sem garantias de solução de problemas teóricos. Nesta leitura, a preocupação fundamental de um pesquisador comprometido com a vida não pode ser a sua elucidação definitiva, mas a prática de métodos que lhe possibilitem experimentar um maior contato com a vida, através do sentimento de ampliação da potência. Assim, concordamos com o modo de ver de Scarlet Marton, para quem o pensamento nietzschiano não pode ser analisado independentemente de seu caráter experimental. Posto que aqui se trataria de uma postura frente ao conhecimento e sua relação com a vida que justifica o experimentalismo de sua filosofia, assim como sua opção pelo método de escrita que o filósofo adotou:

Ora, perspectivismo e experimentalismo estão, de certa forma, relacionados. Tanto

Löwith quanto Kaufmann ressaltam o caráter fundamentalmente experimental do pensamento nietzschiano e insistem no fato de o filósofo ter colocado o estilo aforismático a serviço de seu experimentalismo. Os aforismos, tentativas renovadas de refletir sobre algumas questões, possibilitariam experimentos com o próprio pensar. São vários os textos em que Nietzsche convida o leitor à experimentação, seja por entender que nós, humanos, não passamos de experiências ou por acreditar que não nos devemos furtar a fazer experiências com nós mesmos. Em *Para além de bem e mal*, refere-se aos novos filósofos como experimentadores, como os que têm o dever “das cem tentativas, das cem tentações da vida”. E, num fragmento póstumo, chega a declarar: “sempre escrevi minhas obras com todo o meu corpo e minha vida; ignoro o que sejam problemas ‘puramente espirituais’” (IX, 4 (285)). Concebendo a vida como possibilidade de “experimentação de conhecimento”, percorre múltiplos caminhos. (MARTON; 1990; pág. 22).

Nietzsche dá exemplo de sua consideração experimental acerca do conhecimento através de sua própria prática filosófica, que lhe levou a optar por uma forma de expressão contrária a todas as determinações últimas, o que confere a seus trabalhos o caráter de pilha de escombros, sobretudo se comparado com os elegantes edifícios teóricos da tradição metafísica. Sua assistemática e sua opção pelo aforismo são exemplos vivos da atividade de uma mente inquieta, que jamais procurou a calma de determinações absolutas, mas que fez de sua filosofia um manifesto de uma prática experimental plena e afinada com sua vida nômade. Nesse sentido, Schacht conclui que:

A abordagem perspectivista de Nietzsche está ligada ao caráter experimental que, segundo ele, esse tipo de pensamento filosófico possui. O problema é tratado pelo filósofo de forma experimentalmente provisória e aberta. A conclusão de seus argumentos a respeito de problemas específicos em quaisquer de seus trabalhos nunca é completa ou final; pois permanece sempre aberta à revisão quando investigações posteriores forem conduzidas, envolvendo outras abordagens que poderiam iluminar ainda mais a questão. (SCHACHT; 1996; Pág. 154).

Assim, sua filosofia, em seu caráter mais refinado, enquanto pensamento acerca do valor da verdade, ou seja, da verdade vista como valor, requer uma nova visão do verdadeiro, onde a crença no mundo ideal, no “mundo verdadeiro”, comportaria a maior falsidade, a mais grosseira covardia, e assim se torna o erro por excelência. A coragem de que deve ser dotado todo pesquisador se mede pela sua saúde, sua saúde pela sua tolerância a verdade, como renúncia a todo finalismo, a toda ânsia pelo conhecimento verdadeiro. A verdade se encontra sempre além, no proibido, para onde tendem os “sem medo”:

Quanta verdade suporta, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais para mim tornou-se isso a medida de valor. Erro (a crença no ideal) não é cegueira, erro é *covardia*... cada conquista, cada passo adiante no conhecimento é consequência da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo... eu não refuto os Ideais, apenas ponho luvas diante deles... *Nititur in vetitum* com esse signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora proibiu-se em princípio, somente a verdade. (EH/EH; Prólogo; § 2).

O perspectivismo torna-se assim uma descrição provisória das concepções de verdade e conhecimento que pode ser extraída do pensamento nietzschiano, e que supõe a fragilidade de qualquer postulação de verdades. Por isso, esta interpretação não pretende ser definitiva, mas reconhece na impossibilidade de se chegar a uma resposta definitiva um elemento fundamental da ética da pesquisa, o último teste para o pesquisador realmente comprometido com a pesquisa.

A própria distinção moral entre bem e mal nada mais representaria, assim, do que um esquecimento do caráter perspectivo desses valores, da desconsideração da atuação da capacidade criativa que é, não apenas a principal força por trás da criação de valores, mas a principal força por trás da criação da própria realidade, de seu tornar-se real. Dado que o mundo é o produto de nossa avaliação, que aqui não se distingue mais da criação do mundo e, com ele, do próprio homem, o reconhecimento do processo de avaliação como a aceitação de que não podemos evitar o fato de que nossa atividade confere valor à realidade, porque nossa própria realidade, incluídos nós mesmos, dependemos da avaliação em um nível fundamental. Assim, seja como elemento mais fundamental da constituição humana, seja como caráter mesmo da existência, a criação se sobrepõe aos valores, posto que lhes é anterior. Se essa avaliação, por sua vez, apenas se realiza mediante a perspectividade, que é o caráter mesmo da existência, então a perspectiva aparece ao lado da vida como valor fundamental para o homem.

Como se vê, esta compreensão da moral distancia-se de toda concepção moral que pressupõe o conhecimento do bem e do mal, que pressupõe haver encontrado esse conhecimento fora de si. O moralista dogmático aqui age como um criador que ignora sua criação, ou que tenciona fazê-la passar como próprio reflexo de uma realidade superior. Também por isso, toda caracterização do bem e do mal como coisas em si, como ideias normativas, seriam falsificações da realidade do criar. Pois valores, mesmo os valores morais, apenas podem ser concebidos como criações, nunca como realidades.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo intitulado “Os quatro grandes erros”, Nietzsche nos diz: “O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, à intenções, a atos de responsabilidade (...)” (GD/CI; VI; §7). A inocência do vir-a-ser para Nietzsche, diz respeito à inocência do real que, para ele, é vir-a-ser, ou seja, devir. E é este conhecimento que se revela a Zaratustra. como um despertar de uma crença que adormece, e que conduz à superação dos antigos valores, da antiga distinção do bem e mal como algo fixo, independente de interpretação. Em contraposição à crença na

fixidez das concepções acerca do bem e do mal, o profeta do super-homem ensina: “Só o que cria o fim dos homens e o que dá o sentido e futuro à terra, só esse cria o bem e o mal de todas as coisas” (ZA/Za; III; *Das antigas e novas tábuas*; §2). Esta contraposição fundamental, entre uma moral dogmática e uma moral como reconhecimento das superações de cada povo, oferece um modelo de como se relacionam no pensamento nietzschiano sua concepção perspectivista e sua crítica a uma concepção dogmática de conhecimento.

E será esse mesmo “criar o fim dos homens” que, relacionando-se intimamente com a capacidade criativa por trás da formação das interpretações que compõem as diferentes perspectivas, que dará margem à concepção nietzschiana de conhecimento como criação. Assim, considerados todos os principais conceitos da obra nietzschiana, na melhor das hipóteses como hipóteses, e na pior delas como produtos de uma atividade poética inerente a toda ação humana, tal qual qualquer obra de arte, como considerar com seriedade seu pensamento? Tudo sendo dito, se toda verdade é abandonada por Nietzsche, qual poderia ser sua doutrina? Resta ainda algo que se possa chamar uma doutrina em seu pensamento? Aqui seria preciso ouvir o autor:

Qual pode ser a nossa doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele próprio* (– o contra-senso dessa última ideia rejeitada foi ensinado, como ‘liberdade inteligível’, por Kant, e talvez já por Platão). *Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele *não* é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um ‘ideal de ser humano’ ou um ‘ideal de felicidade’ ou um ‘ideal de moralidade’ – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade *não* se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’, apenas isto é a grande libertação – somente com isso é novamente estabelecida a inocência do *vir-a-ser*... O conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo. – (GD/CI; VI; §8).

Por fim, não faria sentido a defesa de uma doutrina do perspectivismo dentro da filosofia nietzschiana, porque o filósofo mesmo rejeita o valor de toda doutrina. Em outras palavras, o filósofo compreende que verdade e o erro não estão colocados de uma vez por todas no real. Pois, já em sua filosofia de juventude, conclui que a realidade não possui ordem ou desordem. Assim, o mundo, se o considerarmos em si mesmo, independente do homem, não é afeito a coisas como erro, verdade, mentira, bem ou mal.

O que Nietzsche reconhece como sua última doutrina é a inocência do devir, sua falta de propósito. Para tanto o autor se prende à ideia de uma inexistência absoluta de um ser absoluto, ou uma existência fora do todo, que é o âmbito do perspectivo. Nessa leitura a realidade não possuiria valor em si, valores não-humanos. Todo valor é decorrência da atividade criativa humana, pois é o homem que turva o mundo com interpretações muito próprias ligadas desde sua origem à ordem de suas necessidades. Por isso o filósofo afirma: “Esse impulso (...) à conservação da espécie (...) traz então um esplêndido cortejo de motivos ao redor, e com toda a força quer fazer esquecer que no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo” (FW/GC; I; §1). Assim, Nietzsche concebe o mundo como uma decorrência da atuação dos instintos de sobrevivência e, por isso, algo que torna-se carregado de sentido a partir da existência humana.

Avaliado fora da esfera da atuação humana, no entanto, o instinto seria, por definição, sem razão, sem motivo, sem sentido. O que significa dizer que a ação humana não é guiada por alguma instância racional, mas apenas por instinto, ou seja, em última instância, a ação humana pode ser compreendida como sendo sem fundamento. Nessa leitura a razão, os motivos, a ordem, a racionalidade, o fundamento, a finalidade, a moralidade, o sentido, são tomados pro Nietzsche com instâncias do instinto de conservação nos seres humanos.

Se não há, por fim, um sentido último para o homem, então os diferentes valores não passam de padronizações humanas, inexistentes no mundo mesmo. Pois, como nos diz o filósofo: “Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente” (JGB/ABM; I; 21). Os valores corresponderiam, assim, a uma atribuição humana de sentido ao mundo segundo a hierarquia da necessidade de sobrevivência de uma determinada configuração de forças.

Em Nietzsche, de modo contrário àquele da tradição ocidental de pensamento, a crença se torna mais importante do que a verdade. O valor da verdade, em sua leitura, estaria vinculado à vida e seu fortalecimento, que dependem mais fundamentalmente da crença do que na verdade contida nela. Neste sentido, desde que o filósofo entende que a condição de tudo que vive é a perspectividade, julga mais provável encontrar a verdade na pluralidade de perspectivas do que na hipótese de uma verdade imóvel, apartada das condições em que a vida mesma teria se originado e evoluído. Por esta razão, Nietzsche entende toda tentativa de aproximação da verdade das filosofias anteriores como o esforço frustrado de captar uma objetividade inexistente em si, que apenas pode existir na totalidade de perspectivas que, por

sua vez, seria inapreensível.

Mas se é verdade que as conclusões negativas de Nietzsche com relação ao conhecimento, apresentadas especialmente em sua filosofia de juventude, nos põe diante de uma forma de niilismo, em sua filosofia de maturidade, o filósofo nos apresenta não apenas ao niilismo, mas a diferentes possibilidades, diferentes atitudes diante do niilismo. Nesse sentido, na medida em que o juízo negativo em relação ao conhecimento conduziria o niilista desesperado à passividade, a ausência de ação, conduz o niilista ativo, igualmente, a uma forma mais exuberante de niilismo.

Este niilismo exuberante surge em consequência da compreensão de que, desde que estamos diante de uma infinita possibilidade de interpretação, de um novo, infinito mar aberto, o homem pode assumir a função de um sujeito criador artístico (*künstlerisch schaffendes Subjekt*, segundo a terminologia do ensaio sobre verdade e mentira [WL, KSA 1, p. 883]). Isto porquê, ao nos darmos conta da natureza criativa que subjaz a toda ação humana, nós descobrimos que: “Somos muito mais artistas do que pensamos” (JGB/ABM; V; §192). O oposto ao niilismo deverá surgir, portanto, no perspectivismo nietzschiano, entendido como a afirmação de uma incondicional vontade de criar, que se subleva nesse pensamento como expressão de uma tentativa de combater valores decadentes.

REFERÊNCIAS

- ABEL, Günter. **Die Aktualität der Wissenschaftsphilosophie Nietzsches**, *In: Nietzsches Wissenschaftsphilosophie Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Band 59, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, organizadores: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti, Ed. De Gruyter, Berlin, Boston, 2012. (páginas.0481-0530).
- ALLISON, Henry. **Kant's Transcendental idealism**, Ed. Yale University Press, New Haven and London, 2004.
- ARALDI, Claudemir Luís. **Nietzsche: do niilismo ao naturalismo na moral**, NEPFil online, Série Dissertatio-Filosofia, Disponível em <http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertation/acervo-livro10.php>, Acesso em 12 de maio de 2019, ISBN: 978-85-67332-06-2, Pelotas, 2013.
- ARALDI, Claudemir Luís. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche**, Cadernos Nietzsche, Vol. 5, São Paulo, 1998, page 75-94.
- BAILEY, Tom. **After Kant: Green and Hill on Nietzsche's Kantianism**, *In: Nietzsche Studien Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 35, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2006. (páginas.0228-0262).
- BALMER, Hans Peter. **Freiheit statt Teleologie: Ein Grundgedanke von Nietzsche**, Ed. Karl Alber, Freiburg, München, 1977.
- BEVENHO, Célia Machado. **O Trágico como afirmação da vida**, Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, Vol.1, nº2, 2º semestre de 2008, páginas.18-36. Acesso em: 15 maio 2018.
- BÖNING, Thomas. **Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche**, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 20, Herausgegeben von Ernst Behler, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988.
- BORNEDAL, Peter. **The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge**, Band 57, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2010.
- BRITO, Fabiano de Lemos. **Dar-se uma vida: autobiografia como metodologia filosófica no jovem Nietzsche**, Britto, F. L. Cadernos de Ética e Filosofia Política Vol. 12, 1/, 2008, p. 21-38.
- CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on Truth and Philosophy**, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- COELHO, Marina. **Nietzsche: pensamento trágico em contraposição à metafísica. Humanidades em diálogo**, São Paulo, v. 8, p. 163-174, June 2017. ISSN 1982-7547. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/humanidades/article/view/140547>, Acesso em 15 de maio de 2018.
- CONSTÂNCIO, João (organizador). **As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language**, Nietzsche Today, organizadores: João Constâncio, Maria João Mayer Branco, Ed. De Gruyter, Berlin, Boston, 2012.

CONSTÂNCIO, João. **Consciousness, Communication, and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's The Gay Science**, As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language, Nietzsche Today, organizadores: João Constâncio, Maria João Mayer Branco, (páginas. 197-227), De Gruyter, Berlin, Boston, 2012.

COPLESTON, Frederick Charles. **A history of Philosophy: 18th an 19th century German Philosophy**, Ed. Continuum, London, 2003.

COX, Christoph. **Nietzsche, Naturalism and interpretation**, Ed. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California 1999.

CRAWFORD, Claudia. **The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language**, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 19, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1988.

DANESI, Marcel. **The Liar Paradoxe and the Towers of Hanoi, The Ten greatest Math Puzzles of All Time**, Ed. John Wiley & Sons Inc, Hoboken, New Jersey, 2004.

DEL CARO, A. **Nietzsche contra Nietzsche**, Ed. Louisiana State University Press, Louisiana, 1989.

DIETZSCH, Steffen. **Deutschland-Perspektiven nach Nietzsche: Geheimes Deutschland und Europa**, *In: Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne*, organizador: Steffen Dietzsch, Claudia Terne, Ed. De Gruyter, Berlin, Boston, 2014. (páginas.375-383).

ELLISSEN, O. A. **Friedrich Albert Lange: Eine Lebensbeschreibung**, Ed. Julius Baedeker, Wohlfeile Ausgabe, Leipzig, 1894.

FORLIN, Enéias. **A teoria cartesiana da verdade**, Associação editorial humanitas, Coleção filosofia, Ijuí editora unijuí/FAPESP, São Paulo, 2005.

FORNARI, Maria Cristina. **Von Natur aus gut: Schatten Gottes und Neuroethik, in Der Tod Gottes und die Wissenschaft**, Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, organizadores: Carlo Gentili, Cathrin Nielsen, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York), 2008. (páginas.283-301).

GERBER, Gustav. **Die Sprache als Kunst**, Zweite Auflage, Ed. R. Gaertners Ed.sbuchhandlung, Hermann Heyfelder, Berlin, 1885.

GERHARDT, Volker. **Die Perspektive des Perspektivismus**, *In: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, organizador: Jan-Christoph Heilinger, Nikolaos Loukidelis, Ed. De Gruyter, Berlin, New York, 2011. (páginas. 106 -129).

GERHARDT, Volker. **Nietzsche, Darwin und die Kritik der politischen Theologie**, organizador von Volker Gerhardt, Ed. Akademische, Berlin, 2010.

GETTIER, Edmund. **Is Justified True Belief Knowledge?**, *In Analysis*, vol. 23, republicada com a autorização do autor, conforme copyright by Edmund Gettier, 1966.

GIACÓIA JUNIOR, O. **Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**, Editora da Unicamp, Campinas, 1997.

GILMAN, Sander L. **Nietzsche Parody, An introduction to reading Nietzsche**, Bouvier Ed. Herbert Grundman, Bonn, 1976.

GRANIER, J. **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche**, Ed. Seuil, Paris, 1966.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**, Ed. Gallimard, Paris, 1993.

HALES, Steven D. WELSHON, Rex. **Nietzsche's Perspectivism**. Ed. University of Illinois Press, Urbana, Chicago, 2000.

HEIDEGGER, Martin, **Nietzsche**, 2ª edição, Trad. Marco Antônio Casanova, Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2014.

HILDEBRANDT, Kurt. **Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato**, Sibyllen-Ed., Dresden, 1922.

HIRATA, Celi. **Apercepção versus percepção: os espíritos na cosmologia leibniziana**, In. Princípios, Vol. 15, Nº24, Jul/Dez, Natal, 2008. (páginas. 135-166).

HÖDL, Hans Gerald. **Dichtung oder Wahrheit?: Einige vorbereitende Anmerkungen zu Nietzsches erster Autobiographie und ihrer Analyse von H. J. Schmidt**, In: Nietzsche Studien Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 23, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994. (páginas.0285-0306).

HOLLINGDALE, R. J. **Nietzsche, the Man and his Philosophy**, revised edition, Cambridge University Press, 1999.

ITAPARICA, André Luís Mota. **As objeções de Nietzsche ao Conceito de Coisa em Si**, Kriterion, nº 128, Belo Horizonte, Dez./2013, (páginas. 307-320).

IVEN, Mathias (Text), FISCHER, Angelika (Photographien). **Lebenswege des Friedrich Nietzsche**, Edition A.B. FISCHER, Berlin, 2011.

JANZ, C. P. **Nietzsche biographie: Enfance, Jeunesse, Les Annees Balaises**. Trad. Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1984.

JUNGES, Márcia Rosane. **Deus e a metafísica em Ockham e Nietzsche**, Revista Controvérsia, Vol. I, n1, Ed. universitária UNISINOS- RS, Porto Alegre, Jan-Julh de 2005, (páginas. 01-20).

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**, Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques, Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

KANT, Immanuel. **Die drei Kritiken, Kritik der reinem Vernunft Nach der ersten und zweiten Orig., Kritik der Praktischen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft**, organizador Jens Timmermann e Heiner F. Klemme, Ed. Meiner, Hamburg, 2003.

- KANT, Immanuel. **Kritik der Urtheilskraft**, Erster Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, mit Einleitung und Bibliographie, organizador Heiner F. Klemme, Ed. Meiner, Hamburg, 2006.
- KANT, Immanuel. **Primeira Introdução à Crítica do Juízo**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. *In*: Terra, organizador Ricardo R., Duas Introduções à Crítica do Juízo. Ed. Iluminuras, São Paulo, 1995.
- KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**, (Vierten Ausgabe), Princeton University Press, Princeton, 1974.
- KAULBACH, Friedrich. **Ästhetische Welterkenntnis bei Kant**, Ed. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1984.
- KAULBACH, Friedrich. **Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie**, Ed. Boehlau, Köln, 1980.
- KAULBACH, Friedrich. **Nietzsches Kritik an der Wissensmoral und die Quelle der philosophischen Erkenntnis: die Autarkie der perspektivischen Vernunft in der Philosophie**, *In*: Nietzsche Kontrovers. Bd. 4. Würzburg 1984. (páginas. 71-91).
- KAULBACH, Friedrich. **Philosophie des Perspektivismus**, Ed. Mohr., Tübingen, 1990.
- KIMMERLE, Gerd. **Die Aporie der Wahrheit: Anmerkungen zu Nietzsches "Genealogie der Moral"**, Ed. Konkursbuchverlag, Tübingen, 1983.
- KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. Editora Ática, São Paulo, 1979.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. **Le problème de la véracité chez Nietzsche**, La Vérité, Paris, Nauwelaerts, 1966.
- LANGE, F.A. **A History of Materialism**. Author authorized translation by Ernest C. Thomas, Ed. Baillanlyne, Hanson and CO. Edinburg and London, 1875.
- LANGE, F.A. **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart**, Ausgabe WOHLFEILE, mit biography und Vorworte von Hermann Cohen, ort Iserlohn, Ed. Baedeker, Jahr Vorlage (CA 1883), Jahr erter Band 1883 Umfang Buch ½, XXX, 852 S. 1883.
- LANGE, Friedrich Albert. **Logische Studien, Ein Beitrag zur Neubegründung der Formalen Logik und der Erkenntnisstheorie**, Digitale Sammlungen der Universitäts- und Landesbibliothek Münster, Ed. von J. Baedeker, Iserlohn, 1877.
- LOPES, Rogério. **Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche**, Tese de Doutorado, Faculdade de filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, FAFICH/UFMG, Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/ARBZ-7JJLV>, Acesso em 30 de janeiro de 2019, Belo Horizonte, 2008.
- LÖWITH, Karl. **Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même**, Ed. Calmann Lévy, Paris, 1991.

LUPO, Luca. **Drives, Instincts, Language, and Consciousness in Daybreak 119: 'Erleben und Erdichten'**, As the Spider Spins: Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language, page 180-195, Nietzsche Today, organizadores: João Constâncio, Maria João Mayer Branco, Ed. De Gruyter, Berlin, Boston, 2012. (páginas. 89-102).

LYOTARD, Jean-François. **Die Logic, die wir Brauchen**, Nietzsche und die Sophisten, übersetzen vom dem Französischen von Patrick Baum, DenkMal Ed., Bonn, 2004.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**, 2ª edição, Ed. Graal, Rio de Janeiro, 2002.

MARQUES, António. **A Filosofia Perspectivista de Nietzsche**, Coleção Sendas e Veredas, GEN, Discurso Editorial, Ed. Unijuí, São Paulo, 2003.

MARTON, Scarlet. **Afternoon Thoughts Nietzsche and the Dogmatism of Philosophical Writing**, In: Nietzsche on Instinct and Language organizadores: João Constâncio, Maria João Mayer Branco, Ed. De Gruyter, Berlin, Boston, 2011. (páginas. 0167-0184).

MONTINARI, Mazzino. **Friedrich Nietzsche: Eine Einführung**, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York 1991.

MORAES, Lucyane De. **A genealogia do Pensamento Trágico em Nietzsche**, Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia, Faculdade Católica de Pouso Alegre, Volume 03, Número 08, ISSN 1984-9052, Ano 2011 (páginas. 146-167).

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior, Ed. Annablume, São Paulo, 1997.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: Life as Literature**. Cambridge, Harvard University Press, London, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**, traduzido por Paulo César de Sousa, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die Geburt der Tragödie · Unzeitgemäße Betrachtungen I–III (1872–1874)**, KGW III/1, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, organizador: Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1972. (Seite: 0153 KSA Seite: 0157).

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral, uma Polêmica**, traduzido por Paulo César de Sousa, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiado Humano**, traduzido por Jaime Gonzales, Ed. Editores Mexicanos Unidos, 5a. Edición, Ciudad del Mexico, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. **Idyllen aus Messina · Die fröhliche Wissenschaft · Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 – Sommer 1882**, KGW V/2, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, organizador: Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich. **Menschliches, Allzumenschliches. Zweiter Band · Nachgelassene Fragmente. Frühling 1878 – November 1879**, KGW IV/3, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, organizador: Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para Além do Bem e do Mal**, traduzido por Paulo César de Sousa, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira**, traduzido por Fernando de Moraes Barros, Ed. Hedra, São Paulo, 2007.

OEHLER, Richard. **Nietzsche-Register**, alphabetisch-systematische Übersicht über Friedrich Nietzsches Gedankewelt, nach begriffen und namen aus dem text entwicket von Richard Oehler, Sämtliche Werk in Zwölf Bänden. Alfred Kröner Ed., Band XII, Stuttgart, 1965.

OVERBECK, Franz. **Erinnerungen an Friedrich Nietzsche**, Berenberg Ed., Berlin, 2011.

PLATÃO, **Diálogos, Teeteto e Crátilo**, Trad. Carlos Alberto Nunes, Coordenação Benedito Nunes, 3ª edição revisada, Ed. Editora universitária UFPA, Belém, 2001.

REGINSTER, Bernard. **The Paradox of Perspectivism**, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LXII, Nº 1, January 2001, (págs 217-233), Brown University, Brown, 2001.

REGO, Pedro Costa. **Reflexão e Fundamento: sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant**, *KRITERION*, nº 112, Dez/2005, Belo Horizonte, (páginas. 214-228)

RICCARDI, Mattia. **Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself**, In: Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 39, Ed. De Gruyter (Berlin, New York), 2010. (páginas. 333-351).

RICHTER, R. **Skepticismus in der Philosophie und seine Überwindung**. (02 banden.), Leipzig: Dürrsche Buchhandlung, 1908.

RIDLEY, Aaron. **What is the meaning of aesthetic ideals?** In: Nietzsche, Philosophy and the Arts, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2002. (páginas.128-153).

SCHACHT, Richard. **Nietzsche, In The Arguments of the Philosophers**, Ed. Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley, 1983.

SCHACHT, Richard. **Nietzsche's Kind of Philosophy**, in The Cambridge Companion to Nietzsche, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, (páginas. 151-179), 1996.

SCHATZKI, Theodore. **Ancient and Naturalistic Themes in Nietzsche's Ethics**, In: Nietzsche Studien Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 23, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994. (páginas.146-167).

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação**, Trad. Jair Barbosa, 7 reimpressão, Edit. UNESP, São Paulo, 2005.

SCHRIFT, Alan D. **Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic**, In:

Nietzsche Studien Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 16, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1987. (páginas.0091-0111).

SIEMENS, Herman. **Agonal Configurations in the Unzeitgemässe Betrachtungen. Identity, Mimesis and the Übertragung of Cultures in Nietzsche's Early Thought**, *In:* Nietzsche Studien Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 30, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2001. (páginas. 0080-0106).

SIMON, Josef. **Das neue Nietzsche-Bild**, Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 21, Herausgeber: Heinz Wenzel, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1992. (Págs. 01-08).

SIMON, Josef. **Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik, Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik**, Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Gedenkband für Mazzino Montinari, Band 18, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1989. (Págs. 242-259).

SIMON, Josef. **Grammatik und Wahrheit, Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition**, Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1972. (Págs. 01-26).

SIMON, Josef. **Moral bei Kant und Nietzsche**, Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 29, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000b. (pág. 178-198).

SIMON, Josef. **Nietzsche und der Gedanke einer Kritischen Theorie**, Jahrbuch der Nietzsche- Gesellschaft 5/6, Akademie Verlag, Berlin, 2000a. (Págs. 195-208).

SOLOMON, Robert C. **Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality, and ressentiment**. in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996. (páginas. 180-222).

SOUSA, Maria Cristina dos Santos. **Demócrito: O racionalismo como representação artística do mundo, segundo o Filósofo Friedrich Nietzsche**, *In* Kalagatos, V.4, nº 7, inverno de 2007, Ed. UECE, Fortaleza, 2007. (páginas. 161-176.).

STACK, George J. **Lange and Nietzsche, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung**, Ed. Walter de Gruyter, Berlin and New York, 1983.

STEGMAIER, Werner. **Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution**, *In:* Nietzsche Studien , Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 16, Ed. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1987. (páginas. 0264-0287).

STEGMAIER, Werner. **Nietzsches Befreiung der Philosophie : Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“** , Ed. De Gruyter, Berlin, Boston, 2012.

STRAUSS, Leo. **Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil**, *In* Studies in Platonic Political Philosophy, With an Introduction by Thomas Pangle, The University of

Chicago Press, Chicago, 1983. (páginas. 174-191).

TEO, Thomas. **Friedrich Albert Lange, On Neo-Kantianism, Socialist Darwinism, and a Psychology Without a Soul**, *In*. Journal of History of the Behavioral Sciences, Vol. 38(3), page 285–301, Published online in Wiley InterScience (www.interscience.wiley.com). DOI: 10:1002/jhbs.10062_2002 Wiley Periodicals, Inc, Summer 2002.

VECHIA, Ricardo Bazilio Dalla. **A Filosofia da Filosofia de Nietzsche: uma releitura de F. Kaulbach**, revista Sofia, Vol. 3 N° 2, Julho/Dezembro, Vitória, 2014. (páginas. 216-231).

VECHIA, Ricardo Bazilio Dalla. **O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche**, Tese de doutoramento defendida junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, orientador Oswaldo Giacoia Júnior, São Paulo, 2014.

WERNER, Johannes Maximilian. **Erkenntnis un Wahrheit, Nietzsches Destruktion de Erkenntnistheorie als Konsequenz des Verlustes verbindlicher Wahrheit**, Ed. Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1986.

WILCOX, John T. **Nietzsche Scholarship and “The Correspondence Theory of Truth”: The Danto Case**, Nietzsche Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 15, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1986. (páginas 337-357).

WISE, Isaac M. **The Cosmic God: A fundamental philosophy in popular lectures**, Office American Israelite and Deborah, Cincinnati-Ohio, 1876.

WOHLFART, Günter. **Zusatz zum Titel ein Nietzsche-Brevier**, Ed. Königshausen & Neuman, Würzburg, 1991.

YOUNG, Julian. **Nietzsche’s philosophy of art**, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

APÊNDICE A– NOTAS SOBRE AS CITAÇÕES DA OBRA DE NIETZSCHE

Para a citação das obras de Nietzsche, adotamos a convenção proposta pela edição crítica das obras completas do filósofo em: NIETZSCHE. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Berlim/New York, Walter de Gruyter, 1988, doravante referida como *KSA*. Os títulos das obras do autor são dados entre parênteses por meio de siglas em alemão, seguidas de siglas em português para facilitar a leitura das referências:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie / O Nascimento da Tragédia* (1872).

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen / A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1873).

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne / Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* (1873).

MAM/HDH – *Menschliches Allzumenschliches, Band I / Humano, Demasiado Humano, Vol. I* (1878).

M/A – *Morgenröte / Aurora* (1880/1881).

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft / A Gaia Ciência* (1881/82 e 1886).

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra / Assim Falou Zarathustra* (1883/85).

JGB/ABM – *Jenseits von Gut und Böse / Para Além de Bem e Mal* (1885/86).

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral / Para a Genealogia da Moral* (1887).

GD/CI – *Götzen-Dämmerung / Crepúsculo dos Ídolos* (1888).

AC/AC – *Der Antichrist / O Anticristo* (1888).

EH/EH – *Ecce Homo* (1888).

As referências serão as usuais em estudos sobre Nietzsche, de tal modo que na maioria das referências: 1) o algarismo arábico após o signo “§” indicará o aforismo ou seção da obra; 2) o algarismo romano anterior ao arábico remeterá ao livro, podendo indicar um capítulo ou uma dissertação, a depender da forma escolhida por Nietzsche para a divisão da obra citada. Por sua vez, para as referências aos fragmentos póstumos, nos casos de citações da edição de estudo Colli/Montinari, o algarismo romano indicará o volume da edição *KSA* e o arábico o

número do fragmento. Quando ao invés da edição KSA, for utilizada outra edição para a citação dos fragmentos póstumos, será utilizada a notação: (NF/FP; ano do fragmento; grupo [número do fragmento]). Exceção feita para as citações referentes à edição dos fragmentos e cartas de juventude de Nietzsche, organizadas por METTE/SCHLECHTA, daqui pra frente mencionada sob a sigla BAW seguida do número do volume em algarismos hindu-arábicos e da indicação da página em algarismos hindu-arábicos. Sempre que disponível, seguimos as traduções para o português das obras de Nietzsche já publicadas, a maioria por Paulo César de Sousa para a Editora Companhia das Letras, às quais fazemos referência também por meio de siglas. Outras traduções utilizadas são as seguintes:

Obras incompletas. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; seleção de textos de Gérard Lebrun; posfácio de Antônio Candido. São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1979 (coleção Os Pensadores).

O nascimento da tragédia. Trad. de Jacob Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

Assim falou Zaratustra. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

Crepúsculo dos Ídolos. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2000.

O Anticristo. Trad. de David Jardim Júnior, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016.

Para a citação dos póstumos foram utilizadas as traduções:

Fragmentos póstumos, 1885-1887, Vol. VI, Tradução de Marco Antônio Casanova, editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2013.

Fragmentos do espólio, junho de 1882 a inverno de 1883/1884, Tradução de Flávio R. Kothe, Editora UNB, Brasília, 2004.

Fragmentos póstumos, 1885-1889, 2ª Edición, Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Linares, editora Editorial Technos, Madrid, 2008.