

NIETZSCHE

e a verdade:

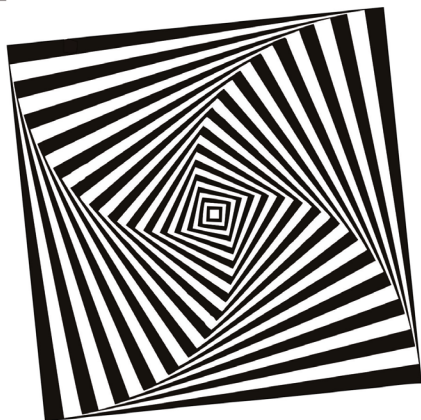
APARÊNCIA, ERRO, ENGANO

GUSTAVO BEZERRA DO N. COSTA

JÉSSYCA ARAGÃO DE FREITAS

ROGER KLINSMAN AGUIAR DE SOUZA

organizadores



apoena
coleção

GFN
grupo de estudos
NIETZSCHE
UECE

UECE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

VICE-REITOR

Dárcio Ítalo Alves Teixeira

EDITORA DA UECE

Cleudene de Oliveira Aragão

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Luciano Pontes	Lucili Grangeiro Cortez
Eduardo Diatary Bezerra de Menezes	Luiz Cruz Lima
Emanuel Ângelo da Rocha Fragozo	Manfredo Ramos
Francisco Horácio da Silva Frota	Marcelo Gurgel Carlos da Silva
Francisco Josénio Camelo Parente	Marcony Silva Cunha
Gisafran Nazareno Mota Jucá	Maria do Socorro Ferreira Osterne
José Ferreira Nunes	Maria Salete Bessa Jorge
Liduina Farias Almeida da Costa	Silvia Maria Nóbrega-Therrien

CONSELHO CONSULTIVO

Antônio Torres Montenegro UFPE	Maria do Socorro Silva Aragão UFC
Eliane P. Zamith Brito FGV	Maria Lírida Callou de Araújo e Mendonça UNIFOR
Homero Santiago USP	Pierre Salama Universidade de Paris VIII
Ieda Maria Alves USP	Romeu Gomes FIOCRUZ
Manuel Domingos Neto UFF	Túlio Batista Franco UFF

Conselho Consultivo

Antônio Torres Montenegro UFPE	Maria do Socorro Silva Aragão UFC
Eliane P. Zamith Brito FGV	Maria Lírida Callou de A. e Mendonça UNIFOR
Homero Santiago USP	Pierre Salama Universidade de Paris VIII
Ieda Maria Alves USP	Romeu Gomes FIOCRUZ
Manuel Domingos Neto UFF	Túlio Batista Franco UFF

Editores

Gustavo Bezerra do Nascimento Costa Roger Klinsman Aguiar de Souza
Jéssyca Aragão de Freitas

Comissão Editorial

Antônio Rogério Moreira	José Henrique A. de Azevedo
Átila B. Monteiro	Luana Mara Diogo
Daniel F. Carvalho	Paulo Marcelo S. Brito
Fabien P. Lins	Ruy de Carvalho Rodrigues Jr.
Gustavo A. Ferreira	William Mendes Damasceno

Conselho Editorial

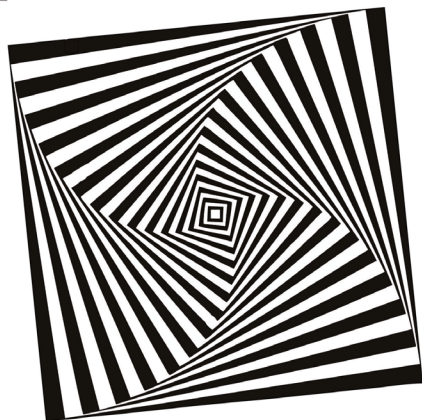
Ernani Chaves UFPA	Miguel Angel de Barrenechea UNIRIO
Ivan Maia de Mello UFBA	Peter Pál Pelbart PUC-SP
Jarlee Salviano UFBA	Roberto de Almeida P. de Barros UFPA
José Olímpio Pimenta Neto UFOP	Rogério Antônio Lopes UFMG
Leandro Chevitarese UFRRJ	Rosa Maria Dias UERJ
Luiz Felipe Sahd UFC	Ruy de Carvalho Rodrigues Jr. UECE
Luiz Orlandi UNICAMP	Sylvio Gadelha UFC

NIETZSCHE

e a verdade:
APARÊNCIA, ERRO, ENGANO

1ª Edição
Fortaleza - CE
2021

GUSTAVO BEZERRA DO N. COSTA
JÉSSYCA ARAGÃO DE FREITAS
ROGER KLINSMAN AGUIAR DE SOUZA
organizadores



apoena
coleção

GFN
grupo de estudos
NIETZSCHE
UECE

UECE

NIETZSCHE E A VERDADE: APARÊNCIA, ERRO, ENGANO

© 2021 *Copyright* by Gustavo Bezerra do N. Costa, Jéssyca Aragão de Freitas e Roger Klinsman Aguiar de Souza

Editora da UECE, em coedição com: Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche e GENi – Grupo de Estudos Nietzsche da UECE

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do autor. O download e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao autor. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora da Universidade Estadual do Ceara – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceara

CEP: 60.714-903 – Tel: (85) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche

R. Guilherme Moreira, 370-A – Fátima – Fortaleza – Ceará – CEP: 60.040-490 <http://apoenafilosofia.org/> – <https://www.facebook.com/apoenafilosofia/> – apoenafilosofia.org

GENi: Grupo de Estudos Nietzsche – UECE

Centro de Humanidades – Campus Fátima

Av. Luciano Carneiro, 345 – Fátima – Fortaleza – Ceará – CEP: 60410-690

dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4813183342852378

www.facebook.com/geni.uece – @geni.uece – geni@uece.br

Editora filiada à



Projeto Gráfico e Capa

Gustavo Costa / Jéssyca Aragão de Freitas

Projeto Editorial

GENi: Grupo de Estudos Nietzsche – UECE

Editoração /Desktop Publishing

Narcélio Lopes

Revisão Técnica

Gustavo Bezerra do N. Costa e Jéssyca Aragão de Freitas

Catálogo na publicação elaborada pela Bibliotecária

Lúcia Oliveira CRB - 3/304

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Nietzsche e a verdade [livro eletrônico] :
aparência, erro, engano / Gustavo Bezerra do N.
Costa, Jéssyca Aragão de Freitas, Roger Klinsman
Aguiar de Souza. -- 1. ed. -- (Coleção apoena)
Fortaleza, CE : Editora da UECE, 2021.

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-85-7826-797-1

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 -
Crítica e interpretação 2. Verdade (Filosofia)
I. Costa, Gustavo Bezerra do N. II. Freitas, Jéssyca
Aragão de. III. Souza, Roger Klinsman Aguiar de.
IV. Série.

21-87572

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Nietzsche : Filosofia alemã 193

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

APRESENTAÇÃO

Caras(os) leitoras(es),

É com grande satisfação que o GENi: Grupo de Estudos Nietzsche – UECE publica, em formato e-book, os textos das conferências apresentadas durante o II Colóquio Nietzsche, realizado entre os dias 10 e 13 de dezembro de 2019, no Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Com mais de quatro anos em atividade e cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisas do CNPq, o GENi busca fomentar pesquisas, estudos e a divulgação do pensamento de Friedrich W. Nietzsche, em âmbito regional e nacional, atuando nas linhas de ética, estética, epistemologia, filosofia da cultura, filosofia moderna e contemporânea.

Contando inicialmente com a participação de membros do corpo docente e discente do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE (CMAF), o grupo expandiu-se e passou a congregar alunos, professores e pesquisadores de diversas instituições, mantendo vínculos de cooperação e intercâmbio com outros grupos de pesquisa e universidades do país, como a UERJ, UFC, UFMG, UFOR, UFPA, UFRJ, UFRN, UFRGS, UnB e UNIRIO.

Os colóquios organizados pelo GENi promovem diálogos entre pesquisadores locais e de outros estados, desenvolvendo investigações sobre as in-

fluências, recepções e desdobramentos da filosofia nietzscheana na contemporaneidade. Através de atividades como conferências, minicursos e sessões de comunicações, visamos a integração de participantes em diferentes níveis de formação, com o objetivo de expandir e publicizar estudos e pesquisas acadêmicas produzidas em nossas universidades públicas, para todos os interessados e do modo mais abrangente possível.

Em sua segunda edição, o evento congregou pesquisas em torno do tema “*verdade: aparência, erro, engano*”, retomando o debate sobre um dos pontos fundamentais da filosofia de Nietzsche, qual seja, a crítica à noção de Verdade que alicerça a construção de sentido do pensamento metafísico, calcada em sua oposição irreduzível à aparência (no plano ontológico), ao erro (no plano epistêmico) e ao engano (no plano moral).

A consecução de um novo método – o filosofar histórico-genealógico –, bem como o desenvolvimento de seus conceitos centrais – particularmente, a doutrina da vontade de poder [*Wille zur Macht*] –, permitem o descerrar de uma mirada que, muito longe de conduzir ao relativismo rasteiro que reverbera em noções como “pós-verdade” – e sentimos na pele o quanto tais noções podem ser perniciosas –, apresenta uma gradação de nuances na qual a verdade se mostra como um erro ou engano mais duradouro, mais bem sedimentado, cuja origem se perde no

esquecimento. Com maior ou menor aproximação e sob diferentes perspectivas, os textos aqui apresentados buscam salientar aspectos dessa temática, que compõe um dos fulcros do pensamento nietzscheano, cujo eco, mais de um século após sua morte, ainda soa com a força de um martelo.

Aproveitamos a oportunidade para agradecer à EdUECE pela atenção e solicitude com que se dispôs a receber, editar e publicar essa coletânea, bem como ao Apoena: Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche, por acolhê-la em sua coleção. Os agradecimentos, certamente, também se estendem a todos os professores e pesquisadores que, muito gentilmente, dispuseram-se a preparar e enviar os textos que a tornaram possível, mesmo em um momento tão crítico – social, existencial e politicamente tão desafiador – como esse pelo qual passamos. A eles, então, passamos a palavra.

Boa leitura a todos!

COLEÇÃO APOENA

A Coleção Apoena, coordenada pelo Apoena: Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche e publicada pela Editora da Universidade Estadual do Ceará, objetiva a publicação de trabalhos – ensaios, teses, coletâneas, traduções – em filosofia e áreas conexas.

Títulos publicados:

Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia

Nietzsche-Schopenhauer: Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade

Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica

Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, vol. 1 – aberturas

Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, vol. 2 – deslocamentos

Nietzsche-Schopenhauer: jornadas inóspitas

Nietzsche-Schopenhauer: filosofia, cinema, cidade

SUMÁRIO

- SCARLETT MARTON.** “E se a verdade fosse mulher...”. A crítica de Nietzsche à filosofia dogmática 10
- GUSTAVO BEZERRA DO N. COSTA.** Novamente, a hipocrisia. Ou o que dela dizer a partir de Nietzsche 39
- RUY DE CARVALHO RODRIGUES JR.** Caquistocracia plutocrática: crítica, misologia e o fim da sexta república 69
- MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA.** A trama ficcional: para além da “mentira sagrada” 104
- OLÍMPIO JOSÉ PIMENTA NETO.** Filosofia como forma de vida: variações sobre o tema a partir de Nietzsche e Sócrates.... 128
- WILLIAM MATTIOLI.** O que há de verdade na ciência e como ela possível em meio ao erro? Incursões no projeto naturalista de *Humano, demasiado humano*..... 154
- ROBERTO DE A. PEREIRA DE BARROS.** A intransponibilidade da verdade e a necessidade da mentira em uma perspectiva nietzscheana 185
- IVALDO SAMPAIO.** Uma teoria extramoral da verdade? 219
- JÉSSYCA ARAGÃO DE FREITAS.** Sócrates e Nietzsche: arte, verdade e decadência 251
- THIAGO MOTA.** *Fake-news*, pós-verdade e perspectivismo...277

“E SE A VERDADE FOSSE MULHER...”. A CRÍTICA DE NIETZSCHE À FILOSOFIA DOGMÁTICA¹

Scarlett Marton²

Escrito antidogmático por excelência, *Para além de bem e mal* abre-se manifestando a suspeita do autor em face da filosofia dogmática e se encerra exprimindo sua desconfiança em relação a seus próprios pensamentos.

Nas primeiríssimas linhas de *Para além de bem e mal*, Nietzsche lança a sua isca:

Supondo que a verdade seja uma mulher, então, não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a abominável seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se acercaram da verdade foram meios inábeis e impróprios para conquistar os favores de uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje, toda espécie de dogmatismo está em pé, com uma atitude triste e desanimada. Se é que ainda está em pé!³

1 Publicado inicialmente como um capítulo do meu livro “Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. Treze conferências europeias” (São Paulo: Edições Loyola, 2014).

2 Professora titular de Filosofia Contemporânea da Universidade de São Paulo (USP), doutora (1988) e livre-docente (1996) em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), fundadora do GEN – Grupo de Estudos Nietzsche e criadora dos *Cadernos Nietzsche*, periódico internacionalmente reconhecido, dedicado ao pensamento de Nietzsche, seus comentadores e intérpretes.

3 *Para além de bem e mal*, “Prefácio”, KSA 5.11 (tradução de Scarlett Marton, designada a partir de agora SM).

Identificando a verdade à mulher, Nietzsche deixa entrever que, “cativante”, a mulher exerce a astúcia e o poder de sedução; induz a pensar que, não se deixando “conquistar”, ela é exímia na arte de manipular. Parece sugerir assim que o belo, o faceiro, o gracioso, o lúdico, o leve, o suave, o agradável são os seus traços característicos. Mas, se os filósofos dogmáticos para ela inventaram um mundo inacessível, tendo em vista dela se resguardarem, cumpre agora questionar esse modo de proceder. É que, no fim das contas, eles nada entenderam de mulheres; por conseguinte, nunca souberam lidar com a verdade⁴.

Ao desejarem conquistar a verdade a qualquer preço, possuí-la a todo custo, os filósofos dogmáticos lançaram mão de “meios inábeis e impróprios para conquistar os favores de uma dama”. Ignoraram que o pudor é a virtude feminina por excelência; incautos, queriam tudo ver⁵. Sem constrangimento, contavam despir a mulher com os olhos; sem embaraço, esperavam desnudar por completo a verdade. Mas a verdade, que é mulher, bem sabe que tal verdade não existe, pois, ela mesma não é a verdade que acreditam que seja. Em outras palavras, a verdade, que é mulher, percebe como afronta a verdade doutrinária por eles perseguida. Com suas vestes e adornos, ela

4 Em outra passagem do livro, Nietzsche torna a identificar a verdade à mulher; cf. *Para além de bem e mal* § 220, KSA 5.155 (SM), onde se lê: “no fim das contas, ela (a verdade) é uma mulher; não se deve violentá-la”.

5 No prefácio à *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma nessa direção: “Não acreditamos mais que a verdade ainda permaneça verdade, quando se lhe tira o véu; vivemos demasiado para acreditar nisso. É para nós uma questão de decência hoje não querer ver tudo em sua nudez, estar presente a tudo, tudo compreender e ‘saber’” (*A gaia ciência*, “Prefácio”, § 4, KSA 3.352 (SM)).

se põe fora de seu alcance; cheia de pudor, opera em outro registro⁶.

Somos assim levados a afirmar que, ao criticar os filósofos dogmáticos em seu modo de proceder, Nietzsche elogia, pelo mesmo movimento, a mulher que se recusa a entregar-se a eles. E, por conseguinte, elogia a verdade. Se, para atacar a concepção de verdade com que trabalha a filosofia dogmática, ele recorre à identificação da verdade à mulher, é bem possível que dela se sirva, também, para introduzir outra concepção de verdade. Enquanto mulher com vestes e adornos, a verdade se mostra; enquanto mulher que se faz ver, ela se desvela. Não cabe aqui, porém, perseguir essa hipótese interpretativa.

Mais importante é ressaltarmos, neste momento, que se engana quem toma ao pé da letra o que Nietzsche declara no *Ecce Homo*. Lá, referindo-se a *Para além de bem e mal*, ele afirma que, depois de concluído *Assim falava Zaratustra*, “depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da metade que diz Não, que *faz o Não*: a transvaloração mesma dos valores até agora vigentes”⁷. Isto não significa, contudo, que as duas metades da sua tarefa estejam desvinculadas. Seria errôneo conceber as duas vertentes de seu pensamento, a face corrosiva da crítica dos valores e a face construtiva de uma nova visão de mundo, como compartimentos estanques. Seria equivocado apreender as duas exigências

6 Que seja dito: “*Entre mulheres*. A verdade? Não conheceis a verdade? Não é ela um atentado a todos os nossos *pudeurs*?” (*Crepúsculo dos Ídolos*, “Sentenças e Setas”, § 16, KSA 6.61 (SM)).

7 *Ecce Homo*, “Para além de bem e mal”, § 1, KSA 6.350 (SM).

de seu projeto de transvaloração dos valores, suprimir o solo a partir do qual os valores foram colocados e engendrar novos valores, como determinações paralelas. Seria improcedente compreender sua dupla necessidade, a de aniquilar e a de criar, como atitudes independentes. Pois, como o próprio Nietzsche escreve em outra passagem do *Ecce Homo*: “Conheço o prazer de *aniquilar* num grau que corresponde à minha *força* de aniquilar, – em ambos obedeço à minha natureza dionisiaca que não sabe separar o ‘fazer não’ e o ‘dizer sim’”⁸.

Destruir e construir constituem, pois, momentos de um mesmo desenrolar; aniquilar e criar são movimentos de um mesmo processo.

É o que verificamos em *Para além de bem e mal*. Passagens em que Nietzsche se exerce na tarefa crítica se mesclam a outras em que avança suas próprias posições. Assim é que, nas primeiríssimas linhas do livro, ao tocar na questão da verdade, ao mesmo tempo que ataca a maneira pela qual os filósofos dogmáticos a encaram, dá a entender que é possível concebê-la de outro modo, e este em consonância com seu próprio filosofar.

I

A um procedimento similar Nietzsche recorre, quando combate a concepção mesma da atividade filosófica com que operam os dogmáticos. Com serie-

8 *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, § 2, KSA 6.366 (SM).

dade e insistência, empenham-se em erguer edifícios “sublimes e incondicionados”, que acreditam apresentar verdades últimas e definitivas. Exibindo um saber pretensamente puro e desinteressado, dedicam-se a edificar construções filosóficas, que julgam ser universalmente válidas. Contrapondo-se a essa maneira de conceber a atividade filosófica, Nietzsche acena com outra, já no subtítulo do livro. “Prelúdio de uma filosofia do porvir”, *Para além de bem e mal* introduzirá os filósofos do futuro. E, no final do segundo capítulo, virá a caracterizá-los.

É bem provável que eles sejam novos amigos da “verdade”, mas, escreve o autor, “com certeza, não serão dogmáticos”⁹. Esta passagem corrobora nossa interpretação, quando afirmamos que, ao criticar os filósofos dogmáticos em seu modo de proceder, Nietzsche introduz outra concepção de verdade. E, em outra passagem, lemos: Esses filósofos do futuro poderiam ser chamados com razão, talvez também sem razão, de tentadores. Esse nome mesmo é, no fim das contas, apenas uma tentativa e, se se quiser, uma tentação¹⁰. *Versucher*, eles fariam experimentos e provocações; em suma, seriam homens de tentativas e tentações (*Versuchen e Versuchungen*)¹¹.

Ora, são justamente esses termos que Nietzsche emprega no capítulo intitulado “Nós, os sábios”, ao discorrer - desta vez não sobre os filósofos do futu-

9 *Para além de bem e mal* § 43, KSA 5.60 (SM).

10 *Para além de bem e mal* § 42, KSA 5.59 (SM).

11 Em sua tradução do livro, Patrick Wotling chama atenção para esse duplo sentido do termo *Versucher* em alemão. Cf. NIETZSCHE. *Par-delà bien et mal*. Paris: Flammarion, 2000, nota 230.4q.

ro mas - sobre o verdadeiro filósofo; julga que este tem “o fardo e o dever de cem tentativas e tentações da vida”¹². Somos, pois, levados a sustentar que, ao escolher como subtítulo para o seu livro a fórmula “Prelúdio a uma filosofia do porvir”, Nietzsche não só acena com outra maneira de conceber a atividade filosófica, como de certo modo já a põe em prática; não só anuncia o surgimento dos filósofos do futuro, como em certa medida dentre eles se inclui.

Experimentador no mais alto grau, o autor de *Para além de bem e mal* não hesita em convidar 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 seus textos, querer fazer experimentos com o pensar encontra tradução em perseguir uma ideia em seus múltiplos aspectos, abordar uma questão a partir de vários ângulos de visão, tratar de um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, refletir sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas. Delineando-se em seus primeiros escritos, essa intenção surge com toda a clareza desde *Humano, demasiado Humano* e acaba por ser tematizada - e reivindicada - a partir de *Assim falava Zaratustra*. Abraçando de modo cada vez mais decidido - o que chamaríamos aqui de modo apressado - o perspectivismo, Nietzsche torna efetivo o caráter experimental de seu filosofar¹³.

12 *Para além de bem e mal* § 205, KSA 5.133 (SM).

13 Tanto Löwith quanto Kaufmann ressaltam o caráter fundamentalmente experimental do

Desconfiando de toda e qualquer atitude dogmática, nosso autor avança posições para colocá-las em questão. Pondo sob suspeita toda e qualquer certeza adquirida uma vez por todas, antecipa ideias para experimentá-las. Por isso mesmo, pode ser arriscado considerar verdadeiras as suas colocações. Nem verdades na acepção da filosofia dogmática nem opiniões no sentido do que preexiste à reflexão, as *suas* verdades possuiriam caráter experimental. Nem verdades doutrinárias nem meras opiniões, elas seriam temporárias; teriam validade apenas até que surgissem outras mais em consonância com o próprio movimento reflexivo.

II

No contexto de *Para além de bem e mal*, é precisamente à filosofia dogmática que Nietzsche contrapõe sua filosofia experimental. Ainda no prefácio ao livro, ele traz razões de sua suspeita em face dos filósofos dogmáticos.

Talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá cada vez mais o que propriamente bastou para pôr a primeira pedra desses sublimes e incondicionados edifícios de filósofos que os dogmáticos ergueram até agora – alguma superstição

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. Cf. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nova York: The World Publishing Co., 10ª ed., 1965 e LÖWITZ, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 3ª ed., 1978.

popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, enquanto superstição do sujeito e do eu, ainda hoje não deixou de causar danos), talvez algum jogo de palavras, uma sedução por parte da gramática ou uma generalização temerária de fatos muito estreitos, muito pessoais, muito humanos, demasiado humanos¹⁴.

Presunçosos, para construir seus edifícios “sublimes e incondicionados”, os filósofos dogmáticos teriam, na verdade, adotado pontos de partida, que seriam banais. Eles teriam partido de “alguma superstição popular de um tempo imemorial”, por exemplo a superstição da alma. Se no campo da física houve quem sustentasse ser a realidade constituída por partículas ínfimas de matéria, no domínio da metafísica Descartes - e não apenas ele - considerou a alma “algo indestrutível, eterno e indivisível”. Daí procederia a ideia de um eu fixo e estável, o sujeito responsável por todos os atos, inclusive o de pensar. A teoria do atomismo materialista encontraria ressonâncias na doutrina do “atomismo da alma”. “Que me permitam designar com essas palavras”, esclarece Nietzsche logo adiante no parágrafo 12 de *Para além de bem e mal*, “a crença que toma a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*”¹⁵. E afirma taxativo: “essa crença deve ser banida da ciência”. Fazendo um uso estratégico do conhecimento científico, quer afastar toda

14 *Para além de bem e mal*, “Prefácio”, KSA 5.11-12 (SM).

15 *Para além de bem e mal* § 12, KSA 5.27 (SM).

concepção metafísica e, mais ainda, toda superstição religiosa. Mas prossegue em tom confidencial: “que fique entre nós: com isso, não é de modo algum necessário livrar-se da própria ‘alma’ e renunciar a uma das hipóteses mais antigas e veneráveis”¹⁶.

Por ora, tudo se passa como se Nietzsche recusasse apenas a noção de alma introduzida pelo cristianismo e retomada pela metafísica, sem todavia negar-lhe a existência. Prova disso é que ainda no mesmo parágrafo de *Para além de bem e mal* declara:

[...] está aberto o caminho para novas versões e sutilezas da hipótese da alma: e conceitos tais como “alma mortal”, “alma enquanto pluralidade de sujeitos” e “alma enquanto edifício comum dos instintos e afetos” reclamam doravante o direito de cidadania na ciência¹⁷.

Trata-se, antes de mais nada, de abandonar a ideia de alma tal como foi imposta pela religião cristã e retomada pela metafísica, para repensá-la a partir de outras bases. Tomando-a de empréstimo ao cristianismo, os filósofos conservaram essa maneira de concebê-la e continuaram a considerar a alma eterna, única e indivisível. Recusando os atributos que lhe foram conferidos, à primeira vista, o que Nietzsche parece propor é a mera inversão de todos eles.

Mas, tendo em vista a fisiopsicologia nietzschiana, podemos interpretar de outro modo essa passagem. Importa lembrar que Nietzsche sustenta que

¹⁶ *Para além de bem e mal* § 12, KSA 5.27 (SM).

¹⁷ *Para além de bem e mal* § 12, KSA 5.27 (SM).

todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir e no querer, de sorte que o cérebro não passa de um enorme aparelho centralizador. É por isso que introduz os conceitos de “alma mortal”, “alma enquanto pluralidade de sujeitos” e “alma enquanto edifício comum dos impulsos e afetos”. Ao pôr em cena as configurações pulsionais, ele não só repensa a noção de alma a partir de outras bases, como critica de forma radical os dualismos e oposições de valores com que trabalham os filósofos dogmáticos, como veremos adiante. E mais uma vez procede de modo a exercer-se na tarefa crítica e ao mesmo tempo avançar suas próprias posições.

Como exemplo de “alguma superstição popular de um tempo imemorial”, Nietzsche traz justamente a superstição da alma. E não o faz por acaso. Basta um passo para dela passar a outro ponto de partida que os filósofos dogmáticos adotam ao erguer seus edifícios “sublimes e incondicionados”. Afinal, a superstição da alma continuaria a fazer estragos enquanto superstição do sujeito e do eu, ou seja, continuaria a causar danos enquanto “uma sedução por parte da gramática”.

É na superstição religiosa da alma que teria suas origens a noção de eu. Ao conceber a alma “enquanto edifício comum dos impulsos e afetos”, Nietzsche entenderá o eu como não sendo nada mais é do que uma “síntese conceitual”¹⁸, síntese essa que permite

18 *Fragmento póstumo 1* [87] do outono de 1885/ primavera de 1886, KSA 12.32 (SM), onde se lê: “o ‘eu’ – que *não* se identifica à administração unitária de nosso ser – é apenas uma síntese conceitual”.

escamotear as relações de mando e obediência que se estabelecem entre os impulsos. Apreendendo-se enquanto eu fixo e estável, cada um encara a si mesmo como exatamente igual aos outros com quem convive. Contudo, não é apenas no quadro social que a ideia de eu serve para velar a distância entre quem ordena e quem obedece; é sobretudo ao nível fisiopsicológico que ela se presta a obscurecer a atuação das configurações pulsionais. Opondo-se claramente à concepção cartesiana de *res cogitans*, é às configurações pulsionais que o filósofo recorre para refletir sobre a noção de eu. Quando se diz “eu penso”, acredita-se ter a posse do pensamento. Ao considerar o pensar um ato, supõe-se existir um sujeito que o realiza e, atribuindo-lhe estabilidade e fixidez, dele se faz uma unidade. Com isso, perde-se de vista o dinamismo dos processos pulsionais que constituem o próprio corpo. É nesse sentido que se pode ler esta afirmação: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer e não quando ‘eu’ quero; de sorte que é *uma falsificação* do fato dizer o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”¹⁹. Dessa perspectiva, a gramática, com suas seduções, nada mais faria do que desencaminhar a reflexão filosófica.

Ao lado dos pontos de partida adotados pelos filósofos dogmáticos para construir seus edifícios “solenes e incondicionados”, que já examinamos, mais um merece ser mencionado. Lançando mão de um procedimento lógico pouco rigoroso, eles poriam

¹⁹ *Para além de bem e mal* § 17, KSA 5.31 (SM).

como a primeira pedra de suas construções “uma generalização temerária de fatos muito estreitos, muito pessoais, muito humanos, demasiado humanos”. No capítulo intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, Nietzsche não se furtará a dar exemplos desse tipo de procedimento, esmerando-se na sua desmontagem. Digna de nota é o quinto parágrafo, em que, pondo em prática sua psicologia do desmascaramento, ele procurará fazer ver que seus pares “são todos advogados que não querem ser assim chamados, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos que batizam de ‘verdades’”²⁰.

Ao procurar impor a sua visão como a única válida, os filósofos dogmáticos não toleram que lhes seja vedado transcender a própria situação, não aceitam estar limitados a certo ponto de vista, não admitem se verem condenados a determinado ângulo de visão. Assim negam “a *perspectiva*, a condição básica de toda vida”. Ora, é justamente a recusa do perspectivismo que confere caráter dogmático ao seu pensamento. Por isso mesmo, não hesitaríamos em afirmar que, da ótica nietzschiana, dogmáticos não são apenas os filósofos que pretendem chegar a verdades últimas e definitivas; são sobretudo aqueles que concebem a filosofia mesma como a busca da verdade e entendem ser essa concepção a única possível.

Não é por acaso que, findo o prefácio de *Para além de bem e mal*, Nietzsche se põe imediatamente a atacar a “vontade de verdade”. Ora, seria possível

²⁰ *Para além de bem e mal* § 5, KSA 5.19 (SM).

interpretar a incondicional vontade de verdade como “vontade de não se deixar enganar” ou “vontade de não enganar”; e cada uma das interpretações teria seus pressupostos. Enquanto “vontade de não se deixar enganar”, ela apareceria como precaução necessária para evitar algo, que seria, à primeira vista, perigoso, nefasto e até fatal, ou seja, a ausência de verdade. Contudo, tanto a verdade quanto a falsidade podem ser prejudiciais à vida, mas também úteis a ela. Descartada a primeira interpretação, não resta alternativa: deve-se entender a vontade de verdade como “vontade de não querer enganar” nem sequer a si mesmo. Na trilha socrática, identifica-se a verdade à virtude e toma-se por virtuoso quem é “verídico”. Em suma: adentra-se o terreno da moral²¹. Eis porque Nietzsche dirá: “de fato, por muito tempo nós nos detivemos ante a questão da causa dessa vontade, – até que, enfim, paramos completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade”²².

Para fazer ver como se faz tal questionamento, ele começa por investigar no segundo parágrafo desse mesmo capítulo as estimativas de valor que se escondem por trás dos procedimentos lógicos dos filósofos. E conclui que “a crença fundamental dos metafísicos é a crença *nas oposições dos valores*”²³.

21 Seguimos de perto, aqui, a argumentação que Nietzsche apresenta em *A gaia ciência* § 344, KSA 3.575-576.

22 *Para além de bem e mal* § 1, KSA 5.15 (SM).

23 *Para além de bem e mal* § 2, KSA 5.16 (tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, designado a partir de agora RRTF).

Embora nesse parágrafo empregue os termos “filósofos” e “metafísicos” como se fossem intercambiáveis e, quando recorre ao substantivo “filósofos”, não chegue a qualificá-lo, na verdade, Nietzsche continua a eleger como alvo privilegiado de ataque a filosofia dogmática. Pois, são os filósofos dogmáticos que, ao recusar o perspectivismo, se deixam tomar por uma incondicional vontade de verdade. E é esta vontade de verdade que impõe certas apreciações avaliadoras e, em particular, a de que a verdade teria mais valor que a aparência, o engano, o erro. Mas, além de implicar a moralização que se faz sempre presente nos procedimentos lógicos dos filósofos dogmáticos, a vontade de verdade exige, para legitimar-se, a cumplicidade da metafísica. Esquecendo que a falsidade também é condição da existência, eles opõem o saber à vida; na senda platônica, criam, em contrapartida deste mundo, um outro para abrigar a verdade²⁴.

Mas, como Nietzsche já deixou claro no início do capítulo, não se trata mais de pôr-se em busca da verdade; trata-se – isso sim – de questionar as estimativas de valor que tal busca esconde. É por isso que, em seguida, no terceiro parágrafo, ele faz considerações acerca das configurações pulsionais dos filósofos dogmáticos. Introduzindo pela primeira vez no livro o termo “fisiológico”, procura fazer ver que, em cada forma de vida, predominam certos impulsos e certos valores. Assim é que afirma: “Por trás de

24 Dentre os textos em que Nietzsche desenvolve tais ideias, cabe lembrar *A gaia ciência* § 344, KSA 3.574-577.

toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos encontram-se avaliações ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a conservação de uma determinada espécie de vida”²⁵. É por isso que, nos parágrafos seguintes, Nietzsche tratará de mostrar, a partir de uma nova perspectiva, que os mais falsos dos juízos podem muito bem ser os mais indispensáveis para certa condição vital, o que implica em insistir uma vez mais na falta de probidade dos filósofos. Por fim, completando esse sub-movimento, Nietzsche retoma no sexto parágrafo suas considerações de ordem fisiopsicológica, desenvolvendo a ideia da estreita relação que julga haver entre a atividade filosófica e as configurações pulsionais.

Quem observar os impulsos básicos do homem, para examinar até que ponto eles aqui gostaram de fazer seu jogo como gênios *inspiradores* (ou demônios ou duendes), verá que todos eles já fizeram alguma vez filosofia - e que cada um deles bem gostaria de apresentar-se como o objetivo último da existência e *senhor* legítimo de todos os outros impulsos. Pois todo impulso busca dominar e, enquanto *impulso*, procura filosofar²⁶.

Enfatizando o papel desempenhado pela condição fisiopsicológica dos doutos, Nietzsche faz ver quão arrogante e desnecessária é toda reflexão que despreza o próprio ponto de partida, quão pretensiosa e inútil é toda filosofia que ignora seus verdadei-

25 *Para além de bem e mal* § 3, KSA 5.17 (SM).

26 *Para além de bem e mal* § 6, KSA 5.20 (SM).

ros móveis. Ao final do exame, apurado e meticuloso, que faz dos dogmáticos, ele poderia muito bem chegar a este diagnóstico: “Vontade de verdade’ – isso poderia ser uma velada vontade de morte”²⁷.

III

Razões não faltam para levar o autor de *Para além de bem e mal*, sempre tão cioso da probidade intelectual, a pôr sob suspeita seus próprios escritos. Assim é que, no último parágrafo do livro, ele exclama:

Ah, que sois vós, afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo éreis ainda tão multicoloridos, jovens e maldosos, cheios de espinhos e temperos secretos, que me fazíeis espirrar e rir – e agora? Já vos despojastes de vossa novidade e alguns de vós estão prestes, receio, a tornar-se verdade: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honesto, tão enfadonho!²⁸

Perdendo o aspecto temporário, os pensamentos escritos correm o risco de tornarem-se verdades únicas, monolíticas, sem fissuras. Sendo privados do carácter experimental, estão ameaçados de converterem-se em doutrina.

Mas, não nos enganemos! Não é apenas seu livro que assim se arrisca. Não é apenas de seus escritos que Nietzsche está a falar. “E alguma vez foi de outro

²⁷ *A gaia ciência* § 344, KSA 3.576 (RRTF).

²⁸ *Para além de bem e mal* § 296, KSA 5.239 (SM).

modo?” – perguntará na sequência desse parágrafo. Tomando como ponto de partida de seu exame seus próprios pensamentos, o autor se põe a refletir sobre o dogmatismo da escrita filosófica.

Ora, o próprio Nietzsche assevera, no capítulo intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, que a maior parte do pensamento consciente, inclusive o pensamento filosófico, se reduz a atividades instintivas. Mas são as palavras que possibilitam o tomar-consciência-de-si do pensamento. Intimamente ligadas, linguagem e consciência fundam-se no solo comum da gregariedade. O indivíduo mais fraco, acreditando-se o mais ameaçado, é compelido a pedir ajuda aos semelhantes a fim de conservar a própria vida. Para tornar inteligível seu pedido, necessita tanto da linguagem quanto da consciência. Precisa lançar mão de signos para comunicar-se, mas, antes, tem de “saber” como se sente e o que pensa. Daí resulta que a consciência não faz parte da existência do indivíduo enquanto tal, mas, surgindo de sua relação com o meio, remete àquilo que nele há de gregário. O mesmo ocorre com a linguagem: também esta tem origem na vida em coletividade.

Traduzido na consciência e na linguagem, o pensamento já se apresentaria sob certa perspectiva: a gregária. As vivências de um indivíduo, quando se tornam conscientes e se expressam em palavras, podem vir a perder o que têm de pessoal, singular, único; passando pelo filtro da gregariedade, correm o

risco de se tornarem comuns²⁹. Temos condições de compreender agora que Nietzsche assim se expresse neste último parágrafo de *Para além de bem e mal*:

Que coisas escrevemos e pintamos, nós mandarins com pincel chinês, nós eternizadores das coisas que se *deixam* escrever, as únicas que somos capazes pintar? Ah, sempre apenas aquilo que está a ponto de murchar e começa a perder seu perfume! Ah, sempre apenas tempestades que se afastam e dissipam e sentimentos amarelados e tardios! Ah, sempre apenas pássaros cansados de voar que se extrauíam no vôo e agora se deixam apanhar com a mão – com a *nossa* mão!³⁰

Duas ideias reclamam, aqui, a nossa atenção. Antes de mais nada, cumpre notar que, reduzindo-se a maior parte do pensamento consciente a atividades instintivas, seria errôneo presumir que pudéssemos ter algum controle sobre ele. Por isso mesmo, só escrevemos as coisas que consentem em serem escritas ou, dito de outro modo, as coisas que se deixam apanhar “com a nossa mão”. Em segundo lugar, cabe observar que, tornando-se comuns as vivências que se expressam em palavras, seria equivocado supor que elas guardariam seu caráter singular. Eis porque só escrevemos as coisas que já ultrapassamos ou, como dirá Nietzsche, “eternizamos o que já não pode

29 É nesse sentido que se pode ler no *Crepúsculo dos Ídolos*: “nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se, se quisessem. É que lhes falta a palavra. Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos” (*Crepúsculo dos Ídolos*, “Incurções de um extemporâneo”, § 26, KSA 6.128 (RRTF)). O processo de uniformização operado pela linguagem e os vínculos profundos que ela tem com a existência gregária são temas frequentes na obra do filósofo. No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, linguagem e gregariedade já aparecem como indissociáveis.

30 *Para além de bem e mal* § 296, KSA 5.239-240 (SM).

viver e voar muito tempo, apenas coisas cansadas e mais que maduras!”³¹ Ao que tudo indica, é impossível expressar o brilho que os pensamentos tinham quando surgiram; é impossível comunicar a vivacidade que eles possuíam quando emergiram. Enfim, traduzido em palavras, o pensar se vê despojado do dinamismo que lhe é próprio.

Ideia similar Nietzsche traz em poema que permaneceu inédito. Escrito em julho-agosto de 1882, ano em que o filósofo publica as quatro primeiras partes da *gaia ciência*, ele apresenta o mesmo título do livro e o mesmo sub-título da sua quarta parte.

“A gaia ciência”. (Sanctus Januarius)
 Este não é um livro; o que fica nos livros!
 Nesses sarcófagos e mortalhas!
 Passado é o despojo dos livros;
 Mas neste aqui vive um eterno hoje³².

Se, de um lado, Nietzsche já avança então a ideia de que só ficam nos livros as coisas gastas e exaustas, de outro, ele revela o desejo de eternizar na escrita o presente. Pôr-se em consonância com o próprio movimento reflexivo, colocar-se em sintonia com o dinamismo do pensar, eis o que o filósofo espera de seus escritos. Mas como fazer o eterno hoje viver nos livros?

Quatro anos depois de redigir o poema, Nietzsche parece renunciar a esse seu desejo em *Para além de bem e mal*. No final do livro, ele dá a entender

31 *Para além de bem e mal* § 296, KSA 5.240 (SM).

32 „Die fröhliche Wissenschaft“. (Sanctus Januarius) Dies ist kein Buch: was liegt an Büchern! An diesen Särgen und Leichentüchern! Vergangnes ist der Bücher Beute: Doch hierin lebt ein ewig Heute” (*Fragmento póstumo* 1 [104] de julho/agosto de 1882, KSA 10.135 (SM)).

que, convertidos em escrita, os pensamentos da manhã se tornam pensamentos da tarde; despojados da vivacidade e do brilho que exibiam ao despontarem, acham-se agora reduzidos a pálidas imagens do que por instantes foram. E, então, conclui:

Apenas para a vossa *tarde* eu tenho cores, meus pensamentos escritos e pintados, muitas cores talvez, muitas delicadezas multicores, e cinqüenta amarelos, marrons, verdes e vermelhos: - mas com isso ninguém adivinhará como éreis em vossa manhã, vós, imprevistas centelhas e prodígios de minha solidão, vós, meus velhos amados – *maus* pensamentos!³³

Assim se encerraria o livro num movimento circular, começando com a suspeita do autor em face da filosofia dogmática e terminando com a sua desconfiança em relação a seus próprios pensamentos.

IV

Nietzsche receia, por certo, que *suas* verdades se tornem doutrinárias. Bem sabe do dogmatismo que insidiosamente pode vir a contaminar a escrita filosófica. Por isso mesmo, uma questão se impõe a nós; não temos como evitá-la. Por que, então, escrever livros?

Examinemos mais de perto o final de *Para além de bem e mal*. Na verdade, não é com o parágrafo 296 que o livro se encerra, e sim com a canção-epílogo intitulada “Do alto dos montes”. Nela, Nietzsche ex-

³³ *Para além de bem e mal* § 296, KSA 5.240 (SM).

pressa sua espera pelos amigos, seu desapontamento ao vê-los chegar, sua constatação de que não são do seu feitio e, por fim, seu anseio por novos amigos. À primeira vista, o exame dessa canção-epílogo parece não nos fornecer elementos no que diz respeito à questão que levantamos. Pois, a necessidade de interlocutores, por si só, não seria argumento suficiente para justificar o fato de escrever livros.

A busca de leitores é, por certo, tema constante na obra de Nietzsche. Mas igualmente constante em sua obra é a necessidade de escolhê-los. Pois, para comunicar, é preciso partir de um solo comum. Não basta ter as mesmas ideias, abraçar as mesmas concepções. Tampouco basta atribuir às palavras o mesmo sentido ou recorrer aos mesmos procedimentos lógicos. É preciso bem mais; é preciso partilhar experiências, comungar vivências. No limite, todo comunicar é tornar-comum.

No parágrafo 268 de *Para além de bem e mal*, ao tratar da linguagem e da comunicação, Nietzsche observa:

Suposto, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar necessidades semelhantes, vivências semelhantes, daí resulta, em geral, que entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a fácil *comunicabilidade* da necessidade, ou seja, em última instância, o vivenciar apenas vivências medianas e *vulgares*, deve ter sido a mais poderosa³⁴.

34 *Para além de bem e mal* § 268, KSA 5.222 (SM).

É sobretudo para garantir a própria sobrevivência que os indivíduos se relacionam; é para conservar a própria vida que se comunicam. As experiências que partilham são, por isso mesmo, as mais básicas e gerais; as vivências que comungam são, precisamente, as mais comuns.

Como compreender, então, que Nietzsche queira justamente comunicar-se, se critica de forma tão veemente o “espírito de rebanho”? Na sequência do parágrafo 268, ele adverte: “É preciso invocar prodigiosas forças contrárias para fazer frente a esse natural, demasiado natural *progressus in simile*, o aperfeiçoamento do homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao *vulgar!*”³⁵. Sentindo-se ameaçada, a maioria se apega a pré-conceitos, crenças e convicções; destemida, a exceção chega a sucumbir em seu isolamento. Enquanto os indivíduos gregários buscam segurança e se voltam para a autoconservação, os mais raros não se furtam a correr riscos e apostam na vida. Aliás, não saberiam mesmo proceder de outra maneira.

É por isso que Nietzsche julga serem tão singulares as experiências que quer partilhar, as vivências que anseia por comunicar. É por isso que precisa encontrar os que lhe são aparentados. Na correspondência e nos livros, sempre se queixa do silêncio que pesa sobre sua obra, da solidão que se apodera de sua vida. Raros amigos, escassos leitores. Acredita

35 *Para além de bem e mal* § 268, KSA 5.222 (SM).

ter nascido póstumo³⁶; seus escritos antecipam-se àqueles a quem se dirigem. Reivindica-se extemporâneo³⁷; suas ideias destinam-se a um público por vir. Ciente de que não é da ordem do gregário o que tem a dizer, no correr de sua obra não cessa de buscar quem é do seu feitio. Não é, pois, para um ouvinte apático, que se curva ao que lhe é dito, que fala; não é para um leitor conivente, que acata sem restrições o que lhe é imposto, que escreve. É outra a relação que conta estabelecer com seus interlocutores. Busca quem experimenta tensões de impulsos, disposições de afetos, similares às suas, numa palavra, quem tem vivências análogas às suas.

Retomemos o exame da canção-epílogo “Do alto dos montes”. Um olhar atento nos leva a notar que as duas últimas estrofes se acham, de algum modo, separadas das anteriores, como se o poema estivesse dividido em duas partes. De fato, ele assim foi composto. No outono de 1884, Nietzsche redigiu o poema, ou seja, o que veio a constituir depois a sua primeira parte; então, deu-lhe o título “Anseio do solitário” (*Einsiedlers Sehnsucht*)³⁸. Foi somente na primavera de 1886 que escreveu estas duas últimas estrofes:

36 Cf. *O Anticristo*, “Prefácio”, KSA 6.167 (SM): “É somente o depois de amanhã que me pertence. Alguns homens nascem póstumos”. Cf. também *Crepúsculo dos Ídolos*, “Sentenças e setas”, § 15, KSA 6.61, e *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 1, KSA 6.298.

37 Cf. por exemplo na *gaia ciência* a passagem intitulada “Nós, os incompreensíveis”, onde se lê: “Já nos queixamos de ser mal compreendidos, desconhecidos, confundidos, caluniados, mal ouvidos ou não ouvidos? Esta é justamente a nossa sorte - oh! por muito tempo ainda! digamos, para ser modestos, até 1901; é também a nossa distinção; não nos estimaríamos o bastante, se desejássemos que fosse de outro modo” (*A gaia ciência* § 371, KSA 3.622s (SM)).

38 No final de novembro de 1884, Nietzsche envia a Heinrich von Stein o poema, acompanhado de uma carta datada de Nice. Nela, registra as palavras “em lembrança de Sils-Maria”, referindo-se à visita que Stein lhe fizera de 26 a 28 de agosto desse mesmo ano. Cf. KSAB 6.564.

*Esta canção acabou, – o doce grito do anseio
 Morreu na boca:
 Foi um mago que a fez, o amigo da hora certa,
 O amigo do meio-dia – não! Não perguntem
 quem é ele –
 Era meio-dia; então, Um se tornou Dois.
 Agora celebramos, seguros da vitória juntos,
 A festa das festas:
 O amigo *Zaratustra* chegou, o hóspede dos
 hóspedes!
 Agora o mundo ri, rasgou-se a horrível cor-
 tina,
 Chegaram as bodas entre a Luz e as Trevas...³⁹*

Ao contrário do que fizera na primeira parte da canção-epílogo, agora Nietzsche exprime o fim do seu anseio por amigos. Teria sido Zaratustra quem pôs um termo a ele. É partindo do exame dessa personagem que procuraremos uma saída para a questão que levantamos: por que, então, escrever livros?

Desde o início de *Assim falava Zaratustra*, é por meio de seus interlocutores que o protagonista se dá a conhecer. Já no prólogo, é o santo homem do bosque que o vê como dançarino, criança, desperto⁴⁰. Na terceira parte, de volta à cidade, são os mestres da resignação que dizem ser ele o “sem-Deus”⁴¹. E, logo adiante, são seus animais que o denominam “o mestre do eterno retorno”⁴². Na quarta parte, pelos diálogos que com ele entabulam, o adivinho, os reis, o consciencioso do espírito, o encantador, o papa, o mais feio dos

39 *Para além de bem e mal*, “Do alto dos montes. Canção-epílogo”, KSA 5.243 (SM).

40 Cf. *Assim falava Zaratustra*, “Prefácio”, 2º Parágrafo, KSA 3.12.

41 Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “Da virtude que apequena”, 3º Subparágrafo, KSA 3.215.

42 Cf. *Assim falava Zaratustra* III, “O convalescente”, 2º Subparágrafo, KSA 3.275.

homens, o mendigo voluntário e a sombra parecem conhecê-lo muito bem. Definindo-o de forma positiva ou negando o que ele não é, os interlocutores de Zaratustra são máscaras para a máscara que ele já é.

Se é através de seus interlocutores que Zaratustra se mostra, é também através de Zaratustra que Nietzsche se apresenta. Em seus primeiros escritos, foi na boca dos que então tomava por mestres que pôs ideias suas. Aliás, ele mesmo dirá no *Ecce Homo* que, quando outrora falava de Schopenhauer ou de Wagner, na verdade estava a falar de si mesmo⁴³. Em *Humano, demasiado Humano*, travestiu-se em espírito livre; em *Para além de bem e mal* incluiu-se dentre os filósofos do futuro.

Uma carta de 20 de julho de 1888 endereçada a Overbeck talvez nos possa fornecer uma pista para compreender, ao menos em parte, esse procedimento. Lá, Nietzsche declara: “Sou artista o bastante, além disso, para poder apegar-me a um estado até que ele se torne forma, até que tome figura. Inventei-me voluntariamente esses tipos cuja ousadia me dá prazer, ‘o imoralista’ por exemplo, um tipo até então inaudito”⁴⁴. Filósofo de máscaras, ele mais parece esconder-se que revelar-se⁴⁵. E aqui se impõe a prudência, e a cautela.

43 Cf. *Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, § 4, KSA 6.314 e *Ecce Homo*, “As Extemporâneas”, § 1 e § 3, KSA 6.317 e 319.

44 Carta a Franz Overbeck de 20 de julho de 1888, KSAB 8.363 (SM).

45 Cf. nessa direção HEIDEGGER. *Nietzsche*. Berlin: Gunther Neske Verlag, 1961, v.1, p.17 e FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Trad. Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg. Paris: Minuit, 1965, p.15.

Em três passagens de *Para além de bem e mal*, Nietzsche trata da máscara. Na primeira, afirma:

Tudo o que é profundo ama a máscara; as coisas mais profundas odeiam a imagem e o símbolo. (...) Todo espírito profundo precisa de uma máscara; mais ainda: em torno de todo espírito profundo cresce uma máscara, graças à interpretação constantemente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida, que ele dá⁴⁶.

E, na segunda, declara:

A própria doídice é por vezes a máscara para um saber desventurado e por demais certo. – Daí resulta que de uma humanidade mais refinada faz parte ter respeito “diante da máscara” e não exercer psicologia e curiosidade no lugar errado⁴⁷.

Em ambas, parece referir-se a si mesmo, antes de mais nada, para fazer uma advertência e um apelo. Pede que não procurem interpretá-lo e alerta para que não o confundam. Essa dupla demanda reaparece, repetidas vezes, em seus últimos textos e na correspondência do período.

Mas Nietzsche quer, também, sublinhar a dificuldade de fazer-se entender, de partilhar o que pensa⁴⁸. Tanto é que, na terceira e última passagem de *Para além de bem e mal*, em que se refere à máscara,

⁴⁶ *Para além de bem e mal* § 40, KSA 5.58 (SM).

⁴⁷ *Para além de bem e mal* § 270, KSA 5.226 (SM).

⁴⁸ As três ideias acham-se presentes em *Assim falava Zaratustra*, ao longo de todo o texto, a começar pelo subtítulo: um livro para todos e ninguém.

é com o silêncio e a solidão que a relaciona. Então, assegura no parágrafo 289:

Ouve-se sempre nos escritos de um ermitão algo também do eco do deserto, algo do tom sussurrado e do olhar inquieto próprio da solidão; em suas palavras mais fortes, mesmo um grito, ecoa ainda uma nova e mais perigosa espécie de calar, de silenciar⁴⁹.

Supondo que “um filósofo sempre foi primeiro um ermitão” e pondo-se como ermitão e filósofo, Nietzsche deixa entrever que há algo de incomunicável no que tem a dizer. É de vivências jamais partilhadas que fala. Por engendrarem-se na solidão, suas palavras trazem a marca do silêncio. Mas é, também, por outra razão que elas calam. Entendendo que a filosofia é sempre experimental e julgando que um filósofo não pode ter opiniões definitivas, Nietzsche acena com a ideia de que há algo de provisório no que efetivamente diz. É de um momento do processo que fala.

Toda filosofia é uma filosofia de fachada – eis um juízo ermitão: “Há algo de arbitrário se *aqui* ele se deteve, olhou para trás, olhou em torno de si, se *aqui* ele não cavou mais fundo e pôs de lado a enxada – há também algo de desconfiado nisso”. Toda filosofia *esconde* também uma filosofia; toda opinião é também um escondido; toda palavra também uma máscara⁵⁰.

49 *Para além de bem e mal* § 289, KSA 5.234 (SM).

50 *Para além de bem e mal* § 289, KSA 5.234 (SM).

É, portanto, para furtar-se a confusões, para não prestar-se a falsas interpretações, que Nietzsche lança mão de máscaras. É, também, por ter vivências tão próprias e nunca abandonar a busca que assim procede. Bem mais, é ainda para proteger-se – talvez até de si mesmo – que ele se mascara. Afinal, dirá ele nesse mesmo parágrafo 289: “não se escrevem livros, precisamente, para resguardar o que se guarda em si?”⁵¹

Mas a arte de calar é, na verdade, uma arte de falar. Se com seus livros Nietzsche procura resguardar-se, com eles não deixa igualmente de expressar-se. E, uma vez mais, ao mesmo tempo que se exerce na tarefa crítica, pondo sob suspeita a linguagem, avança suas próprias posições, ensejando a criação de uma nova linguagem.

REFERÊNCIAS

- FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Trad. Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg. Paris: Minuit, 1965.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Berlim: Gunther Neske Verlag, 1961, v.1.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 10ª ed. Nova York: The World Publishing Co., 1965.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. 3ª ed. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1978.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. Treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Nietzsche. Obras incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção *Os Pensadores*.

51 *Para além de bem e mal* § 289, KSA 5.234 (SM).

_____. *Par-delà bien et mal*. Trad. Patrick Wotling. Paris: Flammarion, 2000.

_____. *Sämtliche Briefe - Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (KSB). Berlim: DTV / Walter de Gruyter, 1975-2004, 8v.

_____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter / DTV, 1999. 15v.

NOVAMENTE, A HIPOCRISIA. OU O QUE DELA DIZER A PARTIR DE NIETZSCHE¹

Gustavo Bezerra do N. Costa²

Antes de iniciar propriamente essa fala, caberia o esclarecimento quanto a um ponto que, de saída, pode despertar curiosidade. Por que mesmo o título: *Novamente, a hipocrisia?*

Uma primeira resposta remete ao fato de que eu estaria mais uma vez a tratar de um tema que me foi caro desde as pesquisas de mestrado e doutorado – e a rigor, não sei ao certo se algum dia dele me distanciei. Essa resposta, no entanto, talvez justifique a pertinência do título, mas não do texto. Daí a necessidade de elencar, ainda que retroprojetivamente, algumas vias de explicação por meio das quais, assim espero, tenhamos os desdobramentos para o decorrer da exposição.

A primeira delas, não menos óbvia, remete ao tema deste colóquio: *Verdade: aparência, erro, engano*. Com efeito, são termos que sugerem pelo menos uma alusão à hipocrisia, se a concebermos, ainda que preliminarmente, como arte das aparências, do

1 O texto aqui desenvolvido é parte do projeto de pesquisa *Ética e estética da criação de si*, vinculado ao GENI: Grupo de Estudos Nietzsche – UECE (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4813183342852378).

2 Doutor em Filosofia (UERJ), professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE), coordenador do Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche e do GENI: Grupo de Estudos Nietzsche – UECE (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4813183342852378). Email: gustavobn.costa@uece.br.

erro, do engano – mas também, por que não dizer, da própria verdade. Sim, porque, se atentarmos bem, o *métier* do hipócrita não é o de criar mentiras – quaisquer que sejam os artificios: simulação, dissimulação, ênfase ou a própria sinceridade... –, mas sim, como diria Derrida, criar verdades. E sob essa ótica, o que comumente se chama de mentira bem poderia ser a constatação – *a posteriori* – de uma verdade decrépita que veio a fenececer, ou de outra que sequer vingou prosperar e nasceu morta.

Por sua vez, mesmo a *parrêsia*, a fala sincera, exigiria para ser bem-sucedida a contrapartida de uma sutil, mas importante forma de engano: um mínimo de astúcia no domínio do *kairós*, do momento oportuno para que a franqueza³ se ponha entre o falar e o silenciar. Do contrário, como já alertava Plutarco, o “papo reto” não surtiria efeito e arriscaria até pôr a amizade e o cuidado de si a perder.

Caberia aqui uma digressão que, assim espero, deve ganhar sentido ao final da exposição. É que o mesmo Plutarco⁴, que nos escritos éticos cuida dos meios para distinguir a sinceridade da bajulação, exalta em seu tratado sobre *A Inteligência dos animais*, a exemplo de Opiano, justamente a habilidade [*mekhanê*] astuta e polimorfa de alguns animais e o uso de armadilhas como forma de desenvolver nos

3 É de se ressaltar que não fiz até aqui distinção entre verdade e sinceridade. E embora não seja o caso de me alongar aqui em uma justificativa quanto a esse ponto, cabe desde já salientar que parto de uma noção deflacionada, *decaída*, de verdade, para além (ou aquém) de sua hipótese metafísica.

4 Cf. PLUTARCO. *Como tirar proveito de seus inimigos* e *Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*.

homens a habilidade [*deinótês*] e a inteligência prática [*syñêsis*] – um desenvolvimento, portanto, dos ardis próprios aos animais como forma de sobrepujá-los⁵. Bem mais que o desenvolvimento de uma habilidade específica de caça ou pesca, a referência a um bestiário tem para esses autores e para o grego em geral, implicações éticas mais profundas que serão abordadas mais adiante.

Retomando a argumentação, mesmo que se encontre assim minimamente esclarecida a relação desta fala com o tema do colóquio, caberia também, e principalmente, fazê-lo em relação à filosofia que o sustém – o pensamento de Nietzsche. Tanto mais porque se trata de um filósofo que tem no *desmascaramento da mendacidade* metafísica e moral, e do pensamento dogmático em geral, bem como na atitude ético-epistêmica de *honestidade intelectual* [*intellektuelle Redlichkeit*] algumas de suas maiores virtudes⁶.

Em boa medida, o que pretendo com essa exposição é defender que, longe de serem argumentos em contrário, são precisamente virtudes como essas que suscitam uma reavaliação (e porque não dizer, transvaloração) das práticas e estratégias de engano que, envoltas pela filosofia moral sob o rótulo de *hipocrisia*, indicam também uma aproximação, agora em sentido extramoral, com a *hypókrisis* que entre os gregos nomeava a arte do ator⁷.

5 Cf. DÉTIENNE; VERNANT. *Métis. As astúcias da inteligência*, p. 32ss e 38ss.

6 Cf. por exemplo: STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, p. 137.

7 Ainda que não seja um tema endógeno ao pensamento de Nietzsche, amparo-me aqui, ao menos, no aval de George Stack, pensador canadense do século XX, para quem o filósofo, embora sem desenvolvê-la a pleno, teria feito da hipocrisia – como *Schauspielerei*, atuação teatral – praticamente uma categoria filosófica derivada, segundo ele, do mimetismo descoberto pelos naturalistas:

Para tanto devem ser arregimentadas algumas frentes que, com maior ou menor ênfase, pautam a agenda a que Nietzsche se dedica principalmente a partir de *Humano, demasiado humano*, qual seja: tomar o filosofar histórico – com desdobramentos na genealogia dos últimos escritos – como meio para se chegar a uma compreensão da origem, do valor e das possibilidades de transvaloração dos valores que nor-teiam a cultura em sentido amplo, bem como de atenção às coisas próximas, no que se refere ao cultivo de si. Essa agenda, como se sabe, tem um alvo definido: a superação dos antes imiscíveis dualismos metafísicos: devir e ser, mal e bem, corpo e alma, aparência e verdade. Leia-se como superação, sua deflação, ou antes, seu decaimento no tempo e no espaço, com a consequente naturalização do animal homem (FW/GC§109)⁸, ou seja, sua retradução de volta à natureza (GB/BM§230).

De modo a justificar minha defesa, gostaria de salientar dessa retradução: primeiramente, a compreensão do engano como uma condição ineliminável à sobrevivência e potencialização dos impulsos dos organismos em geral, mas principalmente do homem, onde se coaduna o problema da probidade ou honestidade intelectual; depois, e daí decorrente, a compreensão da consciência (ou dos processos conscientes) como um órgão ou como um conjunto de funções ainda em desenvolvimento, indício do estágio

“Mimetismo no mundo dos insetos e animais é hipocrisia [*hypocrisy*] no mundo humano” (STACK, G. *Lange and Nietzsche*, p. 178-9).

⁸ As citações diretas e indiretas referenciadas com iniciais referem-se às obras de Nietzsche. A legenda está indicada nas referências bibliográficas ao final do texto.

transitório de uma espécie ainda incerta; e por fim, a compreensão do cultivo ou criação de si (seja esse si o corpo individual ou social) como uma coordenação e submissão daqueles mesmos impulsos a um plano artístico pautado por estratégias de lida com os aca-sos e as coisas próximas.

Tratarei dessas questões mais detalhadamente.

SOBREVIVÊNCIA E EXPANSÃO

Na hipótese de Nietzsche, as práticas de engano remontam ao instinto de conservação dos seres vi-vos, no escape aos predadores e caça às presas⁹. Sob esse registro, a própria ascensão na hierarquia dos seres estaria associada ao incremento da dissimula-ção [*Verstellung*] e da astúcia [*List*]. Essa hipótese é esboçada já em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, bem como em fragmentos da época:

Como um meio para a conservação [*Erhaltung*] [...], o intelecto desenrola suas

9 Essa compreensão, por certo, contrasta sobremaneira com a do período das *Considerações extemporâneas*, onde o fim claro de distinção daquilo que é propriamente humano, a tomar por essa breve passagem da *Segunda consideração*, impede uma analogia, ou mesmo uma antropomorfização do comportamento dos demais seres pelo viés do engano: "... o animal vive *a-historicamente*: ele não sabe disfarçar [*verstellen*], não esconde nada e aparece plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero" (UB/CEX-II §1). Com efeito, nesse período posterior, Nietzsche adere explicitamente ao que chama de *filosofar histórico*, incorporando a esse novo pensar elementos das ciências naturais – em particular, da fisiopsicologia – na forma de uma "*química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos" (MA/HH-I §1). Esse método, como se sabe, preludia o desenvolvimento posterior do filosofar genealógico com base na dupla questão: da procedência [*Herkunft*] ou origem [*Ursprung*] e também do valor [*Wert*] dos valores, sob o critério valorativo da vida como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] (GM pr§5). Mas seus delineamentos podem ser percebidos ainda em seus escritos de juventude postumamente publicados – particularmente, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e fragmentos da época.

principais forças na dissimulação [*Vers-tellung*]; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vi-gorosos, conservam-se [...] (WL/VM §1, p. 27; trad. Fernando Barros).

Com o animal de rapina homem, no entanto, essa *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*] chegaria a seu maior refinamento:

[...] aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar [*Lügen und Trügen*], o falar pelas costas, o representar, [...] o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade [*Eitelkeit*], constitui a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade [*Triebe zur Wahrheit*] (WL/VM §1, p. 27-8; grifos meus).

Passando aos textos e fragmentos a partir de *Humano, demasiado humano*, a hipótese acerca das estratégias de engano agora se estende a uma compreensão geral acerca do mundo orgânico, como um exercer da potência diante do erro e da imprecisão a que a própria vida está submetida. Como afirma M. Haar em “Vida e totalidade natural”, a incerteza da vida obriga-lhe a inventar a astúcia e os “efeitos de superfície” pelas quais se torna, enfim, vivível¹⁰.

10 “É a incerteza da vida, sua necessidade de tatear, de errar, que faz finalmente sua potência. A vida é obrigada a inventar a astúcia. [...]. Ela deve criar principalmente simplificações por trás das quais ela se dissimula. [...] Para viver, é necessário crer em ficções, em efeitos de superfície” (HAAR, M.

Justamente esse caráter simplificador de nossa apreensão da existência, fadado à indeterminação e imprecisão, leva Nietzsche a afirmar não haver verdades individuais, mas tão somente erros individuais; sendo a própria noção de indivíduo um desses erros (11[7] 1881. KSA 9, p. 442). Conforme um fragmento de 1885:

A totalidade do mundo orgânico é o entrelaçamento de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si [...]. A capacidade de criar (configurar, inventar, imaginar) é sua capacidade fundamental: naturalmente, de si mesmo eles também têm apenas essa representação errônea, imaginada e simplificada. [...] O essencial é justamente seu caráter impreciso e indeterminado, por meio do qual surge uma espécie de simplificação do mundo externo – e é justamente esse tipo de *inteligência* que se mostra favorável para a conservação (34[247] 85. FP 4, p. 205-6; grifo meu).

A inteligência astuciosa, ou seja, a capacidade instintiva de simplificar o mundo advém, então, do caráter parcial, impreciso e indeterminado das apreciações. Mas por outro lado, é justamente essa capacidade de simplificação que – diria eu, por ser mais afeita à inconstância e fluidez dos acasos – mostra-se mais favorável à conservação e à intensificação vital. Isso porque o organismo, desde suas organizações mais primitivas, programado – com maior ou menor grau de intencionalidade – para o engano; seja na

“Vida e totalidade natural”, p. 17-8).

caça às presas, seja como fuga do predador.

Sob tal perspectiva, como se percebe, o que se chama de “verdade” não designa tanto uma oposição a erros, mas bem mais a posição privilegiada de certos erros em relação a outros (*ibidem*). Não me ocuparei aqui com as implicações dessa posição no que concerne às origens da moralidade e da disposição gregária no homem. Interessa, para essa argumentação, que o sentido para a verdade [*Sinn für Wahrheit*], que ali tem muito boa acolhida, tem origem precisamente no refinamento das estratégias de engano no indivíduo, na forma do autodomínio, da dissimulação e da prudência (ou esperteza) [*Klugheit*]. Conforme esse aforismo de *Aurora*:

Animais e a moral. – As práticas que são requisitadas na sociedade refinada: evitar cuidadosamente o ridículo, o chamativo, o pretensioso, [...] mostrar-se como igual, inserir-se, diminuir-se – tudo isso que é a moral social encontra-se [...] até na profundidade do mundo animal, – e apenas nessa profundidade enxergamos a intenção por trás das seguintes precauções: quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa. Por isso os animais aprendem a se dominar [*sich beherrschen*] e a dissimular [*sich verstellen*] de tal modo que alguns, por exemplo, adéquam suas cores à cor do ambiente [...], fazem-se de mortos ou assumem as formas e cores de outro animal ou de areia, folhas, líquens, fungos (aquilo que os pesquisadores ingleses designam por

mimicry [mimetismo]) (M/A §26, p. 29).

Do mimetismo à esperteza, as estratégias de engano entre os seres vivos expressariam então uma diretriz comum: “não queremos nos deixar enganar, não queremos induzir a nós próprios em erro” (*ibidem*). Continuo com o aforismo:

Também o sentido para a verdade [*Sinn für Wahrheit*], que é, no fundo, o sentido para a segurança [*Sinn für Sicherheit*], o homem tem em comum com os animais: não queremos nos deixar enganar, não queremos induzir a nós próprios em erro [...]; tudo isso o animal entende como o homem, também nele o autodomínio nasce do sentido para o real (da prudência ou esperteza [*Klugheit*]). E igualmente observa os efeitos que produz na noção que têm os outros animais, aprende a olhar de volta para si a partir dela, a apreender-se “objetivamente”, tem seu grau de autoconhecimento. O animal julga os movimentos de seus rivais e amigos, memoriza as peculiaridades deles, orienta-se por elas: [...] (*ibidem*).

O sentido para a verdade, sob essa hipótese, procede então do sentido para a segurança, do cuidado em não ser enganado – mesmo que para isso, eu diria, seja preciso enganar. E se a veracidade tem boa acolhida no interior de um rebanho, sua fonte advém da prudência: da esperteza e desconfiança em relação “ao que é fora”, e ainda, como “condição psicológica” da vigilância interna (40[43] 85. FP 6, p. 162).

Decorre daí, por certo, o dever moral de veraci-

dade [*Wahrhaftigkeit*], a evitar possíveis prejuízos à coletividade sofridos com o engano. E se estendermos essa perspectiva – que de certo modo prenuncia a sociobiologia de Edward Wilson no século XX – a moralidade para Nietzsche se assemelharia a um organismo coletivo ainda instável, inacabado, criado pelos seres humanos que em rebanho dizem: “não queremos nos deixar enganar, não queremos induzir a nós próprios em erro” (M/A §26, p. 29). Mas por outro lado, decorreria também daquela atitude prudential o dever de veracidade para consigo. E com isso chego ao problema da probidade ou honestidade intelectual [*intellektuelle Redlichkeit*].

A PROBIDADE

Virtude basilar da consciência científica e do próprio filosofar histórico nietzscheano, o imperativo da consciência ou honestidade intelectual [*intellektuelle Gewissen*] é para Nietzsche a regra primeira que o impele, como signo da potência intensificada de um espírito livre, a prescindir e ir de encontro a convicções, dogmas e valores pretensamente absolutos e incondicionais, inclusive sobre si mesmo (F'W/GC§335).

Não por acaso, o dever de veracidade para consigo levaria quase que inevitavelmente uma aproximação, ou mesmo um direcionamento rumo ao ceticismo. As implicações dessa aproximação foram exemplarmente abordadas pelo Prof. Rogério Lopes

na tese *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. O cerne de sua análise gira em torno do conflito ético decorrente da *dupla exigência* que o filósofo teria se colocado com esse direcionamento: de um lado, “o compromisso ascético” com a veracidade, a correção epistêmica e “a atenção às normas da honestidade intelectual”, aqui confrontadas com as premissas naturalistas de sua filosofia, que apontam para o condicionamento do indivíduo a processos naturais de formação de crenças dos quais ele mesmo não poderia escapar; e de outro, a pauta normativa que lhe imputa “a responsabilidade pelo destino da cultura”, com a promoção de “valores supremos” que lhe deem suporte¹¹. Essa dupla exigência teria levado Nietzsche a reconhecer, “que tanto a vida quanto a cultura em suas formas mais elevadas exigem a *aceitação consciente* de um grau considerável de ilusão”. Esse ter de querer conscientemente a ilusão seria então um dos “paradoxos incontornáveis da vida filosófica”, conferindo a ela “seu aspecto trágico” na medida em que a confronta com o problema de “sua justificação ética” e de “sua possibilidade psicológica”¹².

Essa mesma tragicidade é acentuada, ainda que por outras vias, por C. Türcke em *Nietzsche. O louco e a mania de razão*. Para esse autor, não o ceticismo, nem tampouco a aceitação consciente da ilusão, mas apenas o amor e o sofrimento pela razão, dirigindo

11 Cf. LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 163, 175 e 182-3. Lopes atenta para esse deslocamento já no pensamento do jovem Nietzsche, na interpretação que faz de alguns fragmentos desse período (29[1][8] 73, KSA-VII), onde se opera a passagem do rigorismo kantiano do dever de veracidade para com outrem para o polo da honestidade para consigo (p. 179-80).

12 *Ibid.*, p. 167; grifo meu.

contra ela as suas supremas realizações, possibilitaria escapar ao “mais intrínseco modo de proceder da razão mesma”: esquecer-se de si como uma ficção. E com ele, o *autoengano* do homem racional, que traveste o “impulso formador de metáforas” em honestidade, ou seja, um “disfarce disfarçado”. Em outras palavras: “Apenas a razão dirigida contra si, sem qualquer consideração, sem qualquer consideração pelos prejuízos, ainda merece o título de honestidade intelectual” – daí conduzir inevitavelmente, como o fez em relação a Nietzsche, à *loucura*¹³.

Ainda que em linhas bastante gerais, gostaria de propor uma alternativa às posturas do *ceticismo* e da *loucura* aqui apresentadas. Como procurei expor acima, Nietzsche tem na prudência ou esperteza [*Klugheit*], envolvendo a desconfiança externa e a vigilância interna, a proveniência do dever de veracidade [*Wahrhaftigkeit*] (40[43] 85. FP 6, p. 162). Mesmo a procura pelo conhecimento de si aconteceria “por razões utilitárias ou por uma curiosidade mais refinada – não, porém, por uma vontade de ser sincero [*Willen der Wahrhaftigkeit*]” (40[44] 85. FP 2, p. 565).

Sob essa ótica, a retidão ou honestidade intelectual, assim considerada como resistência cética ao processo natural de formação de crenças, teria de levar em conta não apenas que “a veracidade [*Wahrhaftigkeit*] habitual é uma máscara sem consciência da

¹³ Cf. TÜRCKE, C. *Nietzsche. O louco e a mania de razão*, p. 76-8. Também se poderia fazer uma análise do problema da loucura em Nietzsche a partir da leitura de L. Trilling da relação entre autenticidade e o inconsciente; em particular para a ideia, segundo ele, socialmente nutrida, de que uma alienação completa não seria indício de privação ou deficiência mas, antes, de potência (TRILLING, L. *Sinceridade e autenticidade*, p. 185).

máscara”, como afirma Nietzsche em um fragmento de 1882 (1[20] 82. FP 1, p. 46), mas também, e por isso mesmo, haveria de resistir à ilusão epistêmica de que se é, em algum momento, *honesto* para consigo. Isso implica não perder de vista que nossas opiniões e interpretações estão calcadas sobre processos de simulação mental baseados em erros e simplificações já incorporados, de modo que a certeza de que se é de algum modo honesto para consigo, já não seria, a rigor, honesta – ou como diz Túrcke: o “ponto de honestidade no engano apenas revela o ponto de engano em toda honestidade”¹⁴.

Certamente se poderia ver nessa tensão entre *vontade de retidão* e *vontade de ilusão* a expressão de um conflito ético, talvez, insolúvel para Nietzsche; “dupla exigência” que o teria levado a uma condição paradoxal incontornável e mesmo enigmática em sua vida filosófica: *ter de querer conscientemente a ilusão*¹⁵, culminando, talvez, com a loucura.

Sob essa ótica, a retidão [*Redlichkeit*] se mostra como uma virtude, certamente, mas de um teor tal que mina a sua própria virtuosidade quando nela se crê: deixa-se de ser honesto quando se é demasiado sincero para consigo – para jogar com essas noções comumente próximas. Daí requerer, em contrapartida, não propriamente amor – como pretende Túrcke – mas muito mais sabotagem e engano de si visando a elidir, ou ao menos eludir crenças previamente ad-

14 TÜRCKE, C. *Nietzsche. O louco e a mania de razão*, p. 76-8.

15 LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 163-7.

quiridas, que devem ceder lugar a outras, mais pertinentes aos impulsos então prevalentes. Essa questão está na base dos processos de constituição de si a partir da incorporação de crenças; processos que podem ou não se mostrar *autoenganados*, a depender de sua *aceitação consciente*, como afirma R. Lopes – ou, ainda, a depender da perspectiva em que se coloque em relação ao engano: a do enganado ou a do enganador.

Novamente, é o “sentido para o real”, ou o dever de veracidade para consigo, que aqui atua como uma força ativa de fuga da condição gregária. Porém, tal qual o ator em relação a seu personagem, a honestidade intelectual é aqui potente o suficiente para tolerar, desejar e até mesmo manejar o engano, desde que suas consequências não lhe sejam prejudiciais (ou mesmo que sejam), sem a ele se prender como uma convicção, ou ainda, tomando-a como meio¹⁶, não como fim. Nesse ponto ela se aproxima da ponderação [*Besonnenheit*], que em aforismos como o §294 de *O andarilho e sua sombra* aparece como “a virtude das virtudes” – por vezes confundida, não sem razão, com a “astúcia hipócrita” (tomada em sentido moral) (WS/AS §294, p. 294-5)¹⁷.

George Stack, pensador canadense do século XX, avanta que Nietzsche, embora sem desenvolvê-la a pleno, teria feito da hipocrisia – como *Schauspieler*, atuação teatral – praticamente uma categoria

16 Cf. STANISLAVSI, C. *A Preparação do ator*.

17 “A ponderação e o êxito – Essa grande característica da ponderação, que é, no fundo, a virtude das virtudes [...] não tem sempre o êxito a seu lado [...]. Pois entre as pessoas práticas ela é tida por suspeita e confundida com perfídia e astúcia hipócrita [*heuchlerischen Schlaubeit*] [...]. As pessoas práticas não gostam do indivíduo ponderado, ele é, acreditam, um perigo para elas” (WS/AS §294, p. 294-5).

filosófica derivada do mimetismo descoberto pelos naturalistas: “Mimetismo no mundo dos insetos e animais é hipocrisia [*hypocrisy*] no mundo humano”¹⁸. Algo semelhante é apontado por M. Haar ao defender, a partir de um fragmento de Nietzsche¹⁹, a própria noção de “vontade” como a unidade verbal de uma pluralidade de personagens interiores. Por outro lado, em um fragmento de 1887, o filósofo aventava a possibilidade de que nos humanos a artimanha [*Verschlagenheit*]²⁰ pertenceria mesmo à essência de sua elevação, associando-a, por exemplo, à figura do ator [*Schauspieler*] (10[159] 87. FP 2, p. 283). E alguns anos antes, em *Aurora*, compreende a retidão [*Redlichkeit*] e a sinceridade como meras formas de adesão ao “jogo da verdade” [*Wahrspielerei*], decorrentes da pouca confiança no próprio talento como ator e da dificuldade de “obter fé em sua hipocrisia [*Heuchelei*]” (M/A §418, p. 218).

Partindo então das implicações éticas suscitadas por aquelas duas interpretações, penso que, enquanto *arte do engano* e *arte do ator*, a noção de hipocrisia, pelo que envolveria de *honestidade* para consigo e de *reconhecimento* da ilusão que engendra – falsidade com boa-consciência, portanto – expressaria um amálgama ou uma afinação possível, por

18 STACK, G. *Lange and Nietzsche*, p. 178-9

19 HAAR, M. “A Crítica nietzscheana da subjetividade”, p. 31-2. Trata-se do fragmento 26[370] 84, XI, p. 248 (KSA). A noção de caráter como o estofo de numerosos personagens [*Personen*].

20 Nos humanos, a artimanha [*Verschlagenheit*] pertenceria mesmo à essência de sua elevação, associada – isto é apenas aventado – à figura do ator [*Schauspieler*] e ao ideal nietzscheano de Dioniso (10[159] 87, FP2, p. 283).

assim dizer, àquela tensão entre vontade de retidão e de ilusão, ou ainda, entre ceticismo e loucura.

Com efeito, o que se evidencia e radicaliza, do ponto de vista ético, no paradoxo apontado pelos autores são precisamente os polos de uma compreensão do autoengano em termos *formais*: ser ao mesmo tempo o *enganador* e o *enganado*. Trata-se, em seu cerne, do mesmo paradoxo tematizado no século XVIII por Diderot, em *O paradoxo do comediante*²¹, e que poderíamos assim resumir: como é possível ao ator enganar-se quanto a si próprio ao incorporar um personagem, sem, no entanto, perder a honestidade intelectual quanto à sua arte?

Ora, se em uma ótica *de espectador*, atenta apenas ao efeito de cena, essa tensão chega às vias de um paradoxo *formal*, por outro lado, em uma ótica *de artista*, daquele *que se reconhece como* artífice e manipulador de suas próprias verdades, ela se dissolve no trabalho *processual*, por assim dizer, de simplificação, incorporação e configuração de acasos e crenças que aí vêm à tona. Referida ao problema ético da *criação de si*, tais tensões se afinariam na ideia de um *manuseio de si* próprio à *arte do ator* e sua capacidade de vir a ser todos sem ser ninguém, de lidar com as convicções como *meio*, de tolerar e até mesmo desejar o engano (seu e do espectador), sem recair no

21 DIDEROT, D. *Paradoxo sobre o comediante*, p. 163. “Se ele é ele quando representa, como deixará de ser ele? Se ele quer cessar de ser ele, como perceberá o ponto justo em que deve colocar-se e deter-se?” (Diderot, 1979, p. 163).

autoengano de *crer* perenemente no personagem que representa – aproximando-se, talvez, daquilo que H. Vaihinger vem a chamar de “autoengano consciente [*bewussten Selbsttäuschung*]”²².

Não é o caso de aqui me aprofundar nesse ponto, nem nas questões que vem a suscitar e que pude abordar em outras ocasiões²³ – particularmente, o problema do ator, de sua legitimidade como *sujeito*, artifice *consciente* do engano. Não obstante, tentarei aqui esboçar um “atalho” e remeter a discussão à questão acerca de como seria possível pensar a *disciplina* ou o *cultivo de si* [*Selbstzucht*] quando noções como: “consciência” e “sujeito” parecem ter sido implotidas pela crítica nietzscheana.

A CONSCIÊNCIA

Trilhar esse “atalho” implicaria partir do pressuposto que sua crítica não se dirige propriamente aos processos conscientes como função vital [*Bewusstsein, Bewusstheit*], mas à sua “superestimação” e “coisificação” na forma de um “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sich-bewusst-werdens der Vernunft*] – indicando, portanto, não uma condenação, mas uma reavaliação da chamada “consciência”. É o que parece sugerir um fragmento de 1887-8:

22 VAHINGER, H. *A filosofia do como se*, pp. 95 e 559. N. Hussain (“Honest Illusion: Valuing for Nietzsche’s Free Spirits”, pp. 157-191) aponta para a diversidade de expressões que H. Vaihinger usa para designar o que se supõe ser a alternativa para acreditar em algo: “aceitação-como-se” [*Als-ob-Annahmen*], “ficções conscientes”, “autoengano consciente” [*bewussten Selbsttäuschung*], “atitude-como-se” [*Als-ob-Einstellung*], ou ainda, “julgamentos conscientemente falsos” (p. 187).

23 Cf. a esse respeito: COSTA, G. *Hipocrisia como criação de si. Arte do engano, arte do ator*.

Toda a vida consciente [...]: isso trabalha a serviço de quê? No aperfeiçoamento maior possível dos meios (de nutrição, de incremento) e das funções animais fundamentais: antes de tudo, no incremento da vida. [...]. Mas, então, olhe-se como [a totalidade da vida consciente] conjura-se formalmente para inverter essa tarefa principal: como se [ela] fosse a meta... A degeneração da vida é essencialmente condicionada pela extraordinária capacidade deturpadora da consciência [...] (11[83] 1887-8. FP 6, p. 339).

Vem dessa capacidade deturpadora e de seus efeitos nocivos, portanto, a necessidade de “manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície [*Bewusstsein ist Oberfläche*] – limpa de qualquer dos grandes imperativos”, como afirma também em *Ecce homo* (EH-II §9).

Com efeito, produzindo resumos de configurações atuais de impulsos e afetos, o estar consciente é o palco ou a “crista da onda” de excitações nervosas que nos chegam como memória, a partir da qual se antecipa e projeta a ação futura a partir do passado (2[80] 80. FP 4, p. 84) – o que se poderia chamar de imaginação ou, na terminologia contemporânea, de *simulação mental*. Por isso sua atividade seria antes uma *re*-atividade que, se de um lado nos permite a atenção aos instintos e acasos, de outro, subtrai-nos a espontaneidade do ato. Não por acaso, o interpretar consciente sinaliza uma relativa imperfeição do organismo: implicando experimentação e erro, “requer

um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente” – motivo pelo qual Nietzsche nega “que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente” (AC§ 14)²⁴.

Tangencia-se desse modo o problema²⁵ da transição entre os estados de má e boa-consciência [*schlechtes / gutes Gewissen*], ou seja, do processo digestivo e também seletivo pelo qual se chega finalmente à espontaneidade e inocência [*Unschuld*] do agir, e à certeza de si advinda da crença nas próprias virtudes, pela qual se diz: “Sim a si mesmo” (GM-II §3) – seja como rebanho, seja como indivíduo.

A meu ver, aqui se pode lançar luz à difícil questão relativa ao que parece ser um papel ambíguo da consciência: ao mesmo tempo instrumento do rebanho e da criação de si. Em outros termos, se a consciência – e com ela, a linguagem – é, antes, um instrumento supérfluo, a serviço daquilo que é gregário no indivíduo (FW/GC§ 354), como poderia vir a ser um catalisador para a tarefa de criar a si como uma singularidade e tornar-se o que se é?

Ora, bem se poderia tratar da apropriação de um instrumento de rebanho pelas estratégias de engano manifestas no animal de rapina homem. Afinal, como afirma Nietzsche em um aforismo de *A gaia ciência*, “Há muitas maneiras de dar ouvido à sua consciência”, diz Nietzsche (GC§335, p. 223). E nes-

24 É o que se vê também em um fragmento da época: “todo agir perfeito é justamente inconsciente e não mais querido”; “a consciência exprime um estado pessoal imperfeito e [...] doentio” que “torna mesmo impossível a perfeição”, sendo essa a “forma do jogo de cena” (14[128] 88, FP6, p. 166).

25 O problema nietzscheano da relação entre memória e esquecimento – que também não adentrarei.

se sentido, talvez a menos autoenganada seja aquela que se limita a “depurar nossas opiniões e valorações e a criar novas tábuas de valores” (GC§335, p. 224).

A meu ver, essa seria a “tarefa inteiramente nova” atribuída à consciência [*Bewusstheit*]: “Último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”, caberia a ela “incorporar o saber [*das Wissen sich einzuverleiben*] e torná-lo instintivo” – “uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros!” (FW/GC§11, p. 62-3). Por meio da atenção aos instintos e incorporação de acasos, e ainda que por trilhas erradas – as mesmas que tecem nosso “caráter e destino” (M/A§115, 87-8), o tornar-se consciente permitiria trasladar entre estados de boa consciência ou de inocência – do indivíduo para o rebanho, mas também do indivíduo *frente ao* rebanho. Um estado de má-consciência, sem dúvida, e nesse sentido uma doença – porém, “tal como a gravidez é uma doença” (GM-II §19).

Isso não lhe confere, evidentemente, o papel de protagonista por sobre o jogo sinfônico e ao mesmo tempo agônico dos impulsos. A consciência permanece um mero brinquedo. Mas um brinquedo teimoso, que insiste em querer ser jogador, ainda que ficticiamente. Se como *grande razão* que é o *corpo* o si-mesmo [*Selbst*] é condicionado, como *consciência* ele é senhor de si e diz: *eu*. Mas para isso, precisa dançar

conforme a música dos acasos e instintos: saber o *momento oportuno* de domá-los, mas também de mudar de máscara quando os instintos dominantes começam a ser “traídos” por outros, insurgentes.

Mais que um hábito gramatical, o *eu* que aí se constitui é um personagem que ilusoriamente maneja e interpreta máscaras e não se constitui senão como máscara. Mas ao se reconhecer e se afirmar como personagem que toma para si a ilusão de ser ator, reconhece-se também como tal: uma máscara de ator²⁶, a coordenar, como artistas [*Künstler*], “os numerosos papéis ou *tipos* [*Typen*] que temos, de certo modo, inconscientes” (25[375]1884. KSA 11, p. 110; trad. minha).

A CRIAÇÃO DE SI

É com essa compreensão, naquilo que remete ao reconhecimento, afirmação e manejo da “ilusão acerca de si mesmo”, como *incorporação* deliberada, consciente, artística, de acasos e instintos, que procuro trazer a noção de *hipocrisia*, arte do ator, como chave de leitura para o problema da criação ou cultivo de si no pensamento de Nietzsche – espécie de engano de si que se distinguiria do autoengano na exata medida

26 A relação entre hipocrisia e hipócrita aqui se inverte: assim como “quem interpreta” é a própria interpretação, é a hipocrisia, ou a *pura hipocrisia* de Lacoue-Labarthe (“O paradoxo e a mimese”. 2000, p. 170), que constitui o hipócrita. No entanto, longe de implicar uma mimese passiva, como quer o autor, é com o hipócrita que essa impropriedade se reconhece e se afirma, transmutando todo acaso em destino e conferindo à multiplicidade de impulsos uma unidade de sentido – ou de estilo (UB/CoEx-II §4); trabalho artístico de criação de si pelo qual se “tira a si, para cima, para o alto” (Z, “O sacrifício do mel”, p. 283) e pelo qual se torna o que se é.

da distância que separa o enganador do enganado, a troca artística da troca cega de máscaras.

Não é o caso de adentrarmos aqui a discussão sobre os pontos de aproximação e afastamento dessa compreensão em relação às teorias que, dado o pouco ou nenhum poder ante a *grande razão* que é o *corpo*, pautam a criação de si na *narrativa literária*, a conferir uma unidade discursiva de sentido – por vezes monolítica e sempre retrospectiva – à sucessão de vivências mediante as quais caberia apenas o olhar artístico do escritor-espectador²⁷. Ora, para Nietzsche, só escrevemos sobre aquilo que já ultrapassamos. Não é o texto, portanto, mas *o corpo mesmo* o lugar privilegiado da experiência e identificação de si. E com efeito, a própria necessidade por ele enfatizada, de tomarmos as rédeas dos nossos próprios impulsos por meio da atenção e do cuidado de si, sugere que essa criação tenha que ir além da mera *obra literária* – ou para dizer como Foucault, tenha que ir além da escrita *etopoiética* e chegar à ativação desse discurso por meio de uma *askêsis*.

27 Podemos destacar, dentre outros: NEHAMAS, A. *Nietzsche. La vida como literatura*. Partindo da íntima relação entre vida e obra no pensamento nietzscheano, sintetizada na ideia de *exemplaridade*, Nehamas tem como argumento central o paralelo presente no texto de Nietzsche, entre esteticismo e perspectivismo (p.25). O texto literário e seus componentes seriam, para ele, o meio pelo qual Nietzsche exemplifica a si como “uma via pela qual o indivíduo pode chegar a modelar-se a si mesmo”. Seu esteticismo seria assim um modelo *para* o mundo – consecução da máxima de Píndaro, de “tornar-se o que se é”; tanto quanto o perspectivismo é seu modelo *de* mundo (p.25). Nehamas propõe-se então fazer um “ajuste de contas” com dois conjuntos de paradoxos que o pensamento de Nietzsche encerra: o primeiro seria intratextual, inscrito mesmo no conteúdo de sua obra e perpassa seus principais conceitos; já o segundo seria extratextual e se gera *a partir* de sua escrita, e como resultado de sua obra, incide na possibilidade mesma de compreendê-la *a partir* de seus conceitos. De modo a escapar ao paradoxo de tornar-se o que se é sem recair em dogmatismo, Nietzsche teria, então, tentado “modelar conscientemente um personagem literário a partir de si mesmo, e uma obra literária a partir de sua vida” (p.169).

Como afirma Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, tornar-se o que se é implica descarregar-se “em obras e ações” (MA/HH§263, p. 181). E se é preciso, conforme um aforismo de *A gaia ciência*, fazer de nossas vivências “uma questão de consciência para o conhecimento”, também é preciso, como intérpretes de tais vivências, que sejamos “nossos experimentos e nossas cobaias” (FW/GC§319, p. 213-4). *Ecce homo*, nesse sentido, seria, bem mais que uma narrativa, o momento propositivo de uma tarefa eminentemente *prática*: converter a configuração instável de impulsos, a “grande razão” a que denominamos *corpo* – aí se incluindo o *espírito* – em *criação*. Tornar-se o que se é, então, requeria um pouco mais: que atuemos a partir do que criamos ou escrevemos – criarmos-nos não apenas como obra, mas também como *atores*, autores e artistas de si.

Retorna então a pergunta: em que medida haveria nessa coordenação de papéis, propriamente, uma forma de assenhoreamento? Que tipo de domínio é esse e, afinal, como ser reto, quando a vida, ela mesma, mostra-se curva e o pensamento, sinuoso?

A resposta talvez esteja no próprio excesso de capacidades adaptativas do ator, que Nietzsche entende como provenientes do instinto de conservação que leva os animais a se mimetizarem e que produz, por fim, o tipo “artista”.

A falsidade com boa consciência [*die Falschheit mit gutem Gewissen*]; o prazer na dissimulação irrompendo como poder, jogando para o lado, submergindo, às vezes extinguindo o chamado caráter; o íntimo anseio de papel e máscara, de *aparência*; um excesso de capacidades de adaptação de todo tipo, que já não se satisfazem no serviço da estreita utilidade imediata [...]
 (FW/GC §361, 262-4).

A MÊTIS

Outra forma de responder a essa pergunta, no entanto, seria retomar a digressão feita no início de minha fala e tratar das implicações éticas que a referência a um bestiário, um conjunto específico de animais, tem para o grego, para além do desenvolvimento das habilidades práticas para capturá-los.

Essa referência remete à importância que atribuíam à inteligência astuciosa, personificada na deusa *Mêtis* – a esposa de Zeus dotada do poder da metamorfose (). Em oposição quase sempre vitoriosa com relação à força, suas características incluem a multiplicidade, diversidade e flexibilidade, a mestria na “arte dos liames”, das tessituras, e ainda, a premeditação vigilante com vistas à captura e domínio do *kairós*, do momento oportuno à ação. A raposa, por exemplo, caracteriza-se pela conduta ou “potência da revirada”, que faz voltar contra o adversário as suas próprias armas, daí ser a própria encarnação da as-

túcia²⁸. Já no polvo, por exemplo, cuja flexibilidade não parece dobrar-se às circunstâncias senão para dominá-las mais seguramente, define-se um tipo de comportamento humano: o da *politropia* em oposição à *atropia* ou intransigência. Seu modelo na tradição grega é Ulisses, o *polýmētis* [πμ].

No entanto, a *politropia* também se distingue de outro comportamento também caracterizado pela mobilidade, pelo movimento: a *efemeridade*. Entre o *polytropos* [ππ], o “homem de mil artifícios”, e o *ephēmeros* [μ], o “homem dos instantes e das mudanças”, há a exata distância que separa o polvo do camaleão. O primeiro é *ativo*: mestre, e não “joguete do movimento”, ele se afirma por seu domínio e, embora instável na aparência, é sempre senhor de si²⁹. Já o segundo é *passivo*: sua metamorfose e inconstância é produzida pelo medo, não pela astúcia, daí girar sempre ao sabor das circunstâncias e permanecer, como refém das vicissitudes do acaso, uma “presa do tempo astucioso” ([] *doliós aión*, como nos versos de Píndaro na IV *Pítica*³⁰.

Por aqui já se percebe que para o grego, condenável não seria tanto o engano, quanto ser enganado;

28 Cf. DETIENNE, M.; VERNANT, J. P. *Métis: as astúcias da inteligência*, pp. 27-8 e 43.

29 Cf. idem, pp. 46-7.

30 Como afirmam M. Détéienne e J.-P. Vernant, a “inteligência de tentáculos” qualificava o comportamento de dois tipos de homens “cujas virtudes e funções na sociedade grega se opõem e se complementam, como se respondem e se diferenciam os dois planos da palavra e da ação”: o sofista e o político (idem, p.45). E não por acaso, a exclusão ético-pedagógica dessas artes do engano opera uma também uma cisão – sempre mal resolvida – entre esses dois campos. Sua origem remete à desambiguação e partilha da palavra sagrada, prehe de revelação e ocultamento, entre a filosofia e a retórica, num processo de desqualificação de cunho ontológico-moral, com base na oposição e prevalência da Verdade *filosófica* em relação às práticas de engano.

ou ainda mais, deixar-se enganar pelo “tempo astucioso” e tornar-se vítima do próprio ardil. Em outras palavras, percebe-se a importância que o grego atribuía às formas de inteligência astuciosa que lhes possibilitavam o domínio sobre os acasos e instintos.

Não obstante, como afirmam M. D tienne e J.-P. Vernant, a exclusão ético-pedagógica dessas artes, caminhou *pari passu* com o processo de desqualifica o de cunho ontológico-moral operado com base na oposi o e prevalência da Verdade *filosófica*, de cunho platônico, em rela o às práticas de engano. A exclusão da *m tis* revela assim o aprofundamento do fosso aberto com o processo de desnaturaliza o operado pela metafísica, que separa homens e bestas – e que o pensamento de Nietzsche, como sabemos, busca traduzir de volta³¹.

* *

“Só o mesmo age sobre o mesmo” – assim diz a *m tis*. Se para criar a si   necessário, bem mais que um *laissez-aller* dos instintos, converter prescri oes em um princípio de a o, se   necessária uma * sk sis*, então não poderia ela ser regida pelo logos racional, mas pela forma de inteligência conjuntural, prudencial e astuciosa, que se molda ao acaso para dominar, o tempo oportuno   a a o. Essa mestria ante as circunstâncias, acasos e impulsos, a meu ver, tem um

31 Cf. *idem*, p. 286-8.

nome: *hipocrisia*. E quem melhor para expressá-la, senão o ator, o *hipócrito* que incorpora máscaras reconhecendo nelas, inclusive, a ficção que ele mesmo é? E qual ator, senão o espírito livre de Nietzsche?

Nele, afinal, se configuraria, tal qual o polvo, uma *mêtis* cuja flexibilidade visa ao domínio da tensão entre os impulsos e acasos, diferentemente dos *ephêmeros*, dos inconstantes que, a exemplo do asno de Zaratustra, apenas dizem “I-A”, tornando-se presa autoenganada das circunstâncias. Ator e senhor de si, “instável apenas na aparência”³², o espírito livre nietzscheano aproxima-se do *panórgos*, do “homem das mil formas”, bem como do *polýropos*, o “homem de mil artificios”. E por que não, também do bestiário de Zaratustra: a altivez da águia e a astúcia da serpente. É o próprio Nietzsche quem o afirma: a vida, afinal, sempre se mostrou afeita aos “mais inescrupulosos ππ [*polýropoi*]” – os mestres do *kairós*, do tempo astucioso (FW/GC §344, p. 235-6). Também a estes interessa o domínio de sua própria virtude e a criação de seu caráter. Porém, também eles sabem que: “*só se pode alcançar a virtude simplesmente pelos mesmos meios com os quais, em geral, alcança-se algum domínio, em todo caso, não por meio da virtude* (11[54] 1887-8. FP 4, p. 259).

32 Cf. idem, pp. 46-7 e 277.

REFERÊNCIAS

- COSTA, Gustavo. *Hipocrisia como criação de si. Arte do engano, arte do ator*. Campinas: Phi, 2016.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J. P. *Métis: as astúcias da inteligência*. Trad. F. Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.
- DIDEROT, Denis. *Paradoxo sobre o comediante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, J. Guinsburg. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.
- HAAR, Michel. A Crítica nietzscheana da subjetividade. Trad. Francisco Rüdiger. *Famecos*, n. 13, p.23-45. Porto Alegre, 2000. Publicado originalmente em *Nietzsches-Studien* Vol. 12: 80-110. Berlin: Walter de Gruyter, 1983.
- _____. Vida e totalidade natural. Trad. A. M. Onate. *Cadernos Nietzsche* 5, 1998, p. 13-37.
- HUSSAIN, Nadeem J. Z. "Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits". In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil (orgs.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007. pp. 157-91.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A Imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna et. al. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche. La Vida como literatura*. Trad. esp. Ramón J. García. Madrid: Turner, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlin; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. 15 v.
- _____. *A Gaia ciência* (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Além do bem e do mal* (GB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Assim Falou Zaratustra* (Z). Trad. Mário da Silva. 14ª ed.

São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ecce homo* (EH). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Genealogia da moral* (GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano* (MA/HH-I). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças* (MS/OS) / *O Andarilho e sua sombra* (WS/AS). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo* (AC) - *Ditirambos de Dionísio* (DD). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida* (UB/CEX-ID). Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral". In: *Sobre verdade e mentira* (WL/VM). Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

Coletâneas de fragmentos atribuídos a Nietzsche

NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos do espólio - 1882-1884* (FP1). Trad. e sel. Flávio Kohte. Brasília: UNB, 2004.

_____. *Fragmentos do espólio - 1884-1885* (FP2). Trad. e sel. Flávio Kohte. Brasília: UNB, 2008.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã* (FP4). Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Vontade de poder* (FP6). Trad. M. S. P. Fernandes; F. J. Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PLUTARCO. (1998). *Como tirar proveito de seus inimigos; Da maneira de distinguir o bajulador do amigo*. Fonseca, I. B. B. (trad.). São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2010). *Obras morais*. Dias, P. B. (trad.). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin, Nova York: Wal-

ter der Gruyter, 1983.

STANISLAVSKI, Constantin. *A Preparação do ator*. Trad. Pontes de Paula Lima. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. André Luis M. Garcia; Oswaldo Giacóia Jr. et. al. Petrópolis: Vozes, 2013.

TRILLING, L. *Sinceridade e autenticidade. A vida em sociedade e a afirmação do Eu*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2014.

TÜRCKE, Cristoph. *O Louco*. Trad. Antônio Celiomar P. de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Krestchmer. Chapecó: Argos, 2011.

CAQUISTOCRACIA PLUTOCRÁTICA: CRÍTICA, MISOLOGIA E O FIM DA SEXTA REPÚBLICA¹

Ruy de Carvalho Rodrigues Jr.²

Este texto parte do diagnóstico de que vivemos, no Brasil e em parte importante do mundo, sob um regime que poderíamos denominar de caquistocracia. Esta, enquanto governo dos piores, ancora-se em uma pequena casta de ricos e muito ricos, uma plutocracia que dela se utiliza porque dela faz parte, para implementar, gerir e satisfazer seus interesses. Defendo que, como suporte de sua homofobia, misoginia, racismo, ecofobia e demofobia, etc, jaz uma forma devastadora de misologia, motor, em parte, de seu autoritarismo. A questão que então se coloca para a filosofia é como discutir os contornos e expressões dessa forma moderna de misologia como aversão ao conhecimento, à crítica, ao argumento pretensamente razoável. Pretendo apontar para a suspeita de que

1 O presente ensaio é a retomada de um texto anterior sobre as noções de crítica, logofilia e misologia apresentado no *II Colóquio Nietzsche*, organizado pelo Geni/UECE, em novembro de 2019, posteriormente publicado pela *Revista Lampejo* (vol.9 n2). O texto a seguir incorporou relevantes e preciosas críticas e sugestões feitas por pesquisadores(as) de diversos matizes, a quem agradeço publicamente: Olímpio Pimenta, Henrique Azevedo, Gustavo Costa, Átila Brandão, Thiago Mota, Marta Machado, Luvercy Rodrigues, Nathalia Mota, Leonel Olímpio. Assumo, claro, toda a responsabilidade pelo que segue.

2 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUC-SP. E-mail: ruy.carvalho@uece.br; ruydec@outlook.com.

o modelo mesmo de crítica que herdamos de Nietzsche, Marx e Freud parece patinar, fazer pouco efeito a partir do final do século passado. Para isso retraço, de forma sumaríssima, algumas das significações e papéis ocupados pelas noções de crítica, logofilia e misologia na filosofia.

O FIM DO COMEÇO, O COMEÇO DO FIM...!?

Em 2016, o parlamento brasileiro, legitimado pelo supremo tribunal federal, apoiado pelas grandes corporações midiáticas, financiado pelo agronegócio, pelo necronegócio e pelo teonegócio (bancada BBB: boi, bala e bíblia), amparado por militares e milicianos provocou um silencioso porém eloquente estrondo: o fim da sexta república! Com este golpe jurídico-parlamentar, midiático-empresarial a história das repúblicas brasileiras permaneceu fiel à sua vocação golpista, antipopular e antinacionalista.

Uma história que se inicia com um golpe, em 1889 e, não à toa, divide-se em *República da Espada* e *República Oligárquica*, quando termina, mediante um novo golpe, em 1930 (segunda república), mais uma vez militar, assim como em 1937 (terceira república) e em 1964 (quinta república). A quarta república, de 1946 a 1964, inicia-se com a deposição de Vargas e a assunção à presidência da república, do ministro do supremo, José Linhares, até a posse de Dutra, outro general, que poderia ser acusado de

tudo, menos de democrático. Em 1964, bem, voltamos ao refrão: golpe militar-empresarial-midiático. Repressivo, autoritário desde o início, torna-se particularmente assassino com Costa e Silva e Médici, quando toma gosto pela coisa. Militares progressistas, sindicalistas, políticos, estudantes, jornalistas e religiosos são seus alvos preferidos (*Brasil: nunca mais; O que resta da ditadura*). O golpe que iniciou a quinta república (1964) termina em 1985 (Tancredo, “presidente” sem posse)/1988 (Constituição Cidadã) engolfado em um mar de corrupção, dívida externa astronômica, inflação traumática que ainda hoje dói. Após um movimento de conciliação (Diretas Já: 1983, 1984) amplamente apoiado por aqueles que vêm apoiando golpistas desde 1889, criamos um tal de Colégio Eleitoral, que demonstra o fracasso das diretas celebrando a permanência das indiretas, que elege Tancredo, assumindo Sarney, com o falecimento do ungido. A sexta república, portanto, começa em 1985 ou 1988, a depender dos ventos, e termina com o golpe de 2016, com o que iniciamos esta conversa.

Nada disso seria novidade se a resposta ao fim da sexta república não houvesse inaugurado em *terra brasilis* aquilo que já acontecia em boa parte do mundo dito desenvolvido: a chegada ao poder de uma caquistocracia plutocrática, misóloga e quase imune à crítica. Processo que na Europa foi chamado por alguns de *oligarquização* (Mouffe). A resposta político/institucional ao fim da sexta república, após uma

horrenda “ponte para o futuro”, foi a eleição de um governo dos piores (2018), ampla e profundamente apoiado pelos ricos e muito ricos, com ramificações no parlamento (duas câmaras) e no judiciário, de cima a baixo e plataformas digitais, para não falarmos de outros bandos e seitas.

Defendo que a sétima república, que se inicia em 2016, é a “novidade” que desafia o pensamento, pois pela primeira vez na história das repúblicas temos como resposta ao golpe a montagem de uma caquistocracia plutocrática, com base social correspondente a mais ou menos 30%, violenta e misóloga, sem programa e/ou projeto construtivo de governo, hegemônica militar e *culturalmente*, o que é novidade (Schwarz), com ancoragem em bandos milicianos armados e conglomerados teo-midiáticos, com agendas ultraconservadoras e antidemocráticas, bem como na conjunção entre mercado financeiro, plataformas digitais e agronegócio, que constitui uma plutocracia antinacionalista e demofóbica.

No cenário externo, de que somos em parte reflexo e refluxo, temos como resposta aos maiores desafios já enfrentados pelo assim chamado modo de produção capitalista, igualmente o conluio de uma caquistocracia e uma plutocracia. A estas últimas cabe encaminhar soluções globais para a tempestade perfeita de crises que nos abatem: crise/catástrofe ecológica, talvez a pior de todas (Marques; Danowski; Viveiros; Löwy); crise social, crise econômica, crise

sanitária, crise política (de governabilidade, segundo alguns), crise nuclear. Se, como pensam alguns, a filosofia se realiza como uma espécie de resposta às crises, aos grandes desafios e eventos que se nos mostram com potencial catastrófico, então eu diria que, tanto interna quanto externamente deveríamos tentar elaborar um pensamento que tivesse como preocupação fundamental compreender, circunscrever isso que estou chamando com esta expressão horrorosa de caquistocracia plutocrática. Henrique Azevedo chamou minha atenção para a possibilidade de estarmos vivenciando uma crise global, quiçá permanente, do próprio republicanismo e, com a naturalização do capitalismo, uma crise, por assim dizer, de imaginação. Um dos interlocutores de Henrique aqui é o pensador Mark Fisher, precocemente falecido. Tendo a concordar com esta posição, mesmo que aqui não a discuta mais longamente. Passo a uma brevíssima palavra sobre as noções de caquistocracia e plutocracia.

Caquistocracia ou kakistocracia vem da junção de dois termos gregos, *kákistos* (pior) e *krátos* (governo); e plutocracia vem de *ploutos* (riqueza) e *krátos*. O termo caquistocracia nos leva ao século XVII, mais precisamente ao sermão de Paul Gosnold, *A sermon Preached at the Publique Fast the ninth day of Aug. 1644 at St. Maries*, em que Gosnold ora e incita seus fiéis a se oporem à tentativa de substituição de sua “Velha Hierarquia”, assim como de sua “bem tem-

perada Monarquia” por uma loucura “parente da Caquistocracia”. Ele está pregando contra “aqueles incendiários Santimoniais, que pegaram o fogo do céu para incendiar o seu país”, contra aqueles que “fingiram que a religião levantava e mantinha uma rebelião muito perversa”, contra os “Neros que rasgaram a mulher da mãe que os deu à luz, e feriram os seios que os chuparam”, contra os “canibais que se alimentam da carne e estão embriagados com o barulho dos seus próprios irmãos”, e por aí segue nosso pregador. No século XIX, Thomas Peacock, em 1829, retorna ao termo em seu romance *The Misfortune of Elphin*, opondo aristocracia e caquistocracia. Em 1838, nos EUA, o senador William Harper, faz analogia entre caquistocracia e anarquia, em *Memoir on Slavery*, quando afirma que “a anarquia não é tanto a ausência de governo, mas o governo do pior - não da aristocracia, mas da caquistocracia”. Um pouco mais tarde, em 1877, o poeta James Lowell em uma carta a Joel Banton, pergunta: “É o nosso ‘governo do povo pelo povo para o povo’ ou é antes uma Caquistocracia, em prol dos cavaleiros à custa dos tolos?”. Seja como for, o uso do termo sempre foi muito raro, ressurgindo, seria à toa? Em 1981, na campanha do pai da guinada neoliberal nos países ditos centrais: Ronald Reagan; a mãe, sabemos, foi Margaret Thatcher, em 1980, no Reino Unido; nos países capitalistas ditos periféricos ele é introduzido por Pinochet, para a alegria de Hayek, Friedman e, posteriormen-

te, de Guedes. Desde então, aparece como uma certa frequência, até entrar de vez no debate durante a campanha e vitória do plutocrata que inauguraria a caquistocracia americana: Donald Trump. Lá, quem aplica o termo a Trump, em 2016, é o “acadêmico e blogueiro” Amro Ali, sendo seguido por Salon e por Dan Leger, do *The Chronicle Herald*. Em 2020, o *Le Monde Diplomatique Brasil* usa o termo e a noção de caquistocracia para caracterizar os governos de Trump e Jair Bolsonaro (*Wikipédia*, todo o parágrafo). Poderíamos ainda aplicá-lo aos governos da Hungria, Filipinas, Grã Bretanha, Turquia, Itália, Índia, boa parte da Escandinávia, etc.

Muito simplificada, este é o nosso desafio: como pensar, com que categorias, sob que perspectivas a ascensão dessa caquistocracia cujo projeto de governo, se é que faz sentido chamar de projeto/programa, é nada menos que o dismantelamento das bases daquilo que sustenta a vida eco-social, minimamente saudável: os ecossistemas, biomas e recursos naturais; a possibilidade de distribuição igualitária dos bens socialmente produzidos; a participação popular nas decisões de questões de interesse público; enfim, ao conjunto dos direitos das assim chamadas sociedades democráticas. A encrenca em que nos metemos talvez seja bem maior, como sugerido por Henrique, uma vez que estaria em xeque a herança mesma daquilo que um dia se chamou Iluminismo. Tudo isso apontaria para a necessidade de uma ge-

neologia mais rigorosa do que esta que aqui proponho. Neste sentido, Átila Brandão apontou para o fato de que a misologia, ao partir do diagnóstico de um ódio ao logos, encobriria toda a problemática dos afetos, do desejo, etc. Também neste ponto este texto apenas reconhece o problema.

As caquistocracias são financiadas, geridas e voltadas para a defesa e satisfação dos interesses de uma plutocracia que, crescentemente, deflaciona sua preocupação com a produção e com a distribuição de bens, mercadorias e serviços, aferrando-se vorazmente ao incremento da própria renda e à acumulação voraz de patrimônio. Faz parte daquilo que a torna governo dos piores, ao lado e abaixo de sua homofobia, misoginia, transfobia, racismo, demofobia, ecofobia, etc a misologia, uma certa raiva e aversão ao logos, à argumentação, ao debate qualificado. A misologia, presente em maior ou menor grau em todos os regimes caquistocráticos do planeta dificulta, quando não mesmo inviabiliza, a crítica às suas posturas e posições, decisões e escolhas para cargos-chave de pessoas com comportamentos e atitudes diametralmente opostos e contrários às exigidas por suas funções. Assim, encontramos no atual *momento populista* (Mouffe), frequentemente ministros de meio ambiente que odeiam ecologia, da economia que odeiam democracia, da saúde que a consideram um bem particular, etc.

Como fazer a crítica, resistir, dismantelar a ca-

quistocracia plutocrática quando faz parte do movimento que a levou ao poder a montagem de um aparato misológico, ancorado em plataformas digitais construídas por empresas que, sozinhas ou conjuntamente, detêm um patrimônio superior aquele de todo um continente? O caráter plutocrático presente hoje nos governos está umbilicalmente ligado aos oligopólios presentes no Vale do Silício. Uma crítica à economia-política das plataformas digitais deverá levar em consideração o fato de que as crises se converteram agora em técnicas de governo, o que sempre foram, mas atualmente apresentam-se como formas de gestão: crítica como “mera” gestão da crise. Tudo isso vem de longe. Já Hayek pretendia substituir o termo grego *oikonomia* por *katallaxia*, a substituição do governo do lar pelo governo das trocas, dos mercados (Chamayou). O ponto de chegada de todo esse processo que começa no entre guerras é aquilo que Chamayou nomeou de *catalarquia*: “o governo dos governantes pelos mercados”, hoje, sobretudo, financeiros. Segundo ele, vivemos hoje sob a regência do “princípio de metagoverno catalártico eficiente”. Se tudo isso fizer sentido, então mesmo os piores e os muito ricos que gerenciam e administram a todos estariam sob o governo dos mercados e, assim, as caquistocracias plutocráticas seriam, ao fim e ao cabo, sociedades ou governanças catalárticas, com o perdão de mais uma palavra horrorosa. Não se trata, a rigor, devo isso a Leonel Olímpio, apenas

de uma questão estético-estilística, mas sim de política. Os termos caquistocracia, plutocracia, catalaxia, misologia e logofilia não são apenas medonhos, são politicamente pouco úteis, pouco mobilizadores, pouco potentes. Os usos aqui simplesmente porque os acho precisos, cirúrgicos nesse caso. Permanece, entretanto, minha concordância com Olímpio.

CRISES NO MUNDO, O MUNDO COMO CRISE...

Em *Crítica e crise*, um clássico de 1959, Koselleck faz uma espécie de genealogia das noções de crítica e crise, seus encontros e desencontros, suas tensões. Com ele aprendemos que, ao contrário do termo crítica, crise é muito pouco empregado no século da “primazia da crítica”, o XVIII iluminista. Irmãs, filhas da mesma raiz, crítica e crise irão se separar no XVIII, mas têm uma infância e adolescência comuns, nas paisagens gregas e romanas. Originalmente, crítica e crise significam separação, mensuração, decisão, eleição, juízo e julgamento, mas também luta e combate. Não tinham, porém, apenas o sentido jurídico, comumente encontrado em Platão e Aristóteles. Na Septuaginta, tradução grega do Velho Testamento, no séc. III a.C., elas incorporam ao sentido jurídico o aspecto teológico, de um Juízo Final, de um tribunal em que se pode obter a salvação universal... ou não. Neste processo aparece ainda o sentido clínico, médico, de aprofundamento da doença, de uma

crise para a qual é preciso saber fazer a crítica correta, estabelecer o juízo/diagnóstico certo a partir do qual se espera uma inflexão do quadro no sentido da cura...ou não.

Koselleck procura mostrar como no Iluminismo estas noções se separam, mais ainda, como a partir de então se faz a crítica como forma de esconjurarmos a crise, pois esta é simplesmente um outro nome para a revolução ou, o que seria ainda pior, para o colapso, o fim dos tempos. Seja como for, o Iluminismo nos legou, por assim dizer, uma concepção positiva da noção de crítica, pois mesmo que pessimista em muitos momentos, será por meio da crítica que poderemos esperar encontrar respostas para as crises, soluções que, no pior dos casos, retardem as guerras civis, as revoltas e revoluções. Koselleck, claro, é bem mais sutil e rigoroso do que aqui o apresento, mas a mim o que importa é que a noção de crítica, bem como a separação que o XVIII opera em reação à crise, parece não mais poder nos ajudar no momento em que a misologia estabelece a base e o *framework* das comunicações contemporâneas do poder, em que a misologia funcionará como uma das armas de guerra do arsenal dos governos caquistocráticos atuais, que operam mediante plataformas digitais de alcance global. Como a filosofia pode enfrentar esse desafio, como ela se apresenta neste campo de batalha, com que arsenal, com que aliados, quais e quem são seus comparsas?

A forma de filosofia que se tornou hegemônica já nasce como expressão de um impulso logofílico. Revela desde o berço sua inclinação para o conhecimento ordenado, argumentado, discursivo, por assim dizer, lógico-racional. Aparentemente, como uma das formas da logofilia, ela estaria mesmo nos antípodas da misologia. Deixo de lado aqui, claro, as filosofias que perderam a batalha, sobretudo: cinismos e ceticismos.

Nos últimos seis, oito anos um número considerável de trabalhos, oriundos de diferentes disciplinas, com distintos interesses, objetivos e compromissos têm problematizado aquele “impulso epistemofílico” (Sandler) que, de Parmênides a Freud, percorreu a história do pensamento filosófico no Ocidente. A distinção entre razão e desrazão, subjacente à significação mais persistente da noção de crítica, servirá de base para a postulação de um laço umbilical entre modernidade (civilização europeia) e terror (revolução, guerra civil, colonização africana, americana, asiática), bem como para a concepção da política como trabalho da morte, em que a colônia será o nicho privilegiado para o exercício deste necropoder; e a paz assumirá o esgar de uma guerra perpétua (Mbembe; Krenak), talvez já ali *híbrida*, guerra de Estados contra pessoas e populações, ubíqua, tecnologicamente assimétrica, guerra de colonização, dominação e extermínio de populações originárias (índigenas, negros) que viveram e conheceram nos

corpos o fim dos tempos, no qual hoje todos vivemos.

No Iluminismo, a filosofia, por assim dizer dominante, encontra no cinismo uma fonte privilegiada de expressão/sintoma de sua vocação misológica. Hegel, na *Fenomenologia*, pressente o perigo na forma de vida encarnada pelo sobrinho de Rameau, de Diderot. Pressentimento repleto de consequências. Kant, contudo, já nos havia advertido do problema, quando concebe a própria filosofia como uma nova e original forma de *crítica*. Filosofia como uma nova atitude (Foucault), menos doutrina do que explicitação de ilusões e antinomias, em relação às quais o racional é não esperar por sínteses apaziguadoras, por teorias concebidas como consolos metafísicos. Desde então, teoricamente, devemos aceitar viver as contradições sem esperança de encontrarmos soluções promotoras de algum tipo de trégua ou termo para conflitos de semelhante natureza. O sintoma desta nova demanda, em filosofia, pode ser encontrado na interpretação da problemática noção de coisa em si, como uma forma de ficção (Vaihinger, Arendt), um ponto de vista, uma perspectiva (Nietzsche). O passo seguinte, que não será jamais dado pelo assim chamado Idealismo Alemão, consistirá em demandar, em relação à frustração, no que tange ao conhecimento das coisas em si, não apenas tolerância, mas gozo.

Crítica, como vimos com Koselleck, significa originalmente habilidade ou capacidade de separar, de operar distinções, de estabelecer juízos, de realizar

seleções e, assim, poder decidir por um caminho ou articular diversas perspectivas, coordenar pontos de vista díspares. A crítica, desde os gregos, enquanto reconhecimento de uma crise, opera um certo desvelamento, explicita o implícito, desdobra e desmascara o que estava encoberto. Neste mesmo procedimento, no XVIII ela se afastaria da crise, pois por meio dela poder-se-ia, ao mesmo tempo, pensar e retardar as verdadeiras crises: a revolução, a morte. Mais ainda, a crise passaria a ser pensada como alguma coisa que poderia ter fim, para a qual poderíamos de alguma maneira encaminhar uma saída, uma resposta. Desta forma se, por alguma razão, estivermos diante de uma crise sem fim, para a qual o fim não seja uma possibilidade, então que sentido fazem crítica e crise? Chamar de crise a algo que a crítica não poderia esconjurar ou mesmo retardar não seria uma postura, por assim dizer, reacionária, ou, mais levemente, conservadora (Arantes)?

O que Platão e os metafísicos construíram com o espólio socrático foi uma forma de discurso e, em alguns casos, de vida em que a crítica deve ser considerada o distintivo da filosofia que se pretende fiadora e guardiã da verdade, a ser encontrada após longa alquimia, mediante a qual dela separamos todas as impurezas, sensíveis ou não. Trata-se, ali, de desvelar, descobrir, explicitar o verdadeiro que jaz, quieto e inerme no turbilhão do real. Este funciona como véu, máscara, que seria preciso transpassar quando

se pretende acessar o Real. Crítica, ali, pode ser compreendida como desmascaramento. A grande maioria de nós não se saberia mascarado, tampouco que o mundo em que vivemos e operamos seria, igualmente, portador de véus. Daqui a necessidade da filosofia: realizar a crítica, desmascarando as máscaras e, assim, de certa forma “curando-nos” desse estranho tipo de cegueira, em que não nos sabemos cegos.

A crítica visará um tipo de controle e adestramento logofílicos dos impulsos misológicos; como superação da “barbárie” sofisticada, num primeiro momento, e das “barbáries” cínica e cética, posteriormente; crítica como meio que a filosofia/logofilia se utilizou para civilizar a errância “bárbara” das caóticas pulsões interiores, supostamente expressas nos discursos sofisticados, cínicos e céticos, que trazem perigo à norma e ao mundo, flertando com a a-nomia e o i-mundo (Mattéi). Este modelo de crítica, como vimos, começará a encontrar seus limites no Iluminismo.

Kant, reconhecendo que as dificuldades encontradas pela concepção de crítica residiam menos nesta última do que naquilo que a suportava, reconfigura não apenas o modelo, mas a coisa mesma, a própria filosofia. Crítica, agora, não mais será pensada como forma de desmascaramento do verdadeiro, mas das ilusões (necessárias). Caberia agora à filosofia menos a formulação de teorias que descrevam, verdadeiramente, o Real, que pensar as condições teóricas que

possam sustentar um uso autônomo da razão e, assim, promover atitudes emancipadas das tutelas institucionais: família, escola, igreja, Estado, etc. Crítica e filosofia teórica devem estar interessadas nos limites, na validade das formas de uso de nosso aparato cognitivo, pois somente semelhante objetivo garantiria a fidelidade e o compromisso com nossa finitude. Claro, para isso, Kant cobra uma taxa, altíssima para seus sucessores do Idealismo Alemão; a taxa: “tolerância à frustração” (Sandler), abandono da pretensão de dominação, de docilização das coisas em si; postura, por assim dizer, liberal - burguesa, ainda que revolucionária. Em todo caso, crítica ainda deve ser concebida como separação, distinção, depuração; não mais entre o verdadeiro e o falso, mas entre o que se pode (legitimamente pretender conhecer) e o que não se deve (acriticamente esperar encontrar), entre a atitude teoricamente responsável e as crenças e ilusões produzidas quando do mal uso de nossa razão. Com esta segunda forma de crítica as asas logofílicas da filosofia serão gravemente podadas, dificultando a realização de seu desejo de voos trans-oceânicos. Deixamos de lado aqui as relações existentes entre a noção de crítica e a de beleza, arte (crítica literária, etc) ou mesmo com a de utopia (Levy).

Loic Wacquant fala em duas noções de crítica, duas formas de solventes da doxa, que deveríamos articular: a kantiana (epistemológica, crítica da verdade e do valor cognitivo) e a marxiana (social, crí-

tica como desmascaramento dos mecanismos ocultos de dominação e exploração). Wacquant percebe o problema que estamos construindo, bem como a fraqueza do que chama de *pensamento crítico*, devido sobretudo ao fechamento e ao sufoco a ele imposto pelo microcosmo acadêmico, bem como à Grande Muralha Simbólica erguida pelo neoliberalismo.

Uma terceira ou quarta concepção de crítica, certamente não a última, poderíamos encontrar em pensadores como Nietzsche, Marx e Freud. Crítica como “jogo” entre “fundo” e “superfície”: genealogia, crítica do fetichismo e análise, distintas instâncias de diagnóstico crítico do mal-estar. Parece-me evidente que os pensadores citados divergem em pontos fundamentais. O estatuto teórico, os objetivos e interesses de suas obras se distanciam enormemente, o que já foi reconhecido por uma legião de comentaristas e intérpretes. Entretanto, o que nos interessa aqui é o fato de que para os três, penso, crítica tem a ver ainda com um certo tipo de desmascaramento, de remissão do manifesto ao latente, do epifenômeno às suas gêneses. São, de maneiras diferentes, três intérpretes da modernidade, da civilização, da sociedade conforme a “estruturamos”. Críticos da modernidade, suspeitam profundamente da tendência epistemologizante expressa na fixação da filosofia moderna hegemônica no sujeito de conhecimento, com seu intelecto e consciência contrapostos a um conjunto de objetos, realística ou idealisticamente concebidos,

pouco importa. Desconfiam, igualmente, das pretensões da filosofia, tomadas por eles como descabidas, dogmáticas ou suspeitas em mais alto grau.

Mostrar o “fundo” amoral da moral, o “fundo” socialmente mundano da divina mercadoria e o “fundo” pulsional da consciência significa colocar para si uma tarefa desmistificadora e desmistificadora. Seja como for, o modelo de crítica operante na genealogia, na crítica do fetichismo e na análise parece permanecer tributário de uma noção de crítica em que importa distinguir, “separar”, “disjuntir”, ou seja, um modelo que supõe e trabalha como uma noção de crise contra a qual a filosofia/pensamento pode fornecer as armas (sobretudo Marx). Não mais, novamente, distinguir o verdadeiro do falso ou o que se pode do que (não)se deve, mas a vontade de poder de “suas manifestações”, a lógica do modo de produção capitalista (do valor) de “sua superação” e o inconsciente de “suas apreensões conscientes”. Gustavo Costa me chamou a atenção para a impropriedade de minhas formulações neste campo. Realmente, a maneira como apresento, exponho o problema parece sugerir ou dar margem a interpretações dualistas ou, ainda mais grave, essencialistas dos pensadores em questão. Reconheço a justeza da crítica, mas a localizo no campo estilístico. Não defendo que a vontade de poder seria ou deveria ser compreendida como algum substrato, alguma estrutura subjacente às suas exteriorizações ou objetivações, etc., o mesmo

valendo para Marx e Freud, não os compreendo em chave dualista ou essencialista. Não teria, por outro lado, como apresentar aqui, detalhadamente, minha posição neste ponto.

Para os três pensadores parece haver “algo” (valor, lógica/história, pulsão) a ser “explicitado”, “desvelado”. Desmascaramento que exige um envolvimento, um compromisso daquele que “adere” a tal projeto; abre igualmente a possibilidade de vivência de diferentes tipos de sofrimento. Tanto a genealogia quanto a crítica do fetichismo e a análise implicam, vulgarmente, como que um: “eu não sabia, mas agora que sei, modificarei minha atitude”. Elas demandam uma mudança não apenas de perspectiva, mas de comportamento, de ação, de atitude. Nisto residiria um dos efeitos positivos e potentes da crítica: ela teria o potencial de modificação das mentalidades, mas, igualmente, das ações; espera-se dela um efeito pragmático capaz de, no limite, promover uma revolução no sujeito, em grupos de indivíduos ou mesmo na sociedade. Espera-se que se aja diferentemente quando da “adesão” à genealogia, à crítica da economia política ou à interpretação analítica.

O desmascaramento funcionaria mais ou menos como uma espécie de crítica da hipocrisia, das ilusões. Como se esta última fosse uma forma multifacetada e polivalente de mascaramento que, por sua vez, poder-se-ia começar a “romper” ou “rasgar” com Nietzsche, Marx e Freud sem que, com isso, se

descubra ou se acesse alguma verdade última, princípio originário ou realidade metafísica. É como se a pergunta “o que fazer?” fizesse menos sentido para o genealogista, o marxista ou o freudiano, a menos que se considere a pergunta do ponto de vista tático, estratégico, metodológico, etc.

Herdeiros, cada um a seu modo, da filosofia kantiana, porém muito mais cômicos e preocupados com o potencial disruptivo da razão, eles perceberam com perspicácia quase profética o risco misológico que desde sempre rondou a filosofia compreendida como logofilia. Como críticos e filhos do Iluminismo e do Esclarecimento sabiam que a loucura, como dobra da razão (Hegel), dorme e sonha no “dorso de um tigre” (Nietzsche). Os frankfurtianos, na estrada aberta por Kant, Nietzsche, o Idealismo Alemão e pela psicanálise, mostraram-nos, com a ajuda de duas guerras mundiais e a produção de uma Indústria de Extermínio sem precedentes, que a filosofia, somente quando se aceita o risco da emergência e atuação de fascismos e totalitarismos pode ser reduzida à sua dimensão logofílica.

O problema “começa” quando essa separação, ou aquilo que a sustenta, quer dizer, aquilo que a preocupa e interessa, deflaciona e deixa de fazer efeito. Nossa inquietação começa, quando, no Iluminismo, a máscara deixa de ser um problema e a hipocrisia uma de suas soluções possíveis (Koselleck).

TEM DIA QUE DE NOITE É ASSIM MESMO...

A logofilia e a misologia têm expressado e refletido, dentre outras coisas, dois desejos das filosofias dominantes, ou duas formas diferentes de relação das filosofias hegemônicas com o desejo. Quer como nostalgia ou esperança, gêmeas irmanadas na carência, quer como absurdo ou potência, a tarefa da filosofia, em ambos os casos, é sempre concebida como necessidade de solução de contradições, no caso mais grave; de paradoxos e aporias, no caso mais leve. Escolher um dos polos, sintetizá-los, colocá-los em movimento por meio dos mais variados dispositivos, suspendê-los - temporariamente ou não - foram algumas das mais famosas tentativas de enfrentamento daquela tarefa. Todo esse conjunto de procedimentos tem sua importância creditada não apenas às dimensões teóricas do pensamento, mas sobretudo ao fato de que a logofilia foi concebida, desde o começo, como possibilidade prática de sedimentação de laços sociais, de vínculos intersubjetivos e institucionais julgados necessários a uma excelência na organização da vida comunal dos cidadãos. A misologia não foi concebida, fundamentalmente, como ódio à razão, mas como culto à desordem, ao caos, à desmedida, ao desequilíbrio, ou seja, à desproporção, à injustiça, à feiura e à embriaguez; como ódio à política, ao comum, à humanidade; em uma palavra: como uma forma de misantropia, sua irmã mais velha, conforme Platão, ou de vaidade, segundo Kant, ou ainda

como perigo ao Esclarecimento, para Hegel. Em todo o caso, os gregos não se depararam com a misologia como produção de afetos levada a cabo por uma caquistocracia ou uma plutocracia. Nosso problema, assim, parece ser bem mais complexo.

Hoje, penso, tornou-se lugar-comum a implosão indiferente da própria distinção entre logofilia e misologia. O ódio à razão caiu apaixonado; o amor à razão ou envelheceu ou comemora, tranquila e flatulentamente, bodas de baobá. Como fazer a crítica? Como, sequer, concebê-la? O que ela pode? Como proceder para que ela volte a fazer efeito? Problema que se apresenta de forma incontornável até mesmo no olho do furacão, no centro do império (Chomsky, Y. Mounk, J. Stanley, S. Levitsky, D. Ziblatt, M. Kakutani).

De “eu não sabia, mas agora que sei modificarei minha atitude” começamos a sentir e viver as potencialidades e consequências do “eu sei, mas continuo me comportando como se não soubesse” (Sloterdijk). Zizek situará essas distinções e encaminhará sua posição dentro do território da crítica à ideologia, que não é bem o nosso (cinismo, hipocrisia), apesar de com aquele manter íntimas relações, uma vez que para ele o cinismo aparece como a *ideologia dominante* na contemporaneidade. Para Zizek, leitor de Lacan, atualmente a ideologia não age fundamentalmente como uma *ilusão*, mas como uma *fantasia*, assim, o cinismo contemporâneo apareceria como uma espécie de sintoma de nossas fantasias ideológicas,

configurando uma atitude ingênua e perversa (Zizek). Fisher, que nesse sentido segue Zizek, lembra-nos de nossa participação, no nível do desejo, no Leviatã “moedor de carne” que é o capital. Fazemos isso quando denegamos nossa colaboração com o “monstro”, transferindo para o “Outro fantasmático” nossa cumplicidade de fundo, o que gesta coletivamente o que Fisher chama de *cinismo da conformidade*, o qual atua através daquilo que ele gera em nós: *impotência reflexiva* e *hedonia depressiva*. Não tenho aqui como tematizar a dimensão fantasmática do cinismo, nem da misologia, mas reconheço a existência e a relevância do problema.

O cínico e o hipócrita *contemporâneos*, usam e abusam de máscaras, mas, diferentemente deste, o cínico hoje não parece ter muito apego a elas, nem dedicar muito empenho em escondê-las, lapidá-las e/ou fazê-las reluzir. Não se coloca ou se concebe como um asceta ou um artista. Esteticamente mais pragmático e economicamente mais oportunista faz das máscaras um uso, por assim dizer, perverso. Sem zelo camaleônico em dissimulá-las ou escamoteá-las, o cínico as assume como tal, ou seja, exige que se lhe reconheça enquanto máscara(s) e, assim, que se espere delas nada mais, mas igualmente nada menos, que aquilo que elas podem lhe dar. Olímpio Pimenta chamou minha atenção para a importância de uma maior precisão e rigor no trato do cinismo. Certamente concordo com Olímpio que a questão merece-

ria mais atenção e cuidado, mas isso se meu interesse aqui se dirigisse para algo como uma genealogia da atual posição cínica ou mesmo para alguma forma de fenomenologia do cinismo contemporâneo, o que não é o caso. Tomo cinismo aqui não como uma escola filosófica, mas como um dos modos de ser, uma atitude, em alguns casos hegemônico-dominante, da vida moderna. Concordo ainda com Olímpio Pimenta quanto ao diagnóstico de que o ressentimento seria hoje um inimigo poderoso a enfrentar, mas acrescentaria que o fetichismo e a perversão também o são, daí o desvio/retorno a Nietzsche, Marx e Freud.

Parece que atualmente não se trata de eliminar ou propor uma saída para o jogo interminável de véus, mas de realizar, de vivenciar os conflitos, contradições, paradoxos, aporias e antinomias que deram ensejo à própria criação das máscaras de uma outra maneira, ironicamente, isto é, tomando as contradições, paradoxos, etc, como já solucionados, no momento mesmo e enquanto e porque postos (Safatle). Fim da demanda de solução das contradições, paradoxos e aporias; uma vez postas, uma vez resolvidas. A postura cínica tem se tornado hegemônica mantendo juntos os polos contraditórios, paradoxais, etc; nele, as dimensões sintático-semânticas da linguagem remetem, mais intensa e estrategicamente, à pragmática (Safatle), onde o sentido se constrói num vai-e-vem, meio lúdico meio sério, entre o enunciado, a enunciação e uma cornucópia de expressões cor-

porais em que um caleidoscópio de possibilidades de interpretações é aberto, bem como exigido que se mantenham, equipolentemente, as pretensões de significação, avaliação e validade. Aqui, numa determinada situação, piscar um olho de uma certa maneira, num dado ritmo, com uma pequena torção do lábio inferior esquerdo, emitindo um certo som metálico semelhante a um assobio... pode ser fundamental na formação da posição do cínico, daquele para quem tudo parece contar e, assim, nem eliminação nem multiplicação dos espelhos, mas quebra, ruptura dos espelhos, mantendo juntos os estilhaços (Foucault).

As máscaras, mais do que operar especularmente, mantêm abertas as possibilidades racionais de reconhecimento. Um espelho - ou vários - aquieta ou não aquele(a) que nele se mira, em que nele e por ele se apresenta. Isso se dá porque nele se pode se reconhecer, reconhecer-se, forma-se nele e através dele uma imagem, uma representação. Quebre-se o espelho, mas mantenha-se unidos os estilhaços. Ainda teremos imagens, mas agora nelas já não nos reconhecemos, pois as mesmas não representam nada, mas criam monstros, criam incontáveis e ilimitados monstros em que devimos outros.

Os cínicos, como espelhos quebrados, operam com imagens, mas estas já não são formadas visando um reconhecimento possível, a partir de identidades que se reforçam mediante este mesmo reconhecimento. As imagens criadas pelo espelho quebrado

do cinismo inviabilizam o reconhecimento porque o que nelas se apresenta já não representa nada, não resolve e não soluciona nada, portanto não aquieta quase ninguém. Seja como for, seria preciso um longo desvio pelas filosofias da diferença para apontar para a potência dessa criação de imagens-monstro através da diferença, que atualmente tem se perdido, bem como para mostrar, minimamente, como a impossibilidade de reconhecimento, devido à ausência de representatividade do indivíduo idêntico a si mesmo, exige uma mudança na concepção de razão como lastro da sociabilidade.

O que pretendo entretanto é apontar para uma suspeita, de resto já referida por vários autores; a suspeita de que o modelo mesmo de crítica que herdamos de Nietzsche, Marx e Freud parece patinar, fazer pouco efeito a partir do final do século passado. Seja porque o diagnóstico nietzscheano de que caminhávamos a passos largos para o niilismo; seja porque, via *Grundrisse*, quando o trabalho morto tragar o vivo e este deixar de produzir valor suficiente, “o capital” promoverá como que “sua autodissolução”; seja porque terminaremos transitando da neurose à perversão e ao narcisismo como instância básica de socialização (Jappe), enfim, por um ou todos estes motivos deveríamos ter boas razões para esperar que uma sensata percepção do problema nos levaria a crer ser possível desmascarar as patologias envolvidas no processo e, minimamente, agir de forma eficaz. Esbarramos, ao contrário, no cinismo e no ni-

lismo. Estes três pensadores, penso, esperaram que suas obras contribuíssem para a formação da crítica e, com esta, pudéssemos transvalorar e transformar a nós mesmos e o nosso mundo, tanto social quanto físico. Isso, simplesmente, não parece ter sido o caso.

Quando o desmascaramento, a desmitificação e a denúncia deixam de funcionar como motor da crítica (Safatle), então genealogia, crítica do fetichismo e interpretação analítica perdem potência e deixam de fazer efeito. Quando, diante das contradições e disfunções do dito sistema já não nos empenhamos, mediante a crítica, em sua resolução ou superação, mas passamos a gozar com tais patologias, então a norma e sua infração co-incidem, restando a exigência de mais gozo na junção e identificação do que disjunge e difere (Deleuze-Guattari). Nesta situação, a crítica já não mais pode ser concebida como uma questão de distância correta (Benjamin), já não devemos esperar eficácia de nossa logofilia, como tampouco se trata de uma irrupção abrupta ou retorno violento da misologia. A própria distinção entre ambas, primeiramente posta por Platão, parece evanescer. A própria misologia transveste-se de crítica, aparece como tal, identifica-se com ela; há como que um vaso comunicante entre ambas, são permutáveis, intercambiáveis, o que nos sugere a falência da crítica, quando talvez tenha ocorrido uma espécie de colapso, de desabamento da crítica sobre a misologia, e vice-versa. Sigo aqui a sugestão de Henrique Azevedo. A crítica, neste cenário, pode pouco, uma vez que a ironia

e o cinismo transam bem com a indeterminação e a polarização, pois não põem para si a exigência de síntese, solução ou superação dos antagonismos, mas requerem que se os vivencie co-juntamente e, mais ainda, que se tome tudo isso como motivo de festa, diria mesmo, de celebração.

Esta epidemia de excesso em que vivemos exige a imolação e o sacrifício diário de milhares de pessoas, para as quais simplesmente evaporaram as próprias possibilidades de sentido/valor (Nietzsche), de trabalho formal (Marx), de sublimação (Freud). A crítica genealógica dos valores, da economia política ou libidinal parece ter encontrado seus limites lógico-pragmáticos. A situação se apresenta ainda mais grave se imaginarmos este processo não apenas como mais uma etapa ou um desdobramento histórico da relação entre logofilia e misologia, mas como fim de um mundo (Kurz, Menegat), de um mundo em que sentido e valor se constituíam de uma maneira que já não pode ser nem totalmente dada como morta nem ressuscitada verdadeiramente. Um mundo em que a relação entre capital e guerra se mostrou finalmente como não circunstancial, mas como algo da ordem da necessidade. Hoje, podemos ver com total clareza a relação necessária e terrível entre guerra e capital, com todas as crises disso decorrentes (Alliez; Lazarato), ecológica e nuclear inclusas. Um mundo que passa menos por crises como apresenta-se, ele mesmo, a todos como crise.

A QUE HORAS TERMINA?... AVIA!

O que pode a crítica quando a crise passa a ser uma técnica de governo ou um tipo de gestão? O que ela pode quando a própria política se reduz a um problema de “gestão da barbárie” e, mesmo semelhante gestão esteja sob o comando dos piores, do mais ricos e dos misólogos? Talvez aí já nem faça sentido pensar em sair de uma crise da qual não podemos mesmo escapar, mas sim, em combater em uma guerra que é preciso ganhar (*comitê invisível*). Neste cenário, a misologia torna-se um modo de governo, o momento crítico deixa de ser o momento da crítica, a crise do capitalismo transmuta-se no capitalismo de crise perpétua (mais crise, mais governo), nada de crise como *kairós*, mas como pós-apocalipse sustentável, suspensão indefinida, exceção/emergência permanente (Paulo Arantes); misologia como novas técnicas de governo e de gestão da barbárie e do niilismo globais.

A situação fica ainda mais interessante quando a impoluta verdade passa a ser concebida como quantidade de visualizações, as famosas *fake news* apenas como notícias mais lucrativas e a verdade deixa de ser uma relação, uma correspondência ou uma evidência e passa a ser uma curtição (teoria da verdade como curtição; verdadeiro é aquilo que tem mais curtidas). Se o algoritmo for o que sustenta a possibilidade da crítica, então a crítica ao capitalismo global contemporâneo deve passar pela crítica à economia política do Vale do Silício, bem como às

estruturas mesmas do Estado Algorítmico, que veio substituir o falido Estado de Bem-Estar Social. Aqui, crítica e consumismo de informação (mais que o consumismo energético) devem andar juntas, pois a categoria moderna da subjetividade parece ter sido substituída pela categoria contemporânea da privacidade e, assim, tornado possível a coexistência de um capitalismo digital e neofeudal em que as empresas de tecnologia desempenham o papel de neo-senhores feudais (Morozov; Castells).

Que alcance teria hoje uma crítica nos moldes propostos pelos autores citados? Bem, ela continua a ser feita, sobretudo nas academias. Que efeito ela produz? Com ela se pode obter certificados, diplomas, prestígio, consolo... seja como for, nas ruas, assim me parece, ela tem chegado ou muito tarde ou pouco importa. Devemos, simplesmente, contemplá-la como uma peça fulgurante de museu? Penso que não, afinal essa não é a única forma de relação possível com os mortos.

Como pode “o povo da mercadoria”, igualmente surdo a uma “crítica xamânica da economia política da natureza” (Kopenawa; Albert), enfrentar os desafios que se colocam neste fechamento de ciclo histórico em que parecemos viver? Que expectativa a crítica tradicional justificaria, quando já nos damos por satisfeitos com o simples fato de ter um emprego e chegar vivo em casa? O problema é que o número dos que vivem sem sentido, sem valor, sem trabalho e

sem moradia em breve superará, se já não o tiver feito, o número daqueles que esperam permanecer empregados e com residência. As formas tradicionais de resolução e superação deste problema fracassam, sistematicamente, desde o início do *capitalismo fascista* (Chamayou) da década de 70, ou desde os anos 1990, para outros. O come-come do trabalho morto-vivo-morto, no atual “capitalismo de compadrio ou clientelista” (*crony capitalism*, Wendy Brown), joga um jogo de vida ou morte na era da informação. Há um intenso e, por que não, esperançoso debate, sobre o processo de produção e valorização do valor no capitalismo na era comunicacional (Kurz) em que, justamente, os serviços desempenham um papel central (Ricardo Antunes), sem que nenhum otimismo seja sequer razoável (Dowbor). Seja como for, a mitologia parece se apresentar como saída desesperada - uma espécie de último recurso da moda - àqueles que, bem ou mal, ainda conseguem se sustentar no e do sistema, como corajosos malabaristas sem rede de proteção (social, inclusive), nas atuais sociedades governadas por caquistocracias plutocráticas.

TERMINOU!

Na primeira queda, nós, recém modernos, perguntávamos a nós mesmos por que, voluntariamente, havíamos nos tornados e permanecemos servos. É que éramos “felizes”! Hoje, adoraríamos ser explo-

rados, mas, infelizmente, isto custaria caro ao capital financeiro e, assim, passamos da servidão voluntária à servidão privilegiada (de La Boétie a Ricardo Antunes)! Bem-vindos à servidão do senhor! Mais fácil um rico chegar ao céu que um pobre conseguir um emprego, pois ainda que o consiga, correrá um enorme risco, o de ser destroçado pelo novo Minotauro, desta vez, Global (Varoufakis).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Th. W; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ALLIEZ, E. e LAZZARATO, M. *Wars and Capital*. South Pasadena: Semiotex(e), MIT, 2016.
- ANTUNES, R. *O privilegio da servidão*. O novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- _____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia de Bolso. 2018.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: Nunca Mais*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. In.: Obras escolhidas II. São Paulo: E. Brasiliense, 2000.
- CASTELLS, MANUEL. *Ruptura. A crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- CHAMAYOU, G. *A sociedade ingovernável. Uma genealogia do liberalismo autoritário*. São Paulo: Ubu, 2020.
- CHOMSKY, N. *Quem manda no mundo?* São Paulo: Planeta, 2017.
- DANOWISKI, D; VIVEIROS, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2015.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal, 2006.
- _____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DIDEROT, D. *O sobrinho de Rameau*. In.: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1973.
- DOWBOR, L. *A era do capital improdutivo. A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. São Paulo. Outras Palavras & Autonomia Literária, 2018.
- FISHER, M. *Realismo capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- _____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O que é a crítica*. Espaço Michel Foucault. filoesco.unb.br/foucault.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Cia da Letras, 2018.
- _____. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo. Cia das Letras, 2018.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2003.
- INVISÍVEL, Comitê. *Aos nossos amigos. Crise e insurreição*. São Paulo: n-1, 2016.
- JAPPE, A. *A sociedade autofágica*. Lisboa: Antígona, 2019.
- KAKUTANI, M. *A morte da verdade*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft I*. Werke III. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke VII. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2019.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- KURZ, R. *Dinheiro sem valor*. Lisboa: Antígona, 2014.
- LEVITSKY, S; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LEVY, NELSON. *Crítica e utopia*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2012.
- LÖWY, M. *O que é ecossocialismo?* São Paulo: Cortez, 2019.
- MARQUES, LUIZ. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora Unicamp, 2020.
- MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O capital*, Livro I, vol.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. *O capital*, Livro III. São Paulo, Boitempo, 2017.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo, 2018.
- MATTEÍ, JEAN-FRANÇOIS. *A barbárie interior. Ensaio sobre o i-mundo moderno*. São Paulo: UNESP, 2001.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1, 2018.
- MENEGAT, M. *A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe*. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.
- MOROZOV, E. *Big tech. A ascensão dos dados e a morte da política*. Ubu: São Paulo, 2018.
- MOUFFE, C. *Por um populismo de esquerda*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- MOUNK, Y. *O povo contra a democracia*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- PLATÃO. *Fedón*. In.: Obras completas. Madrid: Aguilar, 1990.
- _____. *Defensa de Sócrates*. In.: Obras completas. Madrid: Aguilar, 1990.
- SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo,

2008.

SANDLER, P. C. *A apreensão da realidade psíquica*. Vol.3. As origens da psicanálise na obra de Kant. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

SCHWARZ, R. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*. 2 tomos. Madrid: Editora Nacional, 2002.

STANLEY, J. *Como funciona o fascismo*. Porto Alegre: LPM, 2019.

TELES, E. e SAFATLE, V (Orgs). *O que resta da ditadura. A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

VAIHINGER, H. *A filosofia do como se*. Chapecó: Argos, 2011.

VAROUFAKIS, Y. *O minotauro global. A verdadeira origem da crise financeira e o futuro da economia*. *Autonomia Literaria*: São Paulo, 2017.

WACQUANT, L. *As duas faces do gueto*. Boitempo: São Paulo, 2008.

WIKIPEDIA.ORG. *Caquistocracia*, 7/10/2020, 11:41h

ZIZEK, S. *Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Eles não sabem o que fazem - O sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Problema no paraíso. Do fim da história ao fim do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

A TRAMA FICCIONAL: PARA ALÉM DA “MENTIRA SAGRADA”

Miguel Angel de Barrenechea¹

INTRODUÇÃO: OS ANIMAIS INTELIGENTES – SUAS FÁBULAS E TEIAS

Seguindo o ritmo de sua proposta filosófica de interpretar o mundo de forma aforística e com uma linguagem imagística, totalmente diversa da tradição filosófica ocidental, Nietzsche apresenta em um texto de juventude, de 1873, publicado postumamente – *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*² – uma bela e instigante fábula sobre a possível origem do conhecimento e de toda interpretação da realidade, realizada pelos “animais inteligentes”, os homens.

Ele escolhe fazer isso por meio de um relato, uma narração, para aludir à possível origem do conhecimento. Essa escolha é deliberada a partir do perspectivismo, de uma postura que se assume, desde o início, como ficcional, como tentativa de olhar para

1 Doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com pós-doutorados em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor Titular da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

2 NIETZSCHE, F. W. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (WL/VM). Trad. esp. Luis Valdés e Teresa Orduña, Madrid: Tecnos, 1996.

um mundo em fluxo e construir uma narrativa³; tentativa de testemunhar uma visão peculiar, humana, singular desse turbilhão caótico de forças que nos envolve, que somos nós mesmos. Daí ele começar a narrativa sustentando que alguém poderia inventar uma fábula semelhante sobre o intelecto humano dentro da natureza. O filósofo reivindica, desde o início de suas reflexões, que todo pensamento que criamos é apenas nossa visão, nossa perspectiva. Nosso olhar “humano, demasiadamente humano”.

Nesse relato do jovem Nietzsche fica claro também o caráter animal e humano de toda produção de conhecimento. Ele coloca neste importante opúsculo o antropomorfismo e, por conseguinte, o vínculo de todo conhecer com as condições vitais desse animal singular. Pela sua capacidade de criar fantasias, esse animal é um *phantastische Tier*, animal fantástico.⁴

O relato em questão é uma narrativa deliciosa, com alusões a diversos animais: mosca, abelha, ara-

3 Quero destacar a relevância da interpretação de Olímpio Pimenta em “A invenção da verdade” (1999), grande amigo e antigo colega da UFOP, que desenvolve importantes reflexões e esclarecimentos sobre o uso da narrativa, do relato, da ficção em geral, como ferramenta essencial no discurso filosófico nietzschiano. Sobre o perspectivismo existe uma longa tradição hermenêutica entre os comentaristas nietzschianos. Destaco entre essa ampla tradição o conhecido trabalho do filósofo português António Marques, *Sujeito e perspectivismo* (Lisboa: Dom Quixote, 1989). Além disso, gostaria de frisar a relevância das observações de um trabalho pouco conhecido, mas que contribuiu muito para a elaboração deste artigo, da filósofa brasileira Sílvia Rocha, “Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo” (2003).

4 Na questão da condição animal e corporal do homem é importante o livro de Vanessa Lemm, *Nietzsche's animal philosophy* (Nova York: Fordham University Press, 2009), que analisa a animalidade como característica essencial no ser humano, segundo a ótica nietzschiana, questionando as visões idealistas que deturpam o valor do corpo, dos afetos, dos instintos e de tudo aquilo que é visceral no bicho homem. Também sobre essa questão são relevantes as considerações de Stiegler (*Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001; *Nietzsche et la chair*: Dionysos, Ariane, Le Christ. Paris: PUF, 2005) e Marton (“Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza”. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de et al. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114-138).

nha, tigre, serpente, gusano e outros. Privilegia-se a descrição do trabalho da aranha e da abelha na sua forma de construir um mundo próprio, de tecer suas formas de operar na realidade. E nesse bestiário, o homem é apenas um bicho entre os outros, que trata de lidar de maneira mais eficiente no mundo. Carente de garras, dentes afiados, pele grossa etc., ele irá construir uma teia singular, uma trama para sobreviver: o conhecimento, os conceitos são meios vitais, instrumentos orgânicos para interpretar e se proteger perante o mundo. Daí que o saber humano carece de qualquer conotação transcendente, objetiva ou absoluta nessa perspectiva.

Há uma imagem que será marcante na obra do filósofo alemão: a teia de aranha. Assim como a aranha, construímos uma teia de conceitos; uma teia firme, sólida, permanente, que responda às nossas necessidades vitais. Curiosamente, esse construto vital tem uma força e uma persistência que nos faz cativos desses fios conceituais que criamos. Não vemos que estamos na nossa teia. A nossa teia é nossa forma de ver o mundo. Acreditamos que, para além desses fios, não há realidade, fluxo... Nada. A nossa teia é o nosso mundo e se constitui no “único mundo”, no “mundo verdadeiro”. Enxergar nos fios dessa madeixa antropomórfica seria lidar com o vácuo, com o abismo sem rede, seria poder tentar olhar para além da rede.

Nietzsche mostra, desde *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, que os homens podem

adotar duas atitudes perante a sua teia de conceitos. Alguns seres humanos suspeitam que modelam imagens, metáforas, formas de olhar, miragens, ilusões oriundas da nossa teia que são criadores de ficções. Esses homens aceitam que sua visão de mundo é uma “mentira artista”, uma ilusão para transitar no devir; trata-se de uma atitude vital leve, que reconhece que viver é *ficcionar*, daí conviver com as ficções dos que enxergam de forma diferente; outros, pelo contrário, acreditam piamente na trama das suas noções, às quais atribuem “objetividade”, “verdade” e até “incontestabilidade”, forjando o que podemos denominar como uma “mentira sagrada”: incontestável, fundamental, fundamentada e, por que não: fundamentalista. Esses homens, que no decurso do pensar ocidental postularam morais, religiões, metafísicas, sustentam uma perspectiva “incontornável”. Não querem deixar que os outros cultivem ou desenvolvam outras ficções, outras perspectivas. Na leitura nietzschiana, moralistas, religiosos, metafísicos e outros fanáticos e apaixonados pela verdade (pela *sua* verdade) tentaram impor a sangue e fogo sua crença. Os fanáticos das “mentiras sagradas” não aceitam que eles cultuam apenas mentiras e ficções, e de forma mais corrosiva questionam, criticam e até perseguem aos que sustentam outras mentiras. No relato nietzschiano, será possível perceber que há duas atitudes ficcionais: os que valorizam a mentira artista, que convivem com as diferenças e até valorizam

zam as interpretações outras; já os que acreditam na mentira sagrada, muitas vezes, são intolerantes com perspectivas diferentes das suas⁵. Eis um problema vital. Há bichos humanos que tentam subjugar os outros com suas crenças e ficções. Animais *quiméricos* que desejam instaurar violentamente suas mentiras. Neste texto, quero mostrar como Nietzsche aborda o aspecto mais *saudável* – não mais verdadeiro – daqueles que valorizam a mentira artista; ao tempo em que, por outro lado, denuncia a característica mórbida, doentia, daqueles que se autoerigem – sejam religiosos, metafísicos, moralistas, políticos etc. – detentores e defensores das verdadeiras doutrinas, da verdadeira fé. Tentarei mostrar como a tolerância e convivência com pensares outros é sadio, pensares absolutizantes e intolerantes são uma *doença*, longamente padecida no pensar ocidental e que, nos nossos dias, adoece a humanidade por outros vieses.⁶

5 Blondel (“As asas de Nietzsche: filologia e genealogia”. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* Trad. Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 110-139) apresenta uma importante distinção entre duas atitudes perante o conhecimento: há “mentiras artistas” e “mentiras sagradas”; perspectivas que diferem totalmente na interpretação do devir vital. Seguiremos, nessa questão, a distinção estabelecida pelo teórico francês.

6 Sobre a questão da saúde e da doença, relevante no pensamento nietzschiano, que permite avaliar todos os construtos da cultura a partir de critérios vitais, há uma longa tradição interpretativa. Destaco apenas alguns comentadores que foram importantes na elaboração deste artigo: Barrenechea (*Nietzsche e o corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017), Dias (*Nietzsche: vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011), Ferraz (*Homo deletabilis: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010; “Nietzsche e a cultura somática contemporânea”. In: BARRENECHEA, M. A. de et al. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 86-96), Montebello (*Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris: PUF, 2001a; *Nietzsche: la volonté de puissance*. Paris: PUF, 2001b) e Blondel (*Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1985).

BARÃO DE MUNCHAUSEN: A ANTROPOMORFIZAÇÃO E TEOLOGIZAÇÃO DO DISCURSO

Além do texto de juventude, ao qual aludi acima, em outras etapas de sua obra, Nietzsche pretende desvendar os pressupostos morais, religiosos e metafísicos que operam na linguagem. A linguagem, nas suas principais noções – sujeito, objeto, substância, coisa, causa-efeito etc. – possuiria uma preconcepção metafísica que condicionaria a compreensão do devir, incluindo a ação humana. Nietzsche denuncia o aspecto mistificador das palavras, quando as caracteriza como “fetichismo”, “atavismo”, “mitologia”⁷. O mundo, entendido como um conjunto de substâncias ligadas por relações de causa e efeito se converte em uma pluralidade de agentes, “o mundo tornou-se [...] uma multiplicidade de agentes e um agente (um ‘Sujeito’) colocou-se por debaixo de todo e qualquer acontecimento”⁸. As noções de substância e causalidade, explicativas do denominado mundo externo, serão modeladas seguindo a imagem do sujeito que age conforme a sua vontade. A antropomorfização do discurso terá como corolário o que se pode denominar de “teologização” do discurso, pois a imagem do homem será introduzida em todas as coisas como a de uma espécie de minidivindade que atua segundo a sua própria finalidade, como um espírito autônomo e soberano, causa de si: “O erro do espírito como causa, confundido com a realidade! E

7 NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, “A razão na filosofia” §5.

8 GD/CI, “Os quatro grandes erros” §3.

convertido em medida da realidade! E denominado Deus”⁹. A linguagem torna-se a atividade na qual se materializa a vaidade do homem, que se julga medida e causa universal. O sujeito que acredita ser produtor das ações, que se considera livre e responsável por todos os seus atos, procede como o Barão Munchausen. Trata-se de uma arrogância e autoengano do Barão, assim como dos crentes numa verdade absoluta, que não enxerga a teia de noções, que ele mesmo construiu, quando “tenta arrancar-se do pântano do nada em direção à existência”¹⁰.

Estamos presos à nossa própria imagem, que, previamente, espalhamos pelo mundo; só encontramos nos acontecimentos o que já tínhamos depositado neles. Nietzsche retoma a metáfora da *teia de aranha* para caracterizar o antropomorfismo da linguagem, pois os conceitos que empregamos para “capturar” – para interpretar – os “entes” são somente aqueles que ficam na nossa “rede”:

Não procedemos de maneira muito diferente da aranha, quando tece a teia para caçar e sugar as presas. [...] Nós, conhecedores, pretendemos exatamente o mesmo ao deitarmos a mão a sóis e átomos, como que fixando e determinando. Fazemos assim um rodeio que nos reconduz a nós mesmos, às nossas necessidades¹¹.

9 Ibidem.

10 NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal* (JGB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, §21.

11 Fragmento póstumo (NF/FP) 15 [9] (1881). NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin, New York, Munique: Gruyter & Co., 1967-77, vol. 9, p. 636-7.

A “teia de aranha” – nosso instrumental linguístico-conceitual –, embora seja um meio vital que facilita a dominação e manipulação dos “entes”, também é o nosso limite. O tecido dos conceitos serve aos fins práticos, mas age, ao mesmo tempo, como *fronteira*, fora da qual já não enxergamos nada. Nosso instrumento de dominação da “realidade” se transforma, paradoxalmente, em uma *prisão* intransponível, pois: “não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa teia*”¹². O sujeito é o fio condutor dessa rede que, no seu desenvolvimento concêntrico, espalha por todas as partes a imagem humana. Todos os conceitos do mundo “externo” seguem a dinâmica dessa *textura* de ficções subjetivas. “Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, átomos, tempos divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem!”¹³. A ciência, “com suas supostas noções ‘*objetivas*’”, “não é mais do que humanização mais fiel possível das coisas: aprendemos a descrever-nos sempre com mais rigor, quando descrevemos as coisas e a sua sucessão”¹⁴.

Todo enunciado gramatical possuiria, necessariamente, uma visão transcendente implícita. Essa

12 NIETZSCHE, F. W. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, §117.

13 FW/GC. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, §112.

14 *Ibidem*.

hipótese é apresentada em *O crepúsculo dos ídolos*: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática”¹⁵. A gramática estaria, basicamente, ligada à teologia. Toda linguagem, na tradição ocidental, remeteria a um sujeito; sujeito que, por sua vez, remete a um sujeito absoluto. Há um processo conceitual pelo qual o sujeito gramatical é *humanizado* e, posteriormente, *divinizado*: considerado como medida e fundamento, *causa sui* de toda a realidade.

O sujeito da gramática passa a ser considerado um sujeito humanizado que produz ações e é *responsável* pelos acontecimentos; será entendido como um espírito, dotado de características pessoais, capaz de intenções deliberadas, que o leva a agir. A *noção de sujeito* é hipostasiada, “espiritualizada” e convertida em protagonista da realidade. Todo acontecimento será compreendido como um ato humano ou, pelo menos, de feição humanizada. Essa antropologização da linguagem elimina de nossa esfera de inteligência todo aquilo que não seja produzido por pessoas, “como por períodos enormes o homem acreditou somente em pessoas (e não em matérias, forças, coisas etc. [...])”¹⁶. Essa compreensão antropomórfica não reconhece que os atos possam ser o resultado de forças, vínculos mecânicos ou simplesmente aconteçam por acaso. Não, sempre haverá um *autor* que responde pela ocorrência das ações, “sob a sedução da lingua-

15 GD/CI, “A razão na filosofia” §5.

16 FW/GC §127.

gem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um 'sujeito' [...]”¹⁷. Inclusive, nos acontecimentos do denominado mundo inanimado – não haveria mundo inanimado para a compreensão antropomórfica – também existiriam sujeitos interagindo. Isso fica claro no conhecido exemplo da *Genealogia da moral* do corisco, entendido como agente produtor do clarão: “O povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco”¹⁸. Em resumo, o sujeito da gramática – convertido em um ser humanizado e substancial – leva a antropomorfiar qualquer conceituação do mundo.

GENEALOGIA DA TRAMA CONCEITUAL: IMPULSOS VITAIS E CONCEITOS

É importante indagar as razões vitais que geraram as categorias “objetivas”, aprofundar a formação de conceitos como identidade, substância ou coisa. Tais noções nascem da imperiosa necessidade de *sobrevivência*, que leva a ignorar as diferenças nos acontecimentos, subsumindo “seres” similares num conceito comum. Cria-se, assim, a igualdade e a permanência, embora ambas as noções nada digam do devir: “Conhecimento é a falsificação do heterogêneo

17 NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral* (GM/GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, I, 13.

18 Ibidem.

e do inumerável, convertendo-o em idêntico, análogo e numerável”¹⁹. A ficção do conhecimento servirá para que nos orientemos no mundo, para lidar com muitas circunstâncias da vida. No devir só há confronto de forças, mas nós criamos as “igualdades”, as “coisas”, para dominar uma “quantidade colossal de fatos”.

Não existem “coisas”, “igualdades” ou qualquer tipo de “entidades” estáveis. Porém, como o homem não pode lidar com o desconhecido, necessita prever e calcular o que vai acontecer. Se ele não tiver uma explicação prévia, uma interpretação dos acontecimentos – uma ficção qualquer – se sentirá paralisado pelo *medo*. Nietzsche outorga grande importância a esse sentimento perante o desconhecido, considerando-o a origem de todo conhecimento. Como precisamos habitar um mundo previsível, almejamos encontrar algo corriqueiro até nos acontecimentos inesperados. Em toda situação pretendemos detectar algo regular e idêntico, rejeitando e temendo o que parece pouco usual e incerto:

[...] nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado²⁰?

19 NF/FP 34 [252] (1885), KSA 11, p. 506.

20 FW/GC §355.

Nietzsche afirma que o medo gera todas as categorias lógicas com que interpretamos o devir, assinalando também o impulso específico que age na presença do desconhecido: o *instinto causal*. Tal instinto nos leva a procurar uma explicação qualquer, uma causa qualquer, perante acontecimentos novos. O homem experimenta um *sentimento de poder* quando logra subsumir circunstâncias estranhas nas categorias já conhecidas; tranquiliza-se, pois consegue o domínio daquilo que aparentava fugir da sua esfera de compreensão: “o impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. Se houver alguma possibilidade, o ‘por quê?’ não deve tanto entregar a causa em virtude dela mesma, mas entregar sim um *tipo de causa*. Uma causa que aquiete, que liberte e que torne mais leve”²¹.

Uma série de impulsos ilógicos – medo, instinto causal, sentimento de poder – determina o processo de subsunção com que explicamos os fatos novos. As categorias de igualdade e substância nascem “certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio”²². Em épocas longínquas, o homem enfrentava perigos extremos, a sua vida e a sua alimentação estavam permanentemente ameaçadas. Era necessário detectar, com urgência, os alimentos adequados e distinguir quais eram os animais perigosos. Para tais objetivos, era imprescindível estabelecer logo a categoria de igualdade, ignorando a diferença entre os acontecimentos.

21 GD/CI, “Os quatro grandes erros”, §5.

22 FW/GC §111.

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou o funcionamento para a lógica²³.

As categorias que nos permitem dominar os “fatos” respondem apenas a necessidades vitais e impulsos ilógicos; longe de serem universais próprias das “coisas em si mesmas”, representam ferramentas úteis para a sobrevivência. Criamos seres substanciais para prever consequências desagradáveis, afirmamos identidades para garantir a nossa alimentação e nossa defesa. Por exemplo, perante diversos animais gera-se a noção de “animal perigoso” ou “animal inimigo”. Mesmo que no devir não haja “animais idênticos”, o conceito de “animal perigoso” nos serve para antever os prováveis *efeitos* negativos que diversos “agentes” poderiam provocar. A ficção da “coisa” é um instrumento útil para se transitar calmamente no mundo e para garantir a sobrevivência. Na natureza não há nada fixo, tudo flui, tudo se transforma segundo a dinâmica de impulsos múltiplos e instáveis. A *substância externa* é a invenção

23 Ibidem.

que elimina as incertezas e aumenta nossa segurança, ajudando a expansão de nossas forças vitais.

Após essas reflexões sobre o conhecimento e a linguagem, a própria noção de “causa espiritual” – que gera o conceito de “causalidade entre coisas” – mostra que é totalmente questionável. Tampouco há um “eu”, “sujeito” ou qualquer entidade subjetiva, *livre e responsável*, da produção de ações, trata-se de simples *fábulas*.

E o que dizer do Eu! Ele se tornou uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: ele parou absolutamente de pensar, de sentir e de querer! O que se segue daí? Não há de modo algum nenhuma causa espiritual! Toda a pretensa evidência empírica inventada para isso foi para o inferno²⁴.

Nietzsche afirma que não existem nem causam nem efeitos, pois *não há entes operantes* na natureza. A noção de causa-efeito se apoia na de agente ou autor, baseada, por sua vez, na de substrato ou substância externa.²⁵ Mas esta última noção é gerada pela crença em um substrato subjetivo, um sujeito que atua – uma “causa espiritual”. Trata-se de um circuito ficcional, pois não há entidades objetivas nem subjetivas e, por conseguinte, *não há causas nem efeitos no mundo*. Em outras palavras, não há permanências de nenhum tipo no jogo de forças do devir.

24 GD/CI, “Os quatro grandes erros”, §3

25 Reboul (1974, p. 22) oferece uma adequada síntese desse circuito ficcional, ao afirmar que “projetamos a identidade que atribuímos ao nosso eu, projeção que se traduz na ilusão de que há coisas permanentes, além das mudanças, coisas verdadeiras além das aparências. Pouco importa que a substância se chame matéria, átomo ou alma; ela nunca mais é do que um erro que facilita a ação.”

CAUSALIDADE DA VONTADE DE POTÊNCIA E A LINGUAGEM

Se abandonarmos os conceitos de “sujeito” e de “objeto”, abandonaremos também a ideia de “substância”, e, por conseguinte, também as suas diferentes modificações, como, por exemplo, a “matéria”, o “espírito” e outros “seres hipotéticos”, a “eternidade e inalterabilidade da substância” etc. Ficamos livres da materialidade²⁶.

O fragmento póstumo citado pode ser considerado como uma adequada síntese da indagação que realizei neste trabalho, no qual discuti as questões da trama dos conceitos, e seu uso principalmente por aqueles que os consideram verdadeiros, objetivos, incondicionados. Mostrei que as noções que aludem à conduta humana provêm de uma compreensão moral, religiosa e metafísica do mundo. A linguagem opera, desde as suas enunciações básicas, com um matiz antropomórfico que é transferido a todos os seus conceitos. A crítica da linguagem desvenda esse universo ficcional denunciando a sua absoluta vacuidade. Aprofundar os procedimentos da linguagem é descobrir um mundo fantástico, povoado de “fábulas” e “fogos fátuos”.

Nietzsche afirma que “ficamos livres da materialidade”. Essa conclusão é formulada enigmáticamente: por que o pensador alemão sustenta que ficamos livres da materialidade? Qual seria o significado

26 NF/FP 9 [91] (1887), KSA 12, p. 384.

opressor da materialidade? Nesse caso, a noção de materialidade sintetiza todas as fantasias que modelam o denominado “mundo externo”. Se não existem sujeitos, não há espíritos, tampouco há substâncias e, por conseguinte, toda e qualquer consistência fica eliminada. A materialidade – entendida como noção síntese do mundo exterior – é suprimida conjuntamente com a interioridade. A conclusão radical é de que não existem entes operantes: não há vontade, fins, leis nem regularidades no devir. Mas por que essas conclusões representariam uma *libertação*? A conduta humana foi manipulada, direcionada pelas concepções morais, religiosas e metafísicas. Na sua estratégia normativa era preciso que o homem fosse considerado um “ser”, um “sujeito” livre e responsável, possuidor de uma vontade autônoma, capaz de *causar* fatos. No tripé conceitual sujeito-substância-causalidade, encontra-se o motivo de toda e qualquer atribuição de *responsabilidade*. Só um sujeito livre e responsável poderia agir sobre o mundo – sobre as substâncias – e sobre os seus semelhantes. Toda *imputação* moral nasce dessa compreensão da dinâmica dos atos. Mas, com a contestação do conceito de materialidade – também com a de sujeito e de toda alusão a uma suposta “interioridade” –, a noção de culpa mostra-se como uma simples fantasia: “*Culpa*. – Embora os mais perspicazes juízes das bruxas, e até as bruxas mesmas, estivessem convencidos da culpa de bruxaria, essa culpa não existia. O mesmo acontece com toda culpa”²⁷.

27 FW/GC §250.

Culpabilidade, imputabilidade, vontade livre, agente responsável, entre outros, são interpretações morais que possuem tanta validade quanto atribuição de feitiçaria a atos que julgamos desconhecidos. Após questionar essas interpretações, seguem-se diversas consequências práticas que libertam o homem das pressões normativas. Ao contestarmos o tecido das noções antropomórficas, já não podemos afirmar que há responsáveis, culpados ou punidos, restabelecendo-se a *inocência* do devir. A interpretação da moral, da religião e da metafísica, a mentira sagrada, era apenas um instrumento de opressão: os homens eram considerados livres no intuito de pagar alguma insuficiência supostamente instalada no devir. Essa visão normativa pode ser considerada um “erro”, pois não há mais nada a pagar, todos os atos são *inocentes*, frutos da “necessidade do acaso”: “Sim, talvez não haja mais do que um único reino: talvez não haja vontade nem causas finais; e nós apenas as imaginamos. As mãos de ferro da necessidade que agitam os dados do acaso seguem indefinidamente seu jogo”²⁸.

No final da abordagem nietzschiana sobre o tecido dos conceitos criados pelo animal homem, surge uma nova ótica. As explicações normativas da moral, da religião e da metafísica cedem passagem a uma compreensão diferente do devir, a uma compreensão perspectivista, a uma visão que opta deliberadamente por uma compreensão ficcional desse devir. Outras perspectivas se abrirão ao retomar a reflexão so-

28 M/A §130.

bre os âmbitos “externo” e “interno”. O mundo já não poderá mais ser considerado um gigantesco âmbito de sujeitos, coisas e causas, mas como o permanente e instável jogo de forças do vir a ser. Na ótica nietzschiana, o devir é gerido apenas pelo dinamismo da vontade de potência. A vontade de potência é um mar de forças, em constante contradição, em permanente confronto, perfilando indistintamente todas as configurações de forças do mundo, seja a aranha, a pedra, o vegetal ou o homem. Não há exceção no circuito dos acontecimentos: tudo está submetido às configurações de forças que lutam permanentemente por impor o seu interesse, que desenham sem cessar o caleidoscópio da realidade. Cada momento apresenta um novo encontro de impulsos, cada instante traz o diferente: uma nova constelação de forças se faz e logo se desfaz. No conhecido fragmento póstumo de junho-julho de 1885 encontra-se a mais clara síntese desse mundo em permanente transformação:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta [...], mas antes como força por toda parte, como jogos de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo. [...] Esse mundo é vontade de potência e nada além disso! E vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso²⁹!

29 NF/FP 38 [12] (1885), KSA 11, p. 610-1.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A MENTIRA ARTISTA, A TOLERÂNCIA E INOCÊNCIA DO DEVIR

O mundo como vontade de potência é jogo e luta de forças: nada mais do que um fluxo de impulsos em contínuo confronto. Só podemos reconhecer algo assim como a causalidade da vontade de potência, perspectiva em que o conceito de causalidade ganha um novo significado, adquire um sentido *sui generis*: não se trata de relações entre “entidades” – denominadas internas ou externas –, mas de uma luta entre forças. Não há legalidade, estabilidade, permanência ou regularidade nos infinitos matizes do movimento vital. A “causalidade da vontade de potência” surgiria na luta fugaz entre *vontades-força* que, a cada momento, adquirem mais ou menos potência. Cada instante revela uma determinada relação dessa disputa dinâmica: há um grupo de impulsos que *domina* e outro que é *dominado*. É importante frisar que o grupo de forças dominante não é causa do grupo de forças dominado, já que os impulsos, mesmo dominados, continuam atuando e exercendo o seu poder, isto é, não são efeitos das vontades antecedentes. Todo acontecimento é produto de uma constelação de forças em que todas agem – umas “mandam”, outras “obedecem” –, nenhuma renuncia ao seu poder, todas continuam tentando vencer nesse confronto dinâmico. O esquema causal tradicional, ao contrário, assinala que um fato A é causa de um fato B, quer dizer, o primeiro é o agente ou autor e o segundo é o efeito, mero pa-

ciente da ação. Na perspectiva nietzschiana, podemos assinalar que somente há forças que interagem e a luta se mantém após cada confronto. Cada instante do devir não é apenas produto das forças vencedoras, mas o resultado da totalidade beligerante. Assim, podemos questionar o recorte conceitual que distingue causas e efeitos, agentes e pacientes. Todas as forças são operantes: algumas adquirem potência, outras perdem potência, mas nenhuma é apenas consequência da ação das outras. As forças vencidas, num outro instante, serão as vencedoras; tudo se transforma em um incessante jogo vital: “se tomarmos aquilo que atua no tempo, ele será diferente em cada momento ínfimo de tempo. O que quer dizer: o tempo é a prova da absoluta não permanência da força”³⁰.

A moral, a religião e a metafísica pretendem imputar as ações a um sujeito, desejam sempre *denunciar* o responsável por um determinado acontecimento. Pretendem *descobrir* esse sujeito, livre e responsável, que teria causado voluntariamente a ação. Outra compreensão do devir permite eliminar essas fábulas sobre a compreensão dos atos. Noções como liberdade, imputabilidade, responsabilidade são apenas ficções operativas, instrumentos para melhor dominar os homens, para torná-los culpados e castigá-los.

No final desta análise, é possível indagar sobre os denominados “atos externos” e os chamados “atos humanos”. Sobre os últimos podemos perguntar: quem

30 NF/FP 26 [12] (1873), KSA 11, p. 576.

age, quando dizemos que o homem age? A resposta das concepções normativas já foi amplamente debatida: o homem age quando opera segundo sua própria vontade. A crítica dos conceitos da tradição ocidental mostra uma perspectiva diferente. O homem que atua não é um espírito, mas um corpo impulsionado por uma multiplicidade de forças orgânicas. Essa ação pode ser interpretada a partir de um novo parâmetro: a criação segundo a dinâmica da vontade de potência. O homem que age não é um “sujeito autônomo”, mas um corpo que avalia, em consonância com o movimento das forças vitais. A perspectiva crítica sobre as noções da tradição levou ao questionamento da compreensão moral, religiosa e metafísica do devir, permitindo sustentar outra postura totalmente diferente: é possível pensar o devir a partir de uma perspectiva extramoral. A moral sempre interpreta o mundo e o homem com objetivos normativos e punitivos. Uma vez que foram questionados conceitos basilares do pensar ocidental, que sustenta a “mentira sagrada” surge uma concepção não metafísica que interpreta o humano e o mundo, numa perspectiva extramoral, segundo a dinâmica da vontade de potência. Abandona-se a fala do “espírito”, dos “sujeitos”, das “substâncias”, das “causas e efeitos”, abre-se a escuta para a fala do corpo e da terra.

É como se, nós, aranhas, com nossa teia, em um súbito momento, enxergássemos a trama de nossa forma de compreensão de mundo. É como se num súbito e extremado esforço enxergássemos a trama invisível

das nossas vidas. Traçada milímetro por milímetro, com perfeitas réguas de poliuretano, em gabinetes elegantes, com ar refrigerado, com ternos bem traçados, por senhores sérios, moralistas, ainda religiosos e crentes em convicções imutáveis. Já não somente comandados por religiosos, ascetas, metafísicos, sacerdotes ou iluminados cultores de outros mundos. Já nesta pós-pós-modernidade, os atuais propagandistas da fé verdadeira, também impõem doutrina ontológica através de outros acólitos, de fiéis incondicionais. Nesta era, tão crítica como a que Nietzsche viveu e descreveu, que denominou pessimista e niilista, lidamos ainda com teias pesadas, dolorosas, impostas.

A mentira sagrada retoma outras formas e proíbe, cancela, regula aqueles que ousam pensar através da mentira artista. Pretende-se restaurar, outra vez, e mais outra, a sacra visão, a única visão válida para todos em todo tempo e lugar.

Na fábula de Nietzsche, de “Verdade e mentira”, os seres humanos, esses animais fantásticos, persistem em habitar e impor crenças milenares. Contudo, sempre é possível, naquele instante súbito e supremo, ver fios soltos em toda a teia. Fios soltos, resquícios, dobras, saídas das teias. Estupor e abismo de enxergar qualquer trama na qual estejamos. Olhar de artista, sobrevoo de águia, sobre os animais presos e cativos. Nesse instante, perante aqueles que acreditam que nos aprisionam, surge o riso louco de Zaratustra. Nunca existiu decreto, imposição que cancele, de forma definitiva, os olhares outros.

Hermeneutas dos abismos e infernos contemporâneos, a resposta, a resistência, é enxergar a trama, transitar nela e habitá-la se for preciso. Contudo, ao habitar a teia, e ver meandros e filigranas, continua-se criando, tecendo relatos outros. Em momentos em que as teias apertam, é importante não desistir, narrar, testemunhar. Olhar artista que não se curva a nenhuma visão sagrada.

REFERÊNCIAS

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. *Nietzsche e a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. *Nietzsche e o corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

BLONDEL, Erik. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1985.

_____. “As asas de Nietzsche: filologia e genealogia”. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* Trad. Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 110-139.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche: vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Homo deletabilis: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

_____. Nietzsche e a cultura somática contemporânea. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de et al. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 86-96.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. Nova York: Fordham University Press, 2009.

MARQUES, Antônio. *Sujeito e perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

MARTON, Scarlett. Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de *et al.* (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114-138.

MONTEBELLO, Pierre. *Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris: PUF, 2001a.

_____. *Nietzsche: la volonté de puissance*. Paris: PUF, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência* (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Além do bem e do mal* (JGB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da moral* (GM/GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlin, New York, Munique: Gruyter & Co., 1967-77. 15 vols.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (WL/VM). Trad. esp. Luis Valdés e Teresa Orduña, Madrid: Tecnhos, 1996.

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

REBOUL, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: PUF, 1974.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

_____. *Nietzsche et la chair: Dionysos, Ariane, Le Christ*. Paris: PUF, 2005.

FILOSOFIA COMO FORMA DE VIDA: VARIAÇÕES SOBRE O TEMA A PARTIR DE NIETZSCHE E SÓCRATES¹

Olimpio José Pimenta Neto²

São encontradas por toda a parte em Nietzsche, não obstante as oscilações que constituem um percurso filosófico bastante acidentado, reivindicações a favor de uma integração intensiva entre vida e pensamento. Partindo de um levantamento rapsódico de ocorrências expressas deste motivo³, interessa-nos determinar os traços mais próprios da articulação entre os dois domínios em termos de uma versão plausivelmente nietzschiana. A par disso, pretendemos contrastar a posição esboçada com alguns testemunhos e reflexões a respeito da forma filosófica adquirida pela vida de Sócrates, a ver se há razões suficientes para alinhá-las. Nosso propósito, vale reiterar, é saber sob que condições é possível reconhecer no autor alemão elementos de uma prática filosófica, senão comum, ao menos afim daquela levada a termo exemplarmente por Sócrates.

1 A redação deste artigo se beneficiou sobremaneira dos debates que se seguiram a duas apresentações públicas de versões prévias suas. A primeira ocorreu no âmbito dos Encontros Nietzsche (XLIII edição, realizada na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA entre 15 e 16 de maio de 2019), a segunda no âmbito do Colóquio Nietzsche (II edição, realizada no Centro de Humanidades da UECE entre 10 e 13 de dezembro de 2019). Em ambas as ocasiões, fui acolhido com fidalguia pelos organizadores, André Itaparica e Márcio Lima na Bahia e Gustavo Costa e Ruy de Carvalho no Ceará, a quem, por essas e outras, o escrito vai dedicado.

2 Professor titular do DEFIL/IFAC/UFOP. E-mail: olimpiojpneto@gmail.com

3 Foi-me dito em tom amistoso: o procedimento se assemelha a uma navegação por um arquipélago.

Dentre as inúmeras iniciativas voltadas ao enfrentamento dos problemas em jogo, destacam-se aquelas que lhes reconhecem o caráter complexo e as ambiguidades constitutivas. Avessas a um tratamento sistemático, necessariamente incompatível com as reivindicações do perspectivismo, as variadíssimas ideias do filósofo alemão a respeito da *praxis* de seu colega grego formam um acervo heterogêneo, cujo significado flutua em função da direção composicional que se lhes pretenda imprimir. Artes de arranjo e orquestração devem modular o material, oferecendo-lhe inteligibilidade plural, isto é, o reconstruindo segundo ordens simultâneas de significado, que resultarão sinfônicas ou cacofônicas conforme os talentos de quem as propõe.

Num espírito semelhante ao do comentário de James Porter, em que uma lista bastante representativa das referências feitas por um ao outro inclui “o primeiro filósofo da vida, e um verdadeiro amante da vida”⁴, mas também “um pessimista diante da vida, que procurou corrigir o ser e a realidade”⁵, gostaríamos de imergir na ambivalência que cerca a relação entre as duas figuras de modo a poder sustentar, segundo razões próprias, aquela que nos pareceu sua principal conclusão:

Foi Sócrates, Nietzsche diz, quem primeiro desenvolveu um mecanismo para abordar a qualidade das ações através da

4 Cf. PORTER, J.I. Nietzsche and “The problem of Socrates”. In. *A companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 412.

5 Idem, *ibidem*, p. 412.

simples questão, ‘Porque?’ Em outras palavras, a realização filosófica de Sócrates foi propor questões sobre valor para lidar com ações investigando o valor relativo da razão e dos instintos em conexão com aquelas ações. Mesmo que Nietzsche discorde da desvalorização socrática definitiva dos impulsos instintivos para a ação, ainda assim ele reconhece que Sócrates foi, no mínimo, o primeiro a identificar ambas as fontes racional e irracional da ação.⁶

Isto porque, para além de trajetórias biográficas cujo valor e sentido são indecíveis, parece que ambos prepararam a terra para o mesmo cultivo, provendo ao público a chance de viver vidas examinadas, não obstante a inelutável diferença que deve reger os resultados possíveis – que, no caso dos dois, se avultam até a dimensão de autênticos modelos culturais contrastantes.

Ainda a título preliminar, convém considerar que os critérios que apoiam a periodização habitual da obra de Nietzsche são de ordem temática antes que estilística. Pressupõem um desenvolvimento tético, que passaria não apenas por variação nas ênfases dadas aos objetos do pensamento e por deslocamentos teóricos estratégicos, mas inclusive por mudanças em meio às quais poderíamos constatar concepções discrepantes em termos de programa para a pesquisa filosófica. Há circunstâncias em que a letra do texto parece proibir leituras alternativas,

⁶ Idem, *ibidem*, p.421.

como é o caso diante do anúncio feito ao início do conjunto de escritos que integra um putativo período intermediário, de acordo com o qual uma filosofia histórica, a ser daí em diante buscada, “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” (HH I, 1,1).

Todavia, às voltas com um que declara que “uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, 3,1), mas que também adverte seu leitor quanto ao fato de que “temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós” (GC, Prólogo, 3), somos instados a procurar uma reconstrução mais do que textual de seus propósitos e procedimentos filosóficos, sob risco de não os entendermos bem. Porque os produtos literais do pensamento não revelariam nem esgotariam seu processo de criação, importa ao intérprete explorar as mediações que os tornariam, ou não, contínuos e compatíveis entre si. Sabe-se que Nietzsche não se furta a meditar sobre o ponto, embora a restituição de suas alegações a tal respeito não seja, por si só, suficiente para decidir nem sobre o que no fundo são esses escritos nem sobre quem no fundo ele é. Aliás, pode até ser que não exista fundo nisso e naquilo e que o que mais conta é entrar em relação com isso e aquilo sem preocupação com eventuais fundamentos. Mesmo assim, impõe-se a nós a tentativa de explicitar se, e sob que condi-

ções, vida e pensamento podem se implicar de modo estrito e fecundo, uma vez que isso consta da pauta filosófica do autor, além de acarretar consequências consideráveis para nossa prática.

Que o vínculo entre vida e pensamento deve ser examinado e estimulado, pois se manifesta mesmo à revelia da consciência do pensador a respeito de si mesmo – “toda grande filosofia foi, até o momento, a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (BM, 1, 6) –, eis algo que Nietzsche sempre admitiu e defendeu. Já na virada dos anos 1860 para os 1870, enquanto militante da causa wagneriana, ele deu uma amostra um tanto penosa disso, subordinando o curso de sua inteligência do mundo a uma aliança aparentemente estranha ao seu temperamento e intuições. Os deveres da lealdade foram cumpridos com brio em *O nascimento da tragédia*, bem como suas releituras feitas ao longo do tempo, dão um testemunho acabado disso. Os problemas ali ventilados e a perspectiva adotada para sua abordagem aparecem sobrecarregados por influência alheia, formulados segundo orientação alheia, voltados para soluções que depois dificilmente se conciliarão com o que Nietzsche pensa por si mesmo. Mas sua vida de então, e mesmo a vida ela mesma, serão pensadas muito mais livremente por ele apenas adiante, e as incursões metafísicas da ocasião – “toda essa metafísica de artistas [que] pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica” (NT, Prólo-

go, 5) – darão lugar a uma disciplina de pensamento rigorosa e a remanejamentos conceituais notáveis. A propósito, já se viu nisso a retomada de um espírito cético e esclarecido, presente desde a formação filológica e a frequência de Lange, embora nos pareça que a iniciativa é também congruente com intenções ainda mais primitivas do autor, atuantes desde o tempo de sua formação escolar em Pforta.⁷

Se, ao longo da obra, conceitos chave são reconfigurados para atender às novas direções da pesquisa, não parece que a disposição nietzschiana a respeito das tarefas que definem a filosofia siga caminho análogo. O abandono da “necessidade metafísica” não transforma Nietzsche em um outro, mas apenas o alivia de obrigações emprestadas, devolvendo a ele a chance de gestar questões segundo injunções próprias. Formado no ambiente da filologia clássica mas avesso ao escolasticismo acadêmico e à erudição autorreferente, seu pensamento vai, desde as *Considerações Extemporâneas*, aprofundar dramaticamente a questão de seus nexos com a vida. Não é o caso dizer que isso estava ausente do livro de estreia mas, sim, que doravante pode-se prosseguir na sua exploração sem o embaraço do dionisíaco entendido segundo uma grade dualista, refém de realizações artísticas baseadas na música, cujo significado resta agora discutível.

Nesse sentido, encontramos no escrito sobre a História e a Historiografia, desde o título, o cultivo de

7 A este respeito, cf. LEMOS, F. *Soldados e centauros: educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858/1869*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

preocupações voltadas para aqueles nexos. Mais importante, encontramos ali passagens que iluminam em cheio o tema em discussão. Com efeito, depois de tomar posição a respeito da “doença histórica”, capaz de levar ao desespero aquele que dela extrai todas as consequências axiológicas, a reflexão se lança em busca de antídotos. Encaminha-se a atenção para a ideia de uma cultura autêntica, “designada [...] com algum direito como a unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo” (Co. Ext. II, 4) que só pode ser criada sob a proteção de uma atmosfera a-histórica, na qual a dimensão irreduzível do devir de todas as coisas é acolhida e elaborada em termos humanamente toleráveis. A dissolução de tudo o que existe no tempo pode ser enfrentada e até mesmo tornar-se motivo de alegria ao abrigo de certos horizontes, no interior dos quais a vida se faz desejável. Em situações extraordinárias, esta vida agora acolhida, nutrida e feita apta ao cultivo da excelência pode também gerar filosofia. O conhecimento mais difícil, embalado por elevadas expectativas quanto à relação entre verdade e justiça, quer se dedicar ao serviço da vida boa e à dignificação de algo que, em si mesmo, é frágil, sujeito a toda sorte de vicissitudes e cujo caráter tende a resvalar para o trágico.

No contexto desse debate, Nietzsche reage contra a artificialidade que rege tanto a eleição dos assuntos a se estudar quanto a escolha dos valores aos quais se pretende honrar com tais estudos. Alguns dons da modernidade – acesso liberal a todas as fon-

tes bibliográficas imagináveis, disponibilidade de todos os modelos de vida moral experimentados pela civilização, instituições de ensino voltadas à produção massiva de material para divulgação e consumo – parecem abusivos a seus olhos. Tudo isto seria, exatamente, função de um empobrecimento da vida, de uma indiferença um tanto ao quanto estúpida frente ao enraizamento vital da esfera da cultura.

Arrisca-se mais ainda quando a filosofia entra em jogo: “Em que condições inaturais, artificiais e em todo caso indignas se encontra, em uma época que padece da cultura geral, a mais veraz de todas as ciências, a honesta e nua deusa filosofia!” (Co.Ext. II, 5). Acontece então um desvirtuamento radical dos investimentos em seu campo que, se comparado com o estado do assunto entre os antigos, pode até envergonhar o trabalho filosófico feito a partir do advento da época moderna. Lá não se definia o que pensar considerando as preferências da estação ou a conveniência de quem financia, mas levando em conta exigências envolvendo a maneira de viver e, por assim dizer, os sins e não-s que decidem o rumo das práticas individuais e comunitárias em função da experiência do pensamento e da procura da verdade. Entrementes, tendo o pensamento das escolas helenísticas sido tomado como referência, é inevitável ponderar que este Nietzsche está se reportando, de algum modo, a Sócrates, pai espiritual de todos os desdobramentos filosóficos ligados a essas escolas. Se, para elas,

a exortação socrática ao pensamento não se confina ao aprendizado de dogmas e doutrinas ditados por terceiros, deixando intacto o modo de ser de quem se expõe a pensar filosoficamente, parece que estamos numa companhia que considera as coisas de um ângulo convergente.

Um tal elogio do pensamento antigo, feito menos a partir de uma coleção de seus resultados doutrinais do que de sua incidência edificante sobre a vida, pode à primeira vista soar descontraído da já mencionada adesão programática do filósofo às modernas ciências naturais. Se o fiel da balança fosse uma questão de método, não haveria continuidade possível entre gêneros culturais tão afastados um do outro, o que teria exigido de Nietzsche uma guinada radical se estivesse pretendendo alinhar seu pensamento às ciências. Mas é estranho considerar o caso como uma conversão desse tipo – afinal, filosofemas não são testáveis empiricamente, mesmo guardando relevância prática decisiva, e retidão intelectual e argumentativa não se aprende exclusivamente com a ciência –, mesmo admitindo que a incorporação de técnicas e subsídios oriundos de quase todos os domínios científicos florescentes tenha sido procurada por ele. Dessa forma, o que se acompanha no decurso de sua produção é um diálogo, cerrado e instrutivo, com as ciências naturais suas contemporâneas, embora guiado por um repertório que ultrapassa o que elas propõem e cujo fulcro é a própria relação entre a pesquisa da verdade e uma vida válida.

Nesse sentido, é oportuno revisitar, ainda no registro dos escritos ditos intermediários, a inspirada meditação sobre tópicos ligados ao problema do conhecimento. Previamente ensaiadas em 1873 em *Sobre verdade e mentira*, as ideias de Nietzsche sobre a matéria recebem tratamento mais consistente, por exemplo, nas discussões iniciais do terceiro capítulo de *A gaia ciência*, onde se destaca a exposição sobre a origem do conhecimento feita no aforismo 110. Ali, a questão concerne originalmente ao modo segundo o qual se articulam as relações entre a experiência vital de grupos humanos pré-históricos e suas expectativas sobre os poderes do intelecto. Dominados pela urgência dos esforços voltados para sua sobrevivência, tais grupos aceitavam como certo apenas aquilo que se provasse imediatamente útil. Com base nisso, constituíram um elenco de crenças duras, testadas na luta diária, que terminaram por formar algo como um patrimônio comum aos membros da espécie, no interior do qual constam artigos como a existência de coisas duráveis – almas individuais e indivisíveis, por exemplo –, de coisas iguais, de coisas que são o que aparentam ser, enfim. Ao lado disso, figuram também sólidas convicções sobre a liberdade do querer e a natureza do bem, definido ainda estritamente segundo o interesse.

Essa modalidade não examinada de erros metafísicos de raiz moral persistiu hegemônica na mentalidade coletiva até que uma nova e estranha disposição para duvidar, questionar e esperar, ao in-

vés de agir, entra em cena, pela mão dos pensadores pré-socráticos. Processos de verificação, já vigentes no âmbito judicial, coexistem então com um pensamento ainda fraco, dadas suas escassas chances de inserção cotidiana, ocupado com a elaboração de representações laicas da verdade. Contudo, a força do conhecimento cresce à medida em que seus produtos passam a se mostrar aplicáveis às questões práticas da vida. Já em plena vigência da história, cidades permitem que as atividades humanas ganhem uma complexidade nunca vista, favorecendo a existência de estratos sociais em que as indagações sobre a verdade são revestidas grande apelo. Chegamos, assim, a uma nova etapa do processo, circunstância em que o conhecimento finalmente se prova um poder digno de cultivo, lado a lado com aqueles antiquíssimos artigos de fé há muito sedimentados. Diante disso, ergue-se uma pergunta crucial: uma vez que a incorporação de erros e verdades só funciona no interior de alguma forma viável de vida, seria possível uma forma de vida em que o exame de tudo segundo expectativas críticas funcionasse? Em suma: até que ponto é suportável a incorporação da verdade?

Com tal problemática em mente, cabe lembrar uma célebre passagem do *Laques* de Platão (187e-188a), na qual a prática filosófica socrática é reportada por um de seus interlocutores. Sem entender bem o que estava em andamento, Lisímaco pergunta a Nícias onde aquela investigação sobre a coragem iria se deter, recebendo como resposta que a

coisa toda convergiria para uma espécie de prestação de contas da parte de quem estivesse sendo examinado a respeito de suas escolhas e justificativas, feitos e malfeitos, ditos e omissões, que tenderia a culminar numa revisão crítica radical de sua vida atual e pregressa. Repudiando diretamente o recurso à opinião como fonte legítima de respostas à sua interpelação, o personagem Sócrates parece chamar para si tarefa semelhante à esposada por Nietzsche séculos depois, conduzindo seus interlocutores ao exame de si mesmos, no sentido do estabelecimento da afinidade ou não de sua vida com o processo da verdade. Fica determinado, na prática, que o reinado absoluto da crença, que prestou tantos serviços fundamentais à espécie, pode coexistir com uma forma de viver refinada pela dúvida, segundo a qual o exercício constante do pensamento crítico é capaz de se provar, para além do mero cálculo de vantagens, um honroso dever de consciência.

Sem discriminar qual seria o alvo prioritário do aforismo aludido – se a civilização ocidental moldada pela revolução científica ou se qualquer um de nós enquanto vivente –, parece pertinente admitir que a incorporação da filosofia ao curso da vida é um ponto de coincidência entre o que se lê ali e o mérito daquilo que Platão atribui a seu mestre. Se há um denominador comum a todas as formas da vida filosófica tentadas desde a antiguidade, ele está no entrelaçamento entre a prática sem descanso do exame racional e todas as demais práticas que preenchem

a existência de indivíduos e comunidades, que poderão daí em diante ser tocados pelo amor à sabedoria, que neste caso é também amor à verdade. Mesmo aos “mestres da finalidade da existência” e seus discípulos é prometido um futuro em que riso e seriedade se sucederão sem conflito, graças à ideia de um gênero cultural novo, uma gaia ciência. Ora, também Xenofonte assegura que, em plena prática dialógica socrática, brincadeira e probidade se copertencem⁸. Vale acrescentar que a nobreza necessária à formação de uma consciência intelectual pode encontrar na paixão do conhecimento seu melhor palco, pouco importando se da atuação se concluir pelo risível inerente às pretensões a respeito da determinação de um sentido global para a existência. Ao que se saiba, tampouco o irônico Sócrates se deixou seduzir por ficções relacionadas ao absoluto.

As perspectivas e paisagens da filosofia nietzschiana estão sempre mudando. Ciente de que a retidão é um bem escasso, ele se dedica nos anos de 1880 à criação de experimentos de pensamento capazes de mobilizar as paixões do público leitor em prol de sua adesão a uma forma filosófica de vida. Psicólogo perspicaz, Nietzsche sabe das dificuldades encerradas pela exigência do exercício de uma consciência intelectual em um mundo dominado por imperativos pragmáticos. Sabe, portanto, que uma ruptura com a vida guiada pela opinião, pública ou privada, depende de experiências vitais que a maioria sequer vislum-

⁸ Nesse sentido, por exemplo, lê-se em Xenofonte, ao termo de uma passagem: “e era assim que as brincadeiras se misturavam com as conversas sérias”. (*Banquete*, IV, 29).

bra. Assim como Platão, ele entende ainda que o uso de imagens exerce apelo poderoso sobre a audiência, e que mitos e narrativas quase sempre moldam a visão que as pessoas têm da realidade. Como a ciência devota seu trabalho comunitário e institucional à produção de modelos matematizados passíveis de teste empírico, resultando por isso distante dos sentimentos da maioria, importa a quem queira afetar o público a favor da verdade criar cenários em que o exame da vida se imponha. Os chamados grandes temas da filosofia nietzschiana, formulados à época, articulam-se a esta opção estratégica. Acompanhando, por exemplo, as peripécias do personagem Zaratustra, o leitor é instado a rever a sério sua vida moral, e em particular sua situação relativamente ao ressentimento. Uma superação do mais que incômodo estado de ressentimento, uma transformação de afetos ressentidos em afetos sãos, promovida pelo processo de aprendizado da afirmação do “eterno retorno”, abre espaço para todo tipo de vivências inusitadas. Porque obtidas em nome da livre investigação de si, essa superação e essa transformação atraem para a verdade, provando ao seu cultor o quanto vale prosseguir dedicado a ela em sua vida.

A produção tardia de Nietzsche, tendo incorporado o pensamento genealógico e o perspectivismo – para nós existentes em forma embrionária desde o escrito sobre a tragédia –, se alterna entre a concisão da escrita em aforismos e narrativas conceituais mais abrangentes. Ligada, nos dois casos, ao

ensaísmo, a prosa nietzschiana do período cuida de consolidar as posições teórico-vitais amadurecidas desde os primeiros textos. Tendo problematizado, como nenhum outro antes, a “vontade de verdade”, o filósofo provou-se, sem paradoxo, um adepto rigoroso da investigação sob esta mesma bandeira⁹. Embora duvide das possibilidades de posse da verdadeira verdade, ele oferece a quem quiser um relato bastante defensável sobre as origens humanas desta demanda. Neste movimento, ele lança luz sobre as condições em que o móvel “verdade” figura como ingrediente principal de nossa vida psíquica e política, ainda que nos formatos não exatamente examinados das verdades religiosa, moral ou artística.

Cabe referir uma última ocorrência da preocupação em vincular vida e pensamento, dado o uso um tanto impressionante em sua enunciação de um vocabulário reconhecivelmente socrático-platônico. No âmbito da exposição sobre os vínculos entre ideal ascético e filosofia, após elucidar o franco contraste vigente entre as condições da verdade em sua forma filosófica e os fundamentos para a verdade em sua forma tradicional, Nietzsche opõe antigos e modernos quanto às suas respectivas atitudes em face de Deus, da natureza e do que é propriamente humano. Em nós, gente moderna, o exame racional parece não respeitar qualquer objeto, aplicando-se a tudo sem reservas, de modo violento e impiedoso. Apesar

9 Veja-se novamente, por exemplo, a segunda extemporânea: “verdade não como posse egoísta do indivíduo, mas como a licença sagrada de mover todas as barreiras de posse egoísta; verdade, em uma palavra, como justiça universal e não algo como caça e satisfação de um caçador”. (HL/Co.Ext. II, 6).

disso, parece possível que a iniciativa tenha futuro, pois mesmo agora, vivendo uma vida examinada em termos tão radicais, talvez nos tornemos, finalmente, mais dignos dela:

Violentamos a nós mesmos hoje em dia, não há dúvida, nós, tenazes, quebra-nozes da alma, questionadores e questionáveis, como se viver fosse apenas quebrar nozes; assim nos devemos tornar cada vez mais passíveis de questionamento, mais dignos de questionar, e assim mais dignos talvez – de viver?... (GM, III, 9).

É inevitável que uma tal declaração chame à memória um dos lugares comuns mais duradouros e eloquentes associado à exortação socrática, de acordo com o que uma vida sem exame não é digna de ser vivida (*Apologia de Sócrates*, 38a). Em que pesem as reticências postas por Nietzsche ao final da frase, é razoável considerar que para ele, mesmo sob condições extremas, o pensamento que recusa soberania à vida não examinada ainda é uma atividade capaz de nos dignificar.

Parece, assim, que a ocupação com a verdade guiada pela máxima “lancemo-nos ao proibido” (EH, Prólogo, 3) só é conveniente a um espírito tornado livre, senhor de seu medo quanto aos perigos aí implicados. Mas cumpre insistir no esclarecimento dos termos deste compromisso. Se se toma a verdade como um repositório cristalizado de respostas, dificilmente os dois pensadores se ajustariam ao papel de pesquisadores seus, de filósofos a justo título. Di-

versamente, se se toma a verdade como nome de um processo, como rubrica genérica sob a qual transcorre a ação de interrogar o mundo e de inventar nele um caminho para a honesta tentativa de discriminação entre coisas provadas e coisas incertas, sempre segundo nossos melhores achados em termos de inteligibilidade, podemos reencontrar em seu âmbito a companhia de ambos.

Se o que foi colhido até agora nos autoriza a bancar a existência de afinidades entre Nietzsche e Sócrates a propósito da filosofia como forma de vida, resta abordar a série de indicações em contrário disseminadas pelo primeiro em seus escritos. Como se sabe, o “caso Sócrates” foi tratado pelo alemão de modo quase obsessivo, comportando versões diferentes conforme a ocasião¹⁰. O motivo das suas recriminações não é impiedade nem corrupção da juventude, mas devoção cega à razão, em detrimento do corpo, da arte e da tragicidade. Nesta versão as ilusões socráticas quanto ao poder do pensamento teriam sido as de um idealista, de alguém convicto de que o sentido último da realidade será desvendado pela investigação racional. Daí se seguiriam o desprezo ao corpo e aos sentidos e a recusa de legitimidade ao viés trágico na consideração do valor da existência. A tonalidade dominante na trajetória do filósofo seria mórbida, e o sinal mais nítido disso seriam suas palavras finais, tal como apresentadas por Platão.

10 A esse respeito, cf. DE PAULA, Wander, “O(s) Sócrates de Nietzsche: uma leitura d’O nascimento da tragédia”. Campinas, SP: [s.n.], 2009.

Enigmática por si mesma, esta sentença do Sócrates platônico permite um sem número de leituras¹¹. O reconhecimento, expresso pelo personagem em sua última fala, de que seria necessário pagar a obrigação devida por uma cura, geralmente é visto como sinal de que a morte teria vindo livrá-lo da doença de viver. Mas nada impede que se admita que, em tal circunstância, ele tenha dito uma palavra irônica – no mínimo, tempo teve para ruminá-la. Nesse sentido, novamente a orientação de Xenofonte pode ser de valia. Em sua *Apologia de Sócrates* lê-se o seguinte, atribuído ao personagem:

[...] se a minha idade continuar a prolongar-se, sei que será necessário que sofra as consequências da velhice: ver pior, ouvir menos, ser mais lento a aprender e mais esquecido do que aprendi. Ora, se tiver esta percepção de que me tornarei mais fraco e se tiver de me censurar a mim mesmo, como é que poderei continuar a viver com gosto?¹²

O teor do dito reportado por Platão pode, sob esta luz, receber uma inflexão inesperada: não se trataria mais de uma cura metafórica, relativa ao fenômeno global da vida, mas apenas da libertação de um estado geralmente deplorável, associado ao enfraquecimento e à instalação de limitações irreversíveis.

11 Por sua engenhosidade, destaco a leitura de Glenn Most, segundo a qual o sacrifício do galo seria devido à cura do próprio Platão, que assim fez presente sua assinatura na cena da morte de seu mestre mesmo não tendo estado lá. Cf. MOST, Glenn: "A cock for Asclepius". In: *The classical quarterly*. Cambridge: CUP, 1993.

12 XENOFONTE, *Apologia de Sócrates*, I, 7.

Este Sócrates prosaico e sensato teria tido ainda humor para saudar, como efeito colateral do cumprimento de sua sentença, o fato de não mais precisar de se preocupar com o declínio e, por assim dizer, ter assegurada para si uma saída menos lamentável da condição de vivente.

Decerto não se pode ajuizar em bloco sobre o valor da vida, uma vez que somos parte interessada, comprometida com sua manutenção e expansão em nossos próprios termos. Porque não é possível tomar distância desses processos sem sucumbir, mais vale abraçar, na imanência, a tarefa mais difícil: a construção de uma hierarquia entre maneiras de viver cujo topo esteja reservado para aquelas que acrescentam vitalidade à vida em sua efetividade. Motivo central do pensamento nietzschiano, esta avaliação em escala colossal aparece associada à “transvaloração de todos os valores”, experimento civilizacional que aspira a promover a afirmação. Cumpre conhecer como vivem e viveram as culturas em seus próprios tempo e lugar, de modo a apreciar com propriedade as tábuas de valores em que se consagraram suas opções existenciais fundamentais. Pouco importando por princípio se tais repertórios axiológicos se apoiam na religião, na arte, na ciência, no mercado, na indústria ou no que mais for, interessa pensar que tipo de relação com o mundo é facultado e desejado a partir deles. De acordo com o juízo de Nietzsche, um fator deve sempre ser considerado: o papel que se atribui aos

além mundos na economia espiritual de cada cultura. Quanto mais importância se dá à fantasia de uma vida perfeita fora daqui, fora deste mundo, maiores as chances de estarmos em presença de uma perspectiva refém do sofrimento; ao contrário, quanto mais se adere às realidades mundanas, terrestres, mais provável é que estejamos às voltas com uma perspectiva que equacionou o sofrimento de forma a torná-lo um estímulo, e não uma objeção, à afirmação.

Essas cogitações permitem uma última comparação entre as figuras de Sócrates e Nietzsche. Nem mesmo na versão platônica o primeiro personagem recusa a vida que leva em favor de outra coisa. Seu empenho é constante a favor de uma reforma moral instruída pela busca da verdade, mas nunca se lê que isto depende, para ele, de segundas ou terceiras navegações. Aliás, a diversidade das orientações que partem dessa diretriz favorece uma corroboração indireta da lição: Sócrates é também, a justo título, figura exemplar para os movimentos cínico, céptico e epicurista, aos quais nenhum outro mundo é necessário. Certas filosofias prosperam rejeitando tal recurso e, pesando o exposto até aqui, o próprio pensamento de Nietzsche pode contar entre elas.

Em vista dos objetivos deste exercício cumpre, à guisa de arremate, indicar em largos traços algum elemento que permita discernir os muitos Sócrates e socratismos, de modo a especificar o alcance das observações de Nietzsche a respeito de uns e outros. Ao

Sócrates ultra racionalista e tendente à especulação que se depreende, por exemplo, tanto do *Fédon* quanto do *Crepúsculo dos ídolos*, cabe contrapor o mestre de Antístenes e Diógenes, também mentor putativo de *A gaia ciência* – um sujeito ocupado com o cultivo de uma vida excelente na cidade, não obstante sua relação ambígua com ela. Se o socratismo historicamente hegemônico segue sendo otimista e ingênuo, dada sua confiança pia nos poderes da razão, um socratismo vacinado contra isso, exercitado nas práticas da interrogação filosófica e historicamente calibrada, pode muito bem ser aquele com o qual Nietzsche se sentiria à vontade. Afirmar a existência não é prerrogativa exclusiva de qualquer gênero ou iniciativa culturais, pois mesmo as artes, aliadas nietzschianas permanentes, podem promover tanto a vida quanto seu oposto. Se é plausível uma versão em que a filosofia praticada por Sócrates favoreça um uso mitigado da razão, permitindo reconhecer no socratismo das escolas helenísticas um caminho viável para a articulação em estudo, talvez seja o caso de ver no melhor de Nietzsche a imagem de um frequentador extemporâneo seu. Nessa linha, quem sabe o significado mais importante do pensamento de um e outro filósofos, para lá das teses e posicionamentos concretos que podem ser atribuídos a eles, esteja na invenção da verdade e na iniciativa a favor de sua incorporação pela vida?

* *

Um estudo ocupado com os nexos entre vida e pensamento resultaria mais incompleto do que convém se não mencionasse, mesmo que de passagem, algumas coincidências entre o pensamento de Nietzsche e certos desenvolvimentos da pesquisa científica contemporânea. Tendo definido “o afeto humano, o mundo das emoções e sentimentos” como principal tema de seu livro *A estranha ordem das coisas*¹³, parece-nos que o pensador português António Damásio retoma, deliberadamente ou não, um programa de trabalho bastante parecido com aquele que Nietzsche executa a partir de *Humano, demasiado humano*. Lê-se em Damásio que, “em essência [...] a atividade cultural começa e permanece profundamente alicerçada em sentimentos [e] precisamos reconhecer a interação favorável e desfavorável dos sentimentos com o raciocínio se quisermos compreender os conflitos e as contradições da condição humana”¹⁴. A primeira impressão é que a tarefa de determinar uma “química dos conceitos e sentimentos” enfim encontrou interlocução junto a uma tradição naturalista madura, apta a mapear os labirintos da alma em sede mental e a explicitar em termos evolucionários os vínculos que os indivíduos tramam de si para si, entre si e outros indivíduos e entre si e seus grupos – famílias, comunidades restritas e comunidades ampliadas, que abrangem desde o bairro até o planeta.

13 Cf. DAMÁSIO, A. *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

14 Idem, *ibidem*, p.13.

Mais impressionante ainda é que o protagonista conceitual da narrativa de Damásio é o imperativo da homeostase, conjunto de processos segundo o qual a regulação da vida, desde o funcionamento de organismos elementares até o de sociedades complexas, humanas ou não, é descrita em termos da busca por condições que permitam aos viventes “perdurar e prevalecer”¹⁵, estendendo sua presença na existência. Constata-se que a vida – não qualquer ente genérico, mas aquilo efetivamente experimentado pelos que dela participam – procura, em todas as situações, o que favorece sua continuação, de preferência em termos de permanência e expansão. Sentimentos básicos, polarizados entre sofrimento e bem estar, são os catalizadores da atuação dos viventes, ainda aqui humanos ou não, sinalizando, segundo diferentes graus, como eles devem viver para atingir seu melhor¹⁶.

Bem entendido: o sucesso dos processos homeostáticos não é apresentado como finalidade universal subjacente a todas as intenções dos viventes ou princípio universal de avaliação de sua trajetória no mundo, mas como um dispositivo de medida que

15 Sobre esta expressão, o autor esclarece: “A parte do imperativo homeostático que diz respeito a ‘perdurar’ é clara: ele permite a sobrevivência e é considerado indiscutível, sem nenhuma referência ou reverência específica quando se fala em evolução de qualquer organismo ou espécie. A parte da homeostase que diz respeito a ‘prevalecer’ já é mais sutil e raramente reconhecida. Ela assegura que *a vida é regulada não apenas em uma faixa compatível com a sobrevivência, mas também conducente à prosperidade, a uma projeção da vida no futuro de um organismo ou espécie*”. Idem, *ibidem*, p. 35, grifo nosso.

16 Ficamos tentados a reconhecer nessas conclusões afinidade com aquilo que Freud alega em sua obra-prima: “Se supusermos, de maneira bem geral, que o motor de todas as atividades humanas seja a aspiração a duas metas confluentes, a utilidade e o ganho de prazer, então o mesmo deve valer para as manifestações culturais aqui mencionadas [isto é: sistemas religiosos, especulações filosóficas e formulações do ideal dos seres humanos], embora isto só seja facilmente visível nas atividades científica e artística.” Cf. FREUD, S. *O mal-estar na cultura*, p. 343.

permite apreciar, ao nível das interações ao mesmo tempo mais complexas e sutis, os graus de esforço do que vive e o saldo de sua ação em termos eminentemente vitais. Salvo engano, algo estritamente análogo é intuído por Nietzsche em declarações como a que se segue, em que o sentimento de potência fornece a cifra para uma semiótica de vasto emprego:

Todo animal, portanto também *la bête philosophe*, busca incessantemente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente 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, III, 8).

Se é necessário pensar o problema do valor e determinar a hierarquia dos valores, nossas melhores escalas podem agora ser calibradas em termos homeostáticos ou, se se preferir, em termos de uma teoria do sentimento de potência. Tudo isso aceito e obtida a matéria para exame segundo procedimento genealógico – vale assinalar que, em Damásio como em Nietzsche, mediações tanto especulativas quanto empíricas dissolvem as oposições cristalizadas entre

natureza e cultura, mente e mundo, fato e norma, corpo e alma – Sócrates e Nietzsche podem finalmente contar como instrumentos de medida, sensores rigorosos e versáteis, que nos permitem estimar quais são e como, quando e onde acontecem as vidas verdadeiramente dignas de serem vividas.

REFERÊNCIAS

DAMASIO, Antônio. *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DE BRITTO, Fabiano Lemos. *Soldados e centauros: educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858-1869*. Rio de Janeiro: Mauad X; Rio de Janeiro: Faperj, 2015.

DE PAULA, Wander A. *O(s) Sócrates de Nietzsche: uma leitura d'O nascimento da tragédia*. Campinas, SP: [s.n.], 2009. (Dissertação inédita de mestrado).

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. In. *O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MOST, Glenn W. "A Cock for Asclepius." *The Classical Quarterly*, vol. 43, no. 1, 1993, pp. 96–111. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/639455. Accessed 25 June 2020. The Classical quarterly.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da História para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: um escrito polêmico*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

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

PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Criton*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Brasília: Editora UnB, 1997.

_____. *Laques; Eutífron*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Editora UFPA, 2015.

PORTER, James I. Nietzsche and “The problem of Socrates”. In. Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar (Orgs). *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

XENOFONTE. *Banquete; Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra, CECH, 2011.

O QUE HÁ DE VERDADE NA CIÊNCIA E COMO ELA POSSÍVEL EM MEIO AO ERRO? INCURSÕES NO PROJETO NATURALISTA DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

William Mattioli¹

I

O problema geral do qual eu parto neste texto é um velho conhecido dos leitores e estudiosos de Nietzsche e constituiu um dos eixos temáticos do belo evento por ocasião do qual eu o apresentei.² Trata-se da aparente contradição entre as reivindicações de verdade que encontramos em seu pensamento e a sua insistência na tese de que nossa vida está, em todos os seus aspectos, incontornavelmente embebida no erro e na ilusão. Essa contradição se torna ainda mais flagrante ao constatarmos que parte considerável de seus argumentos a favor desta última tese parece depender de uma concepção posi-

1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade.

2 O trabalho que se segue é uma versão levemente modificada e melhorada do texto apresentado no II Colóquio Nietzsche – Verdade: aparência, erro, engano, realizado entre 10 e 13 de dezembro de 2019 em Fortaleza e organizado pelo GENI: Grupo de Estudos Nietzsche da UECE. Parte da argumentação apresentada neste texto, por sua vez, corresponde a um recorte e a um aprofundamento de alguns temas e questões discutidos por mim em MATTIOLI 2020. Ali, o diálogo com a literatura secundária está referenciado e documentado de forma mais extensa e detalhada. Mas há argumentos importantes no presente texto que não se encontram naquele.

tiva acerca da verdade última do real, segundo a qual o real é pensado como um devir contínuo e absoluto, inteiramente refratário aos nossos esquemas de percepção e de categorização conceitual. Se é assim, e tendo em vista que a ciência (ou a linguagem científica em geral), segundo Nietzsche, sempre opera com conceitos e pressupostos que não têm correspondência na realidade do devir (HH 11, ABM 4, 21), como devemos entender o estatuto das teorias científicas que fornecem a base para as posições que parte da literatura tem chamado de “naturalistas” no interior de sua filosofia?³ Meu objetivo, neste breve texto, é apresentar uma hipótese de leitura que lance uma luz sobre esse problema; uma hipótese circunscrita ao programa elaborado por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* e baseada, sobretudo, nos aforismos 11 e 19. Segundo essa hipótese, o estatuto das teorias científicas deve ser compreendido no quadro de um *realismo científico moderado*, que pode ser compatibilizado, não sem algum esforço, com a já tradicionalmente conhecida teoria nietzscheana do “erro” ou da “falsificação”.

Gostaria de iniciar meu argumento com uma observação sobre o que Nietzsche, nesse momento, considera ser a *finalidade* da ciência. Se temos em vista o programa filosófico mais geral que se apresenta aos leitores a partir de 1878, com a publicação de *Hu-*

3 Não buscarei aqui uma definição mais clara do sentido do assim chamado “naturalismo” de Nietzsche. Esse é um tema à parte, que demandaria um outro trabalho. Sobre isso, cf. por exemplo LEITER 2011 e LOPES 2011.

mano, demasiado humano, podemos olhar a ciência à luz do projeto de retomada do espírito iluminista proposto por Nietzsche ali. Como é sabido, esse projeto visa a promoção de uma cultura emancipada das ilusões metafísicas, comprometida com a busca da verdade e engajada num projeto humanista, cientificamente esclarecido – engajada, assim, no progresso humano pelas vias da ciência e do conhecimento, o que depende, portanto, de um cultivo do apreço pelos métodos e pelos resultados da ciência. Apesar de não conceber a *meta* propriamente dita da ciência em termos utilitários (segundo o modelo da racionalidade instrumental), Nietzsche atribui ao conhecimento e à ciência a capacidade de produzir instrumentos técnicos e meios formativos para auxiliar a humanidade na promoção de seus bens: o progresso espiritual, a saúde e o bem-estar físico e psíquico (HH 3, 17, 24, 25, 39, 107, 128, 133; AS 6, 16).

Assim, uma das perspectivas em que a ciência emerge como aliada indispensável nessa nova agenda filosófica é a perspectiva da sua utilidade prática, tendo em vista sua capacidade de promover um melhoramento geral das condições de vida dos seres humanos como um todo, e tendo em vista igualmente o seu potencial transformador com relação a nossos critérios e modelos de avaliação e julgamento moral, tanto dos outros quanto de nós mesmos. Aos olhos de Nietzsche, esses modelos tradicionais de julgamento moral têm um potencial destrutivo e em grande

medida barbarizante, que não condiz com as vias do progresso da humanidade.

No que diz respeito à capacidade da ciência para promover um melhoramento geral das condições de vida dos seres humanos como um todo, encontramos, em *Humano, demasiado humano*, diversas afirmações sobre a possibilidade de um progresso social, econômico e cultural sobre as bases do conhecimento científico, mediante o qual os homens poderiam “criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras.” (HH 24) Isso se daria no interior de uma cultura pós-metafísica em que teríamos, “como critério científico para objetivos ecumênicos, um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido.” (HH 25). Além disso, como indicado, o conhecimento trazido pelo progresso científico pode servir ainda para redefinir nossos padrões tradicionalmente condenatórios, punitivistas e vingativos de avaliação e julgamento moral, o que tem um valor ao mesmo tempo civilizacional e terapêutico. Ao restituir o homem à natureza, revelando assim a *necessidade* natural por trás de todas as suas ações, e recusando os pressupostos descritivos da psicologia moral que sustentam nossas práticas de atribuição de culpa e responsabilidade,⁴ a

⁴ Cf. HH 18, 39, 43, 102, 105-107, 133.

ciência torna possível a superação de uma cultura moral que suscita “o ódio, o desejo de vingança, a perfídia, toda a deterioração da fantasia” (HH 99), com base numa “ética falsa”, sustentada “pela religião e [a] barafunda mitológica” (HH 37); é nesse sentido que a ciência auxilia ainda na superação da condenação moral da existência, mediando assim a transição de uma humanidade *moral* a uma humanidade *sábida* (HH 107).⁵

II

Essa utilidade, contudo, não me parece explicar a *finalidade própria* da ciência na visão de Nietzsche. Em que pese seu potencial “humanitário” (juntamente com seu poder arrefecedor com relação às nossas tendências moralizantes e punitivistas) a eventual utilidade civilizacional e terapêutica da ciência não deve ser vista como sua meta em sentido estrito. Em si mesma, nos diz Nietzsche, “a ciência não tem consideração pelos fins últimos” (HH 38), e se ela pode trazer vantagens à humanidade, isso só ocorre de modo ocasional e sem que ela o tenha almejado em princípio. Em consonância com isso, o filósofo concebe a tarefa da ciência em termos primariamente *epistêmicos*, de modo que o progresso científico deve se orientar, antes de mais nada, pela busca da verdade, independentemente de suas consequências be-

5 Sobre isso, cf. ainda MEDRADO 2014, p. 51ss.

néficas ou danosas (HH 6-8, 36-38). O que distingue o espírito científico é seu cultivo de um conjunto de virtudes epistêmicas, que afastam o homem de ciência da figura do homem metafísico e de convicções. Nietzsche contrapõe a passionalidade do homem de convicções à sobriedade, à “cautelosa abstenção” e ao “sábio comedimento” como virtudes do homem científico (HH 631). Se a filosofia, em especial a filosofia metafísica, tem por fim atribuir um sentido à existência, “dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível” (HH 6), com o que o homem encontra um consolo e se torna apto a conduzir uma vida ‘feliz’, a ciência busca o “conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte” (HH 6); e o resultado desse conhecimento é com frequência desolador, inconveniente e produtor de sofrimento: o desvendamento da essência do mundo “nos causaria a todos a mais incômoda desilusão” (HH 29). Não é por acaso que Nietzsche afirma no famoso aforismo 109, citando Byron: “sofrimento é conhecimento”; e este é um destino para todos aqueles que trazem na cabeça ou no coração “o rigoroso método da verdade”.

No grau de desenvolvimento científico e humano em que nos encontramos, não podemos mais dar meia-volta e acolher respostas e soluções metafísicas “sem manchar irremediavelmente nossa consciência intelectual e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros. Essas dores podem ser bastante penosas: mas sem dores não é possível tornar-se guia e edu-

cador da humanidade; e coitado daquele que quisesse sê-lo e não mais tivesse essa pura consciência!” (HH 109) O tratamento do tema da veracidade, da integridade ou da consciência intelectual como *valor* delimita aqui um campo *normativo* para o conhecimento, em que ele deve se orientar puramente pelo *ethos* científico, isto é, pela busca metódica da verdade. É daí que Nietzsche extrai sua concepção do que poderíamos chamar de “virtudes epistêmicas”.⁶ Vejamos, quanto a isso, o fechamento do aforismo 2 de *Humano*: “*não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.” (HH 2) “Modéstia” é o termo usado por ele aqui para expressar sinteticamente sua visão acerca do que chamamos de virtudes epistêmicas, que constituem o *ethos* científico: o rigor e a disciplina metódica, o ímpeto crítico, a cautela e a suspensão do juízo, o esforço de experimentação e de comprovação, e a disposição para testar e abandonar hipóteses. Trata-se daquilo que, no aforismo 107, aparece como o “rebento mais elevado” da moral: “o sentido para a verdade e a justiça no conhecimento” (HH 107); num póstumo do período, o conhecimento aparece como o objetivo final na última das etapas da educação moral para a formação do espírito livre (N 1876, 20[18]).

Dentro desse contexto, a elaboração, o estabelecimento e o possível abandono de modelos científicos deve se dar, então, a partir do compromisso com os

6 Cf. LOPES 2013, p. 120s.

valores epistêmicos vinculados à integridade intelectual. Ou seja, os membros desta cultura científica pós-metafísica e pós-moral devem estar engajados numa ética do saber que só aceita acomodar aquelas crenças formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis. Aderir a essa ética significa recusar qualquer crença que não corresponda aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. O espírito livre que incorpora essa tarefa do conhecimento possui, “em seu modo de viver e pensar, um heroísmo refinado” (HH 291); entregar-se a ela “é viril e demonstra coragem, simplicidade, moderação. Aos poucos, não apenas o indivíduo, mas toda a humanidade se alçará a esta virilidade, quando enfim se habituar a uma maior estima dos conhecimentos sólidos e duráveis, e perder toda a crença na inspiração e na comunicação milagrosa de verdades” (HH 3).

Não me parece, portanto, que possamos alcançar uma compreensão inteiramente correta da posição de Nietzsche frente a ciência, se buscamos aproximá-la imediatamente das concepções do pragmatismo e do conceito pragmático de verdade, como alguns intérpretes tendem a fazer.⁷ No quadro geral das afirmações sobre a ciência e a verdade aludidas acima, a verdade comparece como *correspondência* com o real – ou ao menos, enquanto meta da disposição do espírito investigado, como *exigência* de

7 Cf. por exemplo GORI, 2017.

correspondência com o real, em seu sentido mais direto e intuitivo. O aforismo 11, ao fazer sua crítica aos pressupostos implícitos e que permanecem não questionados na ciência comum, afirma que a linguagem e a lógica se baseiam em pressupostos “que não têm *correspondência no mundo real*”. Nietzsche parte aqui, claramente, de uma aceitação prévia da teoria correspondencialista, e nega que nossos enunciados sobre o mundo sejam capazes de satisfazer de modo inteiramente adequado as condições impostas por essa noção intuitiva de verdade.⁸

A tese central do aforismo 11 é a de que o desenvolvimento da ciência só foi possível a partir do estabelecimento da linguagem e de sua crença de base: a crença em um mundo de coisas estáveis e idênticas. A linguagem é um instrumento indispensável em nossa lida com o mundo e, ao fornecer o arcabouço estrutural para o desenvolvimento da ciência, ela torna possível tudo aquilo que chamamos hoje de conhecimento metódico e rigoroso. Contudo, em sua crença na linguagem, os homens “propagaram um erro monstruoso”; um erro que somente agora, após termos alcançado um grau elevado no desenvolvimento da ciência, pode ser reconhecido enquanto tal.

O fato de que o conhecimento possibilitado pela linguagem tenha alcançado um patamar no qual ele é capaz de refletir sobre si mesmo e questionar seus próprios fundamentos comprova o caráter produtivo

8 Cf. LOPES, 2008, p. 255, p. 293s.; GLATZEDER, 2000, p. 42; e MEYER 2014, p. 5.

do erro na evolução da razão em geral e de nossas teorias sobre o mundo em particular. O erro tornou possível a ciência, ao fornecer a estrutura e o impulso para o desenvolvimento das formas da racionalidade científica, da lógica e da matemática. Ou seja, mesmo que Nietzsche reconheça o caráter falsificador da linguagem, na medida em que ela pressupõe igualdade, identidade e permanência, e mesmo que ele critique a ingenuidade daqueles homens de ciência que creem em suas verdades como verdades eternas, ele tem plena consciência de que, sem esses erros, a ciência não seria possível e, sem ciência, tampouco seria possível o conhecimento que temos hoje não só acerca do mundo, como também de nossas formas de interação com o mundo. Após um longo período no qual dominou uma falsa crença em torno da natureza da relação entre linguagem e mundo, a própria linguagem, agora na forma das mais recentes teorias científicas, torna possível uma autorreflexão e o reconhecimento dos próprios limites. Pelas vias da ciência, adquirimos assim a capacidade de depurar aqueles erros que atuam na fundação de nossos processos cognitivos, por derivarem do próprio mecanismo natural de formação e fixação das crenças.⁹

Uma das constatações mais importantes associadas à confiança moderada que Nietzsche deposita na capacidade descritiva e explicativa da ciência é a de que ela tende cada vez mais à elaboração de uma concepção inteiramente dinâmica da realidade. Apesar

⁹ Cf. MEDRADO, 2011, p. 298.

de não ser capaz de se livrar totalmente das grandezas falsas das quais dependem seus cálculos, já que a própria lógica e a própria matemática se baseiam em pressupostos que, de acordo com a teoria do devir, não têm correspondência no mundo real (HH 11), o espírito científico é impulsionado essencialmente pela vontade de avançar cada vez mais, de forma metódica e rigorosa, em direção ao horizonte da verdade. Esse avanço ocorre sobretudo através da sucessão de teorias que se substituem umas às outras pelo critério da falsificação em função de novas evidências. A ciência, mesmo sendo ainda uma interpretação do mundo, é “uma interpretação capaz de avançar em objetividade porque atua criticamente em relação às categorias que utiliza e porque colide um grande número de experiências.” (MEDRADO 2015, p. 47)

O aforismo 19 de *Humano* é paradigmático no tocante a esse ponto. Ali, Nietzsche argumenta que o atomismo, num processo de desenvolvimento e reelaboração constante de seus próprios pressupostos, acaba por suprimir a si mesmo, ao contestar sua tese mais fundamental: a existência do átomo como unidade última e indivisível da matéria:

Em todas as constatações científicas, calculamos inevitavelmente com algumas grandezas falsas: mas, sendo tais grandezas no mínimo constantes, [...] os resultados da ciência adquirem perfeito rigor e segurança nas suas relações mútuas; podemos continuar a construir em

cima deles – até o fim derradeiro em que a hipótese fundamental errônea, os erros constantes, entram em contradição com os resultados, por exemplo, na teoria atômica. Então ainda nos sentimos obrigados a supor uma “coisa” ou “substrato” material que é movido, enquanto todo o procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimento tudo o que tem natureza de coisa (de matéria) (HH 19).

Ao que tudo indica, Nietzsche se refere nesse trecho, especialmente, à teoria dinâmica de Roger Boscovich, que apresenta um modelo físico no qual o átomo é convertido em ponto inextenso e compreendido como centro dinâmico de forças. Essa referência, praticamente ausente nos comentários a *Humano, demasiado humano*, é importante por duas razões: em primeiro lugar, atesta a influência de Boscovich não apenas nas notas póstumas do início da década de 70 (em especial no famoso fragmento sobre os átomos temporais) e nos textos da obra madura (em especial no aforismo 12 de *Além do bem e do mal* e nos apontamentos sobre o eterno retorno),¹⁰ mas também na concepção da filosofia histórica de *Humano, demasiado humano*;¹¹ em segundo lugar

10 Cf. por exemplo SCHELECHTA e ANDERS 1962, pp. 127-153, WHITLOCK 1996 e 1997, ITAPARICA 2003, NASSER 2015.

11 Kevin Hill é um dos poucos comentadores que identificam diretamente a importância de Boscovich no programa de *Humano, demasiado humano*, particularmente e sobretudo no argumento elaborado no aforismo 19 (HILL 2003, p. 132). Mas ele não apresenta em detalhes os contornos dessa influência. Na leitura de Matthew Meyer, Boscovich assume também um papel de grande relevância na retomada da ontologia heracliteana em *Humano*, e o comentarista lê igualmente o aforismo 19 à luz de Boscovich, mas não exatamente à luz do argumento desenvolvido pelo próprio físico, mas sim de uma visão geral do lugar de Boscovich na transição moderna da física mecânica

(e esse me parece o ponto mais importante), ela nos permite dimensionar de modo mais exato o argumento elaborado por Nietzsche nesse aforismo 19, que é fundamental para compreender o tipo de realismo endossado por ele e responder à pergunta que consta no título deste trabalho: o que há de verdade na ciência e como ela é possível em meio ao erro?

III

Na famosa carta a Peter Gast de 20 de março de 1882, Nietzsche afirma que Boscovich “pensou a teoria atomística até o fim”. Para os fins do argumento que pretendo apresentar aqui, essa afirmação deve ser colocada ao lado da afirmação do aforismo 19 de *Humano*, segundo a qual, no atomismo, uma hipótese fundamental de princípio terminou por entrar em contradição com os desenvolvimentos mais recentes da teoria. E isso porque esses desenvolvimentos sugerem que aquilo que era considerado o fundamento da matéria no modelo corpuscular clássico deve ser visto como algo *inextenso*, o que, para Nietzsche, quer dizer: *imaterial*. Essas conclusões nos permitem compreender de modo mais claro os limites e a validade dos nossos conceitos científicos, mas, ao mesmo tempo, nos fornecem um tipo de conhecimento negativo sobre o mundo: não há nada no mundo que corres-

à física dinâmica, inspirada nas reflexões de Lange (MEYER 2014, p. 144ss.). Medrado também aponta a influência de Boscovich em *Humano* (MEDRADO 2014, p. 48s.).

ponda à suposta imutabilidade do átomo, pensado em termos de uma figura simples, dotada de extensão, solidez, impenetrabilidade e indivisibilidade.

O ponto de partida do argumento de Boscovich é uma confrontação com a concepção mecânica da transmissão de movimento pelo contato, pelo choque entre essas figuras simples, os átomos.¹² Esse modelo clássico comporta um problema que, aos olhos do cientista, não se deixa resolver sem que abandonemos algumas de suas premissas. Imaginemos duas esferas sólidas, para usar o clássico exemplo das bolas de bilhar, que se chocam uma à outra. Para que concebamos de forma intuitiva a transmissão do movimento que ocorre entre os dois corpos sólidos, temos de pensar que, no momento do choque, as velocidades de ambas as bolas devem se alterar abrupta e instantaneamente, caso contrário elas se compenetrariam, ou seja, haveria um momento em que esses dois corpos, ou partes deles, estariam ocupando o mesmo espaço físico. Essa alternativa, porém, vai de encontro à lei da *impenetrabilidade*, que não deve ser violada. Por outro lado, uma mudança de velocidade abrupta, instantânea, portanto *descontínua*, vai de encontro ao gradualismo, à lei da *continuidade*, que, segundo o modelo naturalista, deve valer para todos os movimentos e mudanças na natureza, e segundo a qual todas as mudanças se dão gradualmente, sem saltos: “*natura non facit saltus*”, como reza a velha expressão metafísica

12 Cf. BOSCOVICH 1922 (*A Theory of Natural Philosophy*, §18, p. 46s.). Sobre isso, cf. ainda GORI 2007, p. 107s. e ITAPARICA 2003, p. 166.

sica, vigorosamente defendida por Leibniz.¹³

O problema insiste em se manter na exata medida em que insistimos na combinação de um modelo corpuscular da matéria com um modelo mecânico de transmissão do movimento, em que os elementos básicos, os átomos, são pensados como corpos extensos microscópicos, indivisíveis, sólidos e impenetráveis, com forma, massa e densidade determinadas, e cujo comportamento é definido pelo movimento impresso de fora por outros átomos, mediante choque e pressão, ou seja, por contato direto. Nesse caso, sempre precisaremos supor, no momento de choque entre os átomos, no *instante mesmo* do contato, uma mudança súbita, descontínua e não gradual da velocidade. As opções aqui são: ou abrimos mão da lei de continuidade, ou abrimos mão do princípio da impenetrabilidade da matéria, ou abrimos mão do modelo mecânico de transmissão do movimento por contato.

O primeiro passo para a formulação do modelo alternativo de Boscovich é o abandono do modelo mecânico de transmissão do movimento por contato, em favor do modelo da *ação à distância*, concebido à luz de (mas também em confronto com) Newton e sua teoria da gravitação e das forças gravitacionais. A tese de Boscovich é que o contato imediato entre os corpos é sempre apenas aparente, pois antes que um contato efetivo ocorra, as forças atuantes entre

13 O argumento de Boscovich em torno da lei de *continuidade* nas variações e mudanças naturais, e da lei da *impenetrabilidade* dos corpos, ambas como leis universais da natureza estabelecidas pelo raciocínio indutivo, se encontra entre os parágrafos 31 e 43 de *A Theory of Natural Philosophy* (pp. 51-59). Sobre isso, cf. também GORI 2007, p. 106ss.

um corpo e outro os repelem, mudando a velocidade de aproximação num curto espaço de tempo antes do choque, mas de forma gradual e não instantânea, fazendo assim com que a atração se converta em repulsão e os corpos se distanciem. A força de repulsão é tanto maior quanto maior a proximidade entre os corpos, e tanto menor quanto maior sua distância. O contrário ocorre com a força de atração, que se intensifica com o aumento da distância, mas somente até um certo ponto, a partir do qual ela tende a zero.¹⁴

Boscovich concebe o modo de atuação dessas forças como uma constante universal da natureza, mais uma vez seguindo (ao menos parcialmente) o modelo newtoniano. Mas a teoria de Newton se baseia ainda na noção corpuscular da matéria, entendendo a força como uma qualidade inerente e em última instância inexplicável dessa matéria extensa. Essa noção, porém, é recusada por Boscovich. Sua recusa da concepção de uma matéria extensa se baseia essencialmente em dois argumentos:

1) O primeiro deles é derivado imediatamente do modo como ele compreende a atuação das forças. A partir da tese segundo a qual quanto menor a distância, maior a força de repulsão, ele conclui que essa força repulsiva tende ao infinito numa distância infinitamente pequena, de modo que qualquer parte de matéria teria necessariamente de se separar de qualquer outra quando se encontrasse numa pro-

14 Cf. BOSCOVICH 1922 (*A Theory of Natural Philosophy*, §§73-78, pp. 77-83). Sobre isso, cf. ainda GORI 2007, p. 108ss.

ximidade tal que, intuitivamente, chamaríamos de “contiguidade”. Disso se conclui que os elementos primários da matéria são simples e indivisíveis, ou seja, não são compostos por partes.¹⁵

2) O segundo argumento se baseia no primeiro e aponta para uma contradição no modelo corpuscular, resultante da própria definição do átomo como algo *simples e indivisível* e, ao mesmo tempo, como algo *extenso*. Esse argumento não é exatamente novo, estando presente já na teoria dinâmica das forças de Leibniz, por exemplo, da qual provavelmente Boscovich o toma emprestado.¹⁶ Ele pode ser resumido do seguinte modo: a extensão é, por definição, um *contínuo espacial*. Enquanto tal, toda extensão deve ser divisível, e isso porque todo contínuo espacial é um composto de partes do espaço que, portanto, pode ser analisado em termos de suas partes constitutivas. A definição do átomo, porém, pressupõe sua indivisibilidade e sua simplicidade. Se quisermos manter de modo consequente essa definição, não podemos conceber o átomo como algo extenso, mas somos obrigados a pensá-lo como ponto *inextenso*, o que, para Boscovich, significa pensá-lo como ponto matemático.¹⁷ Esse ponto matemático será compreendido então como centro dinâmico das forças que explicam todo e qualquer movimento.

Como dito, a afirmação de Nietzsche de que, no

15 Cf. BOSCOVICH 1922 (*A Theory of Natural Philosophy*, §§81-82, pp. 83-85), GORI 2007, p. 115ss.

16 Cf. GORI 2007, p. 100.

17 BOSCOVICH 1922 (*A Theory of Natural Philosophy*, §§83-84, p. 85 e §88, p. 87).

atomismo, uma hipótese fundamental de princípio terminou por entrar em contradição com os desenvolvimentos mais recentes da teoria, parece se justificar com base na argumentação de Boscovich exposta acima,¹⁸ para chegar à seguinte conclusão: se as mais recentes descobertas científicas sugerem que aquilo que era considerado o fundamento da matéria deve ser visto como algo inextenso e, portanto, imaterial, devemos ver aí uma indicação valiosa tanto dos limites de nossos esquemas categoriais quanto, ao mesmo tempo, da possibilidade de se chegar a um tipo de conhecimento negativo acerca do real, uma vez que concluímos que nada na realidade pode corresponder àquilo que supúnhamos serem as propriedades materiais do átomo. Nesse contexto, Nietzsche acredita que os resultados mais recentes de nossas melhores teorias científicas tendem a corroborar a teoria do devir e sua tese de base: a de que a realidade se constitui como um movimento contínuo que não comporta permanência, de modo que todas as nossas categorias de identidade e de substância não teriam qualquer validade ontológica. Ou seja, as mais recentes ciências empíricas apontam para uma confirmação do que ele considera ser a principal tese do heraclitismo, que é sintetizada, no aforismo 19, com a seguinte fórmula:

18 É importante lembrar da influência decisiva da leitura de Lange, que forneceu não apenas a primeira ocasião para o contato de Nietzsche com a física dinâmica (através da leitura de Lange, Nietzsche teria sido direcionado aos trabalhos de Fechner e, ali, se deparado pela primeira vez com as teses de Boscovich, cuja obra ele leu na sequência), mas também um panorama crítico e esclarecido da transição histórica do modelo mecânico para o modelo dinâmico na física moderna (LANGE 1866, pp. 357-410). Sobre isso, cf. LOPES 2008, p. 72, nota 45; MEYER 2014, p. 125ss.; STACK 1983, especialmente o capítulo IX.

“não há nada igual”, “não existe nenhuma ‘coisa’”.

Note-se que, aqui, a recusa do atomismo e a conseqüente adoção de uma descrição dinâmica do real são conclusões às quais se chega no campo propriamente teórico, não encontrando embasamento direto na experiência sensível do mundo. Pelo contrário, como mostram os fragmentos 23[26] e 23[150] de 1876, Nietzsche parece defender que o condicionamento instintivo da experiência sensível por antiqüíssimos erros de inferência e segundo o esquema da substância (herdados biologicamente em função de sua eficácia evolutiva) faz com que ela contradiga sistematicamente as conclusões teóricas, de modo que chegamos a um modelo adequado de descrição da realidade apenas de modo indireto. Isso supõe uma primazia metodológica da teoria sobre a experiência direta do mundo exterior – o que de modo algum exclui a possibilidade de um retorno qualificado à experiência sensível, devidamente informado pela teoria, capaz de submetê-la a um “refinamento” gradual, em especial mediante o uso de instrumentos de observação cada vez mais acurados, encaminhando-a em direção às mesmas conclusões e inserindo-a assim, de modo mais consistente, no contexto de justificação epistêmica.

Diante desse cenário, podemos estabelecer a seguinte tese: o progresso científico se dá sobretudo a partir do reconhecimento dos erros das teorias e de sua substituição, o que aumenta gradativamente o grau de verossimilhança ou de probabilidade das

hipóteses científicas mediante a comparação de vários fenômenos e de vários modelos de interpretação dos fenômenos; em suma, de vários “erros”. Assim, na medida em que estabelecemos esse tipo de comparação e confrontamos nossas teorias com a multiplicidade dos fenômenos, com novas descobertas e com as hipóteses de teorias concorrentes, avançamos nos “graus” de aparência. Como afirma Rogério Lopes, Nietzsche assume a possibilidade de uma hierarquização, do ponto de vista epistemológico, de nossos enunciados sobre a realidade; eles podem conter um maior ou menor grau de probabilidade de erro. As teorias científicas, “na medida em que se aproximam idealmente de uma concepção puramente dinâmica do real, falsificam menos a realidade do que as proposições do senso comum e da metafísica substancialista.” (Lopes 2008, p. 204) Contudo, uma vez que a “intuição do devir” não pode ser adequadamente traduzida nos termos da linguagem conceitual, sempre permanecerá um resíduo do imperscrutável.

Como sugerido acima, isso faz com que parte considerável das verdades alcançadas cientificamente sejam de natureza meramente negativa. Um fragmento do ano de 1880 ilustra muito bem essa ideia:

O erro é a base do conhecimento, a aparência. Apenas pela comparação de diversas aparências surge a verossimilhança, graus de aparência, portanto. – Do mesmo modo, a linguagem é supostamente uma base de verdades em que se confia:

o ser humano e o animal constroem primeiro um novo mundo de erros e aprimoram esses erros cada vez mais, de modo que incontáveis paradoxos são descobertos e, assim, a quantidade de erros é reduzida [...]. Somente há “verdade” nas coisas que o ser humano inventa, por exemplo, o número. Ele coloca ali alguma coisa e depois a reencontra – esta é a forma da verdade humana. Ademais, a maioria das verdades são, efetivamente, apenas verdades *negativas*: “isso e aquilo não é aquilo outro” (mesmo que na maioria das vezes elas sejam expressas positivamente). Esta é a fonte de *todo progresso* do conhecimento (N 1880, 6[441]).

Nessa dimensão da prática científica, na qual se torna claro o caráter produtivo do erro, as verdades alcançadas com método rigoroso serão sempre verdades relativas, e elas devem ser sempre avaliadas sob o pano de fundo da teoria geral da falsificação: nossos conceitos, uma vez que categorizam o mundo incontornavelmente segundo um esquema substancialista, falsificam sistematicamente a realidade do devir. Trata-se de uma teoria filosófica acerca da falsidade geral de nossas crenças quando confrontadas com o horizonte em última instância inapreensível do devir. Neste caso, o horizonte delineado pela tese do devir funciona, ao mesmo tempo, como motivador teórico fundamental da reserva falibilista que deve acompanhar todas as nossas investigações. Isso não quer dizer, porém, que esta tese tenha meramente

o estatuto de formulação hiperbólica do falibilismo, sem qualquer pretensão ontológica. Como tenho sugerido, ela tem uma pretensão ontológica e tem, ao mesmo tempo, uma função pragmática do ponto de vista da psicologia da prática científica, pois assume um papel análogo àquele do Deus enganador de Descartes: o de impedir que o investigador conceda assentimento total a um determinado conjunto de hipóteses, mantendo-o assim na investigação. Desse modo, a pesquisa da verdade se mostra, no fim das contas, como um trabalho infinito (HH 637).

Se o que foi dito até aqui estiver correto, podemos afirmar que a posição de Nietzsche se aproxima de um realismo científico moderado, uma vez que a ciência, a despeito de possuir um caráter em grande medida instrumental, é ainda capaz de nos fornecer um vislumbre, mesmo que parcial e limitado, no interior da estrutura última do real, no caráter absoluto do devir. Apesar de não ser capaz de “romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais” (HH 16) de percepção e pensamento, a ciência pode se aproximar da verdade mediante a construção progressiva de modelos cada vez mais dinâmicos de explicação e descrição do mundo e confrontando constantemente os paradoxos internos de suas teorias. Ela pode, então, “de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento.” (HH 16) Ao nos elevar mo-

mentaneamente acima de todo o evento da história humana e, mais ainda, da história cósmica, a ciência nos permite romper parcialmente os erros e hábitos de percepção e pensamento herdados, possibilitando um curto sobrevoo para além das formas sensíveis que limitam nossa percepção vulgar do mundo como representação. É com a ciência, portanto, e não com a religião, a arte e a moral, que o homem chega mais perto “da real essência do mundo e de seu conhecimento” (HH 29).

IV

Dois importantes fragmentos póstumos do período tornam essa tese ainda mais clara e lançam uma boa luz sobre a interpretação proposta das passagens indicadas, uma vez que sintetizam de forma bastante didática um conjunto de teses apresentadas de modo esparso em vários aforismos citados acima (HH 2, 11, 16, 18, 19, 29). O primeiro deles é o fragmento 23[26] de 1876, onde Nietzsche escreve o seguinte:

Em grau cada vez maior, quanto mais desenvolvido é o ser humano, mais ele percebe o movimento, a impermanência, o processo. Para o ser humano menos desenvolvido, a maioria das coisas parece ser fixa, não apenas opiniões, costumes, mas também fronteiras, terra e mar, montanhas, etc. É apenas de modo lento e gradual que o olho dispõe-se à percepção

do movimento. Foi preciso imensos espaços de tempo para apreender o permanente, o aparentemente estável; essa foi sua primeira tarefa, já as plantas talvez a tenham aprendido. Por isso, a crença em “coisas” se tornou no ser humano tão inabalavelmente firme, assim como a crença na matéria. Mas não há coisas, tudo flui – assim julga a inteligência, mas o instinto contradiz a todo momento (N 1876, 23[26]).

Deparamo-nos aqui com uma versão da tese apresentada no aforismo 18 acerca da origem e do caráter cognitivamente incontornável do princípio de identidade como lei orgânica de determinação da experiência, que nos liga aos períodos mais arcaicos de desenvolvimento dos organismos – mas desta vez contraposta claramente à tese do vir-a-ser universal. Devido ao caráter categórico desta “lei do pensamento”, a crença em coisas e na materialidade do mundo se tornou instintiva, e se contrapõe sistematicamente à inteligência cada vez mais consistente que nos é fornecida pela ciência acerca do caráter do mundo enquanto devir. Retomemos um trecho do aforismo 18: “Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese)” (HH 18). Ou seja, é somente no interior de uma visão de mundo construída com base nos mais recentes resultados de nossas melhores teorias científicas que poderemos nos distanciar parcial e gradativamente daqueles erros herdados e incorporados.

Voltemo-nos agora ao segundo fragmento póstumo mencionado acima. Trata-se do fragmento 23[150] do mesmo caderno de notas, no qual Nietzsche desmascara as ilusões por trás da reivindicação de que a arte possa dizer alguma coisa sobre a essência do mundo:

[...] ela [a arte] não captura a essência das coisas, pois ela está totalmente atrelada ao olho e ao ouvido. Somente o entendimento dedutivo nos conduz à essência. Ele nos ensina, por exemplo, que a matéria mesma é um preconceito antiquíssimo encarnado em nós, de onde se conclui que o olho vê superfícies especulares, e que o órgão tátil humano é muito obtuso: onde se percebe pontos antagônicos, constrói-se involuntariamente planos contínuos antagônicos (que, contudo, só existem na nossa representação), sob a ilusão habitual do olho especular, que, no fundo, também não passa de um órgão tátil grosseiro. Uma esfera de correntes elétricas, que se invertem em determinados pontos, seria sentida e percebida como algo material, como uma coisa fixa: e o átomo químico é uma tal figura, circunscrita a partir dos pontos limítrofes de diversos movimentos. Estamos habituados a separar o movido e o movimento; mas, com isso, nos encontramos sob influência de antiquíssimos erros de inferência: a coisa movida é inventada, fantasiada, pois nossos órgãos não são suficientemente sutis para perceber o movimento geral, e simulam algo persistente: quando, no fundo, não há “coisa”, não há nada permanente. (N 1876, 23[150])

Como dito, o mérito destes fragmentos póstumos consiste em sintetizar, de uma maneira bastante elucidativa, uma série de reflexões e teses elaboradas muitas vezes implicitamente e de modo esparso em vários aforismos do primeiro capítulo de *Humano*. Aquilo que é referido no primeiro fragmento como a “intelecção” que “julga” (*so urtheilt die Einsicht*), é apresentado no segundo fragmento como o “entendimento dedutivo” (*der schließende Verstand*), e não é outra coisa que “a experiência cultivada pela mais alta ciência”, do aforismo 18 (HH 18). A teoria das forças de Boscovich continua sendo o melhor exemplo do que Nietzsche tem em mente aqui, sobretudo se temos em vista que o cientista reconhece igualmente a limitação dos sentidos e do conteúdo da experiência sensível quanto à sua capacidade de nos fornecer uma imagem fidedigna da realidade. Seu modelo dinâmico é um modelo teórico-matemático com o qual, segundo as palavras do próprio Nietzsche, ele se tornou “o maior e mais vitorioso adversário da evidência sensível (*Augenschein*)” (ABM 12).

V

A título de conclusão, gostaria de endereçar uma possível objeção à interpretação proposta aqui, e ensaiar uma breve resposta a ela. Tanto a objeção quanto a resposta ensaiada na sequência extrapolam o horizonte restrito de *Humano, demasiado huma-*

no, abarcando um panorama um pouco mais geral da filosofia intermediária e madura de Nietzsche. A ideia de que o filósofo defende alguma forma de realismo científico, com base num modelo essencialmente matemático de descrição do mundo, pode suscitar a suspeita de que uma tal leitura desconsidera, ou ao menos minimiza demasiadamente, as frequentes críticas do filósofo à lógica, à matemática e à concepção ingênua de que a linguagem dos números poderia nos fornecer algo além de uma interpretação esquematizante, simplificadora e, em última instância, igualmente falsificadora do mundo. Nisso, ela em nada se diferenciaria da categorização levada à cabo pela linguagem natural e suas estruturas sintáticas e gramaticais. Afinal de contas, a matemática é também uma linguagem e tem a sua gramática própria.¹⁹

Acredito que essa objeção toca num ponto importante e nos dá ocasião de ressaltar que é justamente por reconhecer os limites da categorização matemática e, em geral, de toda linguagem científica, que o realismo de Nietzsche *não é completo* ou *estricto*, mas sim *parcial* ou *moderado*. À luz do que dissemos acima, contudo, podemos afirmar que a linguagem matemática tem uma imensa vantagem sobre a gramática da linguagem natural no que diz respeito à sua capacidade de descrever o devir. Enquanto a linguagem natural se estrutura com base num esquema predicativo em que o sujeito lógico se apresenta como

19 Essa objeção me foi levantada pelo prezado Ruy de Carvalho Rodrigues, a quem agradeço pela discussão que se seguiu à apresentação deste trabalho.

unidade primitiva da predicação, como um “isso” determinado e irreduzível – o que leva Nietzsche a derivar daí nosso conceito de substância como identidade última –, o número, na matemática, é sempre decomponível em partes, e essas partes, por sua vez, em partes menores, e assim *ad infinitum*. O número, nesse sentido, possui uma identidade de natureza distinta da identidade do sujeito lógico da gramática proposicional da linguagem natural. Ele fornece uma analogia bastante pertinente, altamente descritiva e econômica do que significa uma *unidade* de uma *multiplicidade infinita*. No modelo concebido por Nietzsche, poderíamos dizer, a identidade do número é uma identidade virtual, instrumentalizável e operacionalizável tendo em vista a descrição de quantidades sempre cambiantes (infinitamente mutáveis). A matemática logra algo de que a linguagem natural jamais é capaz: conceber racionalmente o infinito.

A ideia de divisibilidade infinita é fundamental para a teoria nietzscheana do devir e para sua visão dinâmica do mundo e, nesse sentido, a matemática funciona como uma linguagem privilegiada. Que no espaço delimitado entre os signos 0 e 1 possamos conceber uma série infinita representada pelos numerais decimais, centesimais, milésimos e assim por diante – isso nos fornece um modelo descritivo bastante acurado para lidar com a dinâmica daqueles elementos básicos da realidade nietzscheana: os *quanta* de força, que serão caracterizados como

quanta de poder ou de vontades de poder. É por isso que o modelo físico-matemático de Boscovich lhe é tão atrativo – mesmo que, em sua apropriação desse modelo, Nietzsche faça certos ajustes nada irrelevantes. Com efeito, ele permite uma representação conceitual bastante próxima do que seria o mundo do devir, ainda que não seja capaz de abarcá-lo de modo exaustivo (o que é uma impossibilidade de princípio), mas apenas aproximativo. A partir dele, é possível pensar de forma consequente uma oposição clara entre o mundo do senso comum, percebido segundo certas qualidades predicadas de objetos e, portanto, articulado conceitualmente na linguagem natural, e a realidade do mundo concebido pela ciência, destituído das qualidades inerentes à percepção humana comum e inteiramente sujeito à quantificação matemática.

REFERÊNCIAS

BOSCOVICH, R. *A Theory of Natural Philosophy*. Chicago / London: Open Court Publishing Company, 1922.

GLATZEDER, B. *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik*. Berlin: Verlagsgesellschaft, 2000.

GORI, P. *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La Città del Sole, 2007.

_____. On Nietzsche's Criticism towards Common Sense Realism in Human, All Too Human I, 11. *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, Vol. IX, Nr. 2, 2017.

HILL, K. *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*. New York: Oxford University Press, 2003.

- ITAPARICA, A. Nietzsche e Boscovich: dinamismo e vontade de potência. In: AZEREDO, V. (Eed.) *Encontros Nietzsche*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.
- LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.
- LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 77-126.
- LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- _____. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 309-352.
- _____. Há espaço para uma concepção não-moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. *Cadernos Nietzsche*, n. 33, 2013, pp. 89-134.
- MATTIOLI, W. Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em *Humano, demasiado humano*. *Kriterion*, n. 145, 2020, pp. 231-259.
- MEDRADO, A. Ciência como continuação da arte em *Humano, demasiado humano*. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 203-308.
- _____. *Tentativas e tentações naturalistas na filosofia de Nietzsche*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- _____. *Humano e o devir histórico da filosofia*. *Poesis: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, 2015, pp. 30-56.
- MEYER, M. *Reading Nietzsche through the Ancients. An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Loyola, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- _____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres (HH)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O andarilho e sua sombra (AS)*. In: *Humano, demasiado humano. Um livro para espírito livres. Volume II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

SCHLECHTA, K. e ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983.

WHITLOCK, G. Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story. *Nietzsche-Studien*, 25, 1996 pp. 200-220.

_____. Examining Nietzsche's 'Time Atom Theory' Fragment from 1873. *Nietzsche-Studien*, 26, 1997, pp. 350-60.

A INTRANSPONIBILIDADE DA VERDADE E A NECESSIDADE DA MENTIRA EM UMA PERSPECTIVA NIETZSCHEANA¹

Roberto de A. Pereira de Barros²

Em consonância com o ambiente filosófico e científico de seu tempo, Friedrich Nietzsche se afasta das considerações tradicionais acerca das noções verdade e mentira, para então reconsiderá-las em uma nova perspectiva que associa pressupostos científicos, mas também considerações críticas a respeito desses saberes. A argumentação aqui desenvolvida busca evidenciar aspectos estruturantes desta perspectiva, para então apontar os seus traços propositivos.

* *

Parece útil iniciar a abordagem do tema aqui proposto com uma delimitação teórica mínima dos conceitos centrais que serão mobilizados a seguir. Nesta argumentação e em consonância com a filosofia de Nietzsche, os termos verdade e mentira não são tomados em sentido ontológico, ou seja, eles são mencionados como noções metafisicamente deflacio-

1 Texto originalmente publicado na Revista Lampejo (ISSN 2238-5274), v. 9, n. 1, 2020, p. 414-33. http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/?page_id=1714.

2 Doutor em Filosofia pela em filosofia pela Technische Universität Berlin, com pós-doutorado Universidade de Hildesheim, e Professor Adjunto da Faculdade de Filosofia e do PPGFIL da Universidade Federal do Pará (UFPA).

nadas e, como se verá a seguir, como noções cujas significações necessitam ser interpretadas e contextualizadas a partir de pressupostos específicos. Partindo destes aspectos e para além das questões epistemológicas e relativas a critérios científicos de confirmação experimental, eu gostaria de argumentar no sentido de que é possível, segundo perspectiva defendida por Nietzsche, considerá-las primeiramente como padrões mentais intransponíveis às formas humanas de consideração e que a percepção desta característica pode consistir no ponto de partida que torna possível superar as ilações lógicas intuitivas a respeito delas – aspecto que eu compreendo como uma das grandes contribuições de Nietzsche para a filosofia – e com isso conceber critérios para que parâmetros como verdade - falsidade possam ser mobilizados sem pressuposições metafísicas³.

Por conseguinte, um segundo ponto não menos importante aqui pressuposto é o de que na filosofia de Nietzsche a crítica da tentativa de conferir conteúdo ontológico para aquilo que ele compreende como categorias mentais e linguísticas não resulta em um relativismo perspectivístico, mas, antes, em uma compreensão do caráter incontornável da perspectividade e na indicação de que é necessário considerá-la em todas as conjecturas humanas⁴. Por fim, como terceiro e último ponto, que estes traços consti-

3 Clark, Maudemarie. *Nietzsche Truth and Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1990, p. 31.

4 Dellinger, Jakob. *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Em Heit/Thorgeisdorttir (Org.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2016, p. 50.

tuem pressupostos de sustentação dos experimentos especulativos que buscam ultrapassar as convenções intuitivas mais elementares com respeito à efetividade, que Nietzsche empreende em sua filosofia.

Isso pressuposto, é então primordial ressaltar que tais posicionamentos não resultam na filosofia de Nietzsche em uma negação de possibilidade do conhecimento, mas, antes, na constatação de que conhecimento é, em última análise, uma construção humana sempre delimitada por critérios de validação relativos a estabilidades cognitivas sem conteúdo efetivo pleno. Dito de outro modo, na filosofia de Nietzsche podemos encontrar uma sofisticada reflexão acerca de nossas formas de construção de representações de mundo, dos pressupostos das conjecturas⁵ com respeito a estas e acerca das possibilidades de validação daquilo que é construído por meio de ambas⁶.

Indicados estes pontos, a argumentação a seguir se organiza em três momentos. (1) Primeiramente, em uma consideração acerca da assimilação de pressupostos naturalistas por Nietzsche⁷, indicando com isso a sua grande sintonia com a crítica desta tendência já efetuada pela filosofia alemã que o an-

5 As referências à obra de Nietzsche serão feitas a partir da *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) in 15 Bände. G. Colli e M. Montinari (Org). Munchen, de Gruyter/DTV, 1980. Referências a partir de edições em português serão indicadas. Esta referência: Nietzsche, F. *A gaia ciência* (FW/GC) § 374, KSA 3, p. 627.

6 Ou, como argumenta Doyle, “his intention to describe their condition of possibility”. Cf. Doyle, Tsarina. *Nietzsche Epistemology and Methaphysics – The World in Wiew*. Edinburg: Edinburg University Press, 1009, p. 32.

7 Kaulbach, Friedrich. *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen: J.C.B Mohr, 1990, p. 304.

tecedeu⁸. Em seguida (2), tratarei da reverberação em sua filosofia da crítica da dicotomia mente-corpo presente na filosofia de Schopenhauer, buscando mostrar a centralidade desta para a deflação ontológica das noções verdade-mentira (exatidão-erro). Como último ponto (3), eu gostaria de indicar como a interpretação estrutural da perspectividade humana em Nietzsche o direciona a um experimento de pensamento fortemente influenciado pela liberdade formal que ele interpreta como potencial na arte, mas que também implica a indicação da necessidade de ultrapassamento das limitações perspectivísticas mais simplificadoras ou reducionistas, aspecto que o coloca em grande sintonia com determinados direcionamentos do debate epistemológico contemporâneo.

A RECEPÇÃO DO NATURALISMO EM NIETZSCHE

Parte-se aqui do pressuposto de que Nietzsche aceita o posicionamento histórico da ciência moderna, que implica um embate crítico desta com a metafísica e com o idealismo, mas ressaltando que o autor leva a cabo uma consideração crítica da própria ciência⁹, mobilizando para isso posicionamentos provenientes dela mesma e tendo em vista a formulação de um novo tipo de investigação filosófica. É neste

8 Nietzsche, F. FW/GC § 357, KSA 3, p. 598.

9 LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". *Cadernos Nietzsche* 29, 2011, p. 86.

sentido que se pretende aqui corroborar o ponto de vista segundo o qual a compreensão da recepção do naturalismo por Nietzsche se revela como central para a compreensão da sua reflexão sobre a ciência, decisivamente no que se refere à intransponibilidade do seu procedimento metodológico. Neste sentido, autores e fontes que exerceram influências diretas sobre Nietzsche com respeito às ciências são muitas, mas nomes como Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange e Rugero Joseph Bosovich não podem deixar de serem mencionados e a eles será necessário retornar mais à frente.

A reflexão de Nietzsche tendo em vista uma certa adesão ao naturalismo científico é confirmada em várias passagens de sua correspondência, nos fragmentos póstumos e nas obras publicadas¹⁰. Essa adesão é evidenciada no aforismo inicial de *Humano, demasiadamente humano*, significativamente intitulado: “Química dos conceitos e sensações” (*Empfindungen*), e indica uma temática central dos textos da primeira metade da década de 80: a da relação entre formas de percepção e as construções conceituais humanas. Fazendo inicialmente uma crítica à milenar fixidez por ele interpretada nos problemas filosóficos e nas soluções especulativas formuladas para eles pela filosofia, Nietzsche indica a assimilação de pressupostos e resultados científicos no seu filosofar, indicado então como histórico e indissociá-

10 NIETZSCHE, F. *Ecce Homo* (EH/EH), *Humano, demasiado humano* (MA I/HH I), KSA 6, § 3, p. 634.

vel da ciência natural e que ele então anuncia como “o mais novo (*allerjüngste*) de todos os métodos filosóficos”¹¹. Trata-se, portanto, de um posicionamento novo – mesmo que se compreenda em seu delineamento inicial traços não inauditos na filosofia alemã que o antecedeu. Este novo direcionamento pode ser mais bem compreendido a partir da indicação do afastamento do filósofo da filosofia metafísica e dos “excessos habituais das concepções populares ou metafísicas”; ou ainda, do “erro da razão” (*Irrthum der Vernunft*) de suas formulações. A linha argumentativa desta nova perspectiva se diferencia das anteriormente formuladas pela tradição filosófica porque indica tanto a falibilidade da razão, quanto a atuação de afetos e impulsos sobre ela, tais como o egoísmo e o interesse, passíveis de compreensão devido à “ascensão (*Höhe*) atual das ciências particulares”. São elas que permitem que se fale de uma “química de representações (*Vorstellungen*) e sensações morais, religiosas, estéticas”, capaz de evidenciar que as “mais soberbas cores” possam ter advindo de “substâncias (*Stoffen*) desprezadas”, aspectos, que para serem assimilados, demandariam quase desumanização (*Entmensch*)¹², dado o seu grau de assimilação. Dos argumentos contidos neste aforismo, podem ser indicados em alguns aspectos centrais que devem ser considerados para que se compreenda a nova relação de Nietzsche com a ciência: a) problematizações

11 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, KSA 2, § 1, p. 23.

12 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, KSA 2, § 1, p. 24.

metafísicas são resultantes de nossas simplificações intuitivas¹³, decorrentes de nossos processos cognitivos e cuja proveniência é orgânica; b) Esta percepção indica que nossas representações são resultantes de formas perspectivistas que constituem nossa forma de consideração¹⁴ e cuja proveniência não é racional; e por fim, c) que para ultrapassá-las, é necessário um experimentalismo interpretativo não norteado pelas concepções habituais, que deve resultar em um procedimento metodológico não intuitivo¹⁵.

Para se compreender o pano de fundo desses posicionamentos, é vantajoso considerar que na segunda metade do século XIX o horizonte da ciência ocidental passava por profundas mudanças, decisivamente no que se refere à perda de hegemonia do modelo mecanicista e do surgimento de ciências independentes de sua matriz interpretativa, como foi o caso da biologia e mesmo de setores da física como a termodinâmica. Essa mudança foi acompanhada com atento interesse por Nietzsche, decisivamente a partir do contato com a física matemática do croata Rugero Joseph Boscovich, por meio de quem Nietzsche obteve, no início da década de 70¹⁶, contato com

13 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, KSA 2, § 2, p. 25.

14 DELLINGER, Jakob. 2016, p. 52.

15 Como é o caso em Nietzsche da consideração genealógica.

16 O empréstimo junto à biblioteca da universidade da Basileia de obras de três autores, Boscovich, African Alexandrovich Spir e Johann Carl F. Zöllner em 28.03.1873, pode ser visto como um indicador bastante significativo dos desdobramentos subsequentes da filosofia de Nietzsche com respeito a sua consideração da ciência. Nestes três autores ele encontrou respectivamente, o conceito de força, a crítica neokantiana do tempo e uma epistemologia atomística, que sem dúvida estão presentes na filosofia nietzscheana. Cf. Whitlock, Greg, *Investigation in Time Atomism and eternal recurrence*. Pennsylvania: *Journal of Nietzsche Studies*. 20, 2000, p. 36.

formulações relativas a uma consideração da matéria afastada da noção de átomo pleno (*Erfüllte Atome*), que pressupunha uma interpretação cinética dos átomos e da constituição do mundo, e que implicava uma física não mais dependente de adequação a padrões sensórios¹⁷. Um padrão semelhante pode ser encontrado no naturalismo biológico de Nietzsche, que em uma concepção não mecânica da vida, busca refutar noções intuitivas relativas a esta, decisivamente no que toca ao impulso de conservação (*Erhaltungstriebe*). Estes pressupostos são centrais para que se entenda tanto o perspectivismo filosófico de matriz kantiana que Nietzsche formula¹⁸ – todavia naturalizado¹⁹ – e que busca problematizar os processos de transformação interpretativa pautados em conceitos e percepções, dos quais se originam as nossas representações de mundo²⁰. Neste sentido, Nietzsche, em sintonia com o seu tempo, tende a naturalizar a atividade cognitiva humana, compreendendo-a como resultado de processos orgânicos que se manifestam determinantemente nos domínios cognitivo e psicológico. Esse aspecto já pode ser exemplarmente vislumbrado no ensaio não publicado: “Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral”, no qual linguagem e padrões mentais e linguísticos são considerados em uma perspectiva naturalista:

17 BARROS, Roberto. 2018. “Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana”. *Cadernos Nietzsche*, 39, vol. 1, 2018, p. 70.

18 ANDERSON, 1999, p. 50.

19 STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la Biologie*. Paris: PUF, 2001, p. 22.

20 HELLER, Peter. *Von den ersten und letzten Dinge*. Berlin\New York: Walter de Gruyter, 1978, p. 5.

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.²¹

Para Nietzsche, essa interpretação parece ser sólida o suficiente para compreender os pressupostos a partir dos quais toda a tradição filosófica racionalista até a ciência²² se baseou. Todavia, não se trata – e esse aspecto da crítica é decisivo – de uma negação da existência de regularidades naturais²³, mas da crítica do pressuposto segundo o qual a compreensão imediata dessas regularidades estaria limitada pelas estruturas intuitivas de cognição humana. A significativa presença desta problemática em suas considerações referentes ao conhecimento até em suas últimas anotações é um traço que confirma a intensidade de como Nietzsche esteve inserido e acompanhou o debate filosófico-científico do seu tem-

21 NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* (WL/VM). Trad. Fernando de M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 38.

22 NIETZSCHE, F. WL/VM, II, KSA 1, p. 46.

23 COX, Chistoph. *Nietzsche, naturalism and interpretation*. California: California Press, 1999, p. 55.

po, decisivamente no que tange à questão dos limites da demonstração experimental intuitiva. É bem verdade que essa problemática já se encontrava formulada na filosofia alemã desde Kant e que, de forma diferenciada, foi objeto de reflexão de filósofos alemães, pelos idealistas e até Schopenhauer. Deixando à parte as considerações de Nietzsche sobre a decisiva, mas ainda primária, crítica do aparato humano de conhecimento e da criação da estabilidade do ser efetuada por Parmênides²⁴ – que segundo ele viria a ser assimilada pelos grandes filósofos gregos posteriores – um primeiro contato com a questão do reducionismo interpretativo da intuição mais associado à ciência moderna se deu por meio da metafísica imanentista de Schopenhauer e da crítica desse aos limites (*Grenze*) da percepção da coisa em si indicados por Kant, que o autor de *O mundo como vontade e representação* buscou ultrapassar por meio precisamente da valorização da percepção intuitivo-corpórea²⁵. Posteriormente, norteado por interesses mais específicos, Nietzsche se afastou de Schopenhauer, a partir de seu contato com a obra de Friedrich Albert Lange, que o possibilitou analisar o problema em um enfoque ainda mais científico.

A importância desse contato pode ser claramente percebida em *Humano, demasiadamente humano*, exemplarmente na crítica das dicotomias metafísicas de “verdadeiro” e “falso”, “coisa em si” e “fenô-

24 NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos* (PHG/FT), X, KSA 1, p. 843.

25 SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV/MVR) § 18, p. 152.

meno”, tendo em pressuposição uma interpretação naturalista das formas humanas de representação. Contudo, alguns aspectos com respeito a este ponto específico precisam ser mais claramente indicados.

1. Primeiramente, a compreensão em Nietzsche de que o estabelecimento destas diferenciações pode ser fisiopsicologicamente interpretado, e de que por meio deste expediente seria possível esclarecer inteiramente (*Vollständig*) a proveniência da religião, da arte e da moral²⁶, uma via que, segundo ele, poderia também tornar clara a proveniência dos pressupostos metafísicos. 2. A partir disso, Nietzsche afirma que as noções de veracidade e falsidade não se baseiam em nenhum pressuposto efetivo, mas na necessidade orgânica espelhada em função psíquica evidenciável nos sonhos, nos quais “continua a exercita-se essa mais vetusta parte da humanidade, que é a base a partir da qual a alta racionalidade se desenvolveu e se desenvolve ainda em cada homem”²⁷. 3. Devido às ciências, as pressuposições metafísicas podem então ser compreendidas como “errôneas concepções fundantes” (*irrthümlichen Grundauffassungen*) e partes da “história da proveniência do pensar” (*Entstehungsgeschichte des Denkens*), e por isso sem nenhuma justificativa efetiva para suas pretensões de verdade²⁸.

26 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 10, KSA 2, p. 30.

27 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 13, KSA 2, p. 33.

28 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 16, KSA 2, p. 37.

Nietzsche, com efeito, refere-se, ainda no primeiro volume de *Humano, demasiadamente humano*, a “pequenas verdades não evidentes (*unscheinbaren*)”, “encontradas “com método rigoroso” e as diferencia dos erros, “oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos”²⁹. Para ele, o seu tempo metodologicamente se afastou de um mero conectar de formas e de símbolos e mesmo da ocupação séria com o simbólico, posicionamento antevisto por ele como “distico de uma cultura inferior”, em um tempo que “bem diferentemente ajuíza sobre o que é eminentemente sensível (*sinnlich*)”³⁰. Neste novo momento, com os novos pressupostos que ele busca agregar à filosofia, é elaborada uma pretensão ampliada de justificação por referencialidade³¹ – para além da forma tradicional ele já conhecia na filologia³², em sua pretensão de “simplesmente compreender o que o texto quer dizer e não farejar, pressupor, um duplo sentido”³³. Ao problematizar a própria noção de interpretação, especulando com a hipótese de que o homem faz uso de uma estrutura interpretativa particular e intuitivamente identificável, Nietzsche interpreta os próprios pressupostos de neutralidade e de objeti-

29 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 3, KSA 2, p. 26.

30 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, KSA 2, § 3, p. 26.

31 CLARK, M. (1999, p. 35) se refere a uma “teoria da coerência” em Nietzsche, em compatibilidade com o princípio de equivalência em uma perspectiva anti-fundacionalista (*anti-foundationalist*), portanto distanciado de um realismo metafísico e com uma putativa rejeição da teoria da correspondência.

32 WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013, p. 82.

33 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 8, KSA 2, p. 29.

vidade³⁴, buscando evidenciá-las como resultado da necessidade humana de formatar o mundo de acordo com suas formas pragmáticas de avaliação, “pois vemos todas as coisas por intermédio cabeça humana e não podemos cortar essa cabeça”³⁵. Se inicialmente para ele este consiste no fator que tornou “valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas” – os piores métodos cognitivos³⁶ – ele busca superá-las por meio da sua compreensão pautada em pressupostos científicos, entendidos por ele como modelos representacionais outros³⁷.

É a assimilação do naturalismo e da matriz biológica de interpretação, que leva Nietzsche a se afastar da perspectividade da filosofia crítica e de sua diferenciação entre coisa em si e fenômeno, que também compromete para Nietzsche a validade científica da filosofia de Schopenhauer³⁸. Decisivamente no que se refere à naturalização biológica do aparato cognitivo humano e de sua estrutura representacional, esta, segundo ele, pode ser observada de forma privilegiada na estruturação sintática das línguas ocidentais, decisivamente fundadas nas concepções de sujeito das ações causais e temporalmente compreensíveis, nos pressupostos de qualidades substantivas e de seus atributos. Neste caso, a filologia novamente lhe serve de auxílio, enquanto instrumen-

34 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal* (JGB/BM), § 207, KSA 5, p. 135.

35 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 9, KSA 2, p. 29.

36 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 9, KSA 2, p. 29.

37 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 21, KSA 2, p. 42.

38 HELLER, P. 1978, p. 9.

to de compreensão de que na linguagem as funções simbólico-representativas são também valorativas, pois na linguagem “o homem estabeleceu um mundo próprio, ao lado do outro, um lugar onde ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor”³⁹. Mas a compreensão deste “erro monstruoso” não resulta em Nietzsche, como já mencionado, na inclinação a indicar a inexistência ou a impossibilidade do conhecimento, mas na necessidade de compreender os padrões linguísticos enquanto decorrentes de padrões intuitivos elementares⁴⁰, indicando-os como presentes nas formas de humanas de consideração da efetividade e, a partir disso, propor a superação deles enquanto meios seguros que investigação da efetividade. Isso, não no sentido de pretender negá-los ou suprimi-los – o que para ele nem mesmo é factível – mas do efetivo dimensionamento de seus fatores não racionais e da influência destes na atividade intelectual humana, diferenciando seus pressupostos e padrões da pretensão de descrição da efetividade. É com esta finalidade que ele, pautado em uma perspectiva científica, pressupõe a superação da diferenciação entre mente e corpo⁴¹ e conjectura o abandono das noções de interioridade e de exteriori-

39 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 11, p. 31.

40 Em um fragmento póstumo da primavera-verão de 1883 Nietzsche escreve: “As morais como linguagem signica (*Zeichensprache*) dos afetos. O afetos mesmo como linguagem signica das funções orgânicas” (NIETZSCHE, F. KSA 10, p. 261).

41 STIEGLER, B. 2001, p. 17.

dade do mundo⁴² enquanto sinônimos da estagnante diferenciação metafísica entre essência e aparência. Isso, pautado por um forte sentido de justificação do conhecimento distanciado de interpretações pautadas em convicções intuitivas.

Argumentar, como já o fizera enfaticamente Schopenhauer, contra o pressuposto de uma independência do pensamento com respeito ao corpo⁴³, busca indicar que demandas orgânicas podem ser vistas como base de padrões intuitivos do pensamento e da linguagem, o que Nietzsche denomina de convicções (*Überzeugungen*) e as associa à construção ilusória de uma noção de verdade absoluta⁴⁴, ou mesmo à fé sem existência efetiva demonstrável. Desse modo, a afirmação “o homem das convicções não é o do pensamento científico”⁴⁵, evidencia como a noção de convicção é usada como algo oposto ao conhecimento na filosofia de Nietzsche. É a compreensão da convicção enquanto fator natural insuperável das formas humanas de compreensão⁴⁶ que o faz negar que ela possa vir a ter alguma pretensão de verdade, ou mesmo de poder ser um pressuposto de investigação.

Neste sentido, atentar para a significação do aspecto contraintuitivo do conhecimento científico defendido por Nietzsche evidencia um aspecto central

42 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 15, KSA 2, p. 35.

43 SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Porto Alegre: L&PM, 2013 p. 100.

44 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 630, KSA 2, p. 356.

45 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 630, KSA 2, p. 356.

46 NIETZSCHE, F. JG/BM § 231, KSA6, p. 170.

à compreensão da noção de conhecimento concebida por ele. Na sua filosofia, a referencialidade que deve justificar o conhecimento não é pensada enquanto conformidade de uma interpretação com padrões ou dados elementares de percepções intuitivas, mas do demonstrar aspectos constitutivos da efetividade, que de forma alguma devem estar subordinados, seja a um sujeito interpretante, seja a seus padrões lógicos mais elementares, tais como a identidade, causalidades diretas e dicotomias absolutas. Para ele, o conhecimento não é e não pode ser limitado à capacidade representativa de um sujeito racional, do mesmo modo que os limites representacionais deste não podem ser tomados como limites cognoscitivos⁴⁷, pois estes são vistos primeiramente como resultados de um processo biológico-volitivo de superação da inquietação causada pelo que nos é estranho, inabitual, duvidoso, pelo instinto do medo⁴⁸. É a partir destes pressupostos que concepções metafísicas podem ser criticadas em suas pretensões de verdade e modelos não intuitivos de interpretação podem ser priorizados, pois são denunciadas, em confrontação com as demonstrações científicas, como pautadas em pressupostos não efetivos e decorrentes de padrões mentais reducionistas.

Mas se Nietzsche chega a estas posições a partir do positivismo científico com base referencial, pois “a

47 MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003, p. 109.

48 NIETZSCHE, F. FW/GC § 355, KSA 3, p. 594.

verdadeira ciência”, consiste na “*imitação* da natureza em conceitos”⁴⁹, por outro lado ele também busca apartar-se da pretensão de que em algum momento um conhecimento último possa ser alcançado⁵⁰. A sua ideia de conhecimento está muito mais associada a capacidades experimentais do pensamento, o que pressupõe uma confrontação histórica com o idealismo, com a metafísica, mas também com o reducionismo materialista, em favor de uma atitude interpretativa e não constitutiva⁵¹.

A grande segurança das ciências naturais, em relação à psicologia e à crítica dos elementos da consciência – ciências *não naturais*, poderíamos poder dizer –, reside justamente no fato de tomarem o estranho por objeto: enquanto é quase contraditório e absurdo querer tomar por objeto o não estranho⁵².

Por fim, a recepção crítica do naturalismo científico em Nietzsche possui decisivo fator operativo no contexto de sua crítica da metafísica e de ampliação das possibilidades interpretativas de um real que se revela cada vez mais complexo.

49 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 38, KSA 2, p. 61.

50 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 256, KSA 2, p. 212.

51 MARQUES, A. 2003, p. 111.

52 NIETZSCHE, F. FW/GC § 355, KSA 3, p. 594.

A SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA MENTE X CORPO E SUAS IMPLICAÇÕES COGNITIVAS

Em uma passagem do aforismo 117 de *Aurora*, intitulado “Na prisão”, Nietzsche afirma:

Os hábitos dos nossos sentidos nos envolvem na mentira e na trapaça das percepções (*Empfindungen*): estas, novamente, são os alicerces de todos os nossos juízos e ‘conhecimentos’ (“*Erkenntnisse*”) – Não há de forma alguma uma fuga, caminhos escorregadios ou secretos para o mundo *efetivo*⁵³.

O uso da noção de conhecimento entre aspas, está relacionado ao fato de que Nietzsche também não faz uso dela com pretensão de significado substantivo, mas como algo existente, contudo, enquanto representação resultante e imiscuída de processos interpretativos dependentes de nossa constituição orgânica pensada como base do processo psíquico de representação de interpretações⁵⁴. Para ele, isso implica uma ligação indissolúvel entre corpo e pensamento e, portanto, a necessidade de problematizar uma morfologia das estruturas intuitivas de pensamento, o que pressupõe a conformação do intelecto às necessidades orgânicas, cuja finalidade seria a deflação substancial tanto da efetividade quanto do conhecimento.

53 NIETZSCHE, F. *Aurora* (M/A) § 117, KSA 3, p. 110.

54 Tornando, por exemplo, o conhecido (*bekannt*) como reconhecido (*erkannt*). Cf. NIETZSCHE, F. FW/GC § 355, p. 594.

Em uma perspectiva evolucionista⁵⁵ e contrária ao racionalismo idealista, Nietzsche, ciente das pesquisas científicas de seu tempo neste domínio⁵⁶, assimila a posição schopenhaueriana e une, em uma relação de subordinação, o intelecto ao corpo. Enquanto Schopenhauer pensava o intelecto como instrumento do corpo e este como manifestação da vontade enquanto princípio primordial⁵⁷, Nietzsche interpreta este pressuposto como reducionista e postula uma estruturação do pensamento a partir de necessidades orgânicas basilares, verticalmente conflitantes entre si e responsáveis intelectivamente pela fixação de pressupostos redutores, tais como identidades, regularidades constantes e relações causais diretas. Estes pressupostos, compreendidos por ele como intransponíveis e como elementos constitutivos da forma humana de compreensão, de nossa estética humanização do mundo⁵⁸, expressariam,

55 O contato de Nietzsche com a concepção evolucionista pode ser indicado a partir de seu interesse pelas obras de Friedrich Albert Lange (STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1983, p. 156), Caspari, Carl von Nägeli, mas ela é diretamente mencionada na carta enviada a Paul Gersdorff, em 1868, na qual o filósofo indica a sua crucial orientação conjunta com os empreendimentos científicos de Darwin (KGB 1/2, p. 257). Além disso, podem ser mencionadas a leitura de trabalhos de Edward von Hartmann rejeitando o naturalismo filosófico acerca do princípio orgânico da natureza, além dos escritos de Oscar Schmidt, zoologista, darwinista, além de Karl Semper, cujo volume de *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, com várias marcações, está no acervo de Nietzsche hoje localizado em Weimar. John Richardson é um dos que defendem a posição de que apesar das críticas a Darwin, Nietzsche assimilou inúmeros aspectos de sua teoria (2004, p. 21). Gregory Moore afirma: “And yet there can be no question that Nietzsche adopts a broadly evolutionist perspective: he believes in the mutability of organic forms; he sees morality, art and consciousness not as uniquely human endowments with their origin in a transcendental realm, but as products of the evolutionary process itself” (MOORE, Gregory. *Nietzsche Biology and Metaphor*. Edinburg: Cambridge University Press, 2002. p. 21).

56 Como as de Ernest Mach, Gustav Fechner e Friedrich Lange. Cf. GORI, Pietro. A caminho de uma filosofia sem alma. Uma abordagem sobre a crítica da subjetividade em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, vol. 38, n.2, 2017, p. 16.

57 SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. WWV I/MV I § 27, p. 215.

58 BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin/New York: Walter de Gruyter,

por sua vez, necessidades orgânicas de estabilidade em um mundo dinâmico, mas sem possuírem aspecto algum que as possa tornar “verdadeiras”. Muito pelo contrário, eles são erros (*Irrthümer*) produzidos pelo intelecto tendo em vista a manutenção da espécie, e que só podem ser tomados como verdadeiros enquanto “proposições de fé”⁵⁹.

Isso o afasta da hipótese racionalista de interpretar o intelecto como uma faculdade direcionada ao conhecimento e a interpretar as conclusões racionais (*Vernunftschluss*) como atitudes instintivas⁶⁰. A consciência, “o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”⁶¹, seria a expressão dos mesmos impulsos que dominam o corpo, projetando suas necessidades vitais abstratamente em pressupostos estáveis, todavia inexistentes, porém úteis à vida, pois para Nietzsche, as ancestrais humanidade e animalidade ainda continuam inventando, amando, odiando e raciocinando no interior do homem⁶².

Apenas devido a um uso simplório de noções intuitivas e da essencialização dos seus pressupostos foi possível tanto o estabelecimento das noções de sujeito e de conhecimento⁶³, como das dicotomias de verdadeiro - falso, certo - errado, essência - apa-

1997, p. 424.

59 NIETZSCHE, F. FW/GC § 110, KSA 3, p. 469.

60 NIETZSCHE, F. M/A § 358, KSA 3, p. 241.

61 NIETZSCHE, F. FW/GC § 11, KSA 3, p. 382.

62 NIETZSCHE, F. FW/GC § 54, KSA 3, p. 417.

63 NIETZSCHE, F. M/A § 116, KSA 3, p. 109.

rência⁶⁴ enquanto noções reais e, a partir disso, a essencialização do aparente mais intuitivo⁶⁵. Mas em Nietzsche estas dicotomias dizem muito mais sobre uma necessidade disciplinar da mente, sobre a “universalidade e obrigatoriedade de uma crença”, de um julgamento não caprichoso, de uma “lei da concórdância”, do que de coisas efetivas, que não se deixam adequar aos pressupostos como verdade e falsidade, mas que são submetidas a eles apenas devido a sua utilidade. Nietzsche se refere à verdade substantiva enquanto algo posterior e resultante destas convicções, como resultante dos “erros fundamentais há muito incorporados”⁶⁶, pois, para ele a assimilação e a justificação valorativa de formas intuitivas de “verdadeiro” e “falso” deram-se prioritariamente tendo em vista a “condição de vida” que possibilitavam e não como “autênticas categorias do ser”⁶⁷.

Neste sentido, a sua revalorização do corpo deve ser considerada como uma alternativa à contraposição das pretensões morais camufladas de pretensões epistemológicas, que ele identifica no discurso metafísico, mas também na ciência. Ela é um dos componentes centrais de sua mobilização e rejeição por meio de uma perspectiva fisiopsicológica de uma ideia finalista ou incondicionada de verdade. É ela que o faz afirmar que mesmo a metafísica imanen-

64 NIETZSCHE, F. FW/GC § 54, KSA 3, p. 417.

65 NIETZSCHE, F. FW/GC § 58, KSA 3, p. 422.

66 NIETZSCHE, F. FW/GC § 110, KSA 3, p. 469.

67 MARQUES, A. 2003, p. 134

te de Schopenhauer manteve em muitos aspectos a mesma estrutura intuitiva da metafísica tradicional, como a interpretação unitária da vontade, o pressuposto do conhecimento a partir da relação sujeito - objeto, muito embora Schopenhauer para ele viesse a efetivar a vitória do conceito de veracidade sobre a moralidade cristã, decisivamente ao solapar os pressupostos teleológicos⁶⁸ e de liberdade. Ao conceber a razão como submetida à vontade e inseparavelmente ligada ao corpo⁶⁹, Schopenhauer mobiliza para Nietzsche indicadores importantes das fragilidades da concepção idealista do pressuposto da autonomia da consciência em sua pretensão gnosiológica, do mesmo modo que de pressupostos da própria epistemologia, tais como neutralidade e exatidão. É a reconsideração da relação entre mente e corpo feita por Schopenhauer que possibilita a Nietzsche, apesar das discordâncias, identificar um padrão de consideração responsável pela estagnação da teoria do conhecimento filosófica, por sua submissão à positividade científica⁷⁰ e pela manutenção de pressupostos como o do “conhecimento desinteressado”.

A naturalização da racionalidade possibilita Nietzsche inferir que “o homem objetivo é efetivamente um espelho: habituado, ante tudo que quer compreender, a se submeter sem um outro desejo que não o da existência do conhecimento como ‘afi-

68 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 2, KSA 2, p. 25.

69 SCHOPENHAUER, A. WWV/MVR § 24, p. 182.

70 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 204, KSA 5, p. 131.

gurar” (*Abspiegeln*)⁷¹. Com isso, Nietzsche pretende rever a interpretação do homem como “medida segura das coisas”⁷² e, portanto, deflacionar as pretensões ontológicas oriundas de seus padrões mentais e representativos. É isso que o possibilita a falar de verdades não eternas e de conhecimentos perspectivísticos, assim como de criativos pluralismos interpretativos enquanto proposta metodológica de superar as convicções metafísicas e morais que estagnam investigações efetivas⁷³.

A ESTRUTURA DA PERSPECTIVIDADE E AS POTENCIALIDADES DA ARTE

Se as teorias da representação de Kant e de Schopenhauer são os pontos de partida para a formulação da teoria nietzscheana da perspectividade, é o naturalismo das ciências e a influência do proto-neokantiano Friedrich Albert Lange que levam Nietzsche a naturalizá-la e, por conseguinte, reconsiderar os seus limites a partir de novas bases – sobre bases fisiopsicológicas que, no que se refere às ciências, afere à psicologia naturalizada a via para problemas fundamentais⁷⁴. É ela que nos desvela “esse mundo simplificado, plenamente artificial, poe-

71 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 207, KSA 5, p. 135.

72 NIETZSCHE, F. MA I/HH I, § 2, KSA 2, p. 25.

73 Um tema referente a esta questão, mas que não pode ser tratado aqui, é o de que para Nietzsche não há na busca pelo conhecimento nenhuma conexão entre este e uma causalidade positiva. Na sua filosofia, a busca pelo conhecimento implica uma potencialidade trágica, de eventual necessidade de aceitação de que o conhecimento pode até mesmo ser destrutivo.

74 GLACIOIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo/RS: Editora UNISINUS, 2001, p. 29.

tizado, falsificado”⁷⁵ que a racionalidade produz, mas que, todavia, existe independente dela. Existe não unicamente como o “real” fabricado intuitivamente pelo intelecto, mas como algo além, que apenas uma superação das formas dogmáticas de consideração⁷⁶ pode nos franquear a possibilidade de perscrutar. Este questionamento acerca da artificialidade do mundo percebido e concebido pela constituição humana é um aspecto central da noção de perspectividade intelectual defendida por Nietzsche, e que pressupõe que o intelecto cria um “real” a partir de percepções e impulsos, admitindo até mesmo o pensar como “apenas um comportamento deste impulso com outro”⁷⁷ e, assim, uma atividade não norteadada pela racionalidade, mas pela necessidade de falsificação⁷⁸. O “desejo intelectual da verdade” na contemporaneidade, entendido como estágio subsequente ao “impulso à verdade”, acaba, todavia, por revelar não a existência, mas a fragilidade deste “real”, a partir da constatação de sua indemonstrabilidade.

Sendo a perspectividade insuperável⁷⁹, pois os impulsos, de igual modo, não podem ser suprimidos, Nietzsche propõe experimentos perspectivistas a partir da indicação de uma “consciência de método” (*Gewissen der Methode*)⁸⁰ atinente à identificação

75 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 24, KSA 5, p. 45.

76 MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 170.

77 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 36, KSA 5, p. 54.

78 Pois “a ‘razão’ é a causa originária (*Ursache*) de nossa falsificação dos dados sensíveis”. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI), “A razão na filosofia” § 2, KSA 6, p. 76.

79 DELLINGER, Jakob. 2012, p. 141.

80 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 36, KSA 5, p. 54.

da “moral do método” (*Moral der Methode*) de seu tempo, a qual, segundo ele, implica “levar ao limite extremo (até mesmo ao contrassenso [*Unsinn*], com a permissão de dizê-lo)” uma forma de causalidade⁸¹, antes de se cogitar outros experimentos causais tendo em vistas a formulação de teses. Mas qual seria este limite? Eu gostaria de defender aqui a interpretação de que ele é a efetividade pensada de forma não determinista, porém como existente e como algo outro das formas com que nós a pensamos⁸². Nietzsche, por conseguinte, não é um cético com respeito ao conhecimento. Ele não busca negar a sua possibilidade, mas apartar desta noção interpretações intuitivas simplórias e essencialistas, confrontando-as à “descrição do espírito objetivo”⁸³. Esta é a sua forma de combater as qualidades soníferas e entorpecedoras do ceticismo, redimensionando a relação interpretativa do intelecto com respeito ao existente por meio de um apelo a experimentos interpretativos pautados em critérios referenciáveis, todavia negando-lhes a possibilidade de virem a consistir em critérios definitivos⁸⁴.

Senso da verdade – Eu elogio todo ceticismo ao qual me é permitido responder: “tenemos isso!” Mas que eu não mais

81 O que Leiter nomeia de “essencialismo causal” sem pretensão ontológica. Cf. LEITER, B. 2011, 104.

82 NIETZSCHE, F. MA II/HH II, “O andarilho e sua sombra” (AS), § 205, KSA 6, p. 642.

83 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 208, p. 138.

84 “*Velho*: Então você quer ser o mestre da desconfiança com relação à verdade?”

Pirro: Da desconfiança tal como ela nunca existiu no mundo, da desconfiança de tudo e todos. É a única via para a verdade”. Nietzsche, F. MA II/HH II/AS § 213, p. 646.

ouça falar de todas as coisas e questões, que não permitam o experimento. Este é o limite do “senso de verdade” (*Wahrheitssinnes*): pois ali a coragem perdeu seu direito”⁸⁵.

É deste modo que a hipótese da *Wille zur Macht* pode ser formulada. Como uma teoria hipoteticamente proposta⁸⁶, a partir do pressuposto da intransponível estruturação causal de nossa forma de compreensão adequada ao mundo⁸⁷, de modo que nós a podemos nele confirmar, todavia, por intermédio de nossas formas limitadas de percepção, fundadas na paridade da atuação de nossos desejos e paixões com a efetividade entendida “como uma forma primitiva de mundo dos afetos, no qual tudo permanece ligado em uma poderosa unidade, que então se ramifica e configura (*ausgestaltet*)”⁸⁸. O limite causal dessa aproximação formata antecipadamente o experimento também causal utilizado, mas esta característica não significa a determinação final desse, pois é necessário previamente reconhecida, enquanto “mandamento (*gebotten*) da consciência do método (*Gewissen der Methoden*)” e mediante o pressuposto de “não tomar outras formas de causalidade até que a tentativa se baste com uma; até que ela seja levada a sua mais ampla fronteira (*Grenze*)”⁸⁹ e cuja refu-

85 NIETZSCHE, F. FW/GC § 51, KSA 3, p. 415/6.

86 TONGEREN, Paul van. *A moral da crítica de Nietzsche à moral – Estudos sobre “Para além de bem e mal”*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2012, p. 213.

87 KAULBACH, F. 1990, p. 256.

88 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 36, KSA 5, p. 54-55.

89 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 36, KSA 5, p. 55.

tação precisa ser feita adequada a estes padrões e não por convicções ou moralismos. A partir dela é possível formular uma hipótese, tal como a de que “o mundo visto do seu interior, indicado e determinado no seu “caráter inteligível”, seria propriamente vontade de poder e nada mais além”⁹⁰. Esta poderia ser indicada como a “vontade fundamental do espírito”, como “algo mandatário” (*befehlerische Etwas*), que quer internamente ser senhor e sentir-se senhor de seu entorno e tem a vontade de tornar a multiplicidade simplicidade para uma conectiva, vinculante, dependente de domínio (*herrchsüchtigen*) e efetiva vontade dominante, cujas “necessidades e faculdades são as mesmas que os fisiólogos indicam para tudo que vive, cresce e se multiplica”⁹¹.

Em Nietzsche, o perspectivismo busca também chamar a atenção para todos os impulsos e interesses que norteiam toda interpretação, seja sob o ponto de vista orgânico, seja sob o ponto de vista moral, pois para ele não existe moral sem perspectividade valorativa. Isto é proposto em favor de uma atitude que denota a percepção de que “nada que ocorre no mundo é divino, ou mesmo acontece segundo uma medida humana racional, misericordiosa ou justa”, que sabe “que o mundo que vivemos é não divino (*ungöttlich*), imoral, ‘inumano’ (*unmenschlich*)”⁹², assim como que “por um tempo demasiado longo nós

90 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 36, KSA 5, p. 55.

91 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 230, KSA 5, p. p. 167.

92 NIETZSCHE, F. FW/GC § 346, KSA 3, p. 580

refletimos falsa e mentirosamente – segundo nossos desejos e vontades de veneração – ou seja, segundo nossas necessidades”⁹³. Essa compreensão deve levar a uma corajosa postura investigativa com respeito ao mundo, para além da coerência do pensamento humano tido por consciente⁹⁴.

Mesmo compreendendo que uma análise do intelecto humano revela que este “não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas”⁹⁵, o pressuposto da inteligibilidade imanente parece fornecer para Nietzsche um parâmetro para ultrapassar a tendência intuitiva da referencialidade positivista e, nesse sentido, fatores que a colocam em acordo crítico com a epistemologia de seu tempo⁹⁶. Neste ponto, a influência de Ruge-ro Boscovich é importante para se compreender os pressupostos de sua concepção de perspectividade. É a partir da física matemática do croata que o filósofo alemão vê um ponto sólido para a crítica do atomismo materialista, por conseguinte, da crença na “substância”, na “matéria”, no átomo e no “*atomismo da alma*”⁹⁷, constituindo com isso “o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra”⁹⁸.

93 NIETZSCHE, F. FW/GC § 346, KSA 3, p. 580.

94 NIETZSCHE, F. FW/GC § 335, p. 563.

95 NIETZSCHE, F. FW/GC § 374, p. 627. Ou ainda, segundo um “notwendiger” ou “Bewusstseinperspektivismus” (KSA 13, 14 [186], 373).

96 MARQUES, A. 2003, p. 142.

97 Pois o átomo, assim como a coisa em si, pode ser mesmo compreendido como resultado de uma “psicologia rudimentar”. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI), “Os quatro grandes erros” § 3, KSA 6, p. 91.

98 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 12, KSA 5, p. 26.

A física matemática de Boscovich pode ser fortemente cogitada como presente enquanto pano de fundo de novas versões e refinamentos desta hipótese⁹⁹ e nas propostas de consideração de uma “alma mortal”, como “pluralidade do sujeito” e “como estrutura social de impulsos e afetos”, que podem então requerer “direito de cidadania na ciência”¹⁰⁰, como “*invenção*” e, quem sabe, “*descoberta*” da psicologia. É, por conseguinte, a interpretação perspectivista também da física que leva Nietzsche a afirmar que mesmo ela não deve ser entendida como uma explicação, mas uma interpretação do mundo, noção aquela a ser superada, tão logo ela se afaste da limitação da física sensória.

99 Como parecem significar as anotações do fragmento NF/FP 14 [122], KSA 13, p. 302: “Para a teoria do conhecimento: simplesmente empírica: Não existe nem ‘espírito’, nem razão, nem pensamento, nem consciência, alma, vontade, verdade: tudo ficções, que são inúteis. Isso não diz respeito a ‘sujeito e objeto’, porém, a uma determinada espécie animal, que sob uma conhecida certeza relativa, propaga antes de tudo a regularidade de suas percepções (da forma que ela capitalizar experiência)... O conhecimento trabalha como ferramenta do poder. Então lhe está à mão, crescer com cada aumento de poder. Sentido do conhecimento significa aqui, como em ‘bom’ ou ‘belo’, tomar o conceito rígida e precisamente como antropocêntrico (*anthropocentrisch*) e biológico. De modo que para que uma espécie determinada se mantenha – e cresça no seu poder – ela necessita conceber tanta previsibilidade e permanência em sua concepção de realidade, que com isso se possa construir um esquema de seu comportamento. A utilidade da experiência - não alguma necessidade abstrato-teórica (*abstrakttheoretisches Bedürfnis*) - de não ser enganado é o motivo por detrás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento (*Erkenntnisorgane*)... Eles se desenvolvem de tal forma, que a sua observação é suficiente para nós manter (*erhalten*). O conceito mecânico de movimento é precisamente uma tradução do procedimento em linguagem sêmica da original da linguagem ótica e tato (*Übersetzung des Original-Vorgangs in die Zeichensprache von Auge und Gestalt*). O conceito ‘átomo’, a diferenciação entre uma ‘permanência’ da força impulsiva e ela mesma uma linguagem sêmica do nosso mundo lógico-psíquico. Não está no nosso agrado, alterar os nossos meios de expressão. É possível entender em que sentido eles são simplesmente semiótica. A exigência de uma forma adequada de expressão é sem sentido (*unsinnig*). Está na essência de uma linguagem, de uma forma de expressão, expressar apenas uma relação. O conceito ‘verdade’ é um contra senso (*Widersinnig*). A totalidade do reino de ‘verdade’ e ‘falsidade’ refere-se a relações entre seres (*Wesen*), não entre ‘em si’... Contra senso: Não há nenhum ‘ser em si’, as relações constituem primeiramente seres, quanto menos existe ‘conhecimento em si’”.

100 NIETZSCHE, F. JGB/BM § 12, KSA 5, p. 27.

É neste ponto que à ciência pode ser proposto atentar para as potencialidades interpretativas da arte, desta “necessidade de transformação em plenitude (*Vollkommenheit*)”¹⁰¹. Não no sentido de se tornar ela mesma arte, mas de compreender as possibilidades dos experimentos perspectivísticos desta e de sua potencial independência com respeito ao dogmatismo¹⁰². Mesmo entendendo claramente não serem as perspectivas representacionais de ambas passíveis de unificação, Nietzsche propõe uma ciência experimental que, dentro dos seus parâmetros metodológicos¹⁰³ – a arte também possui estilos e formalismos¹⁰⁴ – faça experimentos interpretativos como forma de representar dimensões da efetividade que se deixam evidenciar pelos parâmetros perspectivísticos, mas os compreendendo sempre como relativos¹⁰⁵.

Disso decorre um segundo desdobramento. O da fruição, gerada pelo experimento criativo, que deve funcionar como forma de superar a fixidez ascética da metafísica. Este experimento não pressupõe uma falsificação do mundo, mas uma alternativa para superar os sentimentos desestabilizadores da compreensão intuitiva deste causados pela ciência¹⁰⁶,

101 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI), “incurções de um extemporâneo” § 9, KSA 6, p. 117.

102 KAULBACH, F. 1990, p. 307.

103 Pois a contemporaneidade mostra a “vitória do método científico sobre a ciência”. NIETZSCHE, F. NF/FP, KSA 13, 15 [51], p. 442.

104 NIETZSCHE, F. NF/FP, 11 [3], KSA 13, p. 9.

105 NIETZSCHE, F. NF/FP, 2 [74], KSA 12, p. 154.

106 NIETZSCHE, F. FW/GC § 107, KSA 3, p. 464.

afirmando o experimentalismo interpretativo do pensamento, seu aspecto criador, como superior ao desejo de segurança motivadores de reducionismos. Neste sentido ele está de acordo com o pensamento da *Wille zur Macht*, que pressupõe a expansão e não a conservação¹⁰⁷ como impulso elementar do vivente¹⁰⁸. A criação e o desafio da exploração devem suplantar o medo do desconhecido e, portanto, a dissonância cognitiva antropogênica da “verdade”, em favor de uma atividade infinita e sem nenhuma garantia teleológica positiva¹⁰⁹. Se na primeira metade dos anos 70 é a experiência estética que deve salvar o homem do conhecimento do terror causado pela nova percepção da ausência de sentido do existente e do engano logocêntrico, nos últimos anos de produção intelectual ela se torna para Nietzsche até mesmo um instrumento de compreensão da própria ciência¹¹⁰. É ela que, tendo superado as dicotomias “verdadeiro - falso”, “aparência - essência”¹¹¹, deve explicitar o traço estético-criativo mesmo na assustadora aventura da busca pelo conhecimento. A arte, enquanto “maior estimulante da vida, embriaguez vital, vontade de viver”, pode desempenhar esta função, ao confrontar os limites perspectivísticos estabelecidos testando e buscando novas formas de compreensão e apresen-

107 NIETZSCHE, F. M/A, § 106, 93.

108 FREZZATTI, *Nietzsche contra Darwin*. Ijuí: Unijuí. 2001, p. 65.

109 NIETZSCHE, F. NF/FP, 15 [8], KSA 13, p. 408/9.

110 NIETZSCHE, F. NF/FP, 6 [11], KSA 12, p. 237.

111 RICHARDSON, John. *Nietzsche's new Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 224.

tação¹¹². Ao indicar as possibilidades interpretativas que o infinito experimento representacional que a arte evidencia, Nietzsche a compreende como contraposto à fixidez dogmática e isso é utilizado por ele como forma de afastamento e crítica da moral fundacionista e dicotômica. Esse traço direciona o seu filosofar para um experimentalismo perspectivista de pensamento sem centralismos e não doutrinal.

Mas penso que hoje pelo menos estamos distantes da risível imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele é permitido ter perspectivas. Mais que isso, o mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre em si infinitas interpretações. Mais uma vez acomete o grande calafrio – mas quem teria imediatamente desejo de divinizar novamente esse mundo monstruoso e desconhecido à maneira antiga? E então a adorar o desconhecido como “O desconhecido”? Ah, são tantas possibilidades não divinas (*ungöttliche*) de interpretação desse desconhecido, demasiada diabrura, estupidez, loucura de interpretação – mesmo a nossa própria, humana, demasiadamente humana, que nós conhecemos... (FW/GC § 374, p. 674)

112 STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Vozes, 2013, p. 231.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Roberto. 2018. "Perspectivismo e interpretação na filosofia nietzschiana". In: *Cadernos Nietzsche*, 39, vol 1, 2018, p. 54-92.
- BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin\New York: Walter de Gruyter, 1997.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche Truth and Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- DELLINGER, Jakob. "Von der 'Kritik des Intellekts' zur Perspektivierung des Perspektivismus' – berlegungen zum Problem des Perspektivischen in FW 373, 374 und 375". In: Heit; Thorgeisdortir (org.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2016, p. 46-61.
- DOYLE, Tsarina. *Nietzsche Epistemology and Methaphysics – The World in Wiew*. Edinburg: Edinburg University Press, 1009, p. 32.
- FREZZATTI Jr. Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Unijui, 2001.
- GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo\RS: Editora UNISINUS, 2001.
- GORI, Pietro. "A caminho de uma filosofia sem alma. Uma abordagem sobre a critica da subjetividade em Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 38, n.2, 2017, p. 13-35.
- HELLER, Peter. *Von den ersten und letzten Dingen*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1972.
- ITAPARICA, André L. "Crença e Conhecimento em Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, 37, n. 2, 2016, p. 204-17.
- KAULBACH, Friedrich. *Philosophie des Perspektivismus* 1, Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In: *Cadernos Nietzsche* 29, 2011, p. 77-126.
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial:Ijuí: Editora Ijuí, 2003.
- MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

- MOORE, Gregory. *Nietzsche Biology and Metaphor*. Edinburg: Cambridge University Press, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe* (KGB) in 3 Bände. G. Colli e M. Montinari (Org). Munchen, de Gruyter/DTV, 1975.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bände. G. Colli e M. Montinari (Org). Munchen, de Gruyter/DTV, 1980.
- _____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (WL/VM). Trad. Fernando de M. Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- RICHARDSON, John. *Nietzsche's new Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- PEARSON, Keith Ansell. "Nietzsche's Brave New World of Force: On Nietzsche's 1873 "Time Atom Theory" Fragment and the Matter of Boscovich's Influence on Nietzsche". In: *Journal of Nietzsche Studies*, n. 20, 2000, p. 5-33.
- STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1983.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Haffmans Verlag, 1999.
- _____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valadao Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. São Paulo: Vozes, 2013.
- STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la Biologie*. Paris: PUF, 2001.
- TONGEREN, Paul van. *A moral da critica de Nietzsche à moral – Estudos sobre "Para além de bem e mal"*. Curitiba: Champagnat, 2012, p. 213.
- WHITLOCK, Greg. *Roger Boscovich, Benedict Spinoza and Friedrich Nietzsche: The untold Story*. Berlin – New York: Walter de Gruyter. Nietzsche Studien 25, 1996. 200 – 219.
- _____. "Investigation in Time Atomism and eternal recurrence". In: *Journal of Nietzsche Studies*, n. 20, 2000, p. 34-57.
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

UMA TEORIA EXTRAMORAL DA VERDADE?

Evaldo Sampaio¹

O DECLÍNIO VERDADE?

Já há bastante tempo nos voltamos para a “verdade”, o “erro”, a “aparência” e o “engano” na esperança de melhor entendermos a certeza, as fontes e os limites do que podemos conhecer. Mais recentemente, a agenda pública vem sendo ocupada por conceitos como “pós-verdade”, “fake news” e “fatos alternativos”. Com isso, precisamos agora deixar a zona de conforto de nossas teorias do conhecimento para lidarmos com uma incômoda e ainda desarticulada teoria do desconhecimento.

Tal fenômeno envolve a disseminação de notícias deturpadas ou inautênticas em plataformas como o Twitter e o Whatsapp, a pseudociência de terraplanistas e daqueles que rejeitam os efeitos nocivos das mudanças climáticas, as narrativas falaciosas propagadas por revisionistas do holocausto ou outros regimes ditatoriais, os perfis dissimulados no Facebook criados por trolls, bem como os seguidores e *likes* fictícios. Esse cenário levou Michiko Kakuta-

¹ Professor Associado I da Universidade Federal do Ceará (Curso de Filosofia e Programa de Pós-graduação em Filosofia), professor-orientador no Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília.

ni, crítica literária ganhadora do prêmio Pulitzer, a concluir que “o descaso pelos fatos, a substituição da razão pela emoção e a corrosão da linguagem estão diminuindo o valor da verdade”². Tomando como referência a recente administração de Donald Trump, ela constatou como os apoiadores daquele o celebravam por “ataca[r] rotineiramente a imprensa, o sistema de justiça, as agências de inteligência, o sistema eleitoral, os funcionários públicos”. Verificou-se assim que o agora ex-presidente dos Estados Unidos mentiu “de forma tão prolífica e com tamanha velocidade que o *The Washington Post* calculou que ele fez 2.140 alegações falsas ou enganosas no seu primeiro ano de governo — uma média de quase 5,9 por dia”³.

No Brasil, o presidente Jair Bolsonaro, que se declarou admirador do colega norte-americano, segue à risca a combinação de ataques a diversos setores da sociedade amparado em notícias inverídicas, ao ponto do jornal *A Folha de São Paulo* ter criado o “bolsonômetro”, ferramenta que verifica as declarações do chefe de Estado brasileiro. Diante da fatídica pandemia do Sars-CoV-2, o presidente não apenas contrariou os avisos da OMS quanto à periculosidade do vírus, qualificando-o até como uma “gripezinha” num pronunciamento à nação⁴, como prescreveu o uso da Cloroquina para o tratamento dos doentes,

2 KAKUTANI, M., 2018, p. 10.

3 KAKUTANI, M., 2018, p. 12.

4 A íntegra do citado pronunciamento pode ser lida em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm> (acessado em 17/08/2020).

inicialmente sem qualquer comprovação científica e depois contra esta. Além disso, quando ultrapassamos as mil mortes confirmadas diariamente, o Ministério da Saúde restringiu as informações sobre os óbitos⁵, o que levou à criação de um consórcio entre diversos veículos de imprensa para que a população tivesse acesso aos registros das secretarias estaduais de saúde. No entanto, a inabalável aprovação do governo em seus dois primeiros anos de vigência por algo em torno de 37% do eleitorado⁶ sugere que mais de 1/3 dos brasileiros aprovaram ou não se incomodaram com tais condutas.

Assim, a questão mais geral que pretendo investigar é como, no plano histórico-conceptual, articulou-se essa recente desvalorização e declínio do valor da verdade. Michiko Kakutani sugere que:

O relativismo está em ascensão desde o início das guerras culturais, na década de 1960. Naquela época, ele foi abraçado pela Nova Esquerda, ansiosa para expor os preconceitos do pensamento ocidental, burguês e primordialmente masculino; e por acadêmicos que pregavam o evangelho do Pós-modernismo, que argumentava que não existem verdades universais, apenas pequenas verdades pessoais — percepções moldadas pelas forças sociais e culturais de um indivíduo. Desde então, o discurso relativista tem sido usurpado pela direita

5 Cf. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/06/apos-reduzir-boletim-governo-bolsonaro-retira-dados-acumulados-da-covid-19-de-site-oficial.ghtml> (acessado em 17/08/2020).

6 Cf. <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2020/08/1988832-aprovacao-a-bolsonaro-cresce-e-e-a-mais-alta-desde-inicio-de-mandato.shtml> (acessado em 17/08/2020).

populista, incluindo os criacionistas e os negacionistas climáticos, que insistem que suas teorias sejam ensinadas junto com as teorias “baseadas na ciência”⁷.

No início dos anos 1950, Hanna Arendt, em *As Origens do Totalitarismo*, já nos prevenia que “o súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)”⁸. Um pouco antes, numa conferência proferida originalmente em 1946, intitulada *A Crise Humana*, Albert Camus nos alertava que “os homens de minha geração foram entregues durante anos a uma tentação dupla: pensarem que nada é verdadeiro ou pensarem que apenas a rendição à fatalidade da história é verdadeira”⁹.

A minha primeira hipótese é de que o relativismo pós-moderno, tanto progressista quanto reacionário, seria uma seqüela do movimento historicista que adquiriu seus contornos na segunda metade do século XIX. A “consciência histórica” teria assim fornecido as premissas que culminaram no pós-modernismo dos anos 1960 e, por conseguinte, com a sua variante obscurantista na era da pós-verdade. Para testar tal conjectura, tomo como caso exemplar um

7 KAKUTANI, M., 2018, p.17.

8 ARENDT, H., 1998, p. 525.

9 Cf. <https://www.franceculture.fr/emissions/fictions-theatre-et-cie/la-crise-de-lhomme-dalbert-camus-1946>.

filósofo de berlinda, o qual viveu num momento de transição dessa nova maneira de pensarmos a história: Friedrich Nietzsche.

Em sua *Segunda consideração intempestiva*, dedicada justamente às “vantagens e inconvenientes da história para a vida”, Nietzsche examina um sentimento que o atormentara, a suspeita de que a “cultura histórica” que “o mundo tem podido observar, nomeadamente na Alemanha, já há duas gerações”, aparece-lhe “como um mal, como uma deficiência, como uma carência”, de modo que “todos nós sofremos de uma febre histórica decoradora e que, pelo menos, deveríamos reconhecer que padecemos dessa doença”¹⁰. Por outro lado, como o próprio Nietzsche desaprova a falta de “sentido histórico” dos filósofos, bem como opõe a um projeto de fundamentação da moral uma investigação “genealógica”¹¹, seus leitores com frequência o entendem como alguém que rejeita a verdade por valores estéticos e cuja filosofia é uma forma radical de historicismo para a qual “não há fatos, apenas interpretações”. O Nietzsche relativista tanto se tornou um dos heróis do pós-modernismo quanto um alvo comum de vários pensadores - tais como aqueles que publicaram a polêmica coletânea *Por que não somos nietzscheanos*¹².

10 Cf. prefácio.

11 Para um estudo sobre o surgimento da abordagem genealógica nietzschiana em contraste com o projeto de fundamentação da moral de Kant e de Schopenhauer, veja o meu “*Pregar a moral é fácil, fundamentá-la é difícil*: a propósito da contraposição entre fundamentação e genealogia da moral” (2012).

12 Cf. BOYER et al, 1993.

Diante disso, proponho apresentar, mesmo que em linhas gerais, o historicismo e como a Nietzsche foi atribuída uma posição de destaque nesse movimento. Depois, tento mostrar que a faceta mais relevante das reflexões de Nietzsche sobre a verdade se volta antes para uma reavaliação dos valores que nos levam a buscá-la do que para as discussões sobre a sua pertinência ontoepistemológica – como é o caso nas concepções relativistas. Por fim, contra aqueles que aplaudem ou rejeitam o Nietzsche relativista e pós-moderno, tentarei mostrar que ele mantém a procura da verdade como imprescindível para o filósofo, o que nos permite também perfilá-lo nas trincheiras dos que agora enfrentam as falácias da “pós-verdade”.

NATUREZA E CONVENÇÃO X NATUREZA E HISTÓRIA¹³

O historicismo ou a “consciência histórica” é comumente caracterizado como a descoberta de que todo o pensamento é fundamentalmente relacionado ao seu próprio tempo e não pode assim transcendê-lo¹⁴. Com isso não se quer dizer apenas que as ideias são temporalmente situadas, porém que elas seriam determinadas pelas crenças de uma comunidade num dado período. Se todas as ideias são redutíveis às opiniões de nossa comunidade num momento em

13 A presente seção adapta trechos previamente publicados em meu “Niilismo e política em Leo Strauss” (2012).

14 BLOOM, 1987, p. 40.

particular, então as noções de verdadeiro e de falso ou de bem e de mal são relativas a estas crenças ou opiniões. Por conseguinte, não se poderia obter qualquer conhecimento objetivo do verdadeiro e do falso ou do bem e do mal.

Leo Strauss (1889-1973) foi um dos principais intérpretes do historicismo enquanto movimento filosófico e político. Em *Direito Natural e História*, ele tenta mostrar que a “consciência histórica” não consiste na descoberta de que a verdade e os valores podem mudar com o tempo, mas numa nova - e equivocada - visão de mundo envolvida nessa mudança. A reconstrução detalhada dos argumentos de Strauss nos levaria longe demais. Por isso, vou me ater aqui ao que lhe é essencial.

Como o historicismo é um traço da mentalidade moderna, a adequada compreensão de sua gênese requer um contraste com o pensamento antigo. O que se desprende de obras como o *Teeteto* de Platão e *A Constituição de Atenas* de Aristóteles é que os antigos estavam a par da diversidade de opiniões sobre o que é o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. Os diferentes pontos de vista sobre o que é verdadeiro ou bom não eram para eles um obstáculo para a interrogação de se há ou não um conhecimento da verdade e do bem, porém justamente aquilo que estimulou a investigação acerca da existência da verdade ou do bem em si mesmos¹⁵.

¹⁵ DHN, p. 12.

Tal investigação teria sido inicialmente orientada pela distinção pré-filosófica (a) entre o que se ouviu dizer ou fora visto por outros e aquilo que se viu ou ouviu diretamente e (b) pela separação entre as coisas que são feitas pelo homem e as que não são feitas pelo homem. Diante dessa bifurcação, avaliou-se como inferior aquilo que somente se ouviu dizer e é produzido pelo homem e como superior aquilo que não foi feito pelo homem e poderia ser visto ou ouvido diretamente por qualquer um¹⁶. A Filosofia substituiu então a autoridade do ancestral por algo que é “anterior” à qualquer tradição. O que é por natureza se torna o “padrão” de todas as coisas e a tarefa da Filosofia seria enfim desocultar racionalmente as coisas primeiras para além da variedade de nossas opiniões sobre elas¹⁷. Com isso, firma-se a disjunção entre o que é por *natureza* e o que é por *convenção*. A convenção foi descrita como aquilo que oculta a natureza – e que se mostra tão eficiente nisso que aquilo que não foi feito pelo homem e por ele pode ser experimentado diretamente por vezes nos parece apenas um costume¹⁸.

Apesar de suas divergências doutrinárias, os antigos estavam de acordo quanto à distinção entre o que é por natureza e o que é por convenção. No âmbito da Filosofia política clássica havia aqueles que, contra os platônicos e os peripatéticos, consideravam que

16 DHN, p.75-77.

17 DHN, p. 80.

18 DHN, p. 79.

não havia ideias universais e imutáveis sobre o justo e o bem. Para esses “convencionalistas” as noções do que é justo ou injusto seriam fruto do consenso e pertenceriam ao campo das opiniões, do que pode mudar de acordo com as circunstâncias particulares. Justamente por serem originadas de regras sociais arbitrárias, elas seriam inferiores aquilo que é por natureza. Por conseguinte, eles concordavam com seus adversários quanto à separação entre natureza e convenção e quanto à superioridade daquilo que é por natureza¹⁹.

Diferente desse convencionalismo clássico, a perspectiva histórica rejeita que a natureza seja “anterior” à qualquer tradição, bem como a norma de todas as coisas. Como estamos a par daquilo que não foi feito pelo homem apenas pelas ideias de um determinado período, seguir-se-ia que não poderíamos compreender as coisas sem referência a uma certa maneira de representá-las. Como as ideias que articulamos podem mudar de uma comunidade para outra e sobretudo numa mesma comunidade em momentos distintos, o privilégio não é das coisas mesmas – existam ou não -, porém do modo pelo qual as representamos.

Tampouco se pode confundir a consciência histórica com o ceticismo, seja antigo ou moderno²⁰. O ceticismo afirma que não há a verdade ou que devemos suspender nosso juízo dado que todas as afirmações

19 DNH, p. 13.

20 DNH, p. 20-21.

são incertas. Tal negação ou suspensão de juízo se justifica por uma investigação racional cuja validade independeria de qualquer circunstância particular. Mas o historicismo entende que a própria noção de racionalidade é redutível a um ou outro esquema conceptual gestado socialmente. Assim, não apenas os conteúdos, mas a própria estrutura dos raciocínios seria historicamente determinada pelas crenças de uma comunidade.

Se o sentido histórico se distingue do convencionalismo clássico ao rejeitar a diferença entre natureza e convenção e contradiz o ceticismo porque não admite a universalidade da razão, qual seria a sua origem? A hipótese de Strauss é de que o historicismo apareceu no século XIX como uma “reação à Revolução francesa e às doutrinas do direito natural” a ela relacionadas²¹. Por direito natural entenda-se a ideia de que o cultivo da razão permite que se obtenha um conhecimento universal do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. Os revolucionários eram contra todas as formas de universalidade e de transcendência e defendiam que aquilo que é por natureza é estritamente individual²².

Os criadores da escola histórica acentuaram essa posição ao concluírem que mesmo uma justiça ou bem individuais ainda permaneciam vinculados ao que está além do aqui e do agora. Afinal, a afirmação de que o justo e o bem são individuais é, ela

21 DHN, p. 15.

22 DHN, p. 15.

mesma, universal. A rejeição da ideia de que o justo e o bem são sempre individuais resultou numa supressão até ali inaudita de todas as formas de supramundidade e transcendência²³. O historicismo não se confunde então com a história e constitui assim uma determinada concepção e valoração dos acontecimentos cujo passo decisivo não foi “a descoberta da diversidade local e temporal das ideias”, mas a crença na *superioridade* do local e do temporal sobre o universal²⁴. Esta superioridade não é um fato, porém uma proposição metafísica ou, como sugeriu Nietzsche, talvez o sintoma de uma doença da qual até há pouco sequer estávamos cientes de que padecíamos.

Disso surge o primeiro movimento da escola histórica, denominado por Strauss de “teórico”, que procurava obter uma objetividade restrita e momentânea pela pressuposta existência de “um espírito popular” submetido às “leis gerais da evolução histórica”²⁵. A ideia era que, se não é possível se conhecer a verdade e o bem em todas as épocas e locais, pelo menos poderíamos obtê-los quanto a “esta época” e “este local”. Quando o historicismo se associa a uma tendência do positivismo que desmerecia a teologia e a metafísica defendendo que o único conhecimento autêntico viria da pesquisa empírica, estes pressupostos transempíricos também foram abandonados. Dada a supressão de qualquer forma da racionalidade

23 DHN, p. 16.

24 DHN, p. 16.

25 DHN, p. 17.

dade que não fosse uma generalização de comportamentos individuais, não restavam mais quaisquer padrões objetivos. Por isso, os historicistas mais argutos admitiram a sua incapacidade para deduzir e generalizar normas ainda que restritas a um certo momento e local²⁶.

Curiosamente, essa limitação do sentido histórico não foi entendida como um fracasso teórico e sim como o reconhecimento inaudito de uma condição intrínseca do humano. Esse segundo movimento é designado como um historicismo “radical” ou “existencialista”. Strauss o personifica em Nietzsche²⁷ e sobretudo em seus “sucessores” – dos quais Heidegger seria o ponto culminante. A tese fundamental do historicismo existencialista é de que “toda compreensão e todo conhecimento, por mais limitado e científico que possa ser, pressupõe um enquadramento de referência”. Este enquadramento de referência denota uma perspectiva, “um horizonte, uma visão englobante sem a qual não é possível conhecer”. Esta visão englobante, por ser a base de todo e qualquer raciocínio, “não pode ser validada por um raciocínio”. Como há uma infinidade de perspectivas tão (i)legítimas quanto as outras, não podemos escolher

26 DHN, p. 18.

27 Para fazer jus à sutileza das leituras de Strauss, convém indicar que, posteriormente, ele reconheceu uma ambiguidade na orientação filosófica de Nietzsche. Por um lado, a abordagem genealógica e a crítica à falta de sentido histórico dos filósofos apontaria para o citado historicismo radical ou existencialista. Por outro, a doutrina da vontade de poder indicaria um Nietzsche metafísico para o qual ainda valeria a busca pela verdade e objetividade do conhecimento (ver STRAUSS, 2013). No que se segue, tento mostrar que essas não são nem as únicas nem a melhor opção para compreender a posição de Nietzsche.

entre elas por qualquer orientação racional. Dessa maneira, o historicismo radical ou existencialista, “ao negar o significado, se não a existência, de normas universais, destruiu a única base sólida de todos os esforços sérios para transcender o atual”²⁸.

O primeiro momento do historicismo denuncia a relatividade de nossas ideias e valores. O segundo momento vai além e defende a relatividade de quaisquer esquemas conceptuais pelos quais articulamos nossas ideias e valores. Daí que a crítica aos preconceitos do pensamento ocidental, burguês e primordialmente masculino difundida pelo pós-modernismo a partir das guerras culturais da década de 1960, a despeito da pertinência de suas demandas, ancorou-se justamente na recusa entre o que é fato e o que é ficção, o que é verdadeiro e o que é falso. A direita populista, cujos antepassados perderam a disputa com o iluminismo, deu-se conta em seguida que a própria crítica ao pensamento ocidental, burguês e masculino também seria um ponto de vista social, relativo. Por conseguinte, o conflito agora não se daria mais no âmbito na ordem das razões, mas no da opinião. O ambiente privilegiado para tais disputas não seriam os sisudos periódicos científicos, porém os perfis das extrovertidas redes sociais. A desvalorização e conseqüente declínio da verdade foi adotada pelos diferentes espectros ideológicos e disto se estabeleceu a “era da pós-verdade”, um período

28 DHN, p. 25-26.

no qual, com boa consciência, o apelo às emoções e motivações dos indivíduos se sobrepõe à coerência e à argumentação.

“A MÁSCARA DO ESCLARECIMENTO” OU O PROBLEMA DO VALOR DA VERDADE

As interpretações sobre a questão da verdade em Nietzsche se articulam sobretudo no plano ontoepistemológico, isto é, disputam se ele considera que há ou não a verdade e se podemos conhecê-la. Por um lado, a maioria da recepção crítica lhe atribui uma teoria da falsificação, “a tese de que a nossa experiência do mundo é, de algum modo, errônea ou distorcida”²⁹. Por outro lado, há eventualmente os que nele identificam, por exemplo, um realismo empirista³⁰.

No entanto, se é justificado nos interrogarmos acerca destes traços ontoepistemológicos, quando nos atemos às passagens mais importantes em que ele discute o tópico, nota-se que seu interesse se direciona preponderantemente para o problema do *valor* da verdade, para o seu âmbito moral ou, segundo seu vocabulário específico, “extramoral”.

No prefácio de *Além do Bem e do Mal*, zomba-se dos filósofos que até ali tentaram alcançar a verdade por “sublimes e absolutas” combinações lógicas com pretensões “supraterrenas”. Em tais sistemas

29 RICCARDI (2014, p. 132).

30 Cf. CLARK (1990); LEITER (2002).

de pensamento, toma-se por “verdadeiro” aquilo que é incondicionado, que existe em si mesmo, independente de qualquer perspectiva. Assim, os dogmáticos procuram em uma esfera conceptual e transcendente por um “bem em si” e por um “puro espírito”³¹. Uma vez assumida tal incomensurabilidade entre o que é verdadeiro e aquilo que podemos vivenciar, não surpreende então que as doutrinas se mostraram incapazes de apreender aquilo que, quando muito, cabe-lhes apenas imaginar. Tais pretensões foram abaladas decisivamente pela filosofia crítica de Kant³², da qual se pressupõe nesta passagem o itinerário e inclusive o sentido de “dogmático”.

Diante disso, Nietzsche não propõe mais uma estratégia de como definir a verdade ou como garantir a objetividade do conhecimento, porém se interroga o que teria conduzido a filosofia dogmática em tal busca. Em alguns escritos, como no inconcluso ensaio *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, examinou-se a hipótese de que tais doutrinas poderiam ter sido originadas de “alguma superstição popular de um tempo imemorial, [...] talvez de algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiados humanos”³³. Daí que, para entender a “desajeitada insistência com que até agora [os filósofos dogmáticos] se aproxima-

31 BM, prefácio.

32 Sobre a influência de Kant, especialmente na filosofia alemã, veja BM §11.

33 BM, prefácio.

ram da verdade”³⁴, ele, inicialmente, indagou-se pela gênese da *vontade* que os conduz.

Num segundo movimento, Nietzsche passa a inquirir algo que lhe pareceu ainda mais fundamental: qual o *valor* dessa vontade de verdade? Isso significa questionar por que queremos a verdade e “por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo à ignorância?”³⁵. Que tal desconfiança seja desconcertante e até insólita, já que parece óbvio que se “deve” querer a verdade, seja para “não se deixar enganar” ou para “não enganar” ninguém³⁶, reforça a suspeita de que este “problema não tenha sido jamais colocado” e assim “pela primeira vez vislumbreado, percebido, *arriscado*”³⁷.

Como não se trata de uma investigação sobre alguma teoria ou o conceito mesmo de verdade e sim acerca do valor que atribuímos à nossa “vontade pela verdade”, entende-se porque, num sentido peculiar, a Psicologia substitui a Metafísica como a “filosofia primeira”³⁸. Pelo menos desde *Humano, demasiado humano*, as “observações psicológicas” são para Nietzsche “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais”³⁹, ou, mais precisamente, “a história dos sentimentos pelos quais tor-

34 BM, prefácio.

35 BM §1.

36 GC §344.

37 BM §1.

38 BM §23.

39 HH, §37

namos alguém responsável por seus atos”⁴⁰. Convém lembrar que o termo “Psicologia” não designava então uma área de pesquisa acadêmica já estabelecida, mas diversas iniciativas mais ou menos aparentadas entre si. Que a Psicologia para Nietzsche tenha como objeto justamente os sentimentos de valor confirma que ele adota para si um estudo da alma que herda a disposição de “mestres das sentenças” como La Rochefoucauld e outros “moralistas”⁴¹ cujos escritos lhe parecem engendrar uma arte da dissecação e composição das motivações que permeiam as ações dos tipos humanos - e não de um ou outro sujeito em particular⁴².

Uma vez que a investigação dos juízos ou “prejuízos” morais remete à vontade e aos sentimentos pelos quais atribuímos responsabilidade aos agentes, compreende-se que estes sejam um aspecto do estudo da alma. Mas por que lhe seriam um acesso privilegiado? No que diz respeito ao exame dos “preconcei-

40 HH §39.

41 Cf. HH §35: “Por que não se leem mais os grandes mestres da sentença psicológica? – pois, sem qualquer exagero: o homem culto que tenha lido La Rochefoucauld e seus pares em espírito e arte é coisa rara na Europa”. E, num aforismo intitulado “livros europeus” [HH II, AS §214], Nietzsche revela que “ao ler Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo o *Dialogue des morts*), Vauvenargues, Chamfort, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos. Através desses seis, o *espírito dos últimos séculos* da idade *antiga* ressuscitou – juntos eles formam um elo importante na grande, contínua cadeia da Renascença. Seus livros se erguem acima das variações de gosto nacional e do colorido filosófico, em que agora todo livro habitualmente reluz e tem de reluzir, para tornar-se famoso: eles contêm mais pensamentos reais do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos: pensamentos do tipo que gera pensamentos [...] Mas, para dizer com claríssimo louvor: eles seriam, tendo escrito em grego, entendidos também pelos gregos. O quanto Platão *poderia* entender dos escritos de nossos melhores pensadores alemães, Goethe e Schopenhauer, *e.g.*, sem falar da repulsa que seu modo de escrever nele despertaria. [...] Por outro lado, que luminosidade e elegante precisão naqueles franceses! Até os gregos de mais fino ouvido aprovariam essa arte, e uma coisa eles teriam que admirar e venerar, a espiritualidade francesa da expressão: algo assim eles *amavam* bastante, sem aí serem particularmente fortes”.

42 HH §35.

tos dos filósofos”, os juízos da lógica “não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a nossa ousadia”, pois “a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*”⁴³. Assim, convém a hipótese de que “por trás de toda lógica e sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”⁴⁴.

Por que Nietzsche considera que nossos raciocínios e inferências seriam um sintoma inconsciente de “exigências fisiológicas”? Desde a *I Consideração Intempestiva* ele se interessa pela maneira de tratar os sentimentos morais desenvolvidas por pensadores influenciados pela teoria da evolução de Darwin⁴⁵. Uma das maneiras de contestar estes “psicólogos ingleses” é justamente mostrar que, por vezes, eles não são coerentes com os princípios do evolucionismo biológico, pois desconsideram que, aceita a ideia de seleção natural, segue-se que houve não apenas uma mudança no aspecto físico do homem, mas que “mesmo a faculdade de cognição veio a ser”⁴⁶. Por conseguinte, a maneira como pensamos e sentimos remete a um desenvolvimento de instin-

43 A, prefácio §4.

44 BM §3.

45 Estes pensadores foram posteriormente reunidos sob a égide de “darwinismo social”. Por sua vez, Nietzsche tinha em mente sobretudo o livre-pensador David Strauss (alvo da referida CI I) e Paul Rée (discutido tanto em HH quanto na GM), ambos mais diretamente influenciados pela linha de pesquisa entrevista em *A expressão das moções nos homens e nos animais* (2009 [1872]), no qual Darwin defende que algumas de nossas expressões e condutas são resquícios herdados de antepassados primitivos e inaugura assim o estudo dos aspectos biológicos do comportamento

46 HH §2.

tos e condutas primitivas. Por isso, confessa Nietzsche, “não importa se contemplo os homens com olhar bom ou ruim, sempre os vejo ocupados numa só tarefa, todos e cada um em particular: fazendo o que ajuda à conservação da espécie”⁴⁷.

Se por um lado Nietzsche denuncia a incoerência dos psicólogos ingleses para com os princípios do pressuposto evolucionismo biológico, por outro ele também sugere que este não é suficiente para entender a gênese de nossos juízos morais. Isto porque as próprias teses sobre a origem de nossos sentimentos morais também precisam ser submetidas a um “sentido histórico”, de modo que os genealogistas da moral têm de levar em consideração que as categorias pelas quais conduzem as suas investigações também vieram-a-ser. Por um refinamento de sua inquirição psicológica, Nietzsche adota assim uma acepção mais sutil da “moral” como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida”⁴⁸. Por tal protocolo se examina a busca pela verdade pelo estudo da vontade que a conduz, a mencionada “vontade de verdade”, a qual, por se sobrepor a outras vontades que também procuram prevalecer quanto às nossas ações e afetos, pode ser caracterizada fundamentalmente como uma *vontade de poder*. Por isso, a própria Psicologia se torna uma “morfologia e a teoria da evolução da vontade de poder”⁴⁹, isto é, da

47 GC §1.

48 BM §19.

49 BM §24.

“vontade de vida”⁵⁰, um procedimento até ali inaudito e que justifica a Nietzsche eventual e provocativamente se denominar “o primeiro psicólogo”⁵¹. Tal âmbito, justamente aquele que procura a gênese das “relações de dominação” naquilo que há de não-intencional em nossos atos é denominado por Nietzsche de *extramoral*⁵².

Por não estar em litígio – a não ser secundariamente – com a verdade ou falsidade das proposições e sim com o valor e indiscutibilidade dessas, O psicólogo recorre, seja quanto a si ou aos outros, a argumentos que se direcionam não às próprias coisas (*ad rem*) e sim àqueles que as enunciam (*ad hominem*). Como bem destaca Robert Solomon, o argumento *ad hominem* é uma técnica retórica costumeiramente reconhecida como uma falácia por consistir numa tentativa de refutar uma proposição por um ataque aos motivos ou emoções de quem a profere. No entanto, Solomon comenta acertadamente que Nietzsche não emprega tais raciocínios para desmentir doutrinas, mas para indeterminá-las ou desmerecê-las ao expor algumas das condutas patéticas ou mórbidas que as motivaram. Afinal, o que poderia ser mais devastador contra as pretensões edificantes dos dogmáticos do que uma argumentação que denuncia a pequenez ou vilania de seus objetivos a despeito da correção de suas provas⁵³?

50 GC §349, GM, prefácio §3.

51 EH, “Por que escrevo livros tão bons” §5; “Por que sou um destino” §6.

52 BM §32.

53 SOLOMON (1996, p. 181-182).

Por tal fio condutor é que se deve entender a proposta de que “é tempo, finalmente, de substituir a pergunta [ontopistemológica] kantiana ‘como são possíveis juízos sintéticos a *priori*, por uma outra pergunta: ‘por que é necessária a crença em tais juízos?’”. Tal substituição conduz à suspeita de que a crença na verdade ou falsidade de tais juízos se deve a valorações ou exigências fisiológicas “para o fim da conservação de seres como nós”⁵⁴. Nesse nível mais sutil de investigação, “a falsidade de um juízo não chega a constituir [...] uma objeção contra ele”, pois a questão aqui é “em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”⁵⁵. Isto porque, para Nietzsche, “por mais importante que seja conhecer os motivos que realmente guiaram a conduta humana até hoje, talvez a *crença* neste ou naquele motivo, *i.e.*, o que a humanidade presumiu e imaginou ser o autêntico motor de seu agir até agora, seja algo ainda mais essencial para o homem do conhecimento”. Afinal, “a íntima miséria e felicidade é dada aos homens de acordo com a sua crença nestes ou naqueles motivos – *não* em virtude do que era realmente motivo”, cujo interesse é apenas secundário⁵⁶. Assim, não se trata de um abandono do plano veritativo das proposições, porém da auscultação doutro campo de inquirição que interroga o valor que atribuímos à verdade ou falsidade das sentenças.

54 BM §11.

55 BM §4.

56 GC §43.

O que se mostra em tal dispositivo é o vínculo indissociável entre o pensador e o pensado, o filósofo e a filosofia, julgando-se que a qualidade ou valor de uma ideia depende em grande parte do tipo de pessoa e de seus afetos. Em abstrato, pode-se diferenciar entre quem propõe e o que é proposto. Contudo, fazê-lo implica perder de vista o que torna a tese pertinente para quem a profere e, com isso, o próprio valor do que é proferido. Não se trata aqui do indivíduo empírico e sim de um conjunto de aspectos, propriedades e relações, ou seja, de tomar uma personalidade como uma lente de aumento para tornar visíveis suas condições vitais⁵⁷, encontrando na revelação de seus motivos, intenções e circunstâncias o solo no qual a planta cresceu e proliferou⁵⁸. Assim Nietzsche espera cultivar um “olhar cada vez mais agudo para a difícil e insidiosa *inferência regressiva* [...] que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás comanda”⁵⁹.

Altera-se com isso a relação entre o filósofo e a verdade. O propósito de tal reorientação é elaborar uma crítica dos valores pela qual “o próprio valor destes valores deverá ser colocado em questão”⁶⁰. Para tanto, examinam-se os juízos como signos que permitem perscrutar as disposições afetivas que lhes adornam.

57 EH, “Por que sou tão sábio” §7.

58 GM, prefácio §3.

59 GC §370.

60 GM, prólogo §6.

Isso porque “o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra [*i.e.*, como verdadeiro ou falso], pois assim ele constitui apenas um contrassenso”. Já como “semiótica [*Semiotik*] é inestimável”, porquanto “revela, ao menos para os que sabem [decifrá-lo], as mais valiosas realidades das culturas e interiores que não sabiam o bastante para ‘compreenderem’ a si próprias”⁶¹. Nietzsche propõe uma decisiva subversão pela qual cabe investigar a moral como “uma linguagem figurada dos afetos” [*Zeichensprache der Affecte*]⁶², um sintoma ou “sintomatologia” [*Symptomatologie*]⁶³.

Por tal registro sintomatológico é que convém desfazer os equívocos quanto à noção de “interpretação” e mesmo de “perspectiva”. A famosa passagem “não há fatos, apenas interpretações” foi incluída originalmente num livro nem organizado nem editado pelo próprio Nietzsche, o controverso *A Vontade de Poder*⁶⁴. Portanto, diferente das seções ou aforismos das obras por ele publicadas ou preparadas para publicação, esta passagem não está articulada com outras seções ou numa progressão temática autorizada. Sendo assim, precisamos lê-la como um fragmento isolado, o que, por si, favorece ambiguidades e imprecisões. Aliás, a sentença sequer é normalmente citada em sua frase por inteiro, a qual diz “contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu

61 CI, VII §1.

62 BM §187.

63 CI, VII §1.

64 VP §481.

diria: não, justamente não há fatos, só interpretações”. Por conseguinte, trata-se de uma proposição polêmica, inicialmente contra os positivistas para quem, dogmaticamente, os fatos seriam um “em si”, algo que se poderia verificar direta e imediatamente. O que Nietzsche tenta mostrar ali é que as asserções sobre estados de coisas no mundo não possuem um único significado ou algum sentido oculto, “mas sim inúmeros significados”⁶⁵.

Isso se justifica, novamente com referência à filosofia crítica de Kant, pela própria maneira como conhecemos algo, a qual se faz a partir de nossa cognição e não por alguma intuição intelectual. Num passo adiante quanto à ontoepistemologia kantiana, Nietzsche então emenda que aquilo que percebemos podemos em hipótese acrescentar ou alterar camadas de significação - e isso seria propriamente o “perspectivismo”. No entanto, contra quem infira disso que “tudo é subjetivo”, Nietzsche contesta que mesmo esta ideia já é também uma “interpretação”, ou seja, uma dentre outras maneiras de se dar significado aos fenômenos⁶⁶. Se é assim, tanto os positivistas que defendem que só há fatos como os relativistas para quem tudo é subjetivo estão no mesmo patamar epistêmico. Portanto, a sentença “não há fatos, apenas interpretações” pertence a um argumento que contesta tanto o objetivismo dogmático quanto o subjetivismo (de um relativista pós-moderno, diríamos hoje).

65 VP §481.

66 VP §481.

Se articularmos esta seção com a obra publicada ou preparada para publicação por Nietzsche, entendemos que tais teses e a noção de interpretação ali pressuposta se amparam numa implícita filosofia da linguagem. Ao comentar a aparente dificuldade dos leitores para a compreensão de seus textos, Nietzsche diz que a assimilação de um aforismo não se esgota quando este é “bem cunhado e moldado”⁶⁷, isto é, quando se lhe estabelece apenas a referência. Após isso, tem-se início a sua “interpretação”, ou seja, o estudo de outras camadas de sentido que perfazem o plano de conteúdo de uma sentença. Tal proposta pode ser generalizada para a maneira como se devem ler as demais filosofias e é por isso que os “gestos e as entrelinhas dos filósofos” revelam que “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos”⁶⁸. Desse modo, ao âmbito proposicional convém um exame de outros planos do conteúdo, os quais pertencem ao campo da “interpretação”.

O que Nietzsche está a dizer, portanto, não é que uma proposição como “isto é uma cadeira” ou “esta é minha mão” possam, quanto à sua referência num dado contexto, referir a diferentes objetos. O que ele tenta mostrar é que apenas a referência não esgota o significado do que é dito, que há outros estratos tão ou mais decisivos para o sentido quanto a referência, isto é, “uma diversidade de perspectivas e interpre-

67 GM, prefácio §8.

68 BM §4.

tações afetivas”⁶⁹. Ao apontar para uma cadeira, posso ter em mente indicar, por cortesia, onde alguém deve se sentar. Ao indicar que esta é a minha mão posso querer mostrar que não há como duvidar de sua existência. Em ambos os casos, a referência ao “objeto” é apenas parte do que constitui o sentido da sentença. Por isso, ao reformular a noção de “objetividade”, Nietzsche propõe que esta se obtém não por uma referência imediata e em si, porém que “*quanto mais* afetos permitimos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’”⁷⁰ sobre um estado de coisas.

Tanto pela maneira de formular o problema da verdade enquanto uma questão sobre o valor desta quanto pelo modo de argumentação para levar adiante a sua investigação, vê-se que Nietzsche não descuida de pensar sobre o verdadeiro e o falso, mas busca uma maneira de lhes examinar que não recaia na mencionada imperícia e mesmo ingenuidade dos dogmáticos. Ao esboçar o perfil para os “filósofos do futuro”, parece-lhe claro que estes continuarão a busca pela verdade. No entanto, de um modo bastante distinto de como esta fora até aqui conduzida⁷¹.

Se a ingenuidade dos dogmáticos é ignorar a sua vontade pela verdade, para não se recair na mesma

69 BM, III §12.

70 BM, III §12.

71 BM §43.

armadilha cabe também examinar a vontade que conduz os antidogmáticos em tal exame. Após o escrutínio dos preconceitos dos filósofos dogmáticos, Nietzsche se volta para os prejuízos de si e de seus confrades “antimetafísicos”, “contra-idealistas”, “espíritos livres” e demais pensadores que se consideram adversários do dogmatismo⁷². O que a observação psicológica de seus próprios impulsos lhe revela é que a crítica ontoepistemológica à verdade, pela qual os “céticos” e “anticristãos” se sentem distantes do dogmatismo é um sintoma do mesmo ideal que persiste neste, o “ideal ascético”. Por isso,

Esse ideal é também o seu ideal, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa delicada e inapreensível forma de sedução – se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com *esta* afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles creem ainda na verdade*⁷³

O problema extramoral do valor do valor da verdade permite então escancarar essa hierarquia de valores comum que subjaz a concepções ontoepistemológicas bastante diferentes. O itinerário seria que, movida pelo ideal ascético, “a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra” e assim “tira enfim *sua mais forte conclusão*, aquela contra si mesma”, o que ocorre “quando coloca a questão: *‘que significa toda*

72 GM, III §24.

73 GM, III §24.

vontade de verdade”⁷⁴. Daí que o escrutínio psicológico da vontade de poder que conduz aos dogmáticos e também aos antidogmáticos revela que, até ali, tanto os adoradores quanto os detratores da verdade são facetas do mesmo ideal ascético. Como a crítica da vontade de verdade é uma instância privilegiada para se identificar as formas mais dissimuladas do ideal ascético, esta constitui não apenas mais um dentre outros objetos de investigação, mas a tarefa mesma do filósofo tal como Nietzsche o entende⁷⁵.

O que Nietzsche se interroga ao auscultar o valor da vontade de verdade é o que mantém o “tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*”⁷⁶. A resposta é que, até ali, isto é, nestes dois milênios da influência cristã no ocidente, este foi o único ideal, que “faltava um contraideal”⁷⁷. O ambicioso projeto de *reavaliação de todos os valores*, anunciado já na *Genealogia da moral*⁷⁸, consiste justamente na elaboração desse contraideal, dessa outra hierarquia de valores.

No que diz respeito à crítica do valor da verdade, o movimento de reavaliação não consiste em se desmerecer a busca pela verdade, pois, como dito, a Filosofia não pode prescindir desta, mas sim que a

74 GM, III §27.

75 GM, III §24.

76 EH, “Genealogia da moral”. Para um estudo em pormenor da noção de “decadência” e sua centralidade para a filosofia de Nietzsche, veja meu *Por que somos decadentes? Afirmação e negação da vida segundo Nietzsche* (2013).

77 EH, “Genealogia da moral”.

78 GM §27.

vontade que impulsiona tal disposição não seja dominada pelo ideal ascético. Neste nível extramoral, como dito, o que move o genealogista não é investigar a verdade ou falsidade de uma proposição, porém o valor da verdade ou da falsidade de uma proposição quanto à vida. Aquilo que o sujeito acredita interessa ao psicólogo não por corresponder à realidade, mas como um sintoma da estrutura valorativa pela qual o sujeito se relaciona com um determinado estado de coisas. Isto não quer dizer que a verdade ou falsidade do que o sujeito acredita é irrelevante, apenas que não cabe ali inquirir pela veracidade da crença e sim pelos afetos que nela persistem. Nesses casos, mesmo que a crença seja evidentemente falsa, o que convém à observação psicológica é dali interpretar quais os valores que apegam o indivíduo a uma ilusão – e não a ilusão propriamente dita. O que diferencia o “filósofo do futuro” entrevistado por Nietzsche não é o menosprezo pela verdade, mas a busca desta por uma atitude e orientação existencial alheia ao ideal ascético. A filosofia de Nietzsche não se propõe enfim uma desvalorização da verdade, mas a sua reavaliação.

NIETZSCHE E A PÓS-VERDADE

Uma das principais dificuldades para se interpretar as estratégias metodológicas e pretensões da filosofia de Nietzsche é se compreender qual o patamar fundamental no qual estas se articulam. O que

tentei mostrar aqui, a partir da discussão sobre a crítica do valor da verdade, é que este patamar não é o ontoepistemológico e sim o “extramoral”. A principal diferença entre estes é que, enquanto o primeiro se volta para a verdade ou falsidade das proposições (ou mesmo para a possibilidade de se estabelecer tais juízos), o segundo se indaga sobre o valor ou vontade que conduz a elaboração de uma dada concepção ontoepistemológica. Nesse sentido, é fundamental não confundir um estudo sobre o que é a verdade com outro que se indaga sobre o valor desta para a vida. Aqueles que perfilam Nietzsche como um profeta do relativismo pós-moderno ignoram que ele jamais abdicou da busca pela verdade, mas, “supondo-se que a verdade seja uma mulher”, dedicou-se, a partir das tentativas frustradas dos dogmáticos, a perscrutar meios mais refinados e próprios para se “conquistar uma dama”⁷⁹.

Sem dúvida a aquisição de uma teoria da verdade apropriada é relevante. No entanto, esta não o é pela disposição decadente e malsã que até aqui nos conduziu em tal empreita. Por conseguinte, podemos talvez identificar a recente desvalorização e declínio do valor da verdade, tanto em pós-modernistas de esquerda quanto de direita, como mais uma das faces deste ideal ascético para o qual o pensamento de Nietzsche nos propõe um autêntico contraideal.

79 BM, prefácio.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- BOYER, A. et al. *Por que não somos nietzscheanos?* São Paulo: Ensaio, 1993.
- BLOOM, A. *The closing of the american mind*. New York, 1987.
- CAMUS, A. *La crise de l'homme*. In: <https://www.franceculture.fr/emissions/fictions-theatre-et-cie/la-crise-de-lhomme-dalbert-camus-1946>.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- DARWIN, C. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. São Paulo: cia. de bolso, 2009.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Considerações intempestivas* (CI e CI ID). Lisboa / São Paulo: Editorial Presença / Martins Fontes, s/d.
- _____. *Humano, demasiado humano* (HH). São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.
- _____. *A gaia ciência* (GC). São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.
- _____. *Além do bem e do mal* (BM). 2ª. ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da moral* (GM). São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.
- _____. *Ecce homo* (EH). 2ª. ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.
- _____. *A vontade de poder* (VP). São Paulo: Contraponto, 2008.
- RICCARDI, M., “O Nietzsche tardio e a tese da falsificação”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34 - vol. I, p. 131-150, 2014.
- SAMPAIO, E. *Por que somos decadentes? Afirmação e negação da vida segundo Nietzsche*. Brasília: Ed. UnB, 2013.
- _____. *Nihilismo e política em Leo Strauss*. In: *Trans/Form/Ação*. 2012, vol.35, n.1, pp.115-136.
- _____. “Pregar a Moral é fácil, Fundamentá-la é Difícil”: A propósito da contraposição entre fundamentação e genealogia da moral.

In: COSTA, G.; CARVALHO, R.; ARRUDA, J. M. (Org.). Nietzsche-Schopenhauer: Gênese e Significado da Genealogia. 01ed. Fortaleza: Eduece, 2012, p. 205-252.

SOLOMON, R. "Nietzsche ad hominem". In: MAGNUS, B; HIGGINGS, K (Orgs). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 180-222.

STRAUSS, L. *Direito natural e história* (DHN). Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. "Os três movimentos da modernidade". In: *Ethic@* - Florianópolis v.12, n.2, p.321- 345, Dez. 2013.

SÓCRATES E NIETZSCHE: ARTE, VERDADE E DÉCADENCE

Jéssyca Aragão de Freitas¹

Partindo da análise dos livros II, III e X da *República*, nos quais a crítica socrático-platônica ao valor da arte é desenvolvida, pretendemos examinar a crítica nietzscheana à racionalidade e ao socratismo estético nas obras *O nascimento da tragédia* e *O crepúsculo dos ídolos*, além de apresentar a relação entre arte e afirmação da vida no pensamento de Nietzsche.

1 A CRÍTICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA AO VALOR DA ARTE NA *REPÚBLICA*

Ao longo dos livros II e III da *República*, ao discorrer sobre o projeto educacional de sua *kallípolis*, Platão efetua uma crítica ao papel das artes, alegando que os poetas não devem ser responsáveis pela instrução do homem ideal, uma vez que suas obras estão repletas de falsidades e imitações do mal. Tal crítica ressurgiu de modo mais veemente ao longo do livro X², no qual o filósofo grego, através da persona-

¹ Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), com linha de pesquisa em Ética Fundamental. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com linha de pesquisa em Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. É integrante do GENi: Grupo de Estudos Nietzsche – UECE. E-mail: jessycaaragao@hotmail.com

² Muitos comentadores, como Goldschmidt, Cross e Woosley, acreditam que o livro X da *República* deve ser considerado um apêndice à obra. Vide: GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de*

gem Sócrates, expulsa toda poesia mimética de sua cidade ideal.

Essa condenação às artes – que, como podemos observar já de saída, ocupa dimensões morais e epistemológicas –, encontra-se estritamente vinculada à concepção metafísica platônica, cujo projeto pretende postular um fundamento inteligível e independente que garanta identidade, ordenação e cognição às realidades sensíveis submetidas ao devir e, conseqüentemente, uma resposta à crise relativista sofisticada que assolava a cultura ateniense nos séculos V e IV a.C.

Com a postulação platônica das formas inteligíveis como paradigmas, todos os indivíduos adquirem critérios objetivos para alcançar algum conhecimento verdadeiro em meio ao devir, na medida em que essas formas *autó kath'hauto* se encontram refletidas nas almas humanas – através de nossas noções *a priori* – e nos objetos sensíveis – através das estruturas inteligíveis que se repetem e nos possibilitam reconhecer gêneros e classes.

Nesse contexto, as artes são destituídas de um valor autônomo, pois só podem possuir validade enquanto instrumentos auxiliares a esse projeto metafísico. Para Platão, independentemente do prazer que possa proporcionar ao ser humano, as artes devem ser avaliadas de acordo com as suas capacidades de aproximarem os indivíduos do conhecimento verdadeiro e torná-los melhores. É a partir desses

Platão: estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002; CROSS, Robert Craigie; WOZZLEY, Anthony Douglas. *Plato's Republic: a philosophical commentary.* London: Mac-Millan, 1964.

critérios que o filósofo grego questiona o valor educativo da poesia para a sua sociedade. A dimensão desse “ataque”, como salienta Maria Helena da Rocha Pereira (2014), justifica-se pela importância da poesia para a cultura grega.

Em um período no qual o ensino primário ainda não havia sido institucionalizado, toda a formação educacional grega primitiva constituiu-se por meio dos poetas. Era dos poemas que o povo grego extraía todo seu alimento espiritual, cultural e moral. Ao discorrer sobre a influência da poesia na formação do homem grego, em sua *Paidéia*, Werner Jaeger afirma:

Nem a apaixonada crítica filosófica de Platão conseguiu abalar o seu domínio, quando buscou limitar o influxo e valor pedagógico de toda a poesia. A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo das palavras – foi familiar aos gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância (JAEGER, 2013, p. 61).

Essa crítica platônica à poesia não exprime apenas “a simples exclusão do elemento lúdico da psicologia humana” (PEREIRA, 2014, p. XXXVII), mas representa ainda “um requerimento para que a Filosofia tome o lugar que a Poesia até aí tinha preenchido na teoria e na prática educativa” (ADAM, 1965, p. 396 *apud* PEREIRA, 2014, XXXVII)³.

3 De acordo com Jaeger, no livro X “a Filosofia ganha consciência de si própria como *paidéia* e por sua vez reivindica para si o primado da educação”. Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 980.

Dentre os poetas antigos, foi, sobretudo, Homero, o maior educador da Grécia arcaica. Os poemas homéricos não forneciam apenas conhecimentos linguísticos, mas eram fontes de saberes religiosos, estéticos, jurídicos e morais. No século IV, em seu fragmento 10, Xenófanes de Cólofon já relata: “Desde o início todos aprenderam seguindo Homero” (SOUZA, 1999, p. 70). No livro X da *República*, Platão também ratifica esse dado, alegando que os encomiastas de Homero não enalteciam seus poemas somente enquanto fontes de prazer artístico, mas também como paradigmas de um modo de vida, ao afirmarem que “este foi o poeta educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a educação humana, para aprender com ela a regular toda a nossa vida [...]” (*Rep.*, X, 606e-607a).

A filosofia se estabelece em oposição à cultura predominante, que reverenciava a poesia de modo acrítico, adotando seus padrões morais sem a realização de um exercício reflexivo acerca da legitimidade desses valores. No projeto ideal platônico, a filosofia não deve apenas ocupar o papel educacional da *paideia*, em prejuízo da poesia, mas deve ainda avaliar o verdadeiro valor das artes para a sociedade.

1.1 O LUGAR DAS ARTES NA FORMAÇÃO HUMANA

Platão inicia sua abordagem acerca do papel das artes na formação humana durante os livros II e III da *República*, nos quais Sócrates discorre sobre a

educação ideal dos guardiões, que deve visar ao aprimoramento do caráter desses indivíduos. Segundo o filósofo, tendo em vista que as almas dos jovens são facilmente moldadas através de qualquer material, faz-se necessário que as artes de sua *kallípolis* sejam reguladas de acordo com o ideal de homem almejado em sua proposta filosófica racionalista, pautada em conceitos como “bondade”, “beleza” e “perfeição”:

Mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu mister entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do mal, como no meio de ervas daninhas, colhendo e pastando aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal na sua alma? Devemos mais é procurar aqueles dentre os artistas cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância,

insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa? (*Rep.*, III, 401b-d)⁴.

Partindo do pressuposto de que os indivíduos tendem naturalmente à imitação e incorporação de comportamentos, Platão preocupa-se com as representações de “imagens do mal” nas artes, instituindo regulamentos sobre as formas e os conteúdos das diversas expressões artísticas, sem os quais as artes não podem ser toleradas na educação ideal. Assim, embora a poesia, o drama, a música e as narrativas participem do currículo formativo dos guardiões e, portanto, preservem um lugar na *kallípolis*, tais artes devem estar sujeitas aos valores cultivados pela cidade⁵.

Em “Platão e as artes”, Christopher Janaway observa que, na *República*, “uma boa ficção é aquela que (ainda que falsa ou inventada) representa corretamente a realidade e imprime um bom caráter em sua audiência” (JANAWAY, 2011, p. 364). Para além

4 Christopher Janaway acredita que “essa ênfase na harmonia e no estar bem-formado (*euschēmosunē*) dá às artes um papel nobre e excelso e fornece as bases para um tipo de estética platônica positiva”. Cf. JANAWAY, Christopher. Platão e as artes. In: BENSON, Hugh *et al.* *Platão*. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. pp. 362-373. p. 363.

5 Em “Platão e a arte na *República*”, Fernando Muniz salienta: “Não há, no entanto, nos livros II e III uma condenação explícita à arte. Pelo contrário, Sócrates prevê uma educação tradicional em que elementos artísticos – simetria, proporção, ritmo – são importantes na formação do caráter. Fica claro que para Platão uma sociedade não pode prescindir do valor formativo das artes [...]. Fica reconhecida assim a potência transformadora da arte, sua função na formação ética e as consequências políticas dessa formação. Tal reconhecimento é, no entanto, ambivalente. Isso porque a *mousiké* tanto pode produzir os referidos efeitos de criação dos cães de guarda como pode criar lobos [...]. Uma vigilância constante, portanto, deve ser mantida em relação não apenas aos poetas, mas também aos demais produtores. Qualquer que seja o tipo de obra [...] deve ser proibida de tratar do vício, da licença, da baixaza, da ausência de forma graciosa. Essa proibição tem como finalidade impedir que as imagens do mal sejam assimiladas – pouco a pouco e *inadvertidamente* – e acabem produzindo um mal na alma”. Cf. MUNIZ, Fernando. Platão e a arte na *República*. In: XAVIER, Denny Garcia; CORNELLI, Gabriele (Orgs.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011. cap. 4º. pp. 65-77. p. 68-69.

de um compromisso com a descrição de fatos reais, Platão parece estar mais interessado em representar fielmente um ideal de homem a ser imitado:

Há uma dificuldade potencial aqui, com a qual Platão caracteristicamente não se preocupa. Uma representação precisa do modo como os homens se comportam nas batalhas ou no amor não fracassariam em imprimir o que Platão considera como o melhor caráter em seus ouvintes? Se for assim, o critério superior do que é aceitável e do que deve ser suprimido é a representação veraz ou o efeito ético? A despeito de toda a sua defesa da veracidade, Platão em um momento sugere que é o último: algumas lendas místicas violentas, como a da castração de Ouranos, não são verdadeiras e não devem ser contadas aos jovens *ainda que fossem verdadeiras* (II. 378a1-3). Por outro lado, a representação que ele busca é a que é fiel a um ideal: o ideal do indivíduo nobre e virtuoso, guiado pela razão. Mostrar Aquiles vencido pela dor pode ser representar um tipo de verdade, mas Platão busca a representação verdadeira somente do tipo de caráter paradigmático necessário para seus futuros guardiões (JANAWAY, 2011, p. 364).

Com a reformulação socrático-platônica, as artes deixam de ser avaliadas como boas ou más pelo critério do prazer, independente dos exemplos viciosos que possam fornecer aos jovens, passando a serem mensuradas de acordo com os ideais de virtude que propagam. A ética, portanto, se sobrepõe à estética.

Desse modo, apesar de ser reconhecidamente talentoso enquanto poeta, as obras de Homero são censuradas na cidade ideal, posto que apresentam conteúdos capazes de corromper o caráter dos jovens. Aos poetas resta somente encenar as ações dos indivíduos bons, nobres e moderados, em consonância com o ideal socrático-platônico de homem virtuoso.

1.2 ARTE MIMÉTICA E VERDADE

No livro X da *República*, Platão apresenta o conceito de *mimesis* como “geração de imagens”. Para o filósofo, toda e qualquer atividade que não gere objetos reais, mas somente imagens desses objetos, pode ser nomeada de *mimesis*. Assim, enquanto reprodutores de aparências, tanto os poetas quanto os artistas visuais são *miméticos*.

Platão questiona a legitimidade da arte mimética através de uma crítica ao seu valor ontoepistemológico⁶: primeiramente, na medida em que não gera objetos reais, mas, como afirmamos acima, produz “imagens”, a arte mimética não possui um verdadeiro valor de produção; além disso, enquanto imagens de objetos sensíveis que, por sua vez, se constituem como “imagens” ou “cópias” das formas auto-subsistentes, os produtos gerados por essa classe artística

6 Em “*Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*”, José Gabriel Trindade Santos explica: “Com essa expressão queremos manifestar a impossibilidade de separar ‘saber’ e ‘ser’ nos argumentos que abordam a problemática do conhecimento do real, cuja função é capital em toda a obra dialógica”. Cf. SANTOS, José Gabriel Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 10.

estão “três pontos” (*Rep.*, X, 597e) afastados do verdadeiro conhecimento, proveniente do âmbito inteligível postulado pela metafísica platônica; por fim, a produção dessas obras não requer do poeta ou artista visual nenhum conhecimento legítimo, de caráter técnico, acerca do objeto representado, embora a cultura predominante reconheça esses artistas como conhecedores de todos os tipos de coisas.

Assim, enquanto reprodutora da mera aparência, “a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de aparição” (*Rep.*, X, 598b). Referindo-se às artes visuais, Platão ainda esclarece:

Por exemplo, dizemos que um pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artifices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro (*Rep.*, X, 598b-c).

É perfeitamente possível, portanto, que o artista mimético produza “uma imagem de *alguém que conhece X* sem que se seja conhecedor de X” (JANAWAY, 2011, p. 367). Para o filósofo, é exatamente isso que fazem os poetas miméticos, sobre os quais “já ouvimos dizer que [...] sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas”

(*Rep.*, X, 598e), aos produzirem imagens do que julgam ser o bom, o mau, o prazeroso e o doloroso para vida humana, sem, no entanto, conhecerem o que é verdadeiramente bom, mau, prazeroso ou doloroso. Assim,

Assentamos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade; mas, como ainda há pouco dissemos, o pintor fará o que parece ser um sapateiro, aos olhos dos que percebem tão pouco de fazer sapatos como ele mesmo, mas julgam pela cor e pela forma? [...] Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando dissertam sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução natural que eles têm, por si sós (*Rep.*, X, 600e-601b).

O artista mimético, “criador de fantasmas” (*Rep.*, X, 601b), não possui um saber legítimo, encontrando-se aprisionado a um âmbito ontoepistemológico inferior da realidade e, conseqüentemente, é incapaz de exercer o papel que o justificaria na *kallipolis*, a saber, o de aproximar os indivíduos do conhecimento verdadeiro. A arte mimética, nesse sentido, deve ser considerada “uma brincadeira sem seriedade”:

– Mas o imitador adquirirá o conhecimento dos objetos que pinta, pela prática, e a capacidade de distinguir se são belos e bem feitos ou não, ou obterá uma opinião correcta, pelo facto de forçosamente ter de conviver com aquele que sabe e de acatar suas prescrições sobre a maneira como deve pintar?

– Nem uma coisa nem outra.

– Por conseguinte, o imitador não saberá nem terá uma opinião certa acerca do que imita, no que toca à sua beleza ou fealdade. [...] Contudo, fará suas imitações à mesma, sem saber, relativamente a cada uma, em que é que ela é má ou boa; mas, ao que parece, aquilo que parecer belo à multidão ignara, é isso mesmo que ele imitará. [...] Logo quanto a estas questões, estamos, ao que parece, suficientemente de acordo: o imitador não tem conhecimentos que valham nada sobre aquilo que imita, mas a imitação é uma brincadeira sem seriedade. E os que se abalançam à poesia trágica, em versos iâmbicos ou épicos, são todos eles imitadores, quanto se pode ser. [...] Era a este ponto que eu queria chegar, quando dizia que a pintura e, de um modo geral, a arte de imitar, executa as suas obras longe da verdade, e, além disso, convive com a parte de nós mesmos avessa ao bom-senso, sem ter em vista, nesta companhia e amizade, nada que seja são ou verdadeiro (*Rep.*, X, 602a-b, 603a-b).

Finalmente, por direcionar-se à “parte de nós mesmos avessa ao bom-senso”, isso é, ao elemento concupiscível (*epithymetikón*) da alma humana⁷, as imagens produzidas pela arte mimética fomentam nossos impulsos irracionais, infantis e emotivos, estimulando a subversão dos elementos inferiores da alma – que, por natureza, devem estar submetidos ao elemento racional (*logistikón*), cuja função própria é governar – e tornando os indivíduos intemperantes.

Na *República*, a poesia adquire uma natureza duplamente prejudicial: primeiramente, no âmbito moral, ao produzir “imagens do mal” e exemplos viciosos que podem corromper o caráter dos jovens, uma vez que suas almas são facilmente moldáveis através de narrativas; depois, no âmbito epistemológico, ao se apresentar como detentora de um falso saber, na medida em que os poetas não possuem conhecimento verdadeiro acerca dos objetos ao qual imitam, dado que só reproduzem aparências.

A crítica socrático-platônica à poesia culmina na expulsão dos poetas miméticos da cidade ideal, sob o argumento que suas obras, que visam ao pra-

7 No livro IV da *República*, partindo da observação das motivações psíquicas conflitantes e do princípio de não contradição, Platão apresenta sua tese da tripartição da alma, determinando que todos os indivíduos são constituídos por três categorias psíquicas fundamentais, que esgotam todas as tendências psicológicas do homem, dividindo a alma humana em três partes (*méres*) distintas, responsáveis pelas três únicas motivações das ações humanas, a saber, 1) o elemento ou parte concupiscível (*epithymetikón*), de natureza inferior, pelo qual os indivíduos sentem desejos relativos à alimentação e à geração, sendo impelidos por ele para a realização dessas satisfações e prazeres; 2) o elemento ou parte racional (*logistikón*) e calculativa, de natureza superior, pelo qual os indivíduos raciocinam, deliberam e governam sua alma; e 3) o elemento ou parte irascível (*thymoeidés*), pelo qual os indivíduos se encolerizam, se indignam e nutrem sentimentos de honra e coragem. A partir dessa tese, para que um indivíduo possua uma vida harmoniosa, temperante e justa faz-se necessário que o elemento racional de sua alma governe, o tanto quanto possível e com auxílio do irascível, o elemento concupiscível. Cf. *Rep.*, IV, 436a *et seq.*

zer e não à formação humana, trazem danos morais e epistemológicos à *psyché* humana. Ainda há, no entanto, um lugar reservado para um determinado tipo de poesia na *kallipolis* platônica: aquela dedicada aos “hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais” (*Rep.*, X, 607a) ou, em outras palavras, aquela submetida ao projeto filosófico metafísico-racionalista socrático-platônico. Destituída de um valor por si mesma, a poesia e arte em geral adquirem, na *República*, um papel meramente educativo e condicionado à supervisão filosófica, ao ideal de homem platônico e aos seus valores morais e epistemológicos, direcionados para a virtude, para o conhecimento e para a verdade.

2 A CRÍTICA NIETZSCHEANA AO PROJETO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

A filosofia nietzscheana constitui-se, sobretudo, como uma crítica ao racionalismo filosófico, aos valores morais e ao conhecimento metafísico. Para Friedrich Nietzsche, o pensamento metafísico é sintoma de uma *décadence* dos instintos e dos valores afirmativos da vida. Visando a uma superação desse modelo filosófico tradicional, o filósofo alemão direciona sua ofensiva aos fundamentos do saber ocidental e, conseqüentemente, alcança a filosofia socrático-platônica, contra a qual faz investidas durante toda sua obra.

Dentre os inúmeros textos nos quais podemos encontrar a crítica nietzscheana ao projeto socrático-platônico, analisaremos especificamente duas obras, *O nascimento da tragédia*, primeiro livro publicado pelo jovem Nietzsche, em 1872, e *O crepúsculo dos ídolos*, último livro publicado pelo filósofo em vida, em 1888.

2.1 EURÍPIDES E A ASCENSÃO DO SOCRATISMO ESTÉTICO

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche realiza uma crítica ao racionalismo socrático-platônico, enquanto negador dos instintos afirmativos da vida, responsabilizando o modo de existência “socrático”⁸ pelo declínio da tragédia grega, cujo poeta paradigmático seria Eurípidés⁹.

8 “Nietzsche observa, em ST, que o socratismo é mais antigo que Sócrates e começou a exercer seu efeito dissolvente sobre a tragédia a partir do diálogo (KSA1, p. 42). Com essa observação, na qual é feita uma distinção entre a figura de Sócrates e o socratismo, o filósofo indica um elemento essencial de sua interpretação, a de Sócrates como um tipo ou representante de um momento histórico, no qual se expressam os traços e a linha predominante de uma época. Nietzsche afirma, na sessão 13 de GT, que ‘o prodigioso motor do socratismo lógico’ (ungeheure Triebbrad) se encontra, por assim dizer, atrás de Sócrates. Este encarna, em sua filosofia e em sua história, a tendência dominante no desenvolvimento da sociedade, aquela onde se consolida a supremacia da consciência e do entendimento sobre o saber e o conhecimento instintivo”. Cf. CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção d e linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro: DAAD, 2005. p. 265, nota 88.

9 Segundo Jaeger, “A Filosofia, que para os poetas primitivos fora algo de certo modo subterrâneo, emerge à luz do dia por meio da independência do vouç. O pensamento racional penetra em todos os domínios da existência. Liberto da poesia, volta-se contra ela e procura dominá-la. Este acento fortemente intelectual soa a nossos ouvidos em todos os discursos dos personagens de Eurípidés [...]. A sua intelectualidade sensível, que parece débil em comparação com a força vital profundamente enraizada de Êsquilo, torna-se o instrumento intelectual de uma arte trágica que precisa cimentar e espicaçar, por meio de uma dialética febril, o seu arrebatamento subjetivo”. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 404. Mais adiante, o autor ainda escreve: “A reforma naturalista, retórica e racionalista do estilo trágico não é mais do que o reflexo da imensa revolução subjetivista que atinge também a poesia e o pensamento. Com Eurípidés, alcança a sua plenitude a evolução que está no auge, pela primeira vez, com a lírica eolo-jônica, e que estacionara devido à criação da tragédia e a inclinação da vida espiritual para a política. Esse movimento desemboca agora na tragédia. Eurípidés desenvolve o elemento lírico que desde o início fora essencial ao drama, mas o transpõe do coro para os personagens. Tornando-o

De acordo com a análise nietzscheana, Sócrates, portador de uma excessiva vontade de verdade, manifesta através da busca incessante pela “verdade a todo custo”, pelo “além-mundo”, pelas formas inteligíveis, pelo Bem-em-si, etc., constitui um modelo de vida pautado em ideais contrários à sabedoria instintiva, à poesia irracional e à existência trágica grega, instaurando um otimismo científico cada vez mais exacerbado em sua sociedade.

No âmbito artístico, esse otimismo se manifesta através do socratismo estético, “princípio assassino” (GT/NT, 12, p. 81) da velha tragédia, “[...] cuja suprema lei soa mais ou menos assim: ‘Tudo deve ser inteligível para ser belo’, como sentença paralela à sentença socrática: ‘Só o sabedor é virtuoso’” (GT/NT, 12, p. 78). Eurípedes, expoente *par excellence* desse projeto estético, parte de um princípio paralelo, “[...] ‘tudo deve ser consciente para ser belo’” (GT/NT, 12, p. 80), tornando-se arauto de um novo modo de criação artística¹⁰, de caráter intelectualista, naturalista,

assim o suporte do *phatos* individual”. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 406.

10 Com Eurípedes, “A antiga idealidade trágica foi substituída por um estilo naturalista, caracterizado pela imitação fiel da vida cotidiana, onde até mesmo a linguagem se converteu na linguagem ‘da mediocridade burguesa’ (KSA1, p. 76). O caráter simbólico da arquitetura e da linguagem, característico da tragédia antiga, cede lugar a uma reprodução fiel da realidade, a partir da qual Eurípedes procura superar a suposta distância formada entre a arte antiga e os espectadores. No lugar do herói e dos sátiros, que se expressavam em versos, Eurípedes traz à cena o homem comum e a realidade de sua vida e linguagem cotidianas: ‘O que o espectador via e ouvia na cena eurípidiana era seu próprio duplo e se alegrava que soubesse falar tão bem’ (KSA1, p. 77). Nietzsche observa, ironicamente, que o espectador não somente se alegrava, mas aprendia a falar e argumentar com Eurípedes. E esse era, de fato, um dos méritos que o poeta ressaltava em sua disputa com Êsquilo, o de ter ensinado o povo a ‘examinar, deliberar e concluir’”. Cf. CAVALCANTI, *op. cit.*, p. 262. Cavalcanti ainda esclarece: “Tanto na construção de seus personagens quanto na elaboração do diálogo o poeta parece retirar da arte sua dimensão simbólica e ideal, substituindo o simbolismo das palavras pela linguagem ‘pública’. Nietzsche se refere não apenas aos personagens criados por Eurípedes, mas ao próprio processo de criação. Eurípedes cria suas figuras ao mesmo tempo que as

dialético, subjetivista e antidionisiaco.

Com a ascensão do socratismo estético, a tragédia grega entra em decadência e o instinto transfigurador e criativo da arte clássica é subjugado pela exigência de cada vez mais inteligibilidade, consciência, conhecimento abstrato, lógica e clareza no fazer artístico, na medida em que os poetas devem, obrigatoriamente, ter um domínio epistemológico-conceitual acerca daquilo que produzem, de modo científico e reflexivo.

Segundo Nietzsche, ao condenar a tragédia e a arte em geral, Platão, que “[...] não fica certamente atrás do ingênuo cinismo de seu mestre, precisou, por necessidades inteiramente artísticas, criar uma forma de arte que tem parentesco interno justamente com as formas de arte vigentes e por ele repelidas”¹¹ (GT/NT, 14, p. 85). Assim,

Se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual, nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia [...]. O diálogo platônico foi, por assim dizer, o bote em que a velha

decompõe (*zerlegen*), de modo que nada mais nelas fica oculto [...]. É como se, paralelamente às transformações da arte, se desenvolvesse uma radical mudança no interior da sociedade, o processo que Nietzsche denominou de fenômeno socrático”. Cf. CAVALCANTI, *op. cit.*, p. 263.

11 Sobre essa perspectiva, Janaway afirma que Platão, em “[...] seu empreendimento de convencer o leitor da primazia do argumento racional não se baseia somente no uso do argumento racional. Para suplantar a tragédia e Homero, ele se serve da retórica, do mito, do jogo de palavras, da metáfora poética e da caracterização dramática [...]. Se Platão é ‘de todos os filósofos o mais poético’ (Sidney, 1973, p. 107), ele o é na ação de nos conduzir, por meio da persuasão da poesia, à filosofia, um lugar onde podemos começar a compreender e a avaliar a poesia e todas as artes”. Cf. JANAWAY, *op. cit.*, p. 362. SIDNEY, Sir Philip. A defense of poetry. In: DUNCAN-JONES, Katherine; DORSTEN, Jan van (Org.). *Miscellaneous prose of Sir Philip Sidney*. Oxford: Clarendon Press, 1973. pp. 73-121.

poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos: apinhados em um espaço estreito e medrosamente submissos ao timoneiro Sócrates, conduziam para dentro de um novo mundo que jamais se saciou de contemplar a fantástica imagem daquele cortejo (GT/NT, 14, p. 86).

Para Nietzsche, os diálogos platônicos representam o protótipo do romance, uma nova forma de arte, na qual o poeta trágico encontra-se subordinado ao homem teórico e “[...] a poesia vive com a filosofia dialética em uma relação hierárquica semelhante à que essa mesma filosofia manteve, durante muitos séculos, com a teologia, isso é, como *ancilla* [escrava, criada]” (GT/NT, 14, p. 86).

Com o predomínio da estética socrática, “[...] o *pensamento filosófico* sobrepassa a arte e a constrange a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética” (GT/NT, 14, p. 86), extinguindo o modo de existência trágica dos gregos, justificada como fenômeno estético (GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, 5, p. 16), enquanto projeto de uma vida pautada em valores racionalistas, metafísicos e morais, incapazes de expressar a tragicidade inerente à própria vida.

2.2 SÓCRATES, O TIPO DECADENTE

Em *O crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche efetua uma crítica à filosofia socrática-platônica e ao que considera ser o sintoma de uma inversão dos valores próprios da cultura helênica, baseados na afir-

mação da vida e dos instintos humanos. A inversão desses valores, segundo o filósofo alemão, culminaria em uma decadência dos impulsos helênicos. O tipo característico dessa decadência seria Sócrates, ao propor como remédio contra a decadência uma supervalorização da racionalidade em detrimento dos valores afirmativos da vida.

No capítulo nove de “O problema de Sócrates”, Nietzsche afirma a que a deterioração dos instintos já estava ocorrendo em Atenas e que, diante disso, a cidade caminhava para o fim. É dessa maneira que Sócrates intervém como última esperança de reconstrução dos gregos, apresentando sua dialética como remédio contra a *décadence*:

A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. — E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele *necessitava* — de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação.... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. “Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte” (GD/CI, “O problema de Sócrates”, 9, p. 17).

O contratirano, além de inventado, se consolidou entre os atenienses, propondo-lhes um novo meio de tornar suas existências suportáveis. O significado dessa virada dialética é a construção do ho-

mem teórico, profundamente convicto de que a razão é o instrumento necessário para que os indivíduos ascendam e alcancem a verdade, em contraposição ao homem lúdico, afirmador de sua existência. Trata-se de uma “ilusão metafísica” que se perpetuará na atividade filosófica de grande parte da história da filosofia ocidental.

Assim, o remédio socrático contra a decadência surge entre os helenos como um propulsor da própria decadência, enquanto instrumento de degeneração dos instintos e do caráter contingencial da vida. Ao eleger a dialética como antídoto necessário para regeneração da decadência, o filósofo grego faz da razão um tirano, elegendo-a como o elemento redentor do mundo helênico¹². Para Nietzsche, no entanto, Sócrates não foi só fruto dessa decadência, mas também o mais decadente dos gregos, além da figura paradigmática mais sofisticada do sintoma de decadência:

— Seu caso era, no fundo, apenas o caso extremo, o que mais saltava aos olhos, daquilo que então começava a se tornar miséria geral: que ninguém mais era senhor de si, que os instintos se voltavam uns contra os outros. Ele fascinou por ser esse caso extremo — sua amedrontadora feiura o distinguia para todos os olhos; ele fascinou ainda mais intensamente, está claro, como resposta, como solução, como aparência de cura para esse caso (GD/CI, “O problema de Sócrates”, 9, p. 17).

12 “A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais — isso era *de rigueur* [obrigatório], era seu *último* recurso”. Cf. GD/CI, “O problema de Sócrates”, 10, p. 18.

A superabundância lógica empregada pelo filósofo grego culminara no esgotar-se do caráter instintivo e inconsciente da existência trágica. Para Nietzsche, a dialética ou “remédio” socrático foi um mero paliativo aos valores até então caracterizados como nobres, pois longe de fornecer uma cura para a “doença ateniense”, tal método, contrariamente, apenas fomentou a decadência:

Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...* A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença — e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter* de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto (GD/CI, “O problema de Sócrates”, 11, p. 18).

Sócrates, desse modo, não foi apenas o mais decadente dos gregos, mas também aquele que conduziu o povo ateniense para a solidificação da decadência, enquanto negação dos instintos. O remédio apresentado por ele revelou-se como uma doença ainda mais grave, pois fez com que os sábios tivessem a pretensão de colocarem-se acima da vida, para julgá-la, sustentando-se na máxima: [a vida] “ela não vale nada”. Para Nietzsche, contrariamente, a vida possui um valor máximo, ao qual nenhum ideal transcendental pode apreender. Em suma, ela basta a si mesma.

O filósofo grego transformou sua doença em uma regra moral para a vida de muitos filósofos posteriores, que imitaram seu modo de existência. Logo, Sócrates não foi o único decadente, pois, tal como ele, todos aqueles considerados os “mais sábios de todos os tempos” negaram a vida e, por conseguinte, foram *decadentes*, mas tornou-se o ponto de partida de toda filosofia decadente, enquanto modelo paradigmático a ser seguido pelos grandes sábios, pelos transmissores da filosofia metafísico-racionalista ou, mais precisamente, da doença metafísica.

3 A ARTE EM NIETZSCHE

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma que “[...] a existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético” (GT/NT, “Tentativa de autocritica”, 5, p. 16), pois, para o filósofo alemão, a própria vida é um fenômeno estético, para o qual se direciona a arte, enquanto legitimadora da existência. Arte e vida, portanto, encontram-se fundamentalmente atreladas: “A arte a favor da vida – eis a chave do pensamento de Nietzsche” (DIAS, 2015, p. 232).

É nessa perspectiva que o filósofo compreende a arte trágica como um elemento primordial para a sociedade grega, enquanto afirmadora da vida ou, ainda, transfiguradora da existência, capaz de superar a *décadence* (MACHADO, 1984, p. 50). Nos *Fragmentos póstumos* de 1888, encontramos um aforismo no qual Nietzsche escreve:

A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida. A arte como a única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibudista, anti-niilista par excellence.

A arte como a redenção do que conhece – daquele que vê o caráter terrível e problemático da existência, que quer vê-lo, do conhecedor trágico.

A arte como a redenção do que age – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro, do herói.

A arte como a redenção do que sofre – como via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande delícia (NF/FP, “A arte em ‘O nascimento da tragédia’”, 1888, 17 (3), II, p. 28).

Intensificadora e divinizadora da existência, a arte representa um estímulo contrário a todo tipo de negação da vontade, de deterioração dos instintos, de pessimismo e de *décadence*, que nos impulsiona a viver e enfrentar o sofrimento. Em “Nietzsche e a ‘fisiologia da arte’”, Rosa Dias saliente:

[...] o essencial da arte é que ela conclui a existência, é geradora de perfeição e plenitude [...] Enquanto força contrária a toda forma de negar a vida, a arte é a base de novos valores. Opõe-se a todas as formas de decadência, constitui, por excelência, o movimento contrário ao niilismo religioso, filosófico, moral (DIAS, 2006, p. 197).

A arte é, sobretudo, um “dizer sim” à vida, oriundo de uma forte disposição fisiológica humana para o enfrentamento e a superação. Nesse sentido, ela coaduna com a noção nietzscheana de *amor fati*, cuja aceitação do destino não possui um caráter meramente resignado perante os fatos, mas constitui-se como um “sim” transformador da realidade.

Ela emerge, ainda, como alternativa criadora à ciência e ao instinto de conhecimento. Entendida como luta ou embate de forças, a arte é capaz de envolver o conhecimento com a dimensão afirmadora do trágico, na medida em que promove a valorização da aparência da ilusão, que abrange o aspecto mais embativo e contingente da vida humana. Ao limitar o instinto de conhecimento (MACHADO, 1984), a arte impõe o valor da ilusão como um valor tão importante quanto a verdade, neutralizando-o e sobrepondo-se ao valor do conhecimento. Na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, a arte é contraposta ao platonismo e ao ideal ascético:

[...] a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético: assim percebeu o instinto de Platão, esse grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu. Platão contra Homero: eis o verdadeiro, o inteiro antagonismo – ali, o mais voluntarioso ‘partidário do além’, o grande caluniador da vida; aqui, o involuntário divinizador da vida, a natureza áurea (GM, III, 25, p. 141).

Para Nietzsche, enquanto a arte homérica representa os valores não-ascéticos, instintivos, criativos, espontâneos e afirmativos da vida, o racionalismo socrático-platônico surge como paradigma de ascetismo, ressentimento, *décadence*, fraqueza, morbidade e empobrecimento da vida. Um artista autêntico, na perspectiva nietzscheana, não pode estar associado a ideais ascéticos, metafísicos, racionalistas e pessimistas, pois a arte não é somente um dispositivo limitador da vontade de verdade, mas é fundamentalmente anti-ascetista, anti-racionalista e anti-platônica.

REFERÊNCIAS

- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.
- CROSS, Robert Craigie; WOOZLEY, Anthony Douglas. *Plato's Republic: a philosophical commentary*. London: Mac-Millan, 1964.
- DIAS, Rosa Maria. Arte e vida no pensamento de Nietzsche. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, v. 36 n. 1, p. 227-244, 2015.
- _____. Nietzsche e a “fisiologia da arte”. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006. pp. 195-204.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JANAWAY, Christopher. Platão e as artes. In: BENSON, Hugh et al. *Platão*. Tradução de Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. pp. 362-373.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MUNIZ, Fernando. Platão e a arte na República. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele (Orgs.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011. cap. 4º. pp. 65-77.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: Volume VII*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Introdução. In: PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. pp. V-LIII.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATO. *The Republic of Plato*. Vol. II. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SIDNEY, Sir Philip. A defense of poetry. In: DUNCAN-JONES, Katherine; DORSTEN, Jan van (Org.). *Miscellaneous prose of Sir Philip Sidney*. Oxford: Clarendon Press, 1973. pp. 73-121.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-socráticos: fragmentos e doxografia e comentários*. Tradução de José Cavalcante Souza et al. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

FAKE-NEWS, PÓS-VERDADE E PERSPECTIVISMO

Thiago Mota¹

1. FAKE NEWS E VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA

Começemos com algumas informações que não são *fake*. Tramita atualmente no Congresso Nacional uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito, designada como CPMI das *Fake News*, que tem como finalidade:

Investigar, no prazo de 180 dias, os ataques cibernéticos que atentam contra a democracia e o debate público; a utilização de perfis falsos para influenciar os resultados das eleições 2018; a prática de *cyberbullying* sobre os usuários mais vulneráveis da rede de computadores, bem como sobre agentes públicos; e o aliciamento e orientação de crianças para o cometimento de crimes de ódio e suicídio. (SENADO, 2020).

Embora as *fake news* ainda não tenham se tornado um tipo penal específico, essa CPMI sinaliza o reconhecimento de que há problemas políticos e jurí-

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor substituto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. É integrante do GENi: Grupo de Estudos Nietzsche-UECE. E-mail: thiago.mota@uece.br.

dicos implicados. O cerne da questão são os ataques cibernéticos e as práticas de *cyberbulling* direcionados a agentes públicos, que muitas vezes são utilizados como táticas de marketing eleitoral. E essas táticas têm se mostrado, cada vez mais, decisivas.

Todos os sinais são no sentido de alertar que as *fakes news* são perigosas, sobretudo, no que concerne à política. Por exemplo, uma notícia sobre um político que se imagina que é verdadeira, mas que se releva depois falsa, pode efetivamente destruir uma candidatura, antes que a “verdade dos fatos” venha à tona. Foi isso o que aconteceu na disputa entre Hilary Clinton e Donald Trump, nas últimas eleições norte-americanas. A notícia sobre Hilary era falsa, mas foi tida como verdadeira e isso foi o suficiente para que dela decorressem efeitos reais. No caso, parte do eleitorado de Hilary foi levado a mudar de voto. Trata-se aí da questão dos *Big Data* e de sua utilização na produção de *fake news*, de acordo com estratégias de marketing político. Faz tempo que existem empresas especializadas em prestar esse tipo de serviço, como é o caso da Cambridge Analytica, do Reino Unido, que teve participação decisiva na vitória, até aqui, parcial do Brexit. É devido a isso que muitos parlamentares da atual CPMI das *fakes news* têm denunciado a existência de “milícias jornalísticas”, com forte atuação nas redes sociais, que seriam especializadas em destruir reputações e em difamar políticos.

A noção de *fake news* emergiu no debate público há poucos anos, juntamente com a noção de *pós-verdade*. O Dicionário Oxford passou a incluir o verbete *post-truth*, a partir de 2016, quando foi considerada a “palavra do ano”. O significado atribuído ao termo é o seguinte: “Adjetivo. Relacionado a ou que denota circunstâncias em que os fatos objetivos têm menos influência da modelagem da opinião pública do que apelos à emoção e à crença pessoal” (OXFORD, 2020). O que essa definição sugere é que as *fake news* não são apenas notícias falsas, mas em certo sentido, “pós-verdadeiras”. Em outras palavras, são notícias falsas ou notícias que não se sabe se são realmente verdadeiras, são notícias cuja veracidade não deriva de “fatos objetivos”, mas de apelos à emoção e à fé, notícias que passam por verdadeiras, sem “de fato” serem.

Além disso, a noção de pós-verdade aponta para uma espécie de era, que já foi chamada de “era da pós-verdade”, em que a verdade teria se tornado obsoleta e inútil, sobretudo, do ponto de vista daqueles que exercem o poder. Com efeito, a história política da verdade, isto é, a história das relações entre a verdade e o poder, é bastante complexa. De saída, no campo da política, não é possível se restringir à concepção da verdade como correspondência. A política é o campo de quem legisla e não se legisla a partir de uma verdade dada. Pelo contrário a lei, em certa medida, institui o que é verdadeiro. A verdade

não antecede a lei, mas a sucede, na medida em que, devido ao princípio da irretroatividade da lei, sempre se legisla acerca do futuro. O político cujo discurso visa lançar as bases para uma sociedade mais livre, mais igualitária, mais justa etc., também se refere ao futuro e fala, necessariamente, daquilo que ainda não é verdadeiro, ou ainda, que no presente não corresponde a nada. Em política, a verdade jamais se restringiu àquilo que corresponde a um fato objetivo. Pode-se dizer, portanto, que, em política, a verdade é, quase sempre, da ordem de uma construção, de uma invenção, de uma promessa, e quase nunca da ordem de uma descoberta.

Isso pode ser ilustrado por uma anedota sobre o deputado Ulysses Guimarães, da época em que a atual Constituição brasileira estava sendo elaborada. Narra-se que certa vez ele teria sido questionado por um entrevistador nos seguintes termos: “Dr. Ulysses, atribui-se ao senhor a autoria da frase ‘Em política, mais importantes do que os fatos são as versões’. É verdade?” Ao que ele teria respondido: “É o que dizem”. Político experiente, ao invés de dar fim a uma polêmica sobre o que pode ser considerado como a pós-verdade *avant la lettre*, Dr. Ulysses preferiu simplesmente continuá-la. Esse exemplo serve para mostrar que a pós-verdade é algo que existe há muito mais tempo do que se imagina atualmente e que a principal dificuldade existente em se falar de uma “era da pós-verdade” está em estabelecer quando essa

era começou, pois talvez a chamada “pós-verdade” seja tão antiga quanto a própria política e tenha sua história, em grande parte, confundida com a dela.

Por ter criticado a ideia de uma verdade última, fundamental e absoluta, e por ter entendido a verdade como criação e como produção de sentido, Nietzsche é lembrado, às vezes, como uma espécie de apolo-gista da pós-verdade e das *fake news*. Consideramos que esse raciocínio está redondamente equivocado. O equívoco parte da própria concepção de “pós-verdade” como uma novidade, quando, na prática, ela acrescenta muito pouco em relação ao que Nietzsche ainda no século XIX e outros, antes dele, já haviam descrito. Quando se tem isso em mente, a noção de “pós-verdade” se mostra um tanto inócua. Com efeito, ela não resulta de nenhuma elaboração filosófica, mas é antes um constructo da mídia. Mídia essa que levanta a bandeira de uma luta contra a pós-verdade, em nome de todos e no interesse da verdade verdadeira, da isenção e da objetividade, mas que todos sabemos que está longe de ser kantiana e, portanto, tem seus interesses.

Podemos perguntar: que concepção de verdade alicerça esses princípios jornalísticos e a própria noção de pós-verdade? Ora, não é nenhum pouco difícil responder a essa pergunta. A concepção acrítica que a mídia pressupõe é a mesma que se encontra, em larga escala, no senso comum, ou seja, o correspondencialismo, que por sua vez se baseia em uma

metafísica da substância. Ou seja, para a mídia, verdadeira é a notícia que corresponde a uma realidade que é constituída por fatos em sentido substancial. A notícia que não corresponde a tal realidade é falsa. Portanto, a correspondência é o critério para se distinguir entre *news* (verdade) e *fake news* (falsidade). Parece estar tudo certo, mas não é tão simples assim. A teoria correspondencial da verdade pressupõe que temos, de algum modo, acesso direto aos fatos que comparamos a uma notícia para saber se ela é verdadeira ou falsa. O problema é que não temos.

2. DISCURSOS DE VERDADE, EFEITOS DE PODER

Deixando de lado a aporia a que chega a teoria da verdade como correspondência, podemos dizer que uma das principais intuições de Nietzsche reside na constatação de que um enunciado, uma informação, uma notícia não precisa ser verdadeira para ser tida como se fosse. Com efeito, não a verdade, mais o que é “tido como verdadeiro” (*Für-Wahr-Halten*) é o alvo de suas reflexões. O termo *fake news* designa exatamente o mesmo: uma informação que não se sabe se é verdadeira ou não, mas que, independentemente disso, conta como se fosse.

Sob esse aspecto, o que Nietzsche procurou pensar foi o seguinte. Há casos em que uma relação de correspondência não pode ser constatada. Também há casos em que relações de correspondência, que

eram tidas como certas, depois foram desmentidas. Enfim, há casos como esses, nos quais o discurso, que pressupõe essa relação de correspondência contestada ou contestável, ainda assim “vale como verdadeiro”. Em um fragmento póstumo do outono de 1887, Nietzsche (FP 1887, 9[41]) chama isso de *Für-Wahr-Halten*. É algo como “valer como verdadeiro”, “passar por verdade”, “ser considerado verdade”, sem que no entanto se possa sabê-lo. O exemplo fundamental disso é o conceito de “Deus”. Pode-se dizer que mesmo que Deus nunca tenha existido, mesmo que já se tenha provado isso ou que, um dia, a ciência prove isso, mesmo assim o conceito de “Deus”, os enunciados e os discursos que o empregam, não deixarão de ter produzido efeitos de verdade ou de ter “valido como verdade” (*für-Wahr-gehalt*). Pelo contrário, é possível que esses discursos tidos por verdadeiros continuem a produzir efeitos que podem ser designados como “efeitos de verdade”. Não é verdade, mas produz efeitos como se fosse (Feuerbach e Marx parecem encaminhar a discussão acerca da “alienação”, mais ou menos, nesse sentido. A discussão sobre “ideologia” também passa por aí).

Cabe observar que isso não diz respeito ao “valor de verdade”, no sentido da lógica, desses enunciados. Esses “efeitos de verdade” se produzem, por assim dizer, fora do reino da lógica ou de acordo com uma “logicidade” que eles mesmos tentam instaurar, independentemente de os enunciados respectivos serem

verdadeiros ou falsos. E que “efeitos de verdade” são esses que tais enunciados indeterminados ou indetermináveis produzem? Não são “efeitos de verdade” simplesmente, mas também “efeitos de poder”. Daí que Nietzsche diga que “vontade de verdade é vontade de poder”. Muitas vezes, não se quer a verdade pela verdade. Por exemplo, em geral, não se quer ter a verdade sobre Deus simplesmente para ter a verdade. O que se quer é exercer o poder que é conferido àquele que detém a verdade sobre Deus. E veja que esse “poder sobre a verdade acerca de Deus” pode ser exercido até mesmo pelos ateus. Que interesse há em dizer que “Deus está morto”? Não há interesse algum em dizer isso. O que se quer dizer é que a verdade está morta, isto é, que a verdade enquanto Deus, para nós, morreu.

Em outras palavras, quando a verdade de um enunciado é uma evidência, como é no caso das tautologias, da falsidade das contradições e de enunciados fáticos simples como “Isto é uma frase”, praticamente, não há disputa acerca disso. É preciso mostrar que isso não é uma banalidade para que as pessoas passem a discuti-lo. Nesses casos, podemos facilmente admitir relações correspondenciais e dizer que uma certa frase é verdadeira ou que ela é falsa. Talvez, Popper dissesse, só ela é verdadeira porque ainda não foi refutada, a sua veracidade não foi questionada. Se há ou não uma relação de correspondência, isso é um problema a ser resolvido por uma teoria

da verdade como correspondência. Mas o ponto de vista que se quer propor não é esse e ele nem valida nem invalida o ponto de vista desta ou de qualquer outra teoria da verdade. É antes uma tentativa de apreender uma outra faceta desse mesmo problema, digamos, aquele plano em que a verdade é uma interface do poder. Portanto, talvez possamos dizer que o questionamento que interessa a alguém como Nietzsche ou Foucault começa quando chegamos às verdades disputadas ou disputáveis.

Em nossos dias, parece ser notório que “Deus” é uma dessas “verdades disputáveis”. Mas, como disse, esse tipo de fenômeno do valer como verdadeiro (*Für-Wahr-Halten*) é mais frequente do que em geral se imagina. Vejamos alguns exemplos. O “Estado”: a que fato ele corresponde? Sem dúvida, não é algo fácil de se ver. Independentemente disso, em torno do “Estado” constrói-se um discurso e uma série de práticas que empregam esse conceito e que exercem poder, que é feito para exercer poder sobre as pessoas de maneira muito real e muito concreta, como se fosse uma verdade inquestionável. Haja vista as guerras protagonizadas pelo “Estado”, desde que o discurso e a prática ligadas a esse conceito nasceram. Portanto, independentemente de o “Estado” ser real ou não, corresponder ou não, esse termo, esse “significante”, diria talvez um psicanalista, exerce seus efeitos no real.

O mesmo também vale, por exemplo, para o “direito”. A que fato o direito corresponde? O direito,

no dizer dos juristas, é norma. Pois bem, não é da definição da norma, do valor, não ser um fato? Pelo motivo de que não correspondem a um fato, podemos dizer que os valores, o direito, a moral, a estética, não existem? Por outro lado, em que sentido eles existem, se não é como fatos? Eles existem como nomes, mas não nomes quaisquer, e sim nomes que possibilitam o exercício do poder ou o governo dos homens. Aliás, podemos dizer o mesmo a respeito do próprio conceito de “homem”, que não é eterno. Essa coisa indeterminada que só pode ser uma série caótica de fatos, se for da ordem de um fato, a que os discursos das ciências humanas vêm chamando de “homem”, mais ou menos, desde o final do século XVIII, pois bem, o “homem” enquanto conceito, não enquanto coisa, enquanto objetivação, nem sempre existiu e talvez já esteja perto de desaparecer.

Generalizando, dir-se-ia que abstrações históricas, universais históricos, não existem como fatos constatáveis e que possam corresponder a um fenômeno diretamente observável. Foucault diz que essa linha de análise constitui uma espécie de “nominalismo histórico”. Universais históricos não existem como fenômenos reais, mas apenas como “nomes”, meras palavras (*flatus vocis*). E qual é a vantagem desse “nominalismo histórico”? É que ele é histórico, quer dizer, ele não vai afirmar apenas que os universais não passam de nomes. Ele vai procurar investigar de que modo foi possível a esses nomes interferir

na história, muitas vezes, determinando relações de poder. Se se quiser, o que está em jogo aí não é a questão da verdade *per se*, mas a questão dos efeitos de poder dos discursos considerados como verdadeiros, sejam eles verdadeiros ou não. Pode-se até dizer que o poder produz certas verdades, mas isso não quer dizer que todas as verdades sejam produzidas pelo poder. Quando se diz que a verdade morreu, o que se quer dizer é que as verdades produzidas pelo poder morreram, isto é, não devem mais produzir efeitos, não devemos nos submeter a elas, devemos resistir a elas. A generalização é, de fato, retórica, mas a retórica aí tem, digamos, bons motivos “político-pedagógicos”. Não deixa de haver aí uma certa relação, bizarra por sinal, com o esclarecimento, com o iluminismo, com a *Aufklärung*.

Vejamos outro exemplo, que também tem a ver com o campo da prática, mas, digamos assim, da “prática médica” e, em particular, do saber e das práticas psiquiátricas. Apesar de não ser um campo corriqueiro da discussão filosófica, esse campo exige uma reflexão concernente aos usos da verdade. Falemos, por exemplo, de um conceito, o de “loucura”. O que é a loucura? A loucura existe? A loucura é um fato, uma série de fatos? A que fato o conceito de loucura corresponde? Muito particularmente a loucura não corresponde a nenhum fato delimitável. O que é um “fato louco”? Uma noção como essa não faria o menor sentido, uma vez que, por definição, a lou-

cura, ser louco ou estar louco é bordejar o limite (*to border the line*) e, mais do que isso, é ir além desse limite, além do limite da “sanidade”, da “normalidade”, da “racionalidade”. “O louco é um irracional”: corresponderia esse enunciado a um fato – irracional?! Como, então, pode se construir um discurso que diz a verdade sobre a loucura? A psiquiatria é mesmo a teoria verdadeira da loucura? Como? E, mais do que isso, se a psiquiatria não é o discurso verdadeiro sobre a loucura, que direito ela tem de interferir de maneira tão concreta, tão real, tão individualizada, sobre as pessoas que são diagnosticadas como loucas (hospícios, camisas de força, eletrochoques etc.)? A começar pelos próprios diagnósticos. A que fato corresponde um diagnóstico como: “O paciente está esquizofrênico”? Lembremos como se constrói o conceito de “esquizofrenia”, que é de definição residual, por exclusão. Todos os “pacientes” que não se encaixam em alguma outra categoria de psicose são incluídos pela psiquiatria no rol dos esquizofrênicos! A psiquiatria não define o que é “esquizofrenia”, noção que é um mero nome, um substituto de outro nome, mais popular, que é “loucura”. Como é possível um tal diagnóstico? A que fato ele corresponde? Para que ele possa corresponder a algum fato, no caso, o fato “loucura”, é preciso primeiro que esse fato tenha sido construído como um fato por um certo saber e que, em seguida, tenha sido imposto à realidade por meio de uma prática baseada nesse saber. Agora, como se

pode fundar uma autoridade à qual se delega o poder de intervir em nível psiquiátrico (físico, químico e somático) sobre as pessoas? Que direito têm ou tiveram eles de dar choques nas pessoas, em nome da “verdade” e da “ciência”, para “curá-las”, sem terem a menor ideia do que estavam fazendo? É o intolerável. É o horrendo. Não pode haver nada de mais perigoso. E é praticado em nome da verdade e da ciência!

A mesma coisa em outros casos também, digamos, macabramente ligados à psiquiatria. São o caso do racismo e da homofobia. Não façamos referência aqui ao que se fala em geral sobre isso, e sim às ciências, às práticas médicas, que, na primeira metade do século XX, eram abertamente racistas. Como um enunciado como: “Todo judeu é uma doença” pôde ser considerado verdadeiro? Sob que hipótese um fato pôde ter correspondido a essa sentença (de morte)? Ou ainda, a psiquiatria homofóbica que, até 1986, considerava o “homossexualismo” uma doença. Novamente, a que tipo de fato esse conceito poderia corresponder? Por que uma relação sexual entre dois corpos de mesma genitália deveria ser considerada uma doença? O que se quer saber aí é não é o que é a verdade, mas qual é o regime, as regras, os argumentos que possibilitaram que esse tipo de discurso e de prática fosse considerado como verdadeiro.

3. A CAMPANHA DA MÍDIA CONTRA A PÓS-VERDADE

Nietzsche é um pensador que percebe a existência do que é tido como verdadeiro sem ser, mas isso não significa que ele tenha sido um defensor disso. Pelo contrário, o que ele fez foi a crítica da verdade enquanto o que é tido por verdadeiro sem que saibamos, com absoluta certeza, se há algo que possa ser considerado verdadeiro. Nietzsche analisou a pós-verdade quando ela ainda não tinha esse nome, mas não fez a apologia dela. Ele denunciou toda verdade como pós-verdade, tendo anulado a suposta diferença entre fatos objetivos e apelos emocionais, ou ainda, entre enunciados que correspondem a fatos e enunciados que não correspondem. A crítica de Nietzsche à noção de verdade inviabiliza, portanto, qualquer defesa da pós-verdade, mas inviabiliza também a crítica que se faz, de maneira geral, à pós-verdade. Essa crítica procede de uma concepção correspondencial de verdade, para a qual a pós-verdade deve ser eliminada porque não corresponde aos fatos. Sem dúvida, esses arautos da verdade ficariam surpresos se alguém lhes dissesse que, a rigor, nada corresponde aos fatos, que a própria noção de fato é, em “última instância”, uma construção, e que suas verdades não são assim tão diferentes daquelas que eles repudiam como “pós-verdades” ou “pré-mentiras”.

Voltemos, portanto, à questão das *fake news*, agora em mais detalhes. As *fake news* se opõe às

news, assim como notícias falsas se opõem a notícias verdadeiras, ou ainda, assim como notícias que não correspondem aos fatos se opõem a notícias que correspondem aos fatos. A mídia, que foi quem primeiro saiu em luta contra as *fake news*, termo que ela se encarregou de popularizar, alega que suas notícias são sempre *news*, ou seja, que elas correspondem efetivamente aos fatos a que se referem. Isso devido à prática de valores como objetividade e a isenção jornalística. No entanto, se tivermos em mente a crítica de Nietzsche, e de outros, à concepção de verdade como correspondência, veremos que a pretensão de veracidade da mídia não se sustenta. Ora, nem mesmo a ciência consegue sustentar essa pretensão, como a mídia poderia fazê-lo?

Cabe observar que os tempos de produção de uma verdade científica e de uma verdade midiática são muito diferentes. O tempo da ciência é lento, leva-se anos para que uma teoria seja admitida por verdadeira (e ela sempre terá algum ponto em disputa). O tempo da verdade midiática é rápido, é o tempo do furo de reportagem, é da ordem do imediato. A apuração dos fatos e a verificação das fontes é inteiramente sumária. Portanto, a verdade midiática precisa satisfazer a muito menos exigências do que a verdade científica ou a verdade judiciária. O tempo de produção da verdade via processo judicial é lento, em que pesem os pedidos de urgência que podem ser feitos e as medidas saneadoras que podem ser toma-

das. Dessas três, ciência, Justiça e mídia, a verdade da mídia é a que é mais hipotética. Porém, se a verdade da mídia é apenas hipotética, em que sentido ela é verdade?

A concepção perspectivista de verdade que se pode depreender de alguns escritos de Nietzsche nos ajuda a explicar isso. Toda notícia da mídia, não importa quais sejam seus graus de objetividade e de isenção – que, em todo caso, serão sempre inferiores aos da ciência e do judiciário –, toda notícia é apenas uma perspectiva, e não a verdade pura e simples a respeito de um assunto. Uma perspectiva implica sempre um certo recorte, um olhar parcial, uma seleção da realidade e, Nietzsche acrescenta, uma seleção necessariamente arbitrária da realidade, feita em função de um interesse de uma certa forma de vida. Portanto, aquilo que a mídia chama de *news* não é jamais um fato nu e cru, mas uma perspectiva – a perspectiva da mídia – acerca do que efetivamente se passa.

Ora, é não é difícil observar que assim como as *news* são perspectivas, recortes seletivos da realidade, as *fake news* também são perspectivas. Isso significa que se as *news* não são necessariamente verdadeiras (e a história dos equívocos jornalísticos mostra isso), as *fake news* não são necessariamente falsas, ou melhor dizendo, elas não são apenas falsas. Elas são perspectivas, sempre foram. Com efeito, as *fake news*, com esse nome, só se tornaram um pro-

blema há alguns, mais especificamente em 2016, no chamado “ano da pós-verdade”. Por que em 2016? 2016 foi o ano em que o usuário médio das redes sociais descobriu como se fabricam notícias e como se inventam verdades. Precisa-se apenas de um pouco – cada vez menos – de tecnologia e de um mínimo de criatividade. Acontece que esse é exatamente o “negócio” dos veículos de mídia em geral: produzir verdades, que supostamente corresponderiam a fatos. De seu lado, a mídia diz que esse não é o negócio dela, mas da ciência. Isso, porém, faz parte do próprio negócio. E a ciência, realmente, nunca conseguiu converter verdades em negócio (*business*) como a mídia faz. Aos olhos do jornalista, o cientista e o intelectual sempre parecem um tanto ingênuos, afinal nem imaginam que todo o seu esforço desinteressado pela “verdade” não vai valer de nada, em nosso mundo, enquanto a verdade científica não tenha sido devidamente diagramada e difundida como “verdade” pela mídia. O jornalista também olha para o político dessa maneira, mas sabe que esse não tem nada ingênuo, nem faz o menor esforço pela verdade, embora construir a verdade seja o interesse básico e atividade típica do bom político no dia-a-dia, é o seu “negócio”, muito mais do que do cientista ou do intelectual. Em todo caso, devido ao instinto de sobrevivência que é altamente aguçado nas empresas capitalistas atuais, ao se ver ameaçada por uma concorrência assimétrica que assalta precisamente o monopólio da criação da ver-

dade jornalística, naturalmente, a mídia reage. Essa reação assume, já em 2016, a forma de uma campanha contra a pós-verdade e as *fake news* que marcha agora a pleno vapor. No entanto, se fosse levada, coerentemente, até o seu limite, a crítica à pós-verdade e às *fake news* deveria acarretar a abolição da própria mídia. É claro que esse já não é mais o interesse da mídia: a crítica precisa parar antes disso. Com efeito, esse é precisamente um dos aspectos que, de acordo com a mídia, devem ficar fora do recorte.

A “novidade” que querem transformar em um escândalo, como de costume, é que aqueles que deveriam ser os destinatários, no máximo, participativos das verdades postas à venda no mercado pela mídia, de repente, começaram a fazer por conta própria a mesma coisa que a mídia desde sempre tinha feito. Aliás, a mídia se fez fazendo isso: produzindo a verdade. E não há nenhuma culpa do jornalista nisso; o que ele faz, ao fazer a verdade diária, ou hebdomadária, não é propriamente uma maldade. Premido pela lógica espaço-temporal do furo de reportagem, ou seja, tendo em vista que tempo e espaço são dinheiro, o discurso midiático caracteriza-se, necessariamente, por um déficit de verificação fática e, por vezes, até mesmo de validade lógica. Os jornalistas fazem isso porque sabem, e fizeram disso uma profissão – possivelmente tanto quanto os pastores –, que independentemente desse detalhe que é o seu déficit necessário de veracidade, um discurso pode

produzir efeitos de verdade ali onde realmente conta, que não é na universidade – condomínio privado devidamente cercado destinado àqueles que desejem perder suas vidas digladiando-se pela verdade –, mas no imaginário da massa.

A verossimilhança é plenamente suficiente para se conquistar os corações e as mentes das massas. Nisso, o gênero jornalístico aproxima-se definitivamente mais da retórica e do direito que da ciência (embora, de acordo com a mídia, isso não deva ser dito). Pretendendo compensar esse déficit *sine qua non*, o discurso midiático remete constantemente para fora de si mesmo. Faz parte das regras de seu jogo que o jornalista não seja (quase) nunca a testemunha, nem tampouco a autoridade. É a isso que em geral se chama de isenção jornalística. Seja como for, divulgar como verdadeira uma afirmação sem saber se ela é efetivamente verdadeira é essencial para o gênero midiático. A questão gira aqui em torno da gestão do significado do que é “efetivamente verdadeiro”. É evidente que o jornalismo caracteriza-se por uma lassidão muito maior a esse respeito do que a ciência.

Ocorre que agora, não faz muito tempo, num acirramento de um processo que se iniciou há muito tempo e que teve um de seus ápices na já desatualizada Web 2.0 (redes sociais, blogosfera, wikis), o usuário ordinário da internet, mesmo sem se dar conta disso na maioria das vezes, vê-se munido de um poder que,

em princípio, segundo a mídia, deveria ser, exclusivo dela. Esta, portanto, revida de imediato, declinando um estilo acusatório um tanto artificioso, como de praxe, a fim de advogar em causa própria, de uma maneira que evidentemente se aparta de qualquer isenção possível.

À *la Zola*, a imprensa vai à imprensa para denunciar algo que seria como um estado de exceção da multidão dos internautas, uma usurpação do Quarto Poder pela massa de comunicação amorfa e perniciosamente tendente à delinquência cibernética, cujo exemplo mais terrível seria aquele dos *hackers black blocks*. É nesse ponto que a pós-verdade e as *fake news* compõem o panorama do que Assange chama de “infoapocalipse”, com seus quatro cavaleiros: o narcotráfico, o tráfico de armas, a pedofilia e o tráfico de seres humanos, que supostamente dominariam a *Deep Web*, embora não se saiba ao certo. O que se sabe ao certo é que o discurso catastrofista tem grande força retórica, desde tempos imemoriais. É como se, depois de séculos vendendo as verdades que produz, a mídia nos dissesse: “Ei, esse negócio de fabricar verdade e inventar fatos não é de vocês. Vocês deveriam consumir isso e não produzir. Fomos nós que chegamos primeiro! Vocês pensam que é fácil?” E, passando do tom de ameaça ao vaticínio: “A verdade de vocês não é verdade como a nossa, pois não passa de uma pós-verdade, isto é, uma pré-mentira”. Aí eles filosofam, muito embora em geral, para

eles, o deslizamento filosofante seja o que há de mais incompatível com o formato da notícia.

O conceito de “pós-verdade” pertence à estratégia de sobrevivência da mídia decadente e obsoleta do nosso tempo. É um discurso não se dissocia da ideia de que eles, os produtores das aparências das aparências, as plataformas de espetáculos, é que seriam os guardiões da verdade. Seja como for, a tendência cujo anúncio se formula com esse conceito de pós-verdade, pouco importa de onde ele tenha vindo, é de que a abolição, mais ou menos rápida, da propriedade midiática privada da verdade já está em curso. Com efeito, ela constitui um movimento, um descarrilamento, um arrebatamento que, cedo ou tarde, nem o Quarto Poder vai conseguir conter.

Parece-nos que é aí que a questão da “pós-verdade” se coloca da maneira mais aguda. A velha e pesada armação conceitual da crítica à ideologia já não nos ajuda. Seria preciso deixar de pensar em termos de *ideologia/ciência* e passar a pensar em termos de *verdade/poder*. Desse modo, as chamadas *fake news* não estariam mais para a ideologia assim como as *news* estão para ciência. Tanto *news* quanto *fake news* são verdades produzidas por relações de poder, de modo que *o critério correspondencial de verdade não ajuda a distingui-las*. Por certo, é preciso um critério para distingui-las, *mas qual?* Dizer simplesmente que a esquerda lida com dados reais, fatos e verdades enquanto a direita nos manipula com notí-

cias falsas, ilações e mentiras é fácil demais para ser verdadeiro. Mulher, a verdade tem mais caprichos e pudores que isso. Além disso, uma partilha tão simplória do verdadeiro e do falso entre a esquerda e a direita não é nem um pouco interessante do ponto de vista estratégico.

Aqui, é novamente a concepção perspectivista de verdade que nos ajuda a explicar o que se passa. Todo discurso, enunciado, informação, está sempre ligado a um interesse e nessa medida se articula sempre como um instrumento de poder, como uma arma de luta. Pode-se falar, então, sobretudo no campo da política, de armas discursivas e de batalhas discursivas. Um discurso é uma representação da realidade, um recorte de um todo que não podemos captar em sua inteireza. Do ponto de vista do que seria a “realidade objetiva”, esse recorte se faz arbitrariamente. Mas tal recorte é sempre feito em função de um interesse de um interesse vital, ou ainda, do que está em jogo para a manutenção e para a expansão de uma forma de vida. Nesse sentido, todo conhecimento, toda verdade, toda ciência é ideológica. Não se pode nem é preciso contrapor ciência a ideologia, discurso ideológico a discurso não-ideológico, a pureza da verdade ao lamaçal dos interesses. É legítimo ter interesses e lutar por eles. É legítimo apresentar a realidade em função de seus interesses, a partir de sua perspectiva. Dado que não há perspectiva única, que não é possível que todos olhemos o mundo a partir de um mesmo ponto de vista, estas perspectivas estarão sempre em combate. Verdade é a resultante dessas interações conflituais entre perspectivas e como tal ela jamais

será desvinculada das relações de poder. Essa resultante vale para todas as perspectivas, mas apenas circunstancialmente, isto é, até que uma nova perspectiva venha desafiá-la. Nenhuma perspectiva permanece na posição α para sempre, exceto aquela que defende que $\alpha = 0$, isto é, que se contradiz e se auto-anula. Isso autoriza dizer que há uma trama de relações de poder na base de articulação de todo discurso, de todo enunciado, de toda verdade.

4. POR UMA ÉTICA PERSPECTIVISTA

Existe, entretanto, uma diferença básica entre perspectivas. Há aquelas que expõem o interesse que as orienta e aquelas que tentam escamotear esse interesse para se fazer valer. Aliás, cabe dizer que escamoteamento, ocultação, abstração são potentes mecanismos ideológicos. Se as relações de poder são escamoteadas por um dos polos da relação, este tem chances de fazer prevalecer seu interesse de modo quase absoluto. O modo por excelência de absolutizar o poder que existe em uma relação é omiti-lo, agir como se não se tratasse de uma relação de poder. Cumpre à crítica denunciar tais escamoteamentos onde quer que eles ocorram, fazendo ver o conteúdo agonístico latente nas relações.

De outro lado, cabe propor algo e sempre se propõe algo quando se concebe um recorte da realidade, uma perspectiva, um conceito, quando se elabora uma notícia ou uma reportagem. Que ética decorreria do

que foi dito? Ético, neste caso não é ser isento, objetivo, imparcial, neutro, mas perceber o interesse a que nos vinculamos e não omiti-lo. A ideia básica é que é mais legítimo dizer a que viemos sem subterfúgios e apresentar o mundo de nosso ponto de vista, de acordo com nosso interesse, de modo sincero, ainda que isso possa parecer por vezes uma atitude ingênua ou cínica. É mais legítimo ser sincero e revelar, de saída, o interesse implicado, do que procurar esconder esse interesse por trás de uma suposta isenção que, com efeito, só tem em vista impor, na surdina, um interesse dissimulado. O erro não está em ter um interesse nem tampouco em procurar fazê-lo valer sobre outros interesses. Isso decorre do caráter perspectivo das coisas. A falta está na hipocrisia de uma objetividade de fachada, na tentativa de omitir o aspecto experimental, temporário, precário, nunca definitivo das verdades humanas, demasiado humanas, para assim fazer com que uma, apenas uma perspectiva seja tida como verdade.

Parece-nos que temos aqui uma pista no sentido da elaboração de algo como uma de uma ética perspectivista, aplicável, em particular, às práticas dos cientistas sociais e dos profissionais da mídia, mas não apenas a eles. Nessa ética perspectivista, uma sinceridade imprudente adquire mais valor que a verdade supostamente desinteressada. Tal ética perspectivista conteria, entre outras coisas, como um capítulo de abordagem aplicada, um manual não de

combate às *fake news* e à pós-verdade, mas de uso da mídia e da verdade. Nem é preciso dizer o quanto esse manual seria precioso para as práticas de resistência na contemporaneidade. Por enquanto, todavia, ele não é mais do que uma pista.

REFERÊNCIAS

ASSANGE, Julian. *Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet*. São Paulo: Boitempo, 2013.

DUNKER, Christian; SAFATLE, Vladimir; TIBURI, Márcia et al (orgs.). *Ética e pós-verdade*. Porto Alegre: Dublinense, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 4.ed. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

_____. *História da loucura*. 10.ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

KIRKHAM, Richard. *Teorias da verdade*. São Paulo: Loyola, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Kritische Studienausgabe*, v. XII. Munique: W. de Gruyter, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.

OXFORD LEARNERS DICTIONARIES. *Post-truth*. Disponível em: <<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth>>. Acesso em: 10 out. 2019.

SENADO FEDERAL. *CPMI – Fake News*. Disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/comissoes/comissao?0&codcol=2292>>. Acesso em: 10 out. 2019.



grupo de estudos
NIETZSCHE
UECE

A Coleção Apoena, coordenada pelo Apoena: Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche e publicada pela EdUECE: Editora da Universidade Estadual do Ceará, objetiva a publicação de trabalhos – ensaios, teses, coletâneas, traduções – em filosofia e áreas conexas.

TÍTULOS PUBLICADOS:

Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia

Nietzsche-Schopenhauer: Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade

Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica

Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, vol. 1 – aberturas

Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, vol. 2 – deslocamentos

Nietzsche-Schopenhauer: jornadas inóspitas

Nietzsche-Schopenhauer: filosofia, cinema, cidade