

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Renan da Rocha Cortez

**DA COMPATIBILIDADE ENTRE NATURALISMO, ONTOLOGIA E
ANTIRREALISMO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE**

Belo Horizonte

2020

Renan da Rocha Cortez

**DA COMPATIBILIDADE ENTRE NATURALISMO, ONTOLOGIA
E ANTIRREALISMO NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE.**

Versão final

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia Moderna.

Orientador: Prof. Doutor. Rogério Antônio Lopes.

Belo Horizonte

2020

| | |
|----------------------|---|
| 100 C828d 2020 | <p>Cortez, Renan da Rocha.</p> <p>Da compatibilidade entre naturalismo, ontologia e antirrealismo na filosofia de Nietzsche [manuscrito] / Renan da Rocha Cortez. - 2020.</p> <p>288 f.</p> <p>Orientador: Rogério Antônio Lopes.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1.Filosofia – Teses. 2.Naturalismo - Teses. 3.Ontologia - Teses. 4.Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900.</p> <p>I. Lopes, Rogério Antônio . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>III. Título.</p> |
|----------------------|---|

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



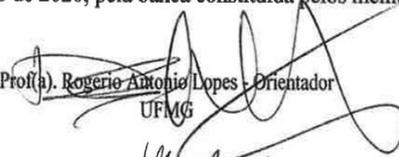
FOLHA DE APROVAÇÃO

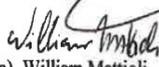
Da compatibilidade entre naturalismo, ontologia e antirrealismo na filosofia de Nietzsche.

RENAN DA ROCHA CORTEZ

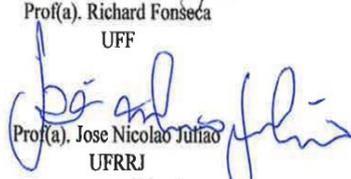
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

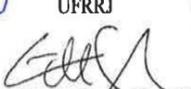
Aprovada em 14 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Rogerio Antonio Lopes - Orientador
UFMG


Prof(a). William Mattioli
UFRJ


Prof(a). Richard Fonseca
UFF


Prof(a). Jose Nicolao Juliao
UFRRJ


Prof(a). Eduardo Soares Neves Silva
UFMG

Belo Horizonte, 14 de fevereiro de 2020.

“Coração atado, espírito livre. – Quando se amarra e se mantém preso o próprio coração, pode-se dar ao espírito muitas liberdades: já o disse uma vez. Mas não me acreditam, a menos que já o saibam” (Friedrich Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*).

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço ao meu orientador, Rogério Lopes, pelos diálogos, referências e conselhos. Três virtudes que abundam em seus textos influenciaram a minha escolha de mudar de cidade e, por conseguinte, de sotaque: a honestidade, a acuidade e a modéstia. O convívio fortaleceu a admiração pela pessoa e pelo intelectual. Serei eternamente grato pela recepção amistosa e por toda a influência.

Ao Marco Antônio Casanova agradeço pelas aulas inesquecíveis e por todos os generosos incentivos. Devo a ele parte considerável da minha formação filosófica, e talvez um açaí na Bibi. Agradeço ao amigo e professor William Mattioli por todas as sugestões, argumentos, conversas casuais, palestras e textos. Aos membros da banca examinadora, um agradecimento especial: espero que a defesa seja o início de um diálogo frutífero.

Agradeço a todos os colegas do Grupo Nietzsche da UFMG. Lembro com carinho das discussões, tanto das realizadas nas sessões oficiais quanto das inúmeras que surgiram espontaneamente em outros contextos. Aprendi e aprenderei muito com cada um. Agradeço a Wendel de Holanda pelos diálogos. Paola, amiga querida, obrigado pelo convívio ameno.

Também agradeço aos colegas dos tempos de UERJ: a interlocução inteligente e apaixonada de Rebeca; ao Rodolfo, o “místico”, agradeço pelo compartilhamento amistoso da erudição e das dúvidas existenciais. Marcelo Rangel, membro da banca da minha defesa de mestrado e, antes de tudo, um amigo: lembro com saudosismo das nossas inspiradoras tardes na biblioteca! Aos confrades do *Bela Cap*, Gilmar, Pedro, Allan e Andrezinho: a minha formação intelectual e humorística depende um tanto daquelas conversas animadas e polêmicas. Agradeço aos colegas da Igreja Luterana: Matheus, Gabriel e Pastor Jonas. Os encontros aos domingos foram importantes para a retomada do ânimo. Jeff e Izabella: os ensaios, shows e almoços forneceram aos primeiros anos da minha pesquisa um importante alívio psicodélico.

Agradeço aos meus familiares por todo apoio e amor: minha mãe, querida Dona Miriam, Thiago, Sabrina, Márcio, Rosana e aos sobrinhos que tanto amo. Não posso deixar de colocar no grupo dos familiares o amigo que encontrei em Belo Horizonte: Bruno Vignoli. Agradeço pela recepção amistosa, pelas discussões sobre Nietzsche e o que viesse na telha, sobretudo pelas gargalhadas. Arthur, Heitor, Téo

e Diana deram um novo sentido para a minha vida. Agradeço aos momentos felizes que Grace, Miguel, Cris e o “Seu Pico” proporcionaram nos últimos anos. Ao Daniel, pela amizade que se cria nas violadas. Serei eternamente grato pelo amor que recebi de uma clariciana: Carina, obrigado pela paciência e pelo companheirismo.

Agradeço, por fim, a Deus, o interlocutor mais íntimo.

RESUMO

Este trabalho tem um argumento principal: a filosofia de Nietzsche é coerente porque naturalismo, antirrealismo e ontologia são complementares. Essa coerência não é explícita e muitos intérpretes apresentaram soluções diferentes para as dificuldades. No primeiro capítulo são apresentados os limites de algumas interpretações relevantes. Nos capítulos seguintes apresento uma leitura imanente de *Humano, demasiado Humano* e de *Além do bem e do mal*. As obras possuem diferenças, mas as formas de pensamento são complementares nas duas. Algumas reivindicações importantes justificam o argumento principal: (1) Nietzsche compreendeu que a naturalização da filosofia transcendental é incompatível com a defesa de um antirrealismo total; (2) não é possível entender a “teoria” do erro sem levar em consideração compromissos ontológicos específicos; (3) o naturalismo de Nietzsche é compatível com especulações ontológicas sobre a essência dos elementos últimos da realidade; (4) Nietzsche foi um defensor apaixonado do valor da verdade, das virtudes intelectuais e do método científico, mas nunca reproduziu um realismo ingênuo; (5) As reflexões epistemológicas, ontológicas e psicológicas estão intrinsecamente conectadas com o problema da formação do filósofo: Nietzsche deseja compatibilizar as virtudes da vida filosófica com as vantagens epistêmicas oferecidas pela cultura científica do seu tempo.

Palavras-chave: Naturalismo. Ontologia. Antirrealismo.

ABSTRACT

This work has one main argument: Nietzsche's philosophy is coherent because naturalism, anti-realism, and ontology are complementary. This consistency is not explicit and many interpreters have provided different solutions to the difficulties. The first chapter presents the limits of some relevant interpretations. In the following chapters I present an immanent reading of *Human, Too Human*, and *Beyond Good and Evil*. The works have differences, but the forms of thought are complementary in both. Some important claims justify the main argument: (1) Nietzsche understood that the naturalization of transcendental philosophy is incompatible with the defense of

total anti-realism; (2) it is not possible to understand the "theory" of error without taking into account specific ontological commitments; (3) Nietzsche's naturalism is compatible with ontological speculations about the essence of the ultimate elements of reality; (4) Nietzsche was a passionate advocate of the value of truth, intellectual virtues, and the scientific method, but never reproduced a naive realism; (5) Epistemological, ontological, and psychological reflections are intrinsically connected with the problem of the philosopher's formation: Nietzsche wishes to reconcile the virtues of philosophical life with the epistemic advantages offered by the scientific culture of his time.

Keywords: Naturalism. Ontology. Anti-realism.

Lista de Siglas e abreviaturas

- KSA** *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Edição em 15 volumes das obras de Nietzsche por Colli e Montinari. Os números romanos remetem sempre ao volume, aos quais se seguem as indicações das páginas).
- NT** *Nascimento da Tragédia.*
- VM** *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido extramoral.*
- HHI** *Humano, demasiado Humano I.*
- HHII** *Humano, demasiado Humano II.*
- A** *Aurora.*
- GC** *Gaia Ciência.*
- ZA** *Assim falou Zaratustra.*
- BM** *Além do Bem e do Mal.*
- GM** *Genealogia da Moral.*
- AC** *O Anticristo.*
- CI** *Crepúsculo dos Ídolos.*

Nota sobre as traduções e citações

Na maior parte dos casos foram utilizadas as traduções de Paulo César Lima de Souza. Alterações pontuais e outras traduções foram identificadas em notas. As citações das demais referências seguem a regra corrente.

Sumário

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 0.1 Esclarecimentos iniciais | 12 |
| 0.2 Ontologia (Metafísica) | 12 |
| 0.3 Antirrealismo..... | 18 |
| 0.4 Naturalismo | 20 |
| 0.5 Problemas e Direcionamentos..... | 24 |
| | |
| CAPÍTULO 1: UMA DISCUSSÃO COM OS INTÉRPRETES | 28 |
| 1.1 Metafísicos | 29 |
| 1.2 Naturalistas | 52 |
| 1.3 Antirrealistas..... | 63 |
| | |
| CAPÍTULO 2: O PROGRAMA DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO. .. | 73 |
| Introdução | 73 |
| 2.1 O problema da coisa em si. | 73 |
| 2.1.1 Mundo metafísico e coisa em si. | 73 |
| 2.1.2 A alternativa kantiana: Nietzsche, Strawson e Allison..... | 82 |
| 2.1.3 Os limites da alternativa Kantiana. | 87 |
| 2.1.4 Qual é, afinal, a posição de Nietzsche sobre a coisa em si? | 93 |
| | |
| 2.2 Representação, naturalismo e ontologia..... | 101 |
| 2.2.1 Nietzsche e o idealismo moderno | 101 |
| 2.2.2 As condições das representações. | 111 |
| 2.2.3 O antirrealismo abrangente | 126 |

| | | |
|---|--|------------|
| 2.2.4 | Naturalismo e virtudes intelectuais..... | 138 |
| 2.2.5 | Ontologia e disciplina..... | 144 |
| CAPÍTULO 3: O PROGRAMA DE ALÉM DO BEM E DO MAL | | 150 |
| 3.1 | Vontade de verdade..... | 150 |
| 3.1.1 | A questão sobre o valor da verdade | 150 |
| 3.1.2 | O compromisso com a verdade..... | 165 |
| 3.1.3 | Espírito livre, dogmático, erudito e filósofo do futuro. | 190 |
| 3.1.4 | Nietzsche contra a arte do jesuitismo..... | 197 |
| 3.2 | Sensualismo, antirrealismo abrangente e “teoria” do erro..... | 211 |
| 3.2.1 | Contra os pontos finais: a crítica às certezas imediatas | 211 |
| 3.2.2 | Sensualismo e mundo externo | 220 |
| 3.2.3 | Antirrealismo abrangente: exemplos..... | 227 |
| 3.2.4 | A continuidade da “teoria” do erro | 237 |
| 3.3 | Deuses, Diabos e Vontade de Poder..... | 244 |
| 3.3.1 | Diletantismo, ceticismo forte e experimentalismo..... | 245 |
| 3.3.2 | Sobre diabos e tentações. | 268 |
| CONCLUSÃO..... | | 275 |
| Referências bibliográficas | | 281 |

INTRODUÇÃO

0.1 Esclarecimentos iniciais

Não é necessário muito esforço para constatar que Nietzsche defendeu com frequência posições que parecem ser conflitantes. O caráter enigmático de seus escritos causa fascínios e irritações. Como ler Nietzsche? Essa pergunta é antiga e sempre nova. Não é somente a constatação do caráter enigmático dos textos o que inquieta o leitor: o próprio Nietzsche destacou que seu estilo enigmático é proposital. Diante dessa situação, o leitor se sente desafiado a desvendar o que realmente foi enunciado pela esfinge. A ausência de consenso entre os mais qualificados intérpretes pode desestimular um iniciante: o perigo de seguir o canto da sereia e não retornar à terra firme está à espreita. Vale a pena perder-se no mar?

O estudioso que deseja reconstruir as posições de Nietzsche sobre metafísica e teoria do conhecimento provavelmente conhece a sensação de desânimo gerada por aquela passagem, a infeliz passagem que ameaça um rigoroso esquema de interpretação. Nesta introdução serão formulados alguns dos principais problemas que inquietam os intérpretes. Grande parte das dificuldades deriva do fato de Nietzsche ter apresentado um compromisso com três formas de pensamento que *parecem* ser logicamente incompatíveis: a ontologia, o antirrealismo e o naturalismo. O significado de cada uma pode variar de acordo com o período, os contextos de apresentação e os detalhes dos argumentos, mas diversas posições são expressões de uma delas. Nas páginas que se seguem haverá uma caracterização preliminar de cada forma de pensamento, pois somente com essa exposição inicial será possível formular os problemas centrais. Existe muita disputa sobre os significados de naturalismo, ontologia e antirrealismo. Meu objetivo nesse primeiro momento é apenas expor um “conteúdo mínimo”, ou seja, desejo destacar certas características gerais das formas de pensamento. Na continuação do trabalho as formas de pensamento serão apresentadas com mais detalhes.

0.2 Ontologia (Metafísica)

Não é fácil definir metafísica, pois o termo possui uma longa história e uma multiplicidade de significados. Para os fins dessa tese será suficiente a apresentação

de alguns sentidos que normalmente atribuímos à palavra, e que se adaptam ao contexto da filosofia de Nietzsche. Quando caracterizamos um discurso como “metafísico” normalmente temos em mente os seguintes elementos: (1) o objeto investigado; (2) forma do discurso e (3) o método de pensamento.

A identificação da metafísica com a doutrina dos dois mundos é bastante comum. Esse é um exemplo de caracterização da metafísica pelo seu objeto: o suprassensível. As discussões sobre a prova da existência de Deus e as especulações sobre a natureza da alma são características marcantes da tradição ocidental de pensamento. Com o objetivo de afastar qualquer polêmica desnecessária, adianto que a “metafísica” de Nietzsche não é sobre o suprassensível e seus sinônimos. Antes de transformar o incômodo gerado pelo termo em desconfiança filosófica é importante saber com algum rigor o que significa, afinal, “metafísica”. O dito popular “há muita fumaça para pouco fogo” parece apropriado para caracterizar certa polêmica a respeito da presença da metafísica na filosofia de Nietzsche. Está fora de questão cogitar a possibilidade de Nietzsche ter admitido como legítimo um discurso racional sobre um ser transcendente. Mesmo na interpretação polêmica de Heidegger algo do gênero nunca foi insinuado¹.

O objeto da filosofia de Nietzsche é o ser do ente na totalidade. Nesta formulação existem dois elementos implícitos: a) uma determinação da essência do ente, ou seja, uma afirmação a respeito do quê, em última instância, o ente é; b) uma aplicação generalizada dessa determinação essencial, isto é, uma explicação simples da essência de *todos* os entes. São, portanto, dois fatores fundamentais: a essência (o ser) e a extensão (a totalidade). Nietzsche apresentou uma predileção por discursos imanentes que se assemelham à premissa “tudo é um”, à maneira dos primeiros pré-socráticos. O “Um” ou o “ser” está nos entes: “é” nos entes. A

¹ Parte da discussão em torno da interpretação de Heidegger seria menos polêmica se os interlocutores entrassem em um acordo a respeito de uma definição de metafísica. O conceito apresentado por Heidegger é muito particular: metafísica é esquecimento da diferença ontológica. Para Heidegger o Ser não é sinônimo de Princípio transcendente. Cf. HEIDEGGER, 1973, p.393. Então, quando afirma que Nietzsche é um “metafísico”, Heidegger não atribui a Nietzsche a defesa da doutrina dos dois mundos. Nietzsche participa da longa tradição da onto-teologia porque entificou o ser com sua tese ontológica da vontade de poder. Uma ontologia pode ser imanente ou transcendente: ainda assim será metafísica, se a diferença absoluta entre ser e ente não for tematizada. Alexandre Cabral apresentou uma síntese desta leitura de Martin Heidegger no artigo *Nietzsche e a onto-teo-logia: uma polêmica heideggeriana* (2011).

metafísica de Nietzsche é imanente, mas se diferencia da ontologia de Spinoza em razão da rejeição ao substancialismo².

A doutrina da vontade de poder é um discurso desse gênero. Nietzsche afirmou que "o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível - seria justamente vontade de poder e nada mais" (BM, 36). Nesta passagem o sentido da palavra "mundo" remete a uma determinada extensão dos objetos: é equivalente à "totalidade". "Visto de dentro" é uma metáfora que designa a essência. De início essa afirmação causa alguma estranheza, pois o mundo ao meu redor não parece ser vontade de poder; mas "visto de dentro", ou seja, em seu caráter inteligível e para além da superfície, o ente na totalidade é vontade de poder – essa é a sua essência. Alguns lembrarão que o aforismo tem um caráter hipotético. Apesar de relevante, essa observação não importa tanto no momento. Seja hipótese ou doutrina, o mais adequado em uma caracterização preliminar é ressaltar que existem relevantes menções a um discurso sobre a essência do ente na totalidade. Em alguns aforismos póstumos do outono de 1885 a vontade de poder foi apresentada como uma proposta de nova interpretação de *todo* acontecer (Nachlass/FP, 1885, 1[35], KSA 12.19). Nietzsche não se refere a um acontecer biológico ou químico, mas a *todo* acontecer. Em uma anotação de 1888 encontramos o seguinte: "a vida como um caso singular: hipótese de que partindo disso é possível uma formulação sobre o caráter geral da existência". (Nachlass/FP, 1888, 14 [82], KSA 13. 261-62).

Uma característica importante do discurso metafísico é a presença de um conjunto de explanações lógico-rationais. Mito e metafísica podem ter objetos em comum, mas a natureza dos discursos é diferente. Um poeta é livre para criar uma narrativa sobre o ser do ente na totalidade, mas a credibilidade de sua imagem de mundo não depende da validade dos seus argumentos e nem das evidências

² Müller-Lauter esclareceu que o "um" não é um ente propriamente dito, visto que não existe *A vontade de Poder*, mas *vontades de poder* em relação de tensão. No entanto, a descrição do mundo como uma relação de tensão entre vontades de poder pressupõe uma unidade qualitativa, se não fosse assim não faria sentido algum mencionar "vontade" e "poder". Sem essa unidade a tese perderia qualquer poder de explicação, tornando-se nula Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 82-3. Faz sentido, portanto, afirmar que a vontade de poder é *um*, se a unidade for entendida como *qualidade*, não como substância.

recolhidas. Ele não precisa se preocupar com as concatenações dedutivas, muito menos com o que as ciências empíricas têm a dizer sobre a sua visão de mundo.

As ontologias muitas vezes expressam uma dimensão poética: em certos casos a união das linguagens é parte do próprio projeto filosófico. Alguns filósofos se mostram mais abertos à imaginação literária do que outros: Platão é mais poético que Aristóteles e Tomás de Aquino poderia ter aprendido algo sobre estilo com Agostinho. Nietzsche é poeta ao escrever sobre o que quer que seja: algumas das suas descrições ontológicas são literárias, proféticas e polêmicas, mas ele precisa de mais do que a imaginação literária. Diversos aforismos revelam que o filósofo empreendeu um esforço para fornecer às suas formulações ontológicas uma coerência teórica e anunciou o caráter cientificamente promissor das suas especulações. Nietzsche nunca formulou um sistema, mas em suas especulações fragmentadas existe ao menos uma teoria em crisálida³.

Também caracterizamos a metafísica de acordo com o método empregado para a aquisição do conhecimento. Diferente da ciência empírica, a metafísica não precisa de um controle metódico da experiência para alcançar seus resultados: ela resolve seus problemas *a priori*. Maudemarie Clark, famosa intérprete de Nietzsche, definiu metafísica como “uma teoria *a priori* sobre a essência da realidade” (CLARK, 1990, p.206). O fato é que existe muita divergência sobre o tipo de método que Nietzsche escolheu usar. Em relação à forma e ao objeto as informações são suficientemente claras, o que contribui para a diminuição da polêmica. Mesmo os intérpretes que recusam a validade filosófica dos póstumos não podem alegar que não existe em documento algum um discurso racional sobre a essência do ente na totalidade. Uma coisa é afirmar que a ontologia não existe e outra é defender a sua

³ Por exemplo: “[...] a sucessão invariável de certos fenômenos não demonstra uma lei, mas sim uma relação de poder entre duas ou várias forças. Dizer ‘mas precisamente essa relação continua igual a si mesma’ não significa nada além de ‘uma e mesma força não pode ser também outra força’ - não se trata aqui de um depois do outro, mas sim de um em outro, de um processo em que os momentos singulares que se seguem não se condicionam como causas e efeitos. [...]”. (Nachlass/FP, 1885-86, 2 [139], KSA 12.135-36). Existe aqui uma explícita e pretensiosa tentativa de reformulação do vocabulário conceitual da ciência. Em algumas das suas breves apresentações da vontade de poder nas obras publicadas, Nietzsche reivindicou o caráter promissor de sua especulação: ela parece atender melhor às exigências da economia do método. Em *Além do Bem e do Mal*, a vontade de poder é apresentada como uma hipótese promissora porque dispensa princípios teleológicos supérfluos (BM, 13). Toda a argumentação do aforismo 36 respeita rigorosamente os princípios metodológicos da economia e da simplicidade. Em todos esses casos está explícita a intenção de uma organização racional: Nietzsche deseja apresentar uma *teoria* alternativa. O fato de essa ontologia não ter uma forma final não significa que não haja um esforço intelectual na direção da organização teórica.

irrelevância. A primeira opção é impossível; a segunda exige alguma decisão metodológica discutível, tal como a desconsideração das informações contidas nos fragmentos póstumos. Mas o caso do método é diferente. Qualquer consideração preliminar sobre o assunto dificilmente geraria consenso. Em relação a este sentido de metafísica, portanto, provisoriamente mantenho o silêncio.

Uma característica que normalmente acompanha os discursos metafísicos é a relação entre um discurso sobre a totalidade e a vida prática do homem. Por “vida prática” compreendo temas como a plenitude da existência humana, o sentido da vida, propostas políticas de organização dos valores e das instituições etc. Nietzsche foi seduzido por esse tipo de filosofia prática: uma ética que se legitima por ser consequência de uma tese sobre a totalidade. É comum em visões de mundo ou sistemas metafísicos, imanentes e transcendentistas. Uma limitação da recente discussão sobre ética e metaética na bibliografia secundária é a projeção nos textos de Nietzsche de um imaginário analítico no qual a ética se encontra separada da metafísica⁴. Nietzsche afirmou que as especulações dos filósofos estão a serviço dos seus interesses práticos (BM, 6).

Neste modelo de pensamento, a pergunta: “como eu devo agir para alcançar a excelência humana?” é respondida com uma tese sobre o ente na totalidade. A contemplação do cosmos revela ao filósofo um modelo de excelência humana. Essa ideia segundo a qual podemos apreender algo de edificante em um discurso sobre a totalidade aparece em alguns momentos das obras de Nietzsche. Na juventude, o famoso e obscuro conceito de Uno-primordial está intrinsecamente conectado com a proposta política de um renascimento da cultura trágica. Na III extemporânea, Nietzsche expressou sua admiração por Schopenhauer, filósofo que superou o ceticismo kantiano e apresentou uma especulação sobre a totalidade da existência. O elogio não é direcionado ao rigor demonstrativo da metafísica pessimista: há entusiasmo com o caráter edificante da especulação, pois ao pintar um quadro sobre

⁴ Eu me refiro ao debate recente sobre metaética no contexto anglo-saxão. São os casos de Brian Leiter: *Nietzsche's metaethics: against the privilege readings* (2000) e de Maudemarie Clark: *Nietzsche and moral objectivity: the development of Nietzsche's metaethics* (2013). Existem exceções notáveis: o livro mais antigo de John Richardson, *Nietzsche's System* (1995). Nessa obra o autor apresentou a relação intrínseca entre a metafísica de Nietzsche e sua posição metaética. Thomas Hurka também aproxima a metafísica da metaética em *Nietzsche: Perfectionist* (2007).

a totalidade do mundo Schopenhauer colocou o gravíssimo problema do sentido *geral* da existência.

No período de maturidade destacam-se três principais exemplos de discurso metafísico: o devir, a vontade de poder e o eterno retorno. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche enunciou:

[...] Cada um é necessário, é um pedaço do destino, pertence ao todo, está no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo mas não existe nada fora do todo! – o fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma causa prima, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’, apenas isto é a grande libertação – somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser o conceito de Deus foi, até agora, a maior objeção à existência. Nós negamos ‘Deus’, nós negamos a responsabilidade em ‘Deus’: apenas assim redimimos o mundo (CI, VI, 8).

Na passagem notamos a presença de uma argumentação que pressupõe uma relação complexa entre as noções de “devir”, “totalidade do mundo” e “determinismo”. Importa ressaltar que esse discurso sobre o todo reestabelece a “inocência do devir”, promove uma “redenção do mundo” e representa uma “grande libertação”. A rejeição ao objeto metafísico (Deus) tem como fundamento um discurso sobre o ente na totalidade. Não conhecemos os detalhes deste discurso, mas o aforismo evidencia que uma especulação sobre a totalidade revela algo de edificante para os seres humanos.

Em sua conhecida dimensão cosmológica, a doutrina do eterno retorno consiste em uma especulação sobre a totalidade do real. A relação entre essa especulação e a vida humana foi anunciada no famoso aforismo 341 de *A Gaia Ciência*. O filósofo que contempla a eterna repetição das forças tem uma revelação edificante a comunicar sobre a relação humana com a temporalidade e a finitude. De modo semelhante, além de ser uma tese sobre a essência da realidade, a vontade de poder foi apresentada como o “princípio de uma transvaloração dos valores”. A contemplação da essência do mundo possibilita uma compreensão da decadência dos nossos valores e aponta para a necessidade de formularmos um novo ideal de excelência humana.

Esta tese abrange apenas um período da produção bibliográfica de Nietzsche. A pesquisa abarca duas obras principais: *Humano, demasiado Humano* e *Além do bem e do mal*. Pretendo defender que em *Humano*, Nietzsche não extraiu da

ontologia do devir nenhuma consequência prática/edificante. Em *Além do bem e do mal*, contudo, ocorreu uma mudança fundamental, pois Nietzsche vislumbrou a possibilidade de compatibilizar os interesses práticos (edificantes) e teóricos: a hipótese da vontade de poder é um exemplo de especulação ontológica que edifica. A doutrina do eterno retorno não será abordada nesta tese, pois a ontologia das forças (tal como aparece em *Humano*) e a vontade de poder exigem do intérprete uma dose considerável de fôlego. No entanto, a famosa “dimensão ética” do eterno retorno exemplifica o caráter edificante de uma ontologia – por este motivo foi mencionada no parágrafo anterior.

0.3 Antirrealismo

O antirrealismo nietzschiano não pressupõe uma noção metafísica ou transcendental de sujeito. As críticas de Nietzsche à substância pensante de Descartes e à apercepção transcendental de Kant são conhecidas⁵. Há afinidades entre Nietzsche e Berkeley a respeito da crítica à matéria, mas a mesma premissa que levou o filósofo alemão a negar o atomismo materialista o afastou de qualquer compromisso com um “eu” substancial⁶. São igualmente conhecidas as críticas ao papel de destaque que o senso comum e os filósofos forneceram para a “alma” e para a “consciência”. Em razão da influência da fisiologia, Nietzsche se mostrou

⁵ Cf. BM 12, 17 e 54; GC 354. Na literatura secundária: Cf. ITAPARICA, 2019, p.35-61. Alguns comentários sobre as diferenças entre Nietzsche e os representantes do idealismo moderno serão desenvolvidas nos capítulos 2 e 3 desta tese.

⁶ Berkeley apresentou em seu tratado muitas críticas à existência da substância externa, mas pressupôs a substância espiritual como um dogma de fé “[...] mas já tornamos evidente que os corpos, quaisquer que sejam sua constituição ou textura, são meras ideias passivas na mente, a qual é mais heterogênea e encontra-se mais distante delas do que a luz o está das trevas. Mostramos que a alma é indivisível, incorpórea, inextensível e que, portanto, é incorruptível [...]” Cf. BERKELEY, 2008, pp. 153-54. No pensamento de Nietzsche a conexão entre a crítica à matéria e a rejeição ao atomismo da alma está bem apresentada no aforismo 12 de *Além do Bem e do Mal*. Mas as relações entre Nietzsche e Berkeley talvez não terminem aqui. Kevin Hill apresentou uma instigante interpretação sobre as semelhanças e diferenças entre o perspectivismo ontológico de Nietzsche e o espiritualismo de Berkeley: “[...] For on Berkeley’s view, it is not just that there are only experiences and experiencers. Rather, experiences are caused by something external to them that places them in us: God. God’s intentions, then, occupy the same role that mind-independent things do in a realist view: they are not the experiences, nor the sum of experiences, but a locus that produces them. Nietzsche himself seems to see this similarity, when he makes the very Berkeleyian remark that ‘Will’, of course, can affect only ‘will’—and not ‘matter’ (not ‘nerves’, for example). The difference from Berkeley, then, is not really at the level of fundamental metaphysics, but at that of the theology. Where Berkeley has one God, Nietzsche has many gods, for that is what each ‘thing’ is: a *petit* Berkeleyian deity producing experiences in the minds it affects [...]” Cf. KEVIN HILL, 2005, p. 140.

mais interessado em conceber o corpo como objeto primário de análise, invertendo, assim, a ordem de Descartes. Nietzsche também concede à consciência um papel de coadjuvante e oferece à linguagem a função de protagonista. Nos dois casos a consciência é concebida como um “efeito tardio”, uma espécie de epifenômeno, seja da grande razão ou da necessidade humana de comunicação. Em termos gerais, Nietzsche está mais próximo da virada linguística e do naturalismo do que da moderna metafísica da subjetividade.

Por antirrealismo entendo uma determinada tese sobre os limites do conhecimento humano. Um antirrealista destaca que o “mundo tal como nós o percebemos” é, na verdade, uma projeção antropomórfica de sentido. Os princípios fundamentais da lógica e as categorias da razão são as condições que possibilitam o modo como o real aparece para um ente em especial, no caso, o homem. Não são, portanto, estruturas da realidade enquanto tal. O “homem” é um animal que organiza a inteligibilidade do real de acordo com a sua perspectiva. Influenciado pelos resultados científicos do seu tempo, especificamente pela fisiologia dos órgãos sensoriais de Hermann Von Helmholtz (1821-1894), Nietzsche se aproximou da ideia de que a inteligibilidade dos fenômenos que conhecemos é condicionada pela atividade dos nossos órgãos sensoriais. A relação entre Nietzsche e o movimento alemão composto por cientistas e filósofos que propuseram um retorno à Kant com o objetivo de combater o realismo materialista foi estudada por muitos intérpretes⁷. A “fisiologização” do transcendental kantiano chegou à Nietzsche principalmente através de Albert Lange (1828-1875), um neokantiano heterodoxo que influenciou profundamente Hans Vaihinger (1852-1933), o sistematizador do ficcionalismo e um dos primeiros autores a reivindicar o legado epistemológico de Nietzsche.

⁷ Nietzsche foi influenciado principalmente por Albert Lange, mas também entrou em contato com outros neokantianos como Otto Liebmann, Johann Friedrich Zöllner, Afrikan Spir e Heinrich Roumundt. Uma boa introdução aos contatos de Nietzsche com esses autores pode ser encontrada na biografia intelectual de Thomas Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context* (2006). Salaquarda retomou um estudo das aproximações de Nietzsche com Lange em *Nietzsche und Lange* (1978) e em *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche* (1979). Na década de 80, a monografia de George Stack – *Nietzsche and Lange* (1983) e o texto de Claudia Crawford, *The beginnings of Nietzsche's theory of language* (1988) contribuíram de modo significativo para o avanço dos estudos. Stack escreveu depois um livro no qual desenvolveu com mais detalhes os principais temas da sua interpretação monográfica: *Nietzsche's anthropic circle: Man, Science and Myth* (2005). *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* (2008) foi a contribuição brasileira para o progresso dessa pesquisa. Apesar de focar na recepção do darwinismo, no seu mais recente texto - *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century* (2014), Christopher Emden apresentou algumas breves, porém importantes reflexões sobre a influência de Lange e outros neokantianos.

Nesse contexto “fisiologizante”, as condições transcendentais são entendidas como condições de existência. O homem precisa compreender o mundo de certa forma para poder agir, calcular e sobreviver. O que Kant chamava de inevitabilidade lógica (não podemos pensar nos fenômenos sem essas condições), Nietzsche entende como constrangimento fisiológico: sem algumas dessas condições a vida humana tal como a conhecemos não teria sido possível⁸. A naturalização do “transcendental” está em intrínseca relação com o filosofar histórico de Nietzsche: como o homem está submetido ao devir da história natural e os seus padrões de percepção podem variar, então não é correto admitir uma inevitabilidade *a priori*. Nietzsche apresentou diversas reflexões sobre as consequências epistêmicas provenientes da naturalização do idealismo. Esse é um dos temas centrais da sua epistemologia e será um ponto decisivo na minha argumentação futura.

Nietzsche também apresentou argumentos linguísticos com alguma frequência. Quando jovem alegou que o conhecimento humano é constituído por um “batalhão de metáforas”. Influenciado pela fisiologia e por Gustav Gerber, defendeu, no contexto de suas aulas sobre retórica, a tese segundo a qual o nosso conhecimento é constituído por *tropos*. No período da maturidade é recorrente a crítica à fé na gramática: a nossa percepção do mundo está submetida a certas categorias gramaticais como o substantivo, o sujeito, o predicado etc. Esquecemos, no entanto, desta origem e confundimos o mundo (em si) com a percepção gramatical do mundo. Sem uma posição de desconfiança em relação a esse ímpeto realista podemos construir metafísicas e discursos científicos muito elaborados, porém epistemologicamente ingênuos.

0.4 Naturalismo

É fato inconteste que Nietzsche forneceu às ciências empíricas um lugar de destaque em seu projeto filosófico. A relação entre a filosofia e as ciências é um assunto que tem despertado cada vez mais o interesse dos intérpretes anglo-saxões. Como é comum nos estudos sobre Nietzsche, os intérpretes ainda não alcançaram um consenso relevante. Apesar das polêmicas, é possível destacar as

⁸ Cf. RICHARDSON, 2013, *Nietzsche and transcendental argument*.

características que justificam uma aproximação de Nietzsche com a filosofia naturalista.

Em primeiro lugar, o compromisso com o método:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem aprender o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. [...] Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção (HH I, 635).

Uma pessoa pode estar bem informada a respeito dos principais resultados da ciência, mas se desconhecer por completo os procedimentos metodológicos que possibilitaram a firmeza das conclusões não entenderá nada sobre o espírito científico. Esta pessoa pode deixar a alma ceder a qualquer especulação imoderada, pois lhe falta a instintiva desconfiança que somente um exercício prolongado é capaz de cristalizar: “O que distingue o século XIX não é a vitória da ciência, mas a vitória do método científico sobre a ciência” (Nachlass/FP 1888, 15[51], KSA 13.442). O que possibilitou um desenvolvimento singular do conhecimento humano no período moderno não foi um acúmulo impressionante e casual de resultados, nem o brilhantismo de indivíduos isolados: a publicidade, a regularidade e a economia dos procedimentos metodológicos foram as principais causas do crescimento exponencial e sistemático da cultura científica no ocidente.

Faz parte do programa filosófico de Nietzsche o compromisso com o rigor dos métodos. Diferente daqueles que enaltecem o potencial instrumental e tecnológico da ciência, Nietzsche está interessado em explorar as novas possibilidades de conhecimento que foram propiciadas pelo surgimento da cultura científica moderna. Ele demonstrou um compromisso, por exemplo, com a economia do método:

Quando penso em minha genealogia filosófica, eu me sinto ligado ao movimento antiteleológico, isto é, espinozista de nossa época, com a diferença, entretanto, que eu considero também ‘o fim’ e ‘a vontade’ em nós uma ilusão; assim como me sinto ligado ao movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, de todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas a mecânicas), com a diferença, entretanto, que eu não acredito em ‘matéria’ e considero Boscovich, assim como Copérnico, um dos grandes pontos de inflexão; que eu considero o autoespelhamento do espírito como um ponto de partida estéril e não acredito em nenhuma investigação séria

que não tome o corpo como fio condutor. Não uma filosofia como dogma, mas como um regulativo provisório da investigação (Nachlass/FP 1884, 26[432], KSA 11.266-67).

Alguns podem interpretar a passagem como uma defesa de um fisicalismo ontológico, mas o próprio Nietzsche ofereceu resistência a esse tipo de reducionismo (GC, 373). Essa discussão, entretanto, é complexa. Importa ressaltar nesse momento a admiração de Nietzsche pela economia do método. Os métodos materialistas são apreciáveis porque oferecem descrições exaustivas e econômicas da regularidade do mundo fenomênico (LOPES, 2009, p.320). A estratégia reducionista é algumas vezes reivindicada por Nietzsche. Ele destaca a “economia” e a “simplicidade” como duas características determinantes do método científico (BM, 36). Na passagem citada, apresentou seu compromisso programático com algumas importantes características da ciência moderna, e não identificou uma diferença substancial entre os métodos da filosofia e das ciências. Em *Humano, demasiado Humano*, por exemplo, argumentou que a filosofia histórica não pode ser concebida como distinta do mais novo dos métodos filosóficos – o da ciência natural (HH 1, 1).

Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche sentenciou: “[...] Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos aceitar o testemunho dos sentidos [...]”. Essa passagem é perfeita para os intérpretes que tencionam relacionar Nietzsche com o empirismo. O conhecimento científico é possível justamente em razão do controle metodológico da experiência. Nós, homens modernos, aprendemos a “pensar” sobre os testemunhos dos sentidos até o fim. Temos ciência porque confiamos nos conhecimentos advindos da experiência. Essa interpretação é reforçada quando lembramos que Nietzsche rejeita dois importantes métodos especulativos tradicionais: recusa tanto a legitimidade das sínteses a priori (BM, 11) quanto da intuição intelectual (BM, 16).

Nosso espanto – é uma sorte profunda e fundamental que a ciência descubra coisas que permanecem firmes e continuam a fornecer a base para novas descobertas: - poderia ser diferente, afinal! Estamos tão persuadidos da incerteza e irrealidade dos nossos juízos e da perene mudança das leis e conceitos humanos, que ficamos realmente espantados ao ver quão firmes permanecem os resultados da ciência [...] (GC, 46).

Sabemos que Nietzsche não confia ingenuamente na ciência, mas é justamente devido ao seu temperamento cético que ele demonstra espanto frente a firmeza dos resultados. Apesar de todas as desconfianças, o nosso filósofo não

parece reconhecer outra fonte de conhecimento que seja capaz de rivalizar com os métodos experimentais. Esta passagem pode ser interpretada como uma defesa de um empirismo falibilista, pois Nietzsche assume que as ciências podem descobrir coisas firmes, mas ressalta o caráter contingente de suas descobertas. Devido à mudança das leis e dos conceitos humanos, descobertas podem substituir outras. A ciência não produz juízos universais e necessários: ainda assim, é responsável pelas melhores teorias que podemos formular.

Por fim - e não menos importante -, Nietzsche alegou que fazer ciência com rigor é uma condição fundamental para a aquisição de certas virtudes epistêmicas. O espírito livre deve incorporar algumas virtudes, tais como a simplicidade, a modéstia e a honestidade. É “simples” o espírito que reconhece a importância de verdades aparentemente inúteis, mas que foram conquistadas após engajamento em um rigoroso processo investigativo. A verdade alcançada por eruditos e trabalhadores da ciência não influencia tanto os destinos da humanidade (ao menos não de modo imediato), não é edificante, mas é firme, apesar de pequena. O espírito metafísico sente desprezo por esse tipo de verdade, pois está interessado em grandes sínteses especulativas e preocupado com a edificação do homem.

A edificação é, na verdade, o “desmancha-prazeres da ciência” (HH I, 7). Esta posição “fria” é resultado do compromisso com a honestidade intelectual. A tarefa de buscar pela verdade é retratada com frequência como uma aventura perigosa que só pode ser trilhada por aqueles que possuem “estômago” para suportar o conhecimento. O homem que se dedica a essa tarefa é identificado como um “herói refinado” (HH I, 291) e um “andarilho solitário” (HH I, 635). Apenas os espíritos livres estão dispostos a escalar com coragem a altíssima montanha do conhecimento. O uso dessas imagens não está a serviço de uma retórica supérflua, nem apenas do orgulho ferido de um homem que se considerava genial e não pôde colher os louros do reconhecimento público. Essa segunda hipótese pode ser verdadeira, mas é assunto para biógrafos. As imagens estão em conexão com a ideia de que não existe relação imediata entre a verdade e o bem. A desconfiança em relação a essa conexão já estava presente nas críticas do jovem Nietzsche ao otimismo teórico de Sócrates. Provavelmente a fonte que levou Nietzsche a desconfiar da suposta relação óbvia entre esses elementos foi a filosofia trágica, apresentada de um modo perene na sabedoria de Sileno. A verdade pode ser horrível e injusta. O nosso compromisso com ela é capaz de destruir as nossas mais nobres intuições e

esperanças. Foi capaz: a ciência moderna destruiu muitas crenças nobres e edificantes (GC, 344). O tom desafiador da retórica nietzschiana guarda forte relação com essa coragem: em um conflito entre o que consideramos edificante e o que se mostra verdadeiro o espírito livre prefere o segundo, mesmo que essa opção dificulte a realização da vida plena e o impeça de viver de acordo com certas verdades.

0.5 Problemas e Direcionamentos

Nietzsche comunicou teses ontológicas amplas, defendeu que o conhecimento humano é composto por antropomorfismos e apresentou um compromisso com o método das ciências empíricas. Diante dessas informações o leitor pode se sentir instigado a fazer as seguintes questões:

(i) *Metafísica e Antirrealismo*: teses sobre a essência do real são compatíveis com o antirrealismo? Um autor que admite que a linguagem, a lógica e o conhecimento humano falsificam e simplificam o mundo tem razões para apresentar uma especulação sobre a essência da realidade?;

(ii) *Naturalismo e Antirrealismo*: se o conhecimento humano pressupõe ficções, metáforas e antropomorfismos, então as ciências simplificam, falsificam e antropomorfizam a realidade. Por que Nietzsche confia nas ciências se defende o antirrealismo?

(iii) *Naturalismo e Metafísica*: a defesa do método científico e das virtudes intelectuais é compatível com especulações sobre a essência da realidade e com a esperança em uma harmonização da especulação com a edificação do homem?⁹

O pensamento de Nietzsche é composto por fases e se altera substancialmente em alguns momentos. Nas descrições acima não foi considerada qualquer tese genética. Apenas descrevi de um modo abstrato algumas das características fundamentais do pensamento de Nietzsche. Pretendo mostrar como essas três formas de pensamento aparecem nos contextos internos de duas obras: *Humano, Demasiado Humano e Além do Bem e do Mal*. A reivindicação principal desta tese é a de que Nietzsche apresentou uma filosofia coerente, ou seja, apesar das dificuldades, as formas de pensamento são compatíveis. É evidente que

⁹ Nem toda especulação ontológica possui uma dimensão prática e edificante. A segunda questão, portanto, abrange apenas as ontologias edificantes.

antirrealismo, naturalismo e ontologia se relacionam entre si de maneiras diferentes nos contextos internos de cada obra. Dessa maneira, a tese principal se desobrará em uma série de interpretações específicas sobre as obras.

Essa tese não é uma defesa da filosofia nietzschiana: apenas pretendo reconstruir a coerência interna de duas obras. Essa coerência não está dada, pois não foi formulada de um modo didático pelo autor. Para realizar esse trabalho de reconstrução o intérprete inevitavelmente precisa filosofar com Nietzsche, ou seja, pensar a partir das premissas e do vocabulário do filósofo. A empreitada será bem sucedida se o intérprete mostrar que a solução filosoficamente mais atraente é fiel às informações dos documentos. Ora, justamente por esse motivo a minha leitura não pode ser concebida como uma defesa da filosofia nietzschiana: as informações são assumidas como pontos de partida e exercem a função de impor um limite à especulação. Uma solução filosoficamente atraente que negligencie ou contrarie o conteúdo dos documentos não é uma alternativa a ser considerada. O objetivo não é definir se teses são verdadeiras ou falsas, mas se podem ser compatíveis. Se esse trabalho for bem sucedido, então, esta tese propiciará dois ganhos cognitivos: (1) o esclarecimento de temas difíceis; (2) a constatação de que a filosofia de Nietzsche está ao menos protegida de certas críticas que são direcionadas à coerência interna de uma teoria.

A tese está dividida em três capítulos. No primeiro apresento uma reconstrução crítica de algumas interpretações clássicas e atuais. Muitos intérpretes constataram os problemas formulados nessa introdução e expuseram soluções particulares. Alguns escolheram priorizar uma forma de pensamento secundarizando as demais ou defendendo que são irrelevantes. Essas opções de leitura engendram uma imagem unilateral da filosofia de Nietzsche, da qual discordo. A minha proposta de interpretação não prioriza uma forma de pensamento em detrimento das outras: o objetivo é mostrar que existe um equilíbrio tão estável que sequer podemos pensar em uma sem imediatamente nos referirmos às demais. Também apresento críticas a outras interpretações notórias, nas quais duas ou três formas de pensamento são abordadas como complementares, mas que apresentam problemas de outra ordem. Além das críticas, destaco as virtudes, pois argumentos e estudos desses intérpretes foram incorporados, apesar de redirecionados, pois inseridos em novo contexto.

Os capítulos 2 e 3 são reconstruções dos programas filosóficos de *Humano, Demasiado Humano* e de *Além do Bem e do Mal*. O fio condutor da minha análise sobre *Humano* (o capítulo 2) é a posição de Nietzsche a respeito de dois temas da filosofia kantiana: o problema da coisa em si e a tese segundo a qual é possível delimitar *a priori* as condições de possibilidade de todo conhecimento possível. O argumento principal é o seguinte: Nietzsche não reproduziu um agnosticismo ontológico em geral justamente porque o seu *filosofar-histórico* inviabiliza a defesa de um antirrealismo total. Em razão do seu compromisso com a filosofia histórica Nietzsche reconhece que não é possível delimitar *a priori* as condições gerais de todo o conhecimento. A discussão com os intérpretes que reivindicam uma aproximação de Nietzsche com o idealismo deflacionado que Henry Allison atribui a Kant ocupará um lugar de destaque em minha argumentação. Outros temas correlatos serão abordados: a conexão do naturalismo metodológico com as virtudes intelectuais; o agnosticismo a respeito da doutrina dos dois mundos e a crítica à metafísica schopenhaueriana; o significado da “teoria” do erro; a caracterização psicológica do espírito livre; a relação entre o programa iluminista e os temas epistemológicos; a conexão entre o filosofar histórico e a ontologia do devir; a apropriação seletiva e heterodoxa da noção de condição transcendental etc.

Eu começo a terceira e última parte com uma análise do questionamento do valor da verdade. Argumento a favor da tese segundo a qual esse questionamento não implica em uma rejeição do valor da verdade e nem proporciona uma flexibilização do rigoroso compromisso com as virtudes intelectuais. Essa posição não está explícita justamente porque Nietzsche escolheu se comunicar através de paradoxos, sinais e imagens vagas ou ambíguas. Eu analiso, então, alguns destes paradoxos e sinais: a diferença entre a perspectiva amoral de Dionísio, o deus-filósofo, e a interpretação moral que o próprio espírito livre faz da sua atividade especulativa; a sutil e complexa relação que Nietzsche estabeleceu com o jansenismo de Pascal; a diferença entre os tipos psicofisiológicos do erudito, do filósofo dogmático, do espírito livre e do filósofo do futuro; as caracterizações da vontade de verdade como uma aventura perigosa e potencialmente letal etc.

Continuo com uma apresentação das relações entre as críticas às certezas imediatas e o significado do sensualismo (entendido como um princípio heurístico). Destaco que o sensualismo não é sinônimo de “antirrealismo”, apesar de ser compatível com o antirrealismo abrangente presente na obra. Alego, ainda, que a

defesa do “sensualismo” estimula Nietzsche a realizar suas pesquisas experimentais sobre a essência do ente na totalidade. Na última seção defendo que a vontade de poder é uma expressão do ceticismo forte e da filosofia experimental de Nietzsche, e destaco que a proposta ontológica deve ser entendida como um estímulo para filósofos que estão em processo de formação. Concluo o capítulo com uma abordagem da conexão entre algumas metáforas teológicas usadas na obra e a hipótese do aforismo 36.

CAPÍTULO 1: UMA DISCUSSÃO COM OS INTÉRPRETES

Diversos autores da bibliografia secundária constataram os problemas formulados na introdução e propuseram soluções singulares. É verdade que muitos não usaram os mesmos termos, mas as diferenças terminológicas não são particularmente preocupantes. Não será necessário empreender um grande esforço para constatar as semelhanças conceituais e esclarecimentos à parte serão efetuados caso seja indispensável. A peculiaridade da linguagem filosófica de Nietzsche e o esquema “industrial” de produção acadêmica concorrem para a multiplicação infundável das interpretações. O diálogo crítico com diversos intérpretes enriquece a pesquisa, mas as interpretações são tantas que a avaliação crítica pode não encontrar um fim, uma síntese que projete caminhos. A esquematização artificial da bibliografia secundária talvez seja uma solução pragmática viável, um promissor caminho do meio: apesar de aproximativa e didática, preserva a diversidade das referências e reduz o risco da dispersão.

Os grupos serão divididos de acordo com as soluções oferecidas para os problemas formulados na introdução. O grupo (1) prioriza a metafísica e reduz a importância das demais formas de pensamento. Para esse grupo a ontologia da vontade de poder é o tema fundamental da obra madura de Nietzsche. Chamo, portanto, essa interpretação de metafísica (ou ontológica). A filosofia de Martin Heidegger é a expressão pura desse modelo interpretativo; Müller-Lauter e John Richardson propuseram soluções mais nuançadas, mas ofereceram uma prioridade à metafísica. Gilles Deleuze e Walter Kaufmann não trabalharam diretamente com as questões de compatibilidade, mas como apresentaram interpretações influentes sobre a ontologia madura de Nietzsche, alguns temas das suas leituras serão discutidos.

O grupo (2) é composto por autores que priorizam o naturalismo. Maudemarie Clark e Brian Leiter apresentaram versões puras desse modelo de leitura. De acordo com esse grupo, em sua obra madura Nietzsche se comprometeu exclusivamente com o naturalismo: metafísica e antirrealismo, portanto, não integram o programa filosófico das últimas obras. É importante destacar que o grupo não abrange todos os intérpretes naturalistas, mas uma determinada solução naturalista para os

problemas de compatibilidade. Há naturalistas que não concordam com Clark e Leiter. Na segunda seção serão discutidas algumas críticas à leitura dos dois, principalmente aquelas que Christopher Janaway e Nadeem Hussain formularam. Os primeiros grupos reduzem o poder de influência do antirrealismo, mas este não é o caso do grupo (3). Para esses autores Nietzsche herdou do programa de Albert Lange uma versão de “idealismo naturalizado” (uma forma de antirrealismo), e essa herança é um aspecto decisivo do seu pensamento maduro. De acordo com essa interpretação, Nietzsche pode ser considerado um naturalista/ antirrealista que concebe a metafísica como uma ficção edificante (sem função cognitiva). Hans Vaihinger e George Stack são os principais representantes do terceiro grupo.

1.1.1 Metafísicos

a) *Martin Heidegger*

O avanço das edições críticas de Colli e Montinari, as interpretações possibilitadas por este avanço, as reconstruções cuidadosas do contexto intelectual de Nietzsche e as diversas mudanças que se impuseram no mundo filosófico do século passado foram algumas das causas que reduziram o poder de influência da interpretação heideggeriana¹⁰. Fruto de um gênio da especulação, um dos maiores do século XX; importante em um determinado momento, pois além de ter contribuído para a inserção de Nietzsche na academia alemã (junto com os Karls: Löwith e Jaspers), o fato é que ao lado das sofisticadas preleções de Heidegger as interpretações racistas pareciam o que eram, ou seja, porcarias. É triste ter de admitir que as próprias críticas ao “biologismo” destas interpretações foram pronunciadas por um colega de partido; no entanto, apesar da inaceitável adesão ao nazismo é fato incontestável que na teoria Heidegger era cheio de refinamentos. Felizmente ou não, o estudo de sua filosofia autoral é tão recomendável quanto às

¹⁰ Cf. MONTINARI, 1999, p. 55-77. Neste artigo o autor sintetizou as principais críticas à interpretação racista de Bäuml. A interpretação de Heidegger, além de mais sofisticada, não ratifica a “biologização” que se encontra na interpretação nazista de Nietzsche. Uma interpretação mais específica da recusa do conceito de “raça” na filosofia política de Heidegger pode ser encontrada no artigo de Alexandre Franco de Sá: *Para além do liberalismo: O pensamento político de Martin Heidegger* (2017).

discussões sobre a possibilidade de separar com responsabilidade as genialidades especulativas das práticas políticas.

Sua interpretação ainda é recomendável? Vale a pena voltar a ela? Adianto que nunca recorreria a Heidegger apenas com o objetivo de demonstrar um conhecimento escolar sobre os intérpretes de Nietzsche; em razão do destaque que sua interpretação recebeu tornou-se comum, quase questão de etiqueta, referir-se à sua interpretação, alusão que em contexto de mera demonstração de conhecimento é tão mecânica e sem vida quanto as críticas, que de tão repetidas conquistaram o status de enfadonhas.

O fato é que a abordagem de Heidegger depende em grande parte de questionáveis opções metodológicas e problemáticas fontes empíricas. Ela está inevitavelmente marcada pela influência de um livro fictício. Karl Schlechta foi o responsável por mostrar que *Der Wille Zur Macht*, a - suposta - obra capital não existia e havia sido compilada sem nenhum rigor filológico pela irmã de Nietzsche. Apesar de reconhecer as fragilidades da edição que usava (HEIDEGGER, 2010, p.379), Heidegger não dispunha da organização crítica dos póstumos. O problema da fonte compromete sua interpretação de um modo significativo, pois ela se segue da premissa segundo a qual a filosofia autêntica de Nietzsche está “escondida” nos textos não publicados. Heidegger não consulta a fonte problemática esporadicamente: a maior parte de sua interpretação sobre a suposta filosofia autêntica de Nietzsche é extraída de uma fonte cuja credibilidade foi posta em xeque.

A interpretação heideggeriana ignora uma importante e frutífera recomendação metodológica de Montinari: conceber a filologia como tarefa preliminar indispensável, porém não suficiente (MONTINARI, 1997, p.78). Sua investigação está contaminada pela tese da diferença ontológica e por suas asserções sobre os destinos da história ocidental. Heidegger projeta em Nietzsche muitas das suas reflexões, o que gera uma confusão significativa entre sujeito e objeto. Apesar dos pontos elecandos não é recomendável ignorá-lo completamente, pois sua interpretação não é uma criação *ex nihilo*, e suas habilidades especulativas são inegáveis. Há em suas preleções excelentes formulações de problemas, esclarecimentos pontuais significativos, insights interessantes, instrutivas

comparações de Nietzsche com outros autores, em suma: informações produtivas, a despeito da premissa, da estrutura e dos problemas gerais.

Martin Heidegger formulou em seus próprios termos alguns dos problemas mencionados na introdução. Em sua *Preleção sobre o Eterno retorno*, o filósofo se deparou com a questão a respeito da compatibilidade entre ontologia e antirrealismo:

No entanto, toda a nossa consideração da doutrina nietzschiana do retorno, e, antes de tudo, essa doutrina mesma se encontra diante de uma suspeita que ameaça arruinar, no próprio sentido de Nietzsche, todo o empenho ulterior em torno da compreensão desse pensamento e de sua prova: a suspeita de que também resida nesse pensamento do eterno retorno do mesmo e justamente nele uma humanização, de que ele seja um pensamento ao qual devemos aplicar em primeira linha a própria advertência constante de Nietzsche: “Tomemos cuidado”¹¹.

Nietzsche recomendou cautela em relação à humanização da natureza e definiu o mundo como “caos” (GC, 109). O próprio Heidegger consentiu nessa preleção¹² que o “caos” é o absolutamente indizível (HEIDEGGER, 2010, p.273); conceber o mundo dessa maneira é o mesmo que assumir a tese segundo a qual a realidade é em si mesma desprovida de inteligibilidade. Se inevitavelmente humanizamos a natureza e aceitamos que o mundo não tem em si *quid* algum, então a forma e a ordem que constatamos em nossas experiências são, no fundo, projeções antropomórficas de sentido. A doutrina do eterno retorno se reporta à realidade enquanto tal, com efeito, à totalidade do real. Não seria, então, essa doutrina mais uma antropomorfização?

Após a formulação do conflito, Heidegger apresentou uma reflexão livre. Temporariamente se esqueceu de Nietzsche e filosofou com autonomia sobre a suspeita:

[...] Em meio a todos esses argumentos a favor e contra a humanização, acredita-se saber de antemão o que é o homem a partir do qual provém tal humanização. Esquece-se de colocar aquela pergunta que precisa ser decidida antes, se é que a suspeita de humanização deve ter o seu direito

¹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 275.

¹² Nas preleções presentes no *Nietzsche I*, Heidegger definiu o conceito de caos de quatro maneiras diferentes. Caracterizou o caos como *devir* na preleção sobre o eterno retorno (p.270). Três páginas depois designou o caos como *algo absolutamente indizível* (p. 273). Na preleção sobre a vontade de poder como conhecimento, o caos foi definido como um *turbilhão de sensações*. Trata-se do material do conhecimento, o múltiplo que ainda não foi esquematizado pelas formas *a priori*. Acrescentou, ainda, que o “caos da região sensível é um recorte do caos que é o próprio mundo” (p.440). O caos do mundo designa a “vida corporificante”, ou seja, a *vontade de poder*. Apesar das variações, Heidegger menciona o aspecto meramente negativo do conceito quando coloca a questão sobre a humanização. É este o aspecto destacado no texto.

ou a refutação dessa suspeita deve fazer algum sentido. Falar de humanização sem decidir, isto é, sem colocar a questão 'o que é o homem' é de fato falatório¹³.

Antes de assumir qualquer posição a respeito da "humanização" é preciso definir o homem; da mesma maneira, somente com uma determinação da essência da linguagem é possível decidir se nossas sentenças humanizam ou não o mundo. Heidegger alegou que essas questões estão subordinadas a uma pergunta mais fundamental: o que é o ente na totalidade?

A suspeita de humanização, por mais próxima e palpável que seja e por mais toscamente que possa ser manipulada por qualquer um, permanece supérflua, enquanto não tiver sido retrojetada para o questionamento da questão 'quem é o homem', uma questão que não pode ser questionada, para não falar sobre ela ser respondida, sem que antes se pergunte o que é o ente na totalidade. Entretanto, essa questão encerra em si uma ainda mais originária que nem Nietzsche nem a filosofia antes dele jamais desdobrou e jamais pôde desdobrar¹⁴.

Subordinação hierárquica de questões: (1) a humanização; (2) a questão do ente na totalidade e (3) a questão mais originária que ninguém pôde desdobrar. A terceira não nos interessa, visto que Nietzsche não pôde desdobrar: Heidegger se refere ao seu projeto da ontologia fundamental. Nietzsche ficou com a segunda. É o que se diz na continuação da preleção, na mesma página da citação transcrita acima: "com a questão do eterno retorno do mesmo, Nietzsche se movimenta no interior da questão sobre o ente na totalidade". Heidegger induz o leitor a concluir que o problema não precisa ser resolvido, pois a suspeita de humanização é supérflua, mas não indica nenhuma passagem que comprove que essa foi a conclusão de Nietzsche. A avaliação sobre a "humanização" é consequência de uma especulação autoral de Heidegger. Em vez de ser abordado como uma dificuldade para a interpretação de um autor, o problema da compatibilidade é analisado na qualidade de um assunto filosófico em geral. Graças a essa confusão o antirrealismo é temporariamente ignorado e Heidegger segue com sua análise do eterno retorno

O problema incomoda, pois retorna. Adiante, uma nova formulação é apresentada:

[...] ele se decidiu na verdade pelas duas, tanto pela vontade de desumanização do ente na totalidade quanto pela vontade de levar a sério o

¹³ IBID, p.278.

¹⁴ IBID, p.282.

fato de o homem estar preso a um canto. Nietzsche se decide pela fusão das duas vontades. Ele exige a mais extrema humanização do ente e a mais extrema naturalização do homem, as duas coisas ao mesmo tempo. Somente quem adentrar o cerne desse pensamento de Nietzsche terá alguma ideia de sua filosofia¹⁵.

Essa solução prioriza a ontologia, o que pressupõe em alguma medida o realismo, mas Heidegger não pode ignorar o caráter perspectivístico da epistemologia nietzschiana. A solução tipicamente metafísica consiste em explicar o perspectivismo por meio da ontologia, isto é, defender que uma tese geral a respeito da totalidade explica o caso particular da produção de antropomorfizações. Na medida em que a ontologia é pressuposta como condição de explicação do perspectivismo, a “humanização” tem de encontrar algum limite: a própria tese a respeito da totalidade não pode ser uma nova forma de humanização, pois assim o círculo vicioso tornar-se-ia inevitável.

A solução foi apresentada com mais detalhes nas outras preleções que compõem o *Nietzsche I*¹⁶. Em resumo: é porque o mundo é vontade de poder e cada *quantum* possui a sua perspectiva que o homem “humaniza” a realidade. Através do conhecimento o homem se impõe no devir e eleva o seu poder. Em primeiro lugar por meio do princípio da não contradição. Heidegger menciona que Nietzsche segue Aristóteles ao oferecer a este princípio uma primazia em relação aos demais. Este princípio não é apenas formal: ele estrutura o modo como os entes em geral aparecem para o homem. O “comando” da não contradição fixa objetos e alteridades. As categorias – substância, causalidade, quantidade, qualidade etc. - que Heidegger intitulou de “formas poetizantes da razão”-, também foram caracterizadas como condições de possibilidade de todas as asserções humanas sobre o mundo. Todo e qualquer juízo sobre a realidade pressupõe o “tomar-por-verdadeiro”, ou seja, a fixação do ente de acordo com os esquemas gerais da razão. Essa extrema humanização, contudo, é apenas uma expressão particular do próprio princípio do ente na totalidade: a vontade de poder. O homem, assim como os outros entes, estabelece um horizonte a partir do qual sua perspectiva sobre o mundo pode se desenvolver. Com base nesse horizonte fabrica diversas estratégias que

¹⁵ IBID. p.294.

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, 2010, pp. 137-187 (*Vontade de Poder como Arte*) e pp.443-502 (*Vontade de Poder como Conhecimento*). Meu resumo abrange informações apresentadas nessas partes do *Nietzsche I*.

permitem sua conservação e a elevação do seu poder. O estabelecimento do horizonte, portanto, não é ação somente humana, pois qualquer quantum de poder possui uma perspectiva e todos os entes são, afinal, vontade de poder. É deste modo, portanto, que Heidegger resolve o problema da compatibilidade entre antirrealismo e metafísica.

O fato de Nietzsche usar um vocabulário semelhante ao da ciência de sua época também é uma questão recorrente para Heidegger. Sem ignorar tais semelhanças, o filósofo da floresta negra empregou um esforço considerável para salvaguardar a presença de uma filosofia primeira. Após esboçar as sentenças gerais que caracterizam a doutrina do eterno retorno, Heidegger perguntou de que forma algo do tipo poderia ser provado e, então, iniciou, mais uma vez, uma especulação livre sobre as relações entre filosofia e ciência:

Nós nos perguntamos: abstraindo-se totalmente de sua plausibilidade e de seus méritos, esse procedimento comprobatório é, afinal, científico-natural? O que há aí de científico-natural? Resposta: pura e simplesmente nada (...) o que está sendo discutido em meio a esse procedimento comprobatório e em meio à série de determinações da essência do mundo? Força, finitude, ausência de fim, igualdade, retorno, devir, espaço, tempo, caos. Nenhum desses conceitos possui algo em comum com as ciências da natureza. Se quiséssemos efetivamente levar em consideração aqui a ciência da natureza, então precisaríamos dizer simplesmente que ela pressupõe, em verdade, determinações como devir, força, tempo, igualdade, retorno, e precisa, com efeito, pressupô-las necessariamente, a saber, justamente como aquilo que permanece vedado eternamente para a esfera de suas questões e para a sua forma de comprovação¹⁷.

As ciências pressupõem decisões ontológicas. A biologia não define o que é a vida de acordo com seus métodos de pesquisa: ela se movimenta progressivamente no interior de um determinado campo ôntico e não pode abordar uma questão ontológica sem abandonar seus próprios métodos. O que está em jogo não é uma delimitação meramente escolar dos campos de pesquisa das diferentes disciplinas. Heidegger inclusive afirma que um cientista tem condições de realizar especulação filosófica: basta que leve adiante o questionamento que é intrínseco ao exercício reflexivo e especule sobre a natureza ontológica daquelas proposições que “fundam” um determinado domínio de pesquisa; mas ao levar essa reflexão adiante, mesmo que seja membro de um instituto de ciência natural, salta de uma forma de pensar para outra.

¹⁷ IBID, p.287.

Não existe continuidade entre os procedimentos das ciências empíricas e a especulação filosófica. Heidegger faz questão de enfatizar o abismo que separa as duas:

[...] o que Nietzsche designa e tem em vista com o termo força não é o que a física denomina com esse termo (...) quem transpõe os modos de representação da 'dinâmica' e da 'estática' para o ente na totalidade não faz outra coisa senão trazer uma confusão imensurável para o interior do pensamento. Como Nietzsche estava por toda parte seguro dos intuítos fundamentais de sua vida intelectual, mas permanecia necessariamente preso ao seu ambiente contemporâneo em suas afirmações e concreções, para seguir suas ideias é preciso um rigor de pensamento que vai muito além da exatidão da ciência matemática da natureza não apenas segundo o grau, como também segundo a essência. O que Nietzsche denomina 'força' esclarece-se para ele nos próximos anos como 'vontade de poder'¹⁸.

São visíveis algumas oscilações. De início, Heidegger cria uma distância entre Nietzsche e as ciências: o conceito de força é ontológico, logo, formulado por filósofo. A projeção do conceito da física em uma especulação sobre a essência do ente na totalidade só pode gerar confusões. Todavia, mesmo um filósofo original não está completamente isolado de seu contexto intelectual, e nos tempos de Nietzsche as ciências empíricas eram referências de conhecimento seguro. O pensamento de Nietzsche não pode ser reduzido a uma versão "ontologizada" de uma ciência, mas Heidegger constata uma ambiguidade. Ele alega que o próprio Nietzsche só pôde afastar de vez essa ambiguidade alguns anos depois, quando designou a essência da força como vontade de poder. Se em algum momento o seu vocabulário pareceu ambíguo, afinal, não importa tanto: mesmo um grande pensador, apesar de conhecer sua tarefa única e singular, pode ser influenciado pelo discurso científico do seu tempo. Na visão de Heidegger é mais importante ressaltar que em um momento posterior, quando Nietzsche acrescentou à força uma qualidade interna, as ambiguidades desapareceram.

A mesma argumentação foi reproduzida em uma passagem sobre a biologia:

Por mais estranho que possa soar inicialmente, a verdade da afirmação seguinte pode ser fundamentada por meio de uma meditação suficiente: Nietzsche não pensa biologicamente quando pensa o ente na totalidade, e, antes dele, o ser como 'vida', e quando determina o homem em particular como 'animal de rapina', mas fundamenta essa imagem de mundo, aparentemente apenas biológica, metafisicamente¹⁹.

¹⁸ IBID, p. 267.

¹⁹ IBID, p. 409.

Parece “biologização”, mas na essência é metafísica. Heidegger não aponta para uma ambiguidade, mas responsabiliza certos intérpretes por falta de acuidade: aquele que entende a vontade de poder como um “biologismo” apreendeu apenas superficialmente a filosofia de Nietzsche: uma apreciação à altura do rigor especulativo do pensamento nietzschiano revela o aspecto puramente metafísico de conceitos como os de vida e animal.

A diferença radical entre a metafísica e os procedimentos empíricos das ciências foi apresentada de modo definitivo na seguinte passagem:

Nietzsche não se perdeu em meio à ciência da natureza; foi a ciência da natureza daquela época que se desgarrou, sim, de uma maneira digna de questão para o interior de uma filosofia digna de questão. Com isso, o curso das provas relativas à doutrina do retorno não se acha submetido em parte alguma ao tribunal da ciência da natureza; e ele não se acha submetido a esse tribunal nem mesmo quando ‘fatos’ oriundos das ciências naturais acabam por falar contra o seu resultado; pois o que são os fatos da ciência natural e de toda ciência senão determinados fenômenos, interpretados segundo princípios expressos, implícitos ou mesmo absolutamente desconhecidos de uma metafísica, isto é, de uma doutrina do ente na totalidade²⁰.

Nesse caso a ambiguidade não está em Nietzsche, nem é fruto da superficialidade dos intérpretes: a ciência mesma voou até as alturas da especulação ontológica, rompendo limites e abandonando seu próprio terreno. Heidegger não especifica qual seria essa ciência, mas sabemos que Nietzsche foi influenciado por cientistas que se sentiram atraídos pela recuperação do modelo de física dinâmica postulado um século antes por Boscovich; de fato, essa física despertou o interesse de Nietzsche, em razão de sua diferença em relação às concepções ontológicas tradicionais. O essencial da passagem é a prioridade absoluta atribuída à especulação filosófica: se o resultado de uma determinada especulação entrar em conflito com as descrições das ciências empíricas a filosofia não deve aceitar a posição de réu, curvando-se no tribunal das ciências. Esta posição é o extremo oposto do naturalismo de Quine, segundo o qual a realidade é o que as ciências da natureza determinam.

Destarte, a interpretação heideggeriana é um modelo metafísico de solução para os problemas: o antirrealismo é limitado pela ontologia e o naturalismo sequer é levado a sério, pois a filosofia é absolutamente independente das ciências empíricas.

²⁰ IBID, pp.289-290.

Concordo que o antirrealismo não pode ser total: ele é limitado pela ontologia, mas reivindico motivos diferentes dos apresentados por Heidegger. Em primeiro lugar, o antirrealismo de Nietzsche é mais complexo do que uma mera “suspeita de humanização”. Ele envolve um conjunto de reflexões sobre o neokantismo heterodoxo de Albert Lange, em particular sobre as consequências epistemológicas provenientes da naturalização das condições transcendentais. No capítulo 2 argumento que o antirrealismo parcial é uma consequência da fisiologização e da historicização da percepção humana e de suas condições transcendentais. Discordo da tese segundo a qual os métodos da filosofia e das ciências são absolutamente diferentes: em virtude dessa leitura Heidegger negligencia a presença do naturalismo nas obras de Nietzsche. Com uma compreensão clara do naturalismo entendemos que as ontologias das forças e da vontade de poder estão em continuidade com as ciências. As três formas de pensamento estão mais misturadas do que Heidegger supôs.

b) Gilles Deleuze e Müller-Lauter.

A interpretação de Deleuze é diferente, mas deve muito aos dois volumes de Heidegger. É verdade que o filósofo francês se empenhou mais em revelar a novidade da filosofia de Nietzsche do que em indicar as ligações entre a tradição metafísica e o projeto da vontade de poder, mas a priorização da ontologia permanece: a sua interpretação depende de uma tese sobre a metafísica das forças. De início importa ressaltar a sua posição sobre a relação entre Nietzsche e as ciências:

[...] é verdade que Nietzsche tem pouca competência e pouco gosto pela ciência. Mas o que o separa da ciência é uma tendência, um modo de pensar. Com ou sem razão Nietzsche acredita que a ciência, em sua manipulação da quantidade, tende sempre a igualar as quantidades, a compensar as desigualdades. Nietzsche, crítico da ciência, jamais evoca os direitos da qualidade contra a quantidade: ele evoca os direitos da diferença de quantidade contra a igualdade, os direitos da desigualdade contra a igualação das quantidades [...]²¹.

²¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Trad: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 37.

A primeira afirmação é equivocada²². Depois de tantas reconstruções de fontes os intérpretes concluíram o contrário: Nietzsche acompanhava de perto e com especial interesse as publicações científicas de sua época (incluindo “as duras”), e a sua própria filosofia sofreu influência dos resultados científicos e das características gerais dos métodos. De qualquer forma, para Deleuze, em virtude de “um modo de pensar”, Nietzsche se separou das ciências. O mecanicismo e a termodinâmica deturpam a verdadeira teoria das forças. Impera na ciência uma vocação para compreender os fenômenos a partir das forças reativas: ela tende a igualar as quantidades, além de ser um fruto do ideal ascético. Apesar de Gilles Deleuze não apresentar um discurso forte sobre a “filosofia primeira”, sua interpretação indica que Nietzsche tem autonomia para recusar os resultados da ciência quando não se adaptam a um determinado modelo ontológico. Essa posição a respeito das ciências inviabiliza a percepção dos problemas de compatibilidade com o naturalismo.

Gilles Deleuze parece atribuir à Nietzsche a defesa de um “antirrealismo anárquico”: contra o ideal ascético, o filósofo alemão propôs a libertação do poder do falso²³; contra o enrijecimento do homem verídico, valorizou a vontade de enganar da arte²⁴. A verdade é “aparência” e os homens de conhecimento são criadores e artistas que não se reconhecem assim devido ao comprometimento com o ideal ascético. Conhecimento não é correspondência, mas criação, invenção: a verdade não é um valor essencial, o real é uma invenção das perspectivas. Gilles Deleuze convida o leitor a colocar o problema da autorreferência. Na base da preferência pela aparência encontra-se uma pretensiosa ontologia das forças. Esta ontologia pressupõe diversas asserções fortes sobre a essência da realidade. Seriam essas asserções falsas? Se sim, a distinção entre ativo e reativo não faria sentido; sem essa distinção, contudo, pela ótica de Deleuze, a própria crítica de Nietzsche aos ideais ascéticos e ao ressentimento perderia seu sustentáculo. O antirrealismo é uma consequência da ontologia das forças, mas inviabiliza a pretensão de validade dessa ontologia. A solução de Martin Heidegger consiste em uma limitação do

²² A caracterização do naturalismo apresentada na introdução é suficiente para refutar essa interpretação.

²³ IBID, p.70.

²⁴ IBID, p. 87.

antirrealismo; Gilles Deleuze defende a um só tempo um “antirrealismo anárquico” e uma “ontologia das forças”: não explora, portanto, o problema da compatibilidade.

Müller-Lauter abordou os problemas e propôs soluções mais abrangentes. Não negligenciou a influência das ciências no programa filosófico de Nietzsche, atitude compartilhada por Martin Heidegger e Gilles Deleuze. Apesar de não usar o termo “naturalismo”, e da sua interpretação ser diferente das naturalistas (anglo-saxãs), aborda com sofisticação a relação entre ciência e ontologia. Diferente de Deleuze, Müller-Lauter não defende um antirrealismo anárquico, pois alega que o perspectivismo é um novo critério de verdade. Além disso, aprofunda a investigação sobre as complexas relações entre antirrealismo e ontologia, enfrentando os problemas com mais fôlego do que Heidegger. Avança ao propor uma solução: o círculo.

Müller-Lauter expôs com clareza as características gerais da ontologia de Nietzsche. Primeiro ensinamento instrutivo: a multiplicidade é um elemento constitutivo da realidade. Não existe o “um”, pois o mundo é constituído por múltiplas vontades de poder. Segundo: a infinidade dos mundos. Se todos os entes são centro de forças e cada um possui uma perspectiva, então existem infinitos mundos. Estes centros de forças se relacionam entre si e interpretam tais relações de acordo com o seu próprio horizonte perspectivístico. A soma de todos esses mundos não resultaria em um “mundo real”, pois não existe qualquer congruência entre os diversos mundos. Não há, então, o mundo real? O fato é que apesar das interpretações que projetam, os centros de força se relacionam em um mundo. Este mundo, contudo, não é um “todo” organizado: trata-se apenas de um “caos” constituído por agregações e desagregações de forças²⁵.

A física mecânica não é capaz de acessar o complexo mundo dos *quanta*, pois o seu modelo de explicação pressupõe as simplificações da linguagem e as falsificações da nossa percepção sensível: a mecânica atribui ao mundo substâncias, identidades e leis naturais, entretanto, tais categorias são apenas simplificações grosseiras do caos que constitui a realidade ²⁶. Desse modo, a ciência e a nossa percepção comum falsificam o mundo, mas o real parece ser acessível ao

²⁵ MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder*. Trad: Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997, pp.73-119.

²⁶ IBID, p.108.

filósofo que o definiu como vontade de poder. Sem esse acesso não seria possível julgar a validade das asserções científicas, mas se a própria explanação ontológica pressupõe juízos e linguagem, a legitimidade desse acesso está comprometida. Este é o problema da conciliação entre ontologia e antirrealismo; adiante a solução proposta por Müller-Lauter será comentada. É verdade que para ele a vontade de poder é uma perspectiva, mas resta saber por qual motivo o autor que propôs essa perspectiva tem o direito de afirmar que outra – no caso, a física mecânica –, falsifica a realidade. Sem a crença em um acesso efetivo à realidade essa crítica talvez não faça sentido.

A despeito das simplificações, a mecânica é pragmaticamente útil, pois possibilita o controle da natureza e a elevação do poder humano. Para fins técnicos é eficaz, mas uma teoria pode ser eficiente e falsa. O modo mecanicista de pensar também é louvável pelo seu rigor metodológico²⁷. Na interpretação de Müller-Lauter há uma ambiguidade curiosa: de acordo com o critério de verdade da correspondência, a física mecânica falsifica a realidade; de acordo com o critério da própria vontade de poder ela pode ser considerada verdadeira, pois intensifica o poder humano. Diferente, portanto, de Heidegger e de Deleuze, Müller-Lauter apresenta uma posição mais nuançada sobre a relação entre a ontologia do poder e a ciência, no caso, a física mecânica. Entretanto, a “física mecânica”, um modelo de pensamento científico, é “falsa” – esse é o termo utilizado – porque seu aparato conceitual não corresponde ao “caos” do mundo. Então, de acordo com essa leitura, a ontologia da vontade de poder é superior ao modelo científico de explicação. Apesar de sua leitura mais nuançada, Müller-Lauter concede à especulação ontológica independência e prioridade em relação às ciências, de tal modo que a especulação filosófica pode avaliar a legitimidade da ciência e apresentar teorias superiores.

No que consiste essa superioridade? A própria ontologia do poder não é, afinal, apenas uma perspectiva, interpretação? Antes de analisar o problema é importante diferenciar duas maneiras de abordar o perspectivismo. Na forma ontológica todos os entes são vontades de poder que interpretam. O ato de

²⁷ IBID, pp. 126-127.

“interpretar”, portanto, é real e está presente em tudo. Autores que priorizam a ontologia subscrevem essa interpretação pampsiquista do perspectivismo. De um ponto de vista estritamente epistemológico, o perspectivismo é uma tese sobre a validade das nossas asserções e teorias. Perspectivas são, portanto, teorias filosóficas ou científicas, visões de mundo, opiniões, avaliações etc. Normalmente usamos o termo levando em consideração esse campo semântico. Um leitor que não conhece os detalhes do texto de Nietzsche pensa que o perspectivismo é uma versão particular de um ceticismo relativista. Seguem em ordem as sentenças que caracterizam a posição desse leitor: (1) não existem ‘fatos’ em si mesmos e tudo o que conhecemos depende de uma perspectiva; (2) Existem muitas perspectivas; (3) Sem a referência da realidade não há um critério que possibilite uma distinção entre perspectivas falsas e verdadeiras; (4) Portanto, em relação à validade das asserções todas as perspectivas são iguais.

Müller-Lauter não assume esse relativismo, pois afirma que a ontologia do poder fornece um novo critério de verdade. O intérprete alemão propôs a inevitável circularidade como uma solução para o problema: a própria ontologia deve ser avaliada de acordo com esse novo sentido de verdade:

Se a filosofia da vontade de poder de Nietzsche pretende declarar a verdade sobre a efetividade, ela não incorre em contradição com o critério de verdade surgido dessa filosofia. Vista a partir dele, ela é até mesmo a única explicação consequente do mundo. Nós nos movemos em círculo. Tal circularidade pertence a todo compreender (...) como em toda compreensão, o que importa é "penetrar da maneira correta" no círculo, para empregar uma expressão de Heidegger. Já expusemos que Nietzsche pode fundamentar a pretensão de sua filosofia a ser a verdadeira explicação do mundo com o critério de verdade brotado dessa própria filosofia. Segundo esse critério uma explicação tem de se impor contra as outras explicações do mundo. Só nisso podem, decerto, mostrar-se sua fortaleza e seu poder²⁸.

A vontade de poder é uma perspectiva melhor. O que viabiliza a comparação é um novo critério de verdade: se uma determinada interpretação “se impor” e sair vitoriosa ela poderá ser considerada verdadeira. Assim é o próprio funcionamento do mundo: centros de força em conflito impõem seu poder em busca de domínio. O perspectivismo epistemológico é, portanto, uma expressão particular do caráter

²⁸ IBID, p. 133.

agonístico do cosmos ²⁹. Nenhuma teoria está assegurada *a priori*: é no embate que a validade pode ser testada. Mas essa interpretação sobre a legitimidade das teorias também pode ser abordada como mais uma perspectiva. Podemos imaginar, por exemplo, uma perspectiva X que não adota o critério de verdade do perspectivismo. Suponhamos que em um embate com o perspectivismo essa teoria saia vitoriosa. Esta é uma possibilidade a ser considerada, pois nem o “perspectivismo” está assegurado *a priori*. A derrota confirmaria mais uma vez o perspectivismo? Alguém poderia argumentar que sim. A perspectiva X se mostrou mais poderosa do que o próprio perspectivismo. O critério do “poder” pressupõe a ontologia, e assim tudo retorna: essa argumentação torna o perspectivismo irrefutável mesmo quando refutado. Isto não pode estar certo. Diante do ocaso o defensor do perspectivismo não pode interpretar a sua derrota como uma vitória. O círculo que parece se suprimir, e, no entanto, de novo impele adiante é de um dogmatismo monstruoso: se refutado continua correto.

Se admitirmos a validade do perspectivismo deveremos também reconhecer que outras perspectivas poderão erigir seus próprios critérios de verdade. Se cada teoria pode fornecer um “critério de verdade”, e não faz sentido exigir um critério exterior às perspectivas, então, todas as teorias poderão ser verdadeiras de acordo com seus próprios critérios e falsas de acordo com outros. Para comparar perspectivas e diferenciá-las em verdadeiras ou falsas é necessário recorrer a algum padrão extrínseco de avaliação (a realidade, a coerência), mas essa referência seria extra-perspectivística. O círculo não resolve o relativismo. Müller-Lauter assume que uma compreensão correta do círculo exige uma superação de um entendimento meramente formal³⁰. Mas ir além da formalidade não é o mesmo que negá-la. Uma boa descrição da realidade não pode prescindir da coerência formal. Pelo contrário, uma teoria sem coerência interna não tem potencial descritivo.

Quando argumenta a favor da superioridade da vontade de poder, a justificativa de Müller-Lauter parece ser realista; no entanto, nas discussões sobre o estatuto epistemológico, a posição “interpretacionista” ganha destaque. Nessa passagem, por exemplo, a pressuposição do acesso à realidade parece evidente:

²⁹ IBID, p. 131.

³⁰ IBID, pp. 134-35.

Temos de eliminar todos os 'ingredientes' de nossa errônea convicção subjetiva para alcançar o que está oculto na compreensão mecanicista da efetividade. Encontramos, então, '*quanta* dinâmicos, numa relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta*, em seu fazer efeito sobre eles'³¹.

A eliminação do subjetivo é condição para a apreensão do que está oculto na compreensão mecânica da efetividade. A diferença apresentada no texto é entre subjetivo e objetivo, não entre duas interpretações com maior ou menor poder. Como é possível defender o perspectivismo e admitir uma visão objetiva que se alcança com uma *eliminação* do subjetivo? Não está em jogo um aperfeiçoamento ou um alargamento da visão subjetiva, mas uma *eliminação*. Alguém poderia argumentar que uma perspectiva é superior a outra porque apresenta mais condições de corresponder à realidade, mas este critério de verdade não surgiu da ontologia do poder: é o antigo critério da correspondência apresentado com uma linguagem particular.

c) *Walter Kaufmann e John Richardson*

Kaufmann produziu uma influente interpretação de Nietzsche no ambiente filosófico anglo-saxão. Seu livro foi publicado em um contexto no qual Nietzsche não exercia influência alguma sobre os *scholars*: era visto com preconceito³². De sua interpretação importa ressaltar o contraste com a abordagem heideggeriana, pois de acordo com o norte-americano, a tese cosmológica foi construída com induções empíricas.

No período relativo à *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche utilizou o termo "poder" com o objetivo de interpretar alguns casos psicológicos isolados. Em obras posteriores – *Aurora e Gaia Ciência* –, estendeu consideravelmente o número dos casos analisados. Kaufmann afirmou que nesse período, em especial em *A Gaia Ciência*, Nietzsche tinha condições de defender que a vontade de poder é o impulso que se encontra na base de todo o esforço humano, mas não retirou essa conclusão, pois suas análises continuaram fragmentadas. Somente em *Assim falou*

³¹ IBID, p. 110.

³² Cf. KAUFMANN, W. Nietzsche: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974, Prefácio à quarta edição.

Zaratustra as generalizações mais expressivas apareceram. Na obra literária o profeta anunciou que *a vida em geral* é vontade de poder. Depois, em *Além do bem e do mal*, formulou a hipótese que levou a generalização ao seu grau máximo: também as forças inorgânicas devem ser entendidas como vontade de poder. Conforme a análise de Kaufmann, Nietzsche superou o pensamento dicotômico de sua juventude – apolíneo-dionisíaco – e assumiu o monismo, característica predominante de sua filosofia madura³³.

É possível questionar a legitimidade deste procedimento empírico, mas um procedimento pode ser empírico e insuficiente:

Mesmo esta generalização extrema, a audaciosa afirmação de que todos os seres vivos estão imbuídos de uma vontade de poder, é evidentemente proposta em um espírito empirista. Alguém pode criticar Nietzsche por ter realizado uma indução inconvincente; pode argumentar que ele interpretou mal sua evidência ou se baseou em dados insuficientes; pode, ainda, analisar os termos ‘vontade’ e ‘poder’ e questionar se a visão nietzschiana não pressupõe as ambiguidades desses termos; mesmo assim, essa pessoa terá de admitir que a teoria nietzschiana é baseada em dados empíricos e não em qualquer raciocínio dialético sobre a metafísica de Schopenhauer, como tantas vezes supuseram erroneamente. A conclusão “assim a vida me ensinou” significa que a visão de Nietzsche é baseada na experiência³⁴.

O mérito de Kaufmann foi evitar a atribuição de uma metafísica apriorística. Acertadamente o autor lembrou que Nietzsche expressou sua desconfiança em relação à legitimidade das sínteses *a priori* (BM, 4). Atribuir o empirismo a Nietzsche é, portanto, uma forma de afastar contradições. Mas as críticas às generalizações apressadas também estão presentes em *Além do bem e do mal*: filósofos dogmáticos elevam ao grau de princípio absoluto certas experiências particulares de um ser humano (BM, Prólogo). O próprio Nietzsche criticou a generalização metafísica de Schopenhauer em livro anterior (HH II, 5). Kaufmann está certo ao defender que Nietzsche aumentou a esfera explicativa do conceito de vontade de poder, mas o salto para a ontologia pressupõe uma ruptura tão significativa com qualquer procedimento indutivo razoável que somente outro modelo interpretativo é capaz de explicá-lo. Não precisamos atribuir a Nietzsche um compromisso ingênuo com um procedimento empírico ruim.

³³ IBID, pp. 178-207.

³⁴ IBID, pp. 206-7. Tradução nossa.

John Richardson propôs uma renovação do argumento empirista. Sua defesa, contudo, é significativamente diferente, pois não recorre à indução. Em *Nietzsche's System* (1996), retomou a abordagem metafísica e assumiu os vícios e virtudes que acompanham essa arriscada empreitada. Essa foi uma das últimas tentativas ousadas de reconstrução do suposto sistema metafísico de Nietzsche. O texto difere um pouco das demais interpretações naturalistas pelo seu caráter especulativo. O seu livro *Nietzsche's new darwinism* está mais próximo do espírito da tradição naturalista, apesar de o autor não renegar nesta obra as suas visões mais fundamentais sobre a metafísica nietzschiana³⁵.

O autor define a metafísica como uma verdade sistemática sobre a essência do ser. Baseado em um aforismo de *Além de bem e mal*, Richardson defendeu que a sistematização do pensamento é um efeito inevitável de um impulso inconsciente. Esse impulso produz espontaneamente um encadeamento de temas, posições etc. O intérprete, portanto, pode revelar o “sistema” que se desenvolveu, apesar de Nietzsche nunca ter apresentado nada parecido com um artificial tratado metafísico. Essência do ser nada mais é senão a definição do sentido do ente na totalidade³⁶. Richardson pensa que uma interpretação da essência do ser gera, inevitavelmente, diversas verdades que se relacionam entre si (sistema).

Logo na introdução está exposto o problema central a ser resolvido: a compatibilidade entre o perspectivismo e a vontade de poder. Em termos gerais, o problema da relação entre metafísica e antirrealismo. Diante do problema, afirma Richardson, os autores têm o costume de aliviar a tensão: uns dão preferência à metafísica, outros ao perspectivismo. Os metafísicos explicam o perspectivismo a partir da vontade de poder. Portanto, a saída metafísica limita o potencial corrosivo e relativista do perspectivismo ao inseri-lo em uma arquitetônica ontológica. Aqueles que preferem enfatizar o perspectivismo compreendem a metafísica como uma “ficção”, um “ideal” ou qualquer sistema de signos sem correspondência com a

³⁵ Neste livro Richardson não mudou a sua opinião a respeito do caráter metafísico da vontade de poder, mas admitiu que a projeção de um “mentalismo” no mundo inorgânico (o perspectivismo ontológico) é pouco convincente e gera mais problemas do que soluções. Ele considerou, então, mais interessante explorar outra possibilidade interpretativa: analisar a vontade de poder como um produto da seleção natural. O poder explanatório do conceito, portanto, se limita ao campo de objetos da biologia. Em sua abordagem, Richardson pretende demonstrar que apesar das rejeições um tanto grosseiras o pensamento de Nietzsche está alinhado com a teoria de Darwin. Cf. RICHARDSON, 2003, pp.64-65.

³⁶ Cf. RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. New York: Oxford university, 1996, pp.8-9.

realidade enquanto tal. Richardson indica que a sua interpretação está mais próxima da primeira resolução, mas em sua abordagem existe uma tentativa mais ousada de harmonização. O que legitima essa fusão é a associação do “perspectivismo” com uma interpretação empirista da filosofia de Nietzsche.

Richardson segue os passos gerais de Müller-Lauter: deseja afastar o relativismo e provar que Nietzsche propôs uma nova concepção de verdade. É a partir da descrição do mundo como um embate entre perspectivas que o autor apresenta o conteúdo do perspectivismo epistemológico de Nietzsche. A formulação de teorias e os embates intelectuais são expressões do “macrocosmo” no “microcosmo” humano. Esta nova concepção de verdade, portanto, pressupõe a ontologia da vontade de poder. Richardson teve o mérito de explicar com detalhes o conteúdo dessa nova verdade: recorreu a uma comparação da filosofia de Nietzsche com o empirismo de Aristóteles e argumentou que uma perspectiva pode conhecer *mais e melhor* do que outra³⁷.

Se o perspectivismo possibilita uma nova verdade é possível considera-lo uma perspectiva superior às demais. Mas o perspectivismo epistemológico pressupõe as asserções da ontologia do poder: todo ente é vontade de poder; cada ente possui uma perspectiva; esses entes se aglutinam em corpos de acordo com determinada hierarquia etc. As premissas ontológicas que sustentam o perspectivismo epistemológico precisam ser justificadas. Como justificá-las? De onde essa ontologia extrai a sua legitimidade?

Richardson argumenta acertadamente que a ontologia do poder não foi adquirida por intuição intelectual, argumento transcendental ou sínteses *a priori*. De acordo com o autor essa ontologia é hipotética e empírica:

Portanto, o método empirista pode ser aplicado às reivindicações ontológicas da seguinte maneira: estas fazem parte de um sistema de hipóteses, cuja verdade é garantida por sua capacidade de organizar e explicar os dados [...] Para Nietzsche esse sistema de afirmações poderá esclarecer a experiência e se adaptar aos dados empíricos de forma mais eficiente do que as demais teorias. Em vez de um edifício cartesiano podemos adotar a imagem quineana de uma rede de crenças. As afirmações sobre a essência não se sustentam como fundamentos (estabelecidas primeiramente e *a priori*), mas como elementos que estão no centro da rede e fornecem os conceitos básicos e as estruturas que são

³⁷ IBID, pp. 264-280.

utilizadas em observações mais particulares, incluindo aquelas mais periféricas, responsáveis por descrever o dado empírico particular³⁸.

As afirmações ontológicas não podem ser isoladas e testadas empiricamente, entretanto, não são verdades *a priori*: pertencem ao centro de uma complexa rede de crenças. Nas extremidades da rede estão diversas observações passíveis de teste empírico. As observações podem ser revisadas caso a experiência assim exija; em alguns casos, as reformas poderão atingir o centro das redes, ou seja, derrotarão as próprias afirmações ontológicas, na medida em que os aspectos periféricos de uma teoria pressupõem os conceitos básicos e estruturantes. Para W. Quine, em uma situação de conflito entre a teoria e os casos da experiência, o mais indicado não é revisar de início os aspectos centrais, pois o princípio pragmático da simplicidade é aliado do conservadorismo epistêmico: é mais prudente revisar aspectos periféricos; se essa revisão não for suficiente o intérprete será obrigado a adentrar na região mais central, normalmente composta por princípios formais da matemática e da lógica³⁹.

Portanto, neste empirismo mais radical, mesmo os princípios tradicionalmente considerados apriorísticos podem ser revisados, ao menos indiretamente. As características que Kant atribuiu ao *a priori* - necessidade e universalidade – não compõem o quadro teórico desse empirismo. Esta teoria não sucumbe ao relativismo, pois a organização bem-sucedida dos dados empíricos é capaz de satisfazer nossos interesses cognitivos (simplicidade, poder explanatório, capacidade preditiva...). A dificuldade em explicar alguns fatos pode ser superada com permanentes revisões parciais, e caso seja necessária uma correção dos conceitos e princípios mais primitivos, nada impede uma reconstrução radical da complexa malha relacional de uma teoria.

Aplicando à filosofia de Nietzsche: as explicações psicológicas de casos particulares pressupõem a metafísica da vontade de poder. Em suas descrições do tipo psicológico do sacerdote, Nietzsche utiliza conceitos que pertencem a uma complexa malha relacional: decadência, ressentimento, vontade de nada, ideal ascético etc. O “sacerdote” é um tipo psicológico particular que surgiu em um

³⁸ IBID, p.288. Tradução nossa.

³⁹ Cf. QUINE W. O. *Epistemologia naturalizada*. Trad. Oswaldo Prochat. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col: Os pensadores).

determinado período histórico: este é o dado; as observações de Nietzsche sobre esse tipo levam em consideração todas as particularidades do dado em questão e também pressupõem os conceitos e estruturas gerais da ontologia da vontade de poder. Caso haja conflito entre as observações de Nietzsche e os dados empíricos, o mais indicado não seria rever de imediato a ontologia da vontade de poder, mas modificar aqueles aspectos periféricos que constituem a observação: os documentos históricos, o princípio de seleção desses documentos, a caracterização do tipo psicológico particular etc.

Esse método empírico não é indutivo. Nietzsche realiza diversas especulações racionais sobre a essência da realidade, mas reconhece que todas poderão ser falseadas pela experiência. O estatuto de tais afirmações é, portanto, hipotético. A ontologia fornece as condições conceituais que possibilitam as análises empíricas dos dados. Diferente de Heidegger, Richardson alega que a vontade de poder é uma ontologia antifundacionista. Nietzsche é metafísico porque apresenta um discurso sobre a essência do ser, mas a validade de sua ontologia não está estabelecida *a priori*. Ele é, a um só tempo, metafísico e empirista.

É realmente importante conhecer os detalhes do funcionamento “volitivo” do mundo inorgânico para entender as observações de Nietzsche sobre o tipo psicológico do sacerdote? Richardson assume a relação de dependência entre os conceitos mais primitivos da ontologia e as observações psicológicas periféricas, mas este fato não é evidente. O próprio Nietzsche publicou suas análises psicológicas e genealógicas sem dispor de qualquer resultado conclusivo sobre a ontologia do poder. Na verdade, muitos intérpretes foram bem sucedidos em seus esclarecimentos sobre a psicologia de Nietzsche e não precisaram recorrer à metafísica⁴⁰. Nos póstumos, as especulações ontológicas aparecerem como experimentos desconexos e algumas vezes logicamente incompatíveis. É difícil acreditar que um experimento especulativo dessa natureza pertença ao centro de uma rede. Existem relações entre as observações psicológicas e a ontologia, mas transformar essas relações em firmes encadeamentos dedutivos é um exagero. É razoável conceber a ontologia da vontade de poder como uma “hipótese”.

⁴⁰ O próprio Richardson em *Nietzsche's New Darwinism* (2003).

Entretanto, defender que essa hipótese encontra-se no centro de um sistema é um acréscimo que não corresponde aos textos.

Richardson propôs uma fusão entre as formas de pensamento. Empirismo (por aproximação: naturalismo), ontologia e antirrealismo (o perspectivismo epistemológico) estão equilibrados em sua interpretação. Entretanto, a metafísica ainda é priorizada. O essencial em sua interpretação é a ontologia do poder: a partir dela o autor interpreta a totalidade da obra madura de Nietzsche. A ideia de que Nietzsche é empirista e metafísico será aproveitada e desenvolvida na minha interpretação, mas não pretendo formular um sistema e nem priorizar os fragmentos póstumos sobre a vontade de poder. Defendo que o naturalismo de Nietzsche não se opõe às especulações ontológicas sobre os elementos últimos da realidade: uma análise atenciosa das obras publicadas demonstra a compatibilidade, incluindo das obras que antecedem a formulação do conceito de vontade de poder. A respeito do antirrealismo, a minha solução não envolve uma discussão sobre o “círculo” (Müller-Lauter), nem sobre as relações entre perspectivismo ontológico e epistemológico. Não é necessário supor que a ontologia do poder apresenta um novo critério de verdade; não é necessário rodar junto com o círculo, nem recorrer à filosofia da ciência de Quine para salvar um filósofo do século XIX. A exposição de uma relação criativa que Nietzsche estabeleceu com a filosofia de Kant é um caminho mais promissor. Com ela entendemos que o antirrealismo de Nietzsche é abrangente, mas não total, e assim acessamos alternativas que auxiliam a formulação de soluções.

d) Os limites do modelo metafísico

Em todas as interpretações que priorizam a ontologia existe uma opção metodológica inadequada. Em passos resumo a fundamentação dessa opção: (1) quanto à ontologia, nos póstumos há riqueza de material, encadeamentos dedutivos mais ou menos complexos, teses explícitas e projetos definidos. Nas obras publicadas a ontologia aparece em linguagem figurada, na forma hipotética e em menções vagas ou ambíguas; (2) a partir de uma priorização dos póstumos o intérprete reúne diversos fragmentos e produz “em parceria” com Nietzsche um “sistema” ou uma “arquitetônica”; (3) essa “arquitetônica” é usada como um instrumento para a interpretação de muitas passagens das obras publicadas. Aforismos são vistos como fragmentos dispersos de um corpo; procura-se pelo

corpo nos próprios textos publicados, mas nada é encontrado. Somente os póstumos permitem a reunião dos ossos em um esqueleto, a estruturação coerente da multiplicidade aparentemente irreconciliável; (4) a “arquitetônica” é considerada a filosofia acabada de Nietzsche. É o “fim” e passagens de diversos momentos são interpretadas como meios. O fim, por ser mais claro e desenvolvido, pode esclarecer os meios, imperfeitos e inacabados.

Um intérprete interessado em reconstruir os detalhes da metafísica da vontade de poder precisa mesmo priorizar os póstumos. Na verdade, não tem outra escolha. Ele tem boas razões para justificar a importância do projeto ontológico. Entretanto, existe uma diferença entre considerar o projeto ontológico um tema importante e interpretá-lo como o elemento essencial. O mais razoável é reconhecer que o nosso filósofo encontrou bons motivos para vislumbrar a possibilidade de um projeto ontológico e se sentiu autorizado a produzir experimentos especulativos inacabados: mas fornecer a esses experimentos uma prioridade e propor uma interpretação geral que desconsidere os contextos internos de cada obra publicada não são opções atraentes⁴¹. Prefiro interpretar a vontade de poder como uma “parte”

⁴¹ Os principais autores defenderam essa priorização. Não em todos os seus textos, mas naqueles em que a interpretação metafísica ganhou destaque. Para Heidegger, o fundamental da filosofia de Nietzsche está nos póstumos: “[...] Todavia, a filosofia nietzschiana propriamente dita, a posição fundamental a partir da qual ele fala nesses e em todos os escritos publicados por ele, não chega a uma configuração definitiva nem é publicada sob a forma de obra – nem nos anos entre 1879-1889, nem nos anos precedentes. O que Nietzsche mesmo publicou durante o tempo de sua atividade criadora pertence apenas ao primeiro plano. A filosofia propriamente dita de Nietzsche é deixada para trás como uma póstuma, não publicada”. Cf. HEIDEGGER, 2010, pp. 10-11. Além de refutar a tese de Karl Schelchta segundo a qual os póstumos não possuem relevância alguma, Müller-Lauter afirmou que Heidegger teve “boas razões” para defender a priorização dos póstumos: “[...] A indicação a respeito da peculiar significação dos póstumos perde em estranheza, quando ouvimos que Nietzsche se compreendia como o mais escondido de todos os ocultos”. Em seguida citou passagens de Nietzsche que corroboram essa ideia. Cf. MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 58-59. Para John Richardson, o pensamento de Nietzsche possui uma estrutura sistemática. O que o filósofo alemão recusa é a produção “consciente” de um sistema; mas há um processo inconsciente que gera uma “sistematização” de diversos temas e pensamentos. Cabe ao intérprete “reconstruir” a unidade implícita que se encontra dispersa na multiplicidade explícita. Com esta argumentação Richardson justifica o uso de textos que não foram publicados, pois o processo inconsciente de sistematização não está subordinado às opções do autor. “[...] Doesn't Nietzsche's choice not to publish his most explicitly ontological thoughts, together with the way he abandons the project of systematically presenting his ideas (as a book to be called the will to power), show that he decides against rendering his thought in this metaphysical way? Indeed, it might show that he decides not to present his thought this way, or even to think it out for himself this methodically and systematically. As i've already noted, this could be because he thinks its deep structural unity is (properly and healthily) a product of maily unconscious process and is best left in that implicitness” Cf. RICHARDSON, 1996, pp. 7-8.

do projeto filosófico de Nietzsche: a ser compatibilizada com as demais formas de pensamento.

Neste tipo de interpretação dificilmente há espaço para a leitura imanente das obras publicadas. Cada obra possui suas peculiaridades, suas conexões internas, enfim, uma lógica própria. Diversos detalhes do naturalismo e do antirrealismo só podem ser compreendidos, reconstruídos e devidamente investigados se o contexto interno das obras publicadas for considerado. Sem a compreensão das nuances os principais problemas epistemológicos anunciados na introdução não poderão ser investigados e nem resolvidos. É pobre, por exemplo, reduzir o problema da compatibilização entre metafísica e antirrealismo à questão: “seria a vontade de poder mais uma perspectiva”? Uma análise imanente de *Além do bem e do mal* e de outras obras revela a complexidade do problema: (1) Nietzsche desconfia que haja algo de “dado” (BM, 16) e a hipótese da vontade de poder pressupõe o mundo interno dos afetos como “dado”; (2) Para Nietzsche, a causalidade é apenas uma ficção, mas algumas das suas descrições ontológicas pressupõem relações causais entre vontades; (3) Categorias como qualidade e quantidade são ficções. Se a categoria de “quantidade” for uma ficção, *quanta* de poder são ficções; se a qualidade for ficção, não é possível descrever o mundo como vontade de poder, pois esta ontologia pressupõe uma qualificação do ente; (4) Nietzsche critica o tipo de generalização realizado por Schopenhauer, mas fez exatamente o mesmo com a vontade de poder. O autor reconhece que nesse tipo argumento existe uma grosseira antropomorfização. A análise de cada um desses elementos exige um estudo pormenorizado de alguns aforismos publicados. Nas grandes sínteses ontológicas normalmente são ignoradas essas minúcias. O próprio Richardson admitiu que sua interpretação é virtuosa por esclarecer o “todo”. É uma concatenação arquitetônica que ganha força persuasiva pelo seu poder de explicação da totalidade (RICHARDSON, 1996, p.7). Mas uma análise que acompanha a fragmentação dos textos publicados revela outras possibilidades que precisam ser exploradas em uma interpretação sobre temas epistemológicos. Para Heidegger, a discussão sobre naturalismo se resume a diferenciar a ontologia do “cientificismo”; Para Müller-Lauter e Deleuze o importante é entender porque Nietzsche privilegia a ontologia em detrimento da ciência mecânica. Na leitura de Richardson, o método empírico tem apenas a função de explicar o estatuto

ontológico da vontade de poder. Esta priorização da metafísica inviabiliza um acompanhamento mais atento dos compromissos que Nietzsche assumiu com as ciências e com o naturalismo.

1.2. Naturalistas

Richardson evocou o anti-fundacionismo com o objetivo de esclarecer o estatuto epistemológico da vontade de poder. No caso de Maudemarie Clark, a associação com o naturalismo é diferente, pois a autora recusa a relevância da tese ontológica. Esta rejeição só faz algum sentido devido à opção metodológica de recorrer o mínimo possível aos póstumos (CLARK, 1990, pp. 25-7). Nesta abordagem aqueles exercícios especulativos sobre a vontade de poder e o eterno retorno são irrelevantes. De Heidegger para Clark o giro é de 180 graus: são intérpretes com interesses, posições filosóficas e opções metodológicas radicalmente diferentes.

Essa opção metodológica reduz significativamente o material sobre ontologia, mas a autora precisa enfrentar as poucas passagens da obra publicada. O texto mais explícito sobre a ontologia do poder é o aforismo 36 de *Além de Bem e Mal*. Conforme a tese de Clark, a hipótese cosmológica não possui qualquer função cognitiva. A autora justifica sua posição recorrendo a uma tese importante do livro: o principal motor da investigação filosófica não é a busca pela verdade, mas o desejo de produzir uma imagem de mundo que corrobore os valores particulares de um tipo psicofisiológico. Os filósofos são advogados de si mesmos e escondem suas pretensões pessoalíssimas em métodos impessoais. Nos especialistas, os trabalhadores da ciência, talvez opere apenas uma vontade de verdade, pois a motivação para o trabalho investigativo pode ser o amor à família, a vaidade ou a vontade de ganhar dinheiro, mas esse não é o caso do filósofo: nele a motivação está diretamente relacionada com o conteúdo da pesquisa. Seu tipo de vida atravessa tudo: toda a investigação está impregnada pelo seu modo de ser.

Uma premissa crucial da hipótese cosmológica apresentada no aforismo 36 é a crença na causalidade da vontade, mas Nietzsche não aceita justificativas para essa crença. O leitor está convidado a resolver o enigma: por que, então, a hipótese? Para Clark, a hipótese é um exemplo de como seria um mundo ajustado

aos valores de Nietzsche. Ele generalizou fatos estreitos, pessoalíssimos, humanos, demasiado humanos e projetou no cosmos os seus valores: a hipótese é uma crítica aos dogmáticos apresentada em forma de paródia. A generalização é uma maneira de glorificar o impulso pelo poder, uma homenagem a um elemento decisivo da experiência humana.

Cabe a pergunta: se a hipótese cosmológica é apenas uma circunstancial glorificação de valores pessoais, por que Nietzsche insistiu em escrever sobre ela com detalhes, principalmente nos textos não publicados? Haveria razão para rejeitar a relevância da ontologia apresentada nos póstumos se o conteúdo não publicado fosse muito diferente das informações presentes nas obras publicadas. Basta comparar para concluir o contrário: o mesmo autor com linguagem e argumentos semelhantes!⁴² Por algum motivo Nietzsche considerou razoável levar a sério a proposta ontológica. Concordo com Clark em um sentido: não o suficiente para publicá-la, mas a leitura dos póstumos não indica a necessidade de efetuar uma interpretação diferente do aforismo 36? Podemos ignorar com boa consciência a relação explícita entre os póstumos, o aforismo 36 e algumas passagens do Zaratustra? Diferentes intérpretes alegaram que as especulações ontológicas de Nietzsche foram influenciadas pelas suas leituras científicas. Um autor interessado em apenas glorificar seus próprios valores perderia tanto tempo com raciocínios dialéticos sobre teóricas físicas e biológicas?⁴³ A interpretação de Clark não

⁴² Uma comparação: no aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche rejeita a noção de “leis da natureza” e sugere uma alternativa de interpretação para a regularidade e calculabilidade dos fenômenos: a luta entre poderes. É uma proposta de substituição do mecanicismo pela “física dos *quanta* de poder”. Nietzsche tem o cuidado de apresentar sua alternativa apenas como interpretação, mas argumenta que a mecânica também é interpretação. Em um texto póstumo da época, intitulado ‘Vontade de poder’, cujo subtítulo é ‘crítica ao mecanicismo’, Nietzsche escreveu: “[...] não há nenhuma lei, cada poder retira a cada instante a sua derradeira consequência. A calculabilidade baseia-se principalmente no fato de que não há nenhum *mezzo termine*” (Nachlass FP, 14 [79]. KSA 13.257-59). Nietzsche descreve o mundo como uma constante luta entre *quanta* de poder. Em seus exercícios especulativos o filósofo pressupõe a ideia de que a vontade de poder é o “mundo visto de dentro”, ou seja, em seu caráter inteligível. Se o aforismo 36 é apenas uma paródia engenhosa, por que Nietzsche levou essa paródia tão a sério, mesmo em textos que não escolheu publicar? Clark não considera esses textos devido a sua opção metodológica, mas esse é o ponto: a sua interpretação perde o poder persuasivo quando percebemos que existe uma continuidade de conteúdo em alguns póstumos.

⁴³ Foram duas as principais fontes teóricas que influenciaram Nietzsche: o neolamarckismo de Wilhelm Roux e W. Rolph e a nova física dinâmica, influenciada por Boscovich, apresentada no século XIX por Michael Faraday e William Thompson. Nietzsche leu esses autores e a influência de suas teorias é visível em algumas das formulações sobre vontade de poder. Sobre as leituras e as influências, Cf. o clássico de Charles Andler, *Nietzsche, vida e pensamento, Vol II*, pp. 613-633

convence, pois é possível aceitar a opção de priorizar o que o autor escolheu comunicar sem ignorar passagens relevantes dos aforismos póstumos, principalmente aquelas que apresentam conteúdos similares às informações dos textos publicados. Sendo assim, a pergunta ressoa: como a ontologia pode se compatibilizar com as demais formas de pensamento?

Para Maudemarie Clark esse problema é irrelevante, pois não existe ontologia nas obras maduras, mas sua interpretação naturalista precisa enfrentar o antirrealismo. De acordo com Nietzsche, a ciência trabalha com ficções e “falsifica” a realidade. Argumentou, ainda, que a busca pela verdade é a expressão mais pura do ideal ascético. Essas posições parecem criar um empecilho para um intérprete que se propõe a demonstrar que Nietzsche confiava na verdade científica.

Clark resolve esse problema recorrendo a uma tese genética. Vejamos o conteúdo da sua tese. Na juventude e no período intermediário (com diferenças importantes entre esses dois momentos), Nietzsche defendeu o “ficcionalismo” porque permaneceu comprometido com uma versão metafísica da teoria da correspondência: uma teoria deve corresponder à coisa em si para ser verdadeira. Como a coisa em si é inacessível, então, não há verdade. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche alterou sua posição inicial ao alegar que a coisa em si é uma “contradição no adjetivo”, isto é, um objeto inconcebível, contraditório. Nas obras que se seguiram retirou a conclusão que Clark julgou ser a correta: se a referência ontológica externa é inconcebível, então, uma teoria não precisa corresponder à coisa em si ter valor de verdade. A partir de então, Nietzsche se tornou um empirista, um amigo da ciência, pois passou a atribuir valor de verdade a teorias que explicam de modo satisfatório a experiência e satisfazem nossos interesses cognitivos.

A primeira etapa da tese de Clark é uma análise de *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido extra-moral*. Neste texto Nietzsche assumiu a distinção kantiana entre fenômenos e coisas em si e expressou sua adesão à teoria metafísica da correspondência. Diferente de Kant, não apresentou uma reforma da noção de objetividade, isto é: em vez de delimitar as condições que tornam possível um conhecimento seguro dos *fenômenos*, asseverou que a verdade é um batalhão de

(2006). Sobre a relação da vontade de poder com o neolamarckismo: FREZZATTI, *Nietzsche contra Darwin* (2016) e MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor* (2002).

metáforas. Como não há adequação, então, a linguagem, constituída estruturalmente por *tropos* (metáforas, metonímias, sinédoques etc.), não entrega ao homem nenhuma verdade sobre o real.

Humano, Demasiado Humano é marcado por continuidades e rupturas em relação à epistemologia do jovem Nietzsche. Na obra consta que as ciências empíricas são as fontes mais legítimas de conhecimento. Muitas das nossas crenças do senso comum são falsas porque entram em conflito com os resultados das ciências bem sucedidas. Mas Nietzsche mantém uma distinção entre o mundo empírico e o metafísico. A questão acerca da existência de tal “mundo metafísico” é praticamente irrelevante para o sucesso das ciências, pois são capazes de satisfazer os nossos interesses cognitivos (simplicidade, coerência, poder de explicação e capacidade de predição) sem que o problema da metafísica seja resolvido. Ainda assim, a realidade enquanto tal (mundo metafísico) pode ser radicalmente diferente do mundo empírico que a ciência explica com sucesso. Uma ciência com poder explanatório satisfatório pode ser falsa porque não sabemos se suas asserções correspondem à realidade enquanto tal. Nietzsche confia nas ciências, mas não admite que apresentem verdades.

Em *A Gaia Ciência e Além do Bem e do Mal* ocorreram as principais mudanças. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche afirmou que o conceito de coisa em si é contraditório. Em *A Gaia Ciência* concluiu que nenhuma essência existe por detrás da aparência. Ora, se a coisa em si é inconcebível, então, por que devemos utilizá-la como referência para os nossos juízos sobre a realidade? Se não existe uma essência para além da aparência, por que, afinal, insistir em uma concepção metafísica de verdade? Que seja considerado verdadeiro o que pode ser conhecido. Nessas obras Nietzsche havia encontrado as condições para retirar sua conclusão e modificar o seu conceito de verdade, mas não fez porque continuou sob a influência de uma teoria da representação de origem schopenhaueriana e langeana. De acordo com esta posição, as nossas representações (principalmente nosso conhecimento discursivo) falsificam o “caos das sensações”. Não é uma referência ontológica externa, mas uma camada mais profunda da nossa própria percepção. O caos das sensações é a matéria prima, o dado imediato; a razão falsifica as sensações com categorizações e esquematizações lógicas: cria à sua maneira um mundo com substância, relações causais, identidade etc.

Nas obras que se seguiram Nietzsche abandonou esse fenomenismo e comprometeu-se com a versão mínima da teoria da correspondência. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, por exemplo, afirmou que os sentidos não mentem, e assim se distanciou de Heráclito (CI, III, 2). No último momento da história de um erro, concluiu: se não há essência não faz sentido manter o conceito de aparência. Neste livro permanece a tese segundo a qual a razão e a gramática falsificam o mundo (CI, III, 5), mas Nietzsche reconheceu que os sentidos não nos enganam. A interpretação mais viável, de acordo com Clark, é a seguinte: a razão, quando especula sozinha e transcende a experiência, produz apenas uma aparência de conhecimento. Nietzsche apresentou uma rejeição empirista das sínteses *a priori*.

Anos após a publicação do seu clássico, Clark reconheceu a necessidade de uma reconstrução da sua tese genética. Ao lado de David Dudrick propôs uma ousada interpretação de *Além do Bem e do Mal*, provavelmente a obra mais confusa e enigmática de Nietzsche. Este livro representava um ponto frágil da tese genética: Nietzsche podia ter aceitado o realismo, mas não o fez devido às influências fenomenistas. Ora, se o argumento de Clark se baseia na rejeição à coisa em si, por que nosso filósofo demorou tanto para extrair as devidas consequências? E por que recusou o fenomenismo mais tarde se antes pôde defender em um só tempo a rejeição à coisa em si e o antirrealismo?

Clark e Dudrick empregaram particular esforço para demonstrar que Nietzsche abandonou o “ficcionalismo” em *Além do Bem e do Mal*, apesar de haver um uso constante de uma linguagem antirrealista na obra. Ele continua, por exemplo, a afirmar que a ciência “simplifica a vida” e que a causalidade é apenas uma “ficção”; defende, ainda, que os juízos da matemática e os sintéticos em geral “falsificam o mundo”: a mesma linguagem e as mesmas justificativas das obras anteriores. Clark e Dudrick argumentaram que a obra é singular e exige uma técnica de leitura especial: por este motivo recorreram à distinção entre *esotérico* e *exotérico*. Laurence Lampert foi o primeiro a analisar *Além do Bem e do Mal* aplicando a técnica hermenêutica desenvolvida por Leo Strauss⁴⁴. A tese básica que

⁴⁴ “[...] A perseguição, portanto, dá origem a uma técnica de escrita peculiar e, com ela, também a um tipo de literatura particular, na qual a verdade sobre todas as coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas. Essa literatura não é destinada a todos os leitores, mas somente aos leitores confiáveis e inteligentes. Ela possui todas as vantagens da comunicação privada sem padecer, porém, de sua grande desvantagem, isto é, do fato de só alcançar os conhecidos do autor.

sustenta essa prática hermenêutica é a seguinte: *Além do Bem e do Mal* possui diferentes camadas de inteligibilidade. As posições verdadeiras estão “escondidas” em camadas mais profundas, enquanto as aparentes são exotéricas. Clark procura adentrar nessas camadas mais profundas sem recorrer a qualquer tipo de expediente aristocrático ou místico: pretende apenas retirar do texto o melhor sentido possível. Uma leitura *esotérica* mostra, segundo os autores, que *Além do Bem e do Mal* é apenas na aparência uma obra caótica: no fundo é coerente e possui um argumento central que nunca é relativizado.

Não cabe reconstruir no momento os argumentos dos autores, pois seria necessária uma análise minuciosa de vários aforismos. Adianto que não concordo com o modo como Clark aplica essa opção hermenêutica, pois muitas vezes transcende os limites do razoável. Simpatizo com uma aplicação localizada dessa opção: a hipótese cosmológica da vontade de poder anuncia um *puzzle* que exige alguma técnica de leitura particular⁴⁵. No entanto, o uso dessa distinção para ler os textos que abordam o “ficcionalismo” gera muitos resultados forçados. O texto de Nietzsche apresenta *puzzles* propositalmente construídos, mas é possível

No entanto, como um homem pode destinar determinada publicação a uma minoria ao mesmo tempo em que permanece silente à maior parte de seus leitores? O que torna essa literatura possível pode ser expresso pelo axioma que diz que os homens irreflexivos são leitores negligentes e que apenas os homens que pensam são leitores atentos. Desse modo, o autor que deseja falar apenas aos homens que pensam deve escrever de uma forma que permita que apenas um leitor muito cuidadoso consiga identificar o sentido do seu livro. Cf. STRAUSS, 2015, p.16. É evidente que o todo da argumentação de Strauss não pode ser aplicado à filosofia de Nietzsche. Nosso filósofo não era um perseguido político e nem estava com medo da pena de morte. No mais, muitas das suas posições sobre a religião e a política são explícitas e *anti-establishment*. Laurence Lampert notou que Nietzsche abandonou um componente fundamental da tradição espiritual esotérica: a defesa da nobre mentira. Em seus textos não existe uma preocupação em esconder nas entrelinhas verdades desagradáveis, acessíveis apenas para espíritos mais capazes. Pelo contrário, o filósofo constantemente escancara em tom polêmico as ilusões da moralidade hegemônica. Ainda assim, de acordo com Lampert, Nietzsche faz uso da linguagem esotérica: “[...] but if it’s all over with noble lying, it’s not all over with esotericism, as *Beyond Good and Evil* makes evident... The new esotericism schools a new spiritual and radical nobility in what looks—as every great innovation must—immoral. But the mask of the immoralist, that exoteric demon, shelters a new teaching on virtue and a new teaching on the good [...]”. Cf. LAMPERT, 2001, pp. 4-5.

⁴⁵ Geroge Stack interpretou a hipótese do aforismo 36 dessa maneira, mas sem realizar uma aplicação generalizada da distinção entre esotérico e exotérico “[...] The cosmic will to power is the name for what is unknown and “a reduced formula” that serves, exoterically, to “explain” what underlies the “symptoms” of consciousness and “matter,” spirit and nature, reason, the senses, affects, movement, resistance, and the awesome phenomenon of life itself. The construct of the will-to-power metaphor is built out of hypotheses, provisional experimental points of views, and regulative fictions just like scientific views that “may be granted admission and even a certain value in the realm of knowledge. However, in the aesthetic creation of an exoteric “metaphysics”—that has been understood as an ontology, a genuine statement of Nietzsche’s conception of reality, by most interpreters of his thought—the “convictions” (*Ueberzeugungen*) that suggest going beyond the evidence - are sought by a powerful, yet subtle, use of rhetoric [...] Cf. STACK, 2005, p.207.

reestabelecer a coerência sem ir tão longe quanto Clark e Dudrick se mostraram dispostos a ir. Em relação ao antirrealismo, Nietzsche recorreu a argumentos semelhantes aos de obras anteriores. As mesmas expressões continuam presentes: “simplificação”, “falsificação”, “erro”. Não há motivos para supor que Nietzsche tenha mudado radicalmente de posição e escolhido apresentar com a mesma linguagem uma posição exatamente contrária. Para reconstruir a coerência mínima de *Além do bem e do mal* não é necessário defender que Nietzsche escreveu com frequência certas coisas com a intenção de expressar exatamente o contrário. É possível resolver os *puzzles* sem sacrificar os dados disponíveis. No capítulo 3 será apresentada uma interpretação alternativa e alguns pontos da leitura dos autores serão discutidos com detalhes.

A tese genética de Clark depende da posição de Nietzsche em relação à coisa em si. Mas o argumento segundo o qual todas as justificativas antirrealistas pressupõem a coisa em si como referência ontológica não é evidente. Existem menções a outras referências ontológicas⁴⁶. No período relativo à *Além do Bem e do Mal*, e depois – até mesmo quando escrevia *Crepúsculo dos Ídolos* – o antirrealismo continuou presente em textos não publicados.⁴⁷ Não pretendo priorizar os póstumos para criticar a leitura de Clark: é possível mostrar que as suas interpretações das obras publicadas não são suficientes e que outra abordagem pode evitar a desagradável projeção de uma bipolaridade.

Existem interpretações naturalistas mais sutis. Nadeem Hussain, por exemplo, argumentou que Nietzsche continuou comprometido com o ficcionalismo até o final de sua obra (HUSSAIN, 2004, p.327). O autor justifica a sua posição recorrendo a uma tese sobre a influência do sensualismo de Ernst Mach nas obras de Nietzsche⁴⁸. Este sensualismo concilia a confiança nas ciências com o ficcionalismo. É verdade que o conhecimento discursivo falsifica as sensações – os únicos elementos dados – mas a ciência ainda é considerada a fonte mais confiável de

⁴⁶Clark não deu atenção para a ontologia do devir, por exemplo.

⁴⁷Peter Poellner apresentou uma interpretação desses dados e aprovo a sua leitura: POELLNER, 1995, pp. 24-25.

⁴⁸ Nietzsche entrou em contato com a fase inicial do “positivismo crítico”. Ele leu *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses: Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung* de Richard Avenarius, no inverno de 1883-84. Em 1886, leu a principal obra de Ernst Mach: *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, além de ter entrado em contato com outros textos do autor. Cf. BROBJER, 2008, pp.92-95.

conhecimento. De acordo com o autor, o sensualismo que Nietzsche reivindica no aforismo 14 de *Além do Bem e do Mal* é a posição do positivismo crítico. Argumenta que a mesma influência pode ser observada em *Crepúsculo dos Ídolos*, e expôs uma interpretação alternativa para a “história de um erro”. Não pretendo reconstruir a influência de Ernst Mach, mas concordo com a interpretação que ressalta a continuidade do antirrealismo.

A interpretação de Brian Leiter é um exemplo mais extremo de uma leitura que prioriza o naturalismo e ignora as demais formas de pensamento. Ele subscreveu a posição epistemológica de Clark⁴⁹ e acrescentou uma defesa mais enfática e unilateral. Em sua discussão com Acampora argumentou que Nietzsche, em suas obras de maturidade, abandonou o ceticismo em relação às explicações causais e adotou como referência de conhecimento os modelos deterministas das nossas melhores ciências⁵⁰. Na visão de Leiter a metafísica da vontade de poder é uma maluquice: se Nietzsche defendeu algo do gênero – o que ele considera improvável – pior para ele⁵¹.

De acordo com Brian Leiter, Nietzsche é um naturalista metodológico. Para um naturalista (M) a investigação filosófica deve ser feita em continuidade com as pesquisas empíricas das ciências bem-sucedidas. Existem dois modelos de *continuidade*: de resultado e método. Autores que defendem o primeiro argumentam que a investigação filosófica deve ser feita em continuidade com os resultados das ciências empíricas: uma especulação filosófica não tem o direito de contrariar esses resultados e deve procurar se basear neles o máximo possível. Nietzsche especula em continuidade com alguns resultados, mas Brian Leiter não acredita que esse seja o elemento determinante do seu naturalismo. Outros naturalistas (o segundo caso) sugerem que a filosofia será mais atraente se emular os métodos bem sucedidos das ciências. Não se trata de uma mera reprodução dos métodos experimentais, mas de tomar como exemplo o “estilo de explicação e de entendimento” que são típicos das ciências. De acordo com Brian Leiter, Nietzsche emulou o método determinista das ciências naturais em suas explicações sobre psicologia moral. É evidente que um naturalista (M) considera importante estar bem informado sobre os

⁴⁹ Cf. LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002, pp.13-21.

⁵⁰ IDEM, 2011, pp.108-112.

⁵¹ IDEM, 2011, pp. 117-118.

resultados das ciências empíricas. Mas o naturalista (M) emula os métodos empíricos com o objetivo de explorar especulativamente certas áreas que não foram trabalhadas pelas ciências empíricas. Ele não se baseia apenas em resultados; senão, não faria sentido emular o método, e nem especular.

Brian Leiter não precisa se preocupar com a compatibilidade entre naturalismo e ontologia porque alega que Nietzsche não defendeu um naturalismo substantivo (S). Este naturalismo envolve compromissos ontológicos fortes, tais como a afirmação de que tudo o que existe é natural (um exemplo comum de naturalismo (S) é o reducionismo fisicalista). Na minha avaliação, a defesa de uma cosmovisão “immanentista” é um componente importante do naturalismo de Nietzsche. Uma cosmovisão não é, ainda, uma “ontologia naturalista” definida. Ela pode ser identificada com uma percepção vaga, segundo a qual “só existem as coisas naturais”. Uma ontologia definida é uma complexa teoria que define o que é o “natural” e apresenta uma explicação particular para os objetos difíceis: a linguagem, a consciência, o sentido, percepções qualitativas em geral, a normatividade etc. Em muitos momentos de sua obra, Nietzsche apresentou apenas essa cosmovisão immanentista. Herdamos da filosofia medieval e da cultura cristã uma compreensão vaga da oposição entre “sensível e suprassensível”, “natural e metafísico” etc. Não são apenas conteúdos filosóficos que aparecem em obras técnicas, mas noções que utilizamos em nossas vidas cotidianas. Nietzsche passou grande parte de sua vida travando um combate dramático com o cristianismo. A negação vaga do sobrenatural tem um sentido muito importante para ele e para muitos que vivem na cultura ocidental. Normalmente admitimos como verdadeira uma tese sobre o “fechamento do mundo natural” sem que saibamos definir com precisão qual ontologia fundamenta essa posição, mas Nietzsche também propôs ontologias definidas. O seu naturalismo, portanto, não é incompatível com especulações amplas sobre os elementos últimos da realidade. Nesse sentido, a leitura de John Richardson é mais instrutiva.

Janaway destacou que muitas vezes Nietzsche realizou suas investigações em descontinuidade de método com as ciências empíricas (JANAWAY, 2007, p.51). Ele constatou que a emulação dos métodos está presente em algumas passagens, mas ressaltou que é errado concebê-la como o princípio de um projeto filosófico. Acrescento que é preciso dar uma atenção especial para as analogias

retóricas de Nietzsche, algo que falta na interpretação de Leiter. A identificação da análise psicológica com o uso cirúrgico dos bisturis, por exemplo, não é um exemplo de emulação de método (HH I, 37): o que oferece sentido à analogia é a imagem realista e sóbria normalmente atribuída a uma cirurgia. A mesma sobriedade pode fazer parte de um estilo literário. O “banqueiro” também é realista nesse sentido. Tucídides e Stendhal⁵²...

Janaway afirma com razão que Nietzsche atribuiu papel singular às explicações culturais, e Bernard Williams lembrou que essa atribuição não está em descontinuidade com o naturalismo, afinal, o estudo da cultura é parte importante da teoria da evolução (WILLIAMS, 2011, p.18). É verdade que Leiter não desconsidera esse fato, pois o seu naturalismo abrange as ciências humanas, mas o autor prioriza e isola as causas psicofisiológicas. Para Janaway, falta na leitura de Leiter uma consideração mais detida das relações entre as características gerais dos tipos psicofisiológicos e o contexto histórico-cultural (JANAWAY, 2007, p.47). Janaway não afirmou que Leiter renegou o papel importante das explicações culturais, mas ressaltou que em sua interpretação ele não deu atenção suficiente para elas. Schacht destacou o mesmo ponto e avançou em relação à Janaway em sua atribuição de valor às explicações culturais. Conforme sua interpretação, Nietzsche concorda que temos uma origem biológica e que compartilhamos essa característica com os demais animais, mas acrescenta que no processo evolutivo da humanidade surgiram “formas de vida” *qualitativamente* diferentes da existência animal. Uma mera explicação causal de tipo psicofisiológico não explica de um modo satisfatório essas formas de vida (SCHACHT, 2011, p.51).

O naturalismo que Janaway atribui a Nietzsche é liberal. Uma explicação causal proposta pela filosofia não pode entrar em conflito com as descrições causais das melhores ciências empíricas. Portanto, Nietzsche propôs explicações paralelas que não são falsificadas pelas ciências empíricas⁵³. É menos do que uma

⁵² “[...] Stendhal contribuiu com um último traço para a imagem do filósofo de espírito livre, e no interesse do gosto alemão eu não quero deixar de sublinhá-lo: Pois ele vai contra o gosto alemão. ‘ Para ser bom filósofo, é preciso ser seco, claro, sem ilusão. Um banqueiro que fez fortuna tem parte do caráter necessário para fazer descobertas em filosofia, ou seja, para ver claro naquilo que é’ ” (BM,39)

⁵³ “[...] In other words, Nietzsche is a naturalist to the extent that he is committed to a species of theorizing that explains X by locating Y and Z as its causes, where Y and Z’s being the causes of X is not falsified by our best science”. Cf. JANAWAY, 2007, p.38.

continuidade: trata-se de um cuidado para não postular uma ruptura. De acordo com o autor, a ciência continua sendo uma referência privilegiada de conhecimento. Para Heidegger e Deleuze, a filosofia pode apresentar descrições que contrariam os resultados da ciência sem precisar se colocar na posição de “réu”. Janaway não pensa assim: se a filosofia romper com as ciências ela não será uma boa filosofia.

Janaway está ciente do problema que a cosmologia da vontade de poder oferece para a sua interpretação, afinal, Nietzsche parece acreditar que sua proposta cosmológica é melhor do que algumas ciências empíricas (por exemplo, a biologia darwinista e a física mecânica). Diferente de Clark, Janaway reconhece a existência da tese “cosmológica” da vontade de poder, mas distante de Richardson, nega que seja uma “ontologia”. Ele não a concebe como uma tese sobre a essência dos entes, mas como uma explicação ampla dos eventos empíricos. A vontade de poder não é incompatível com o naturalismo porque, apesar de implausível e pouco promissora, foi construída a partir de reflexões sobre as obras de alguns biólogos, em especial de Wilhelm Roux e W. H. Rolph.

Esse modelo de leitura é mais “liberal” e não exclui a cosmologia, mas a distinção entre o cosmológico e o ontológico não procede, pois Nietzsche foi suficientemente claro: a sua hipótese é sobre o *caráter inteligível do mundo*. A leitura liberal de Janaway caminha em uma direção promissora, mas falta uma análise detida de *Além do Bem e do Mal*, em particular das relações entre a hipótese do 36 e a questão sobre o valor da vontade de verdade. Eu subscrevo uma interpretação liberal do naturalismo metodológico, menos enrijecida do que a de Brian Leiter, bem como acato a ideia de que a *ontologia* da vontade de poder é compatível com esse naturalismo. Mas para entender o “naturalismo liberal” de Nietzsche é necessário acompanhar as reflexões sobre a relação entre o “método” e a defesa das virtudes intelectuais. O ápice dessas reflexões é o questionamento do valor da verdade. A relação entre a ontologia e esse tema não foi considerada por Brian Leiter, nem por Janaway. A interpretação brasileira de Lopes tem muito a acrescentar a esse debate⁵⁴. A minha leitura segue, em linhas gerais, a caracterização de Lopes do

⁵⁴ O comentário de Lopes é elucidativo: “[...] Nietzsche considera que a atividade científica, ou a prática de um método científico, isto é, a submissão a uma coerção e disciplina metódica por um determinado período, sob o policiamento da comunidade científica e dos pares, oferece as condições ótimas para a aquisição e o cultivo das virtudes epistêmicas que serão necessárias para a reflexão filosófica, cuja principal tarefa é normativa, no sentido mais ambicioso da legislação e hierarquização

naturalismo de Nietzsche, com algumas alterações e desenvolvimentos particulares, que serão devidamente sinalizados nos momentos oportunos.

1.3 Antirrealistas

Apesar de ter escrito parte considerável de sua *filosofia do como se* no final do século XIX, Hans Vaihinger publicou o seu texto 30 anos depois, em 1911⁵⁵. A distância entre a produção do texto e a publicação revela algo sobre as relações entre o conteúdo do livro e os destinos históricos da filosofia continental: o programa de Vaihinger pertence a um contexto intelectual que não exerceu maiores influências no pensamento hegemônico que se estabeleceu nas primeiras décadas do século XX. A “filosofia do como se” é um desenvolvimento sistemático de algumas argumentações que Albert Lange ofereceu em sua monumental história do materialismo. A renovação fisiológica do transcendentalismo de Kant recebeu particular atenção na segunda metade do século XIX, mas não usufruiu de um feliz destino no século seguinte, porquanto os neokantianos que exerceram maior influência no mundo intelectual não deram continuidade às argumentações de Lange, e Edmund Husserl, um influente filósofo deste período, declarou que uma abordagem naturalizada da *psiqué* é a antítese da ciência rigorosa.

Nietzsche participou desse contexto intelectual esquecido. Hans Vaihinger chamou a atenção para esse fato: em sua leitura, Nietzsche foi classificado como um herdeiro de Lange⁵⁶. Infelizmente essa interpretação não ganhou maior projeção nos estudos acadêmicos; o silêncio foi desrespeitado quando Salazar escreveu

de valores que definem uma cultura. Tais virtudes são eminentemente céticas e Nietzsche as associa às disposições necessárias para o exercício da suspeita. O que é valioso na cultura científica são os métodos, mas os métodos não são valiosos por se constituírem em um conjunto de regras ou procedimentos abstratos, mas pela disciplina dos impulsos que uma longa subordinação a eles acaba por produzir, combatendo assim os vícios epistêmicos que são incompatíveis com a responsabilidade filosófica [...]”. Cf. LOPES, 2011, p.344.

⁵⁵ No prefácio à segunda edição da obra, Hans Vaihinger explicou a distância entre a produção do texto e sua publicação. Segundo seu relato, a primeira versão do livro foi concluída no inverno de 1876-77. Por dificuldades financeiras, problemas de saúde e opções acadêmicas, Vaihinger não pôde publicar seu texto. Cf. VAHINGER, H. *A Filosofia do como se*. Trad: Johannes Kretschner. Santa Catarina: Argos, 2010, pp.69-78.

⁵⁶ “[...] Ao ler, no final da década de 1890, a [sua obra, - da qual eu me mantinha afastado até então, desaconselhado por monografias errôneas – descobri, para minha agradável surpresa, uma profunda afinidade de toda concepção de vida e do mundo; em parte, esta remonta às mesmas fontes: Schopenhauer e Lange.”. IBID, p.91.

sobre o tema décadas depois. Nietzsche não foi relegado ao “lado b” da história, mas devido aos destinos da filosofia continental, alguns aspectos de sua teoria do conhecimento foram tão negligenciados quanto os argumentos dos seus contemporâneos.

Nietzsche, Lange e Vaihinger defenderam um modelo de teoria do conhecimento que renovou aspectos importantes da filosofia transcendental de Kant. As características gerais desse modelo são as seguintes: (1) a substituição do método de dedução *a priori* por uma investigação psico-fisiológica da percepção humana; Lange foi suficientemente claro: os elementos *a priori* da cognição não devem ser descobertos por métodos *a priori*⁵⁷; (2) As condições de possibilidade dos fenômenos passaram a ser entendidas como padrões perceptivos de uma espécie biológica. Esses padrões possuem uma importância pragmática, pois são mecanismos que contribuem para a conservação da espécie; (3) a extensão do papel desempenhado pelo conhecimento regulativo. Esses autores procuraram demonstrar que o conhecimento regulativo desempenha um papel mais essencial do que Kant havia previsto. Pode-se afirmar, portanto, que radicalizaram o aspecto “instrumentalista” da teoria de Kant⁵⁸.

Vaihinger exibiu um catálogo com as mais variadas ficções. Da física mecânica à economia de Adam Smith, da botânica de Lineu à teologia de Scheleiermacher: todas as ciências utilizam ficções ou semificções em seus processos investigativos. O trabalho de Vaihinger não se resumiu apenas a uma enumeração; o autor também apresentou uma teoria do conhecimento com o objetivo de explicar o processo de construção das ficções. Nosso organismo produz ficções com o objetivo de se adaptar pragmaticamente ao mundo; são “técnicas” e “instrumentos” empregados com o fim de garantir a autoconservação. O uso de ficções nas ciências é apenas uma consequência particular de uma atividade

⁵⁷ Cf. LANGE, A. *The History of Materialism*. Trad: Ernest Chester Thomas. New York: Harcourt, Brace and Company, 1925, pp.190-95; VAHINGER, op.cit., p.105.

⁵⁸ Hans Vaihinger apresenta uma análise detalhada dos momentos nos quais Kant empregou a partícula “como se”. IBID, pp. 501-579. O caso mais conhecido do emprego desse termo está na terceira crítica, em particular, na distinção proposta por Kant entre juízos reflexivos e constitutivos. Cf. KANT, 2008, pp. 23-29. De fato, na filosofia de Kant há um uso “regulativo” de muitos dos nossos conceitos, mas o filósofo alemão reservava um espaço significativo para os princípios *constitutivos* do nosso entendimento. Quando o entendimento é compreendido em um sentido pragmático, ou seja, como um meio para a conservação da espécie, muitos desses conceitos constitutivos passam a ser vistos como “ficções úteis”.

sistemática realizada pelo intelecto. De acordo com essa teoria do conhecimento, o mundo que percebemos é uma construção da nossa *psique*; e por *psique* o autor compreende a totalidade da nossa vida orgânica⁵⁹.

Essa teoria do conhecimento se baseia em algumas observações científicas sobre o funcionamento da *psique*. Seria razoável imaginar que a psicofisiologia usada por Vaihinger também pressupõe ficções. Curiosamente a resposta de Vaihinger é negativa:

Do ponto de vista do positivismo crítico, não existe, portanto, o absoluto, a coisa em si, o sujeito e o objeto. O que resta são as sensações, elas existem, são dadas, e a partir delas se constitui o mundo subjetivo com sua separação em um mundo de complexos físicos e em um mundo de complexos psíquicos. O Positivismo crítico declara fictícia, subjetiva e infundada qualquer outra e ulterior afirmação. A única afirmação não baseada em ficções é a do positivismo Crítico⁶⁰.

Nadeem Hussain argumentou que Nietzsche se comprometeu com uma posição semelhante. Esse positivismo não se assemelha ao de Comte, pois não pressupõe a alegação de que a ciência é capaz de conhecer os fatos em si mesmos. É importante ressaltar que Nietzsche mencionou que o conhecimento discursivo falsifica o caos das sensações, mas não defendeu essa tese de um modo categórico. Nosso filósofo admitiu o sensualismo apenas como uma “hipótese reguladora” (BM, 15). Apesar de suas asserções mais radicais, Nietzsche mantém uma reserva cética.

Vaihinger recorreu a diversas citações com o objetivo de provar que Nietzsche compreendeu a natureza ficcional do nosso conhecimento. Átomo, substância, causalidade, lei natural, linhas, superfícies, força, sujeito e predicado são alguns exemplos de ficções. A interpretação de Vaihinger não esclarece as posições de Nietzsche, pois seu objetivo principal é demonstrar que o filósofo alemão pode ser considerado um predecessor de uma teoria do conhecimento específica – o ficcionalismo. Vaihinger exibe mais uma coleção de citações do que uma leitura fina das passagens. Em sua interpretação não são reconhecidas as nuances do desenvolvimento intelectual do nosso filósofo, e devido ao recorte temático adotado pelo autor, outros aspectos que não estão diretamente relacionados à epistemologia

⁵⁹ Cf. VAHINGER, 2011, p.108-109.

⁶⁰ IBID, p. 220.

não foram devidamente compreendidos. É o caso, por exemplo, da seguinte afirmação:

Essa compreensão da utilidade e necessidade das ficções por certo teria, no decorrer do tempo, levado Nietzsche a reconhecer também a utilidade e a necessidade das ficções religiosas. Frequentemente levantou-se a pergunta acerca de para onde Nietzsche teria sido conduzido em seu percurso se a catástrofe prematura de 1888 não tivesse interrompido seu desenvolvimento. A resposta é esta: Nietzsche, após ter revelado tão implacavelmente o lado nocivo das interpretações religiosas, teria necessariamente ressaltado também os seus aspectos positivos, reconhecendo-as como ficções úteis, até mesmo como necessárias⁶¹.

Nietzsche nunca expressou interesse em flexibilizar suas críticas à religião cristã. Em relação ao cristianismo sempre vigorou a perspectiva de um homem comprometido com a consciência intelectual. Ceder ao cristianismo seria uma maneira de manchar essa consciência, uma vergonha, um “fraquejo” inadmissível. Mas a crença em Deus não seria, afinal, uma ilusão a ser levada em consideração? Se o valor da verdade é questionável, então, por que não admitir o Deus cristão como uma ficção enobrecedora? Por que sempre a verdade, Nietzsche? Essa provocação não atinge o núcleo de sua filosofia. Primeiro porque o questionamento do valor da verdade não o leva a sacrificar a sua honestidade intelectual; segundo, não é apenas porque o cristianismo propõe descrições falsas que Nietzsche o nega. É também porque ele impede o cultivo da excelência humana.

Quando jovem, nosso filósofo escreveu uma carta apresentando sua admiração pelo livro de Albert Lange:

Devemos mencionar por fim Schopenhauer, a quem eu continuo aderindo com a mais irrestrita simpatia. O que ele representa para nós tornou-se realmente claro para mim apenas recentemente, e isso através de um escrito notável ao seu modo e muito instrutivo: História do Materialismo e Crítica de seu Significado para o Presente, de Fr. A. Lange, 1866. Estamos aqui diante de um cientista natural e um kantiano altamente esclarecido. Seus resultados podem ser resumidos nas três proposições seguintes:

1. O mundo sensível é o produto de nossa organização
2. Os nossos órgãos visíveis (corporais) são, assim como todas as demais partes do mundo dos fenômenos, apenas imagens de um objeto desconhecido.
3. Deste modo, nossa verdadeira organização permanece para nós tão desconhecida quanto as verdadeiras coisas externas. O que temos sempre diante de nós não é senão o produto de ambas.

Não apenas a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, é desconhecida para nós; também seu conceito é nada mais nada menos que

⁶¹ IBID, p.667

o último rebento de um contraste condicionado por nossa organização, do qual não sabemos se conserva algum significado fora de nossa experiência. Disso resulta, pensa Lange, que os filósofos não devem ser importunados na medida em que nos edificam. A arte é livre, também na região dos conceitos. Quem pretenderia refutar uma frase de Beethoven e acusar de erro uma Madonna de Rafael? Como você pode perceber, o nosso Schopenhauer resiste mesmo a este mais rigoroso ponto de vista crítico, ele se torna quase ainda mais valioso para nós. Se filosofia é arte, então que Haym se anule diante de Schopenhauer; se a filosofia deve edificar, então eu pelo menos não conheço nenhum filósofo que edifique mais do que nosso Schopenhauer. (KSB, II, pp. 159-160)⁶².

Devido às ameaçadoras críticas que Rudolph Haym endereçou à metafísica de Schopenhauer, o ponto de vista do ideal de Lange surgiu como uma espécie de redenção (LOPES, 2008, pp. 95-126). Nietzsche foi um apaixonado schopenhaueriano em sua juventude, mas isto não o impediu de constatar as fragilidades da metafísica da Vontade. Nas anotações dos cursos sobre a retórica, em *Sobre a Verdade e a Mentira em Sentido Extra-Moral* e nos demais textos que datam de 1872, o filósofo expressou desconfiança em relação à possibilidade de uma correspondência entre nosso conhecimento e a realidade. Essa desconfiança contrasta com a crença na metafísica da Vontade, afinal, apesar da defesa do fenomenismo, Schopenhauer também admitiu a legitimidade de uma determinação positiva da coisa em si. Lange, então, ofereceu uma resolução para o conflito entre a paixão e o ceticismo intelectual: mesmo sendo falsa, a metafísica da Vontade não deve ser abandonada, pois a tarefa fundamental da filosofia é edificar o espírito. A metafísica é *poesia conceitual*: refutá-la faz tanto sentido quanto rejeitar com argumentos o potencial enobecedor de uma obra de arte. Não importa tanto saber se a metafísica é falsa ou verdadeira; o mais relevante é saber se edifica, se é expressão de uma personalidade filosófica autêntica etc.

De acordo com Lange, a atividade sintética do nosso espírito opera em dois níveis: no conhecimento da experiência e na especulação. A atividade espiritual que organiza múltiplos fenômenos em uma grande teoria é a mesma que engendra as sínteses livres da metafísica. No primeiro caso essa atividade gera um conhecimento válido da experiência. A síntese tem um limite, pois não transcende o conhecimento de casos particulares do mundo fenomênico. Por “conhecimento válido” entenda-se, na linguagem de Lange, “válido para a espécie humana”. A espécie compartilha

⁶² Tradução de Rogério Lopes. Cf. LOPES, 2008, p.86-7.

certos padrões perceptivos que são vistos por Lange como elementos *a priori*, mas em sentido fisiológico.

Dentro da espécie humana, indivíduos singulares podem produzir sínteses mais amplas das representações, a partir das quais formulam um ideal de existência (LANGE, 1925, pp.336-337). Esse tipo de especulação não contribui para o desenvolvimento do conhecimento, uma vez que transcende as particularidades da experiência, mas é fundamental para o ser humano, pois carregamos no coração a necessidade metafísica. Kant também admite a tese da inevitabilidade antropológica da metafísica: nossa razão coloca questões que ela mesma não pode resolver. No entanto, a prova dessa incapacidade não é suficiente para extirpar a inquietude do homem. Por este motivo, a melhor candidata a terapeuta é a razão prática. Devemos aprender a redirecionar nossos interesses metafísicos para a esfera da realização moral. Lange seguiu um caminho semelhante, mas não subscreveu o rigorismo moral e universalista da ética kantiana. Sua terapêutica é menos pretensiosa: trata-se da tese segundo a qual a razão precisa realizar sínteses amplas e desprovidas de conteúdo cognitivo, mas relevantes, visto que fornecem ao homem um ideal edificante. Em Lange, o moralismo rigoroso de Kant foi substituído por uma “ética estetizante”, mas a lógica do salto da teoria para a prática é semelhante nos dois autores.

De acordo com a monografia de George Stack, o argumento da juventude pode ser projetado na maturidade: a vontade de poder é uma “ficção edificante”. O caminho que Stack trilhou para justificar essa posição é particularmente interessante. Nietzsche demonstrou uma predileção pela física dinâmica. Tanto em póstumos quanto em obras publicadas, o filósofo comunicou a sua admiração por Boscovich, o físico leibniziano que elaborou um modelo matemático de explicação da natureza, no qual os elementos últimos da realidade são caracterizados como forças sem extensão. George Stack ressalta que nos pensamentos de Lange e Nietzsche a adesão a esse modelo ontológico não pressupõe nenhum compromisso com o realismo. O conceito de força é uma projeção antropomórfica, apesar de ser abstrato.

Nietzsche propôs um experimento: acrescentou à força uma qualidade interna, a vontade, e assim tornou possível uma compreensão qualitativa da rebuscada ontologia quantitativa de Boscovich. A caracterização de todos os entes

como vontade é, portanto, uma antropomorfização útil, pois transforma o abstrato em algo próximo, intuitivamente acessível. A ontologia materialista tem o seu poder persuasivo garantido em virtude do auxílio dos sentidos: “vemos coisas materiais”. Parece, portanto, que essa teoria lida com um dado evidente e não pressupõe nenhum tipo de interpretação. A ontologia das forças não conta com a colaboração dos sentidos, afinal, a imagem de um mundo sem matéria, sem extensão e constituído por campos de força não encontra respaldo na percepção comum. Ao qualificar a força como vontade Nietzsche buscava minimizar esse aspecto contraintuitivo. Com esse experimento não pretendia acessar “a realidade em si mesma”: tanto a ontologia materialista quanto a ontologia da vontade de poder são interpretações, produções antropomórficas. É assim que George Stack compatibiliza o antirrealismo com a metafísica (STACK, 2005, p.59).

Para Stack, a ontologia do poder não é antinaturalista. Nietzsche não tinha a pretensão de propor uma interpretação que contrastasse com as ciências: pelo contrário, seu projeto ontológico é uma continuação especulativa-experimental da física dinâmica. Desse modo, ao negar a física mecânica, Nietzsche não pretendia contrapor um modelo especulativo a uma ciência empírica: na verdade, o filósofo defendeu que a ontologia materialista tem um caráter interpretativo e constatou que havia cientistas interessados em propor uma renovação da nossa ontologia. No contexto da época, hipóteses ontológicas desse gênero eram comuns: não é razoável considerar os filósofos que propuseram essas especulações como metafísicos desinformados⁶³. Na França, por exemplo, Jean-Marie Guyau enumerou as hipóteses ontológicas mais condizentes com os resultados das ciências⁶⁴.

⁶³ Sebastian Gardner escreveu um importante artigo sobre as relações entre naturalismo e idealismo na filosofia do século XIX. Assim como Schopenhauer, outros autores tentaram organizar uma filosofia especulativa razoavelmente bem informada sobre os resultados mais recentes das ciências empíricas. Gardner reconstrói os aspectos essenciais das filosofias de Lötze, Hartmann, do idealismo inglês e apresenta uma leitura particular da filosofia de Nietzsche. Cf. GARDNER, 2011, pp.89-110.

⁶⁴ Nietzsche leu *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* de Jean-Marie Guyau e a sua cópia do livro tem muitas marcações e anotações Cf. BROBJER, 2008, p.172. O texto que cito, entretanto, é outro. Mas ele apresenta algumas posições que Nietzsche conhecia. Guyau argumenta que uma era pós-religiosa pode conviver com especulações metafísicas. A especulação pode se adequar ao avanço das ciências, ao menos com a apresentação de algumas hipóteses gerais: “[...] O instinto da livre-especulação corresponde, em primeiro lugar, a um sentimento indestrutível, o dos limites do conhecimento. Ele é como a ressonância em nós do imortal mistério das coisas. Ele corresponde, além disso, a outra tendência invencível do espírito, a necessidade do ideal, a necessidade de ultrapassar a natureza visível e tangível, não somente por meio da inteligência, mas

A interpretação de Stack possui algumas limitações. Em primeiro lugar, é mais fácil defender a influência de Lange no jovem Nietzsche, porquanto seu compromisso com a vontade schopenhaueriana não parece ter uma função cognitiva; apesar de ter um fim edificante, a vontade de poder possui função cognitiva relevante. De acordo com Nietzsche, essa hipótese pode contribuir para o avanço das pesquisas da física, da biologia e da psicologia. A separação entre “teoria” (função cognitiva) e “prática” (função edificante) não parece se adequar às obras maduras de Nietzsche. Além disso, o compromisso com uma ficção edificante é justificado pela “necessidade metafísica”. Temos bons motivos para crer que o jovem Nietzsche admitiu a tese da inevitabilidade antropológica, entretanto, a situação é diferente nas obras de maturidade. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche combateu a tese da necessidade metafísica por considerá-la antigenealógica; não temos nenhum motivo para acreditar que a defesa dessa tese retornaria em outro período, visto que o projeto genealógico ganhou ainda mais espaço na maturidade. É preciso explicar melhor qual foi, afinal, a motivação prática que levou Nietzsche a formular essa proposta ontológica, caso contrário, a ideia de “ficção edificante” perde seu poder persuasivo. George Stack defendeu que o motivo prático foi a constatação da presença corrosiva do niilismo objetivo: a natureza não possui nenhum valor intrínseco, o mundo revelado pelas ciências naturais é absolutamente sem sentido. Assim, a proposta da vontade de poder seria uma espécie de “mito reencantador”: ao oferecer ao mundo matematizado uma qualificação Nietzsche propôs uma solução exotérica para o problema do niilismo (STACK, 2005, p. 205). Essa interpretação precisa enfrentar uma objeção importante.

A ideia de que seria necessário formular um “mito” para resolver o problema do niilismo objetivo não é compatível com os imperativos da consciência intelectual.

também pelo coração”. Cf. GUYAU, 2016, p. 610. Essa argumentação é tipicamente langeana. O “salto metafísico” é justificado por uma “tendência invencível do espírito”, ou seja, por uma tese antropológica. O autor também expôs uma argumentação que muito se assemelha às posições do jovem Nietzsche: “[...] Onde estão os dogmas, nesses grandes poemas da metafísica? Não, esses não são dogmas, mas sistemas marcados pela individualidade do gênio, embora havendo neles alguma coisa da *perennis philosophia* de Leibniz [...]”. IBID, p. 617. A determinação dos sistemas metafísicos como “poemas” e a menção à individualidade do filósofo lembram o prefácio à *Filosofia na época trágica dos gregos*. Lange e Guyau concedem algum lugar de relevância para a especulação metafísica em um tempo de avanço da ciência. A metafísica pode continuar existindo se o seu discurso dogmático for substituído por uma narrativa imaginativa, poética e edificante.

Albert Lange não determina o conteúdo que o ideal precisa ter. A ficção edificante pode ser um ideal metafísico mais tradicional ou uma proposta nova e secular: a definição do “conteúdo concreto” do ideal fica ao gosto do cliente. O criador das sínteses livres tem o direito de escolher o ideal que mais lhe agrada. Essa “concessão” ao gosto pessoal entra em conflito com o rígido compromisso com a consciência intelectual. O espírito livre precisa de coragem para aceitar o que há de terrível na existência – incluindo o niilismo objetivo, caso seja necessário –, justamente porque a sua vontade de verdade não está subordinada às suas preferências pessoais. Há, de fato, algo de “cruel” na vontade de verdade, pois ela leva o filósofo honesto a trilhar por caminhos que podem ser letais para o homem, mas Nietzsche se orgulha de estar à altura da tarefa que a vontade de verdade demanda (BM, 230). Além do mais, a indeterminação do conteúdo torna possível a recuperação de propostas metafísicas tradicionais, mas Nietzsche demonstrou que não está disposto a fazer esse tipo de concessão quando alegou que o espírito livre não é um jesuíta⁶⁵. Existe uma complexa reflexão sobre as relações entre a ontologia e a vontade de verdade em *Além do bem e do mal*. Nietzsche comunicou sua reflexão por meio de paradoxos e sinais. Em suas interpretações, George Stack não explorou esta relação.

Por fim, Stack não deu atenção suficiente para o vocabulário do antirrealismo. Nietzsche não afirma apenas que não somos capazes de acessar o “em si do mundo”: alega que a maior parte dos nossos conceitos falsifica a realidade. As duas afirmações são completamente diferentes. A primeira é compatível com uma leitura “kantiana”, mas a segunda não, afinal, se os conceitos falsificam a realidade, então, algum acesso ao real é possível, senão não seria possível definir quais conceitos ou teorias não correspondem à essência da realidade. Eu pretendo defender que a “teoria” do erro é indissociável de compromissos ontológicos. Isso significa que é muito difícil defender que os compromissos ontológicos de Nietzsche são apenas “mitos edificantes”. Este será o tema principal da minha interpretação de *Humano, Demasiado Humano*. Para entender como a ontologia e o antirrealismo se compatibilizam é preciso diferenciar dois tipos de antirrealismos: o total e o

⁶⁵ Essa distinção entre o espírito livre e o jesuíta foi apresentada no prefácio de *Além do Bem e do Mal*. O assunto será abordado na primeira seção do terceiro capítulo.

abrangente. George Stack atribui a Nietzsche apenas o primeiro tipo e justamente por isso sua interpretação não é capaz de explicar temas difíceis como a ontologia do devir.⁶⁶.

⁶⁶ “[...] Despite his claim that the senses are less deceptive than reason, his own analyses of sensory experience indicate that form-giving activity, synthesis, arrangement and simplification occur in sensory experience as well as in judgment. Thus, for example, he avers that we do not passively receive sense impressions because we give form (*Gestalt*) to what we perceive. Furthermore, since memory is necessary for sensory apprehension, the act of memory produces a simplification, a “reduction” (*Abkürzung*) of a psychic process to a sign. Such observations are consistent with his earliest speculations concerning the metaphorical relation between a sensory sign and the entity or process signified, but raise doubts about the optimism entailed in the belief that the senses ‘do not lie’ when they give evidence of ‘becoming’[...]” Cf. STACK, 1983, p.121. George Stack reconhece uma dificuldade: não parece ser possível compatibilizar a ontologia do devir com o antirrealismo de origem langeana. O autor se refere especificamente ao modo como a ontologia do devir foi apresentada em *O Crepúsculo dos Ídolos*. A minha tese não abrange essa obra, mas o problema ao qual Stack faz referência também aparece em *Humano, Demasiado Humano*. Nessa obra as pressuposições ontológicas sobre o caráter processual da realidade convivem com as defesas antirrealistas.

CAPÍTULO 2: O PROGRAMA DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO.

Introdução

Nesta parte apresento uma leitura imanente do livro I de *Humano, Demasiado Humano*. Recorro ao volume II em alguns momentos, mas não muitos, visto que o núcleo duro das reflexões epistemológicas está no primeiro livro. Também menciono e analiso algumas passagens de a *Gaia Ciência*. Não reivindico uma tese a respeito de um “período”, pois isso exigiria uma análise panorâmica de um material mais extenso. Também não me comprometo com nenhuma tese sobre a *Gaia Ciência*: apenas recorro àquelas passagens que estão em explícita continuidade de conteúdo com as principais informações de *Humano, Demasiado Humano*. Uso os póstumos com moderação: selecionei textos que estão em continuidade com conteúdos da obra publicada. Essa delimitação do material primário proporcionou as condições para a efetuação de uma análise detida de muitos detalhes dos aforismos – algo mais difícil de ser feito em teses amplas sobre períodos. Junto com a análise imanente proponho algumas leituras comparadas. Comparo a obra de Nietzsche com filósofos clássicos (Schopenhauer e Kant são os principais, mas também Berkeley); com os autores outsiders da tradição transcendental (Albert Lange e Afrikan Spir) e com interpretações contemporâneas de Kant (Strawson, Allison e Cassirer). A influência do “kantismo” em minha leitura é bastante explícita, mas adianto que a constatação das diferenças entre Nietzsche e a tradição transcendental é um aspecto decisivo da minha interpretação. A minha principal reivindicação é a de que nesta obra o antirrealismo, a ontologia e o naturalismo são complementares. Então, além da leitura comparada e da análise imanente apresento uma interpretação sobre o modo como essas formas de pensamento se complementam. Eu defendo uma tese, portanto, a respeito de alguns assuntos que ainda geram debates entre os estudiosos.

2.1 O problema da coisa em si.

2.1.1 Mundo metafísico e coisa em si.

Mundo metafísico. É verdade que poderia haver um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-engano. Foram os piores, não os melhores métodos do conhecimento que ensinaram a crer nelas. Uma vez que se tenha desmascarado estes métodos como o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, elas terão sido refutadas. Então resta sempre ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico não se poderia afirmar absolutamente nada, exceto um ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. Ainda que a existência de um tal mundo estivesse bem provada, não haveria entretanto dúvida de que justamente seu conhecimento seria o mais indiferente de todos os conhecimentos: ainda mais indiferente do que o conhecimento da análise química da água para o navegante que se encontra em meio a um perigoso temporal (HH 1, 9)⁶⁷.

O mundo metafísico existe? É possível conhecê-lo? Qual é a sua importância para a vida humana? Foram essas as três perguntas formuladas no aforismo. A exposição das respostas segue uma lógica linear. Não é possível saber se existe ou não um mundo metafísico. Nietzsche assumiu, portanto, uma posição agnóstica. Em seguida perguntou pela inteligibilidade do suprassensível: se existisse poderíamos conhecê-lo? Ao raciocínio hipotético se segue uma resposta negativa. Para nós, que temos a “cabeça humana”, este mundo seria uma “coisa com propriedades negativas”, isto é, devido aos limites do conhecimento, o suprassensível é “inacessível”. Agnosticismo quanto à existência, mas resposta firme a respeito da essência: não é possível conhecê-lo, seja o mundo metafísico um fato ou uma possibilidade. Ora, uma mera possibilidade incognoscível não deveria dispor de credibilidade para fundamentar referências normativas. Essa é a conclusão do texto, tão bem ilustrada pela analogia do navegante.

⁶⁷ Tradução de Rogério Lopes. Cf. LOPES, 2006, pp. 301-302.

Parece simples: Nietzsche apresentou uma crítica à doutrina dos dois mundos, uma refutação do platonismo ocidental. A alegação procede, mas o texto apresenta uma complexidade maior. O aforismo exhibe alguns caminhos sinuosos que remetem o leitor ao núcleo duro do programa epistemológico de *Humano, Demasiado Humano*. No centro do programa é possível encontrar um grupo de reflexões singulares sobre a coisa em si, a noção de representação e o naturalismo metodológico. *Humano, demasiado Humano* é uma “mata fechada”. O leitor que contempla a mata e se sente atraído pelas suas profundezas avista neste aforismo dois acessos diferentes. Mas antes do imbróglio, o simples: uma reconstrução da crítica à doutrina dos dois mundos.

No texto há uma crítica vaga e geral a uma visão metafísica de mundo. Podemos repetir essa crítica sem compreender as diversas nuances que tornam o aforismo interessante e filosoficamente ambíguo. Apesar do conteúdo generalista, o texto oferece alguns indícios que auxiliam o leitor a enumerar os interlocutores com os quais Nietzsche dialoga. Com a distinção dos interlocutores a crítica vaga e geral a uma visão de mundo se ramificará em críticas específicas e filosoficamente detalhadas. O primeiro interlocutor é o cristão comum. Esse homem não só acredita na existência do mundo metafísico como está certo de que esse mundo fornece sentidos e normas para a existência. Em segundo lugar, a crítica de Nietzsche se endereça aos filósofos da tradição cristã, ou seja, aos autores que apresentaram teorias sobre o “mundo metafísico”. Por fim, um debate com um interlocutor mais específico: Arthur Schopenhauer. O filósofo pessimista é um “representante tardio” da mesma tradição à qual pertencem os dois primeiros interlocutores. A crítica à doutrina dos dois mundos atinge de uma só vez os três, mas conforme a especificidade do interlocutor o conteúdo da crítica ganha detalhes particulares.

Para os fiéis da tradição cristã, “mundo metafísico” e “paraíso” são termos semelhantes. Seus significados são conhecidos: lar metafísico do qual fomos expulsos em um tempo originário, lugar sobrenatural, quintessência da arquitetura celeste, destino último dos justificados, redenção derradeira dos aflitos... Os próprios cristãos reconhecem que essas caracterizações não são literais, afinal, “lugar” e “lar” são noções espaciais, mas o mundo metafísico transcende o espaço. Para o apóstolo Paulo o homem finito e limitado não é capaz de alcançar um conhecimento

do paraíso⁶⁸. A constatação desse limite incentiva a criação dessa narrativa literária na qual as representações sensíveis que mais se aproximam da perfeição, da beleza, da justiça e do gozo espiritual absoluto são projetadas no “Paraíso”. O narrador usa analogias e figuras de linguagem com o objetivo de tornar a promessa divina imaginável.

No aforismo está escrito que os homens consideraram as suposições metafísicas “pavorosas”, “valiosas” e “prazerosas”. É razoável concluir que Nietzsche tinha em vista o repertório mítico da nossa tradição cultural. Há no texto, portanto, um diálogo com interlocutores anônimos: os homens comuns que participam da civilização cristã. Esse interlocutor também reconhece os limites da compreensão humana, mas está longe de assumir uma posição agnóstica. Para o fiel, o mundo metafísico não se resume a uma mera possibilidade: o supracosmético existe e essa convicção fundamenta o sentido da vida humana. Além do mais, o supracosmético não é inteiramente incognoscível, pois o Deus de Abraão revelou-se de uma determinada maneira, estipulou regras, fez promessas etc. Os homens conhecem algo, mas constatam que esse conhecimento ainda é precário, pois o divino é grandioso demais para se limitar à compreensão de uma criatura finita. Ora, nesse caso a admissão de ignorância não justifica uma indiferença: pelo contrário, estimula a adoração. O fiel não sabe como será a vida após a morte, mas está certo de que será algo “melhor” porque confia na promessa de Deus.

Na visão desse interlocutor o conhecimento do “mundo metafísico” é *parcialmente* limitado. Ele não o conhece por vias racionais, mas crê na autoridade das escrituras, da Igreja e de sua tradição cultural, no conteúdo revelado em uma experiência profunda, enfim, nas hierofanias em geral. A crítica de Nietzsche é dura: religião e verdade são incompatíveis. A religião sequer é capaz de expressar a verdade em uma linguagem alegórica (HH I, 110). Intuição mística, autoridade da tradição, poder estético dos ritos, intensidade das paixões e demais mecanismos de formação de crença não merecem confiança, pois *geraram* erros e ilusões. A este argumento soma-se uma justificativa ética: o espírito livre não é condescendente com os saltos da fé porque valoriza a honestidade intelectual. Há um conflito inevitável entre a consciência intelectual e as crenças religiosas em geral. Um

⁶⁸ II Coríntios 12: 1-4, p. 1101, 2015. Cf. *Bíblia Sagrada com reflexões de Lutero*. Trad: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade bíblica do Brasil, 2015.

homem moderno que adquiriu instrução científica (conhece o funcionamento do método e está informado sobre seus resultados) só poderá confiar na veracidade de uma narrativa religiosa se abandonar a sua honestidade intelectual (HH I, 109).

Este homem comum não compreende o suprassensível como um “objeto”. Um fiel não crê porque aprovou racionalmente uma tese. Ele está imerso em uma sociedade que abarca os vivos, os mortos e os seres sobrenaturais. Sua relação com o divino é “imediata” e “pré-teórica”. A linguagem de Martin Buber é esclarecedora: o fiel não se relaciona com um “objeto”, mas com um “tu”⁶⁹. No ocidente houve uma combinação da especulação metafísica dos gregos com a religião cristã. Lá atrás, nos tempos de São Justino, apologetas tentaram demonstrar que o cristianismo é uma filosofia superior às demais. Esse salto rumo à especulação conceitual é a principal característica da visão adotada pelo segundo interlocutor com o qual Nietzsche dialoga no aforismo: o metafísico que participa da cultura cristã e compartilha com o primeiro interlocutor as mesmas crenças, mas introduziu um comportamento teórico em sua relação com o sagrado. Para o teórico o “mundo metafísico” é um termo que designa uma classe à qual pertencem objetos que compartilham a mesma característica ontológica: Deus, Alma, anjos, enfim, os suprassensíveis. Essa classe se opõe a outra, a saber, a dos entes sensíveis, finitos, materiais etc.

Se substituirmos “mundo metafísico” por “objeto suprassensível” a posição agnóstica de Nietzsche se tornará clara. A existência e a essência de Deus são temas que não fazem parte do “jogo do conhecimento”, pois ultrapassam os limites da cognição humana. No mais, a abordagem desses temas exigiria a utilização de métodos que não merecem confiança. Esse aforismo oferece poucos recursos para a reconstrução de uma discussão detalhada com autores consagrados da tradição metafísica, mas Nietzsche escolheu um interlocutor e o elegeu como um representante *tardio* dessa tradição:

[...] Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico ainda não é forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida necessidade metafísica (HH I, 26).

⁶⁹ Essa caracterização da consciência do fiel foi influenciada pela distinção de Martin Buber entre o Deus-ideia e o Deus de Abraão. Cf. BUBER, M. *Eclipse de Deus*. Campinas: Verus, 2007.

Schopenhauer expressou com uma linguagem moderna uma antiga concepção de mundo. A crítica que Nietzsche endereça ao seu mestre de juventude não se resume, portanto, a um “acerto de contas” com um autor: é uma tomada de posição em relação a toda uma cultura intelectual e religiosa. A metafísica da Vontade é um eco tardio de uma tradição que há muito havia perdido o fôlego. Nietzsche assumiu a tarefa de silenciar os ecos, mas reservou um espaço para uma abordagem menos afrontosa. Por ser uma reprodução contemporânea das estruturas pré-modernas de pensamento, a filosofia pessimista contribui do seu modo com o desenvolvimento do conhecimento, pois historiadores interessados em compreender antigas visões metafísicas poderão utilizá-la como fonte. Não é como ciência que seu valor está assegurado: é útil como objeto de ciência.

O segundo interlocutor identifica o “mundo metafísico” com os objetos relevantes da tradição religiosa do ocidente. Existe, portanto, uma continuidade entre a metafísica e o dogma religioso. Nas obras de Schopenhauer essa continuidade não é tão explícita, pois ele não reproduziu muitos dos dogmas dessa tradição, mas algo vago e estrutural, o que Nietzsche intitulou de “concepção de mundo”.

O filósofo pessimista também dividiu o mundo em dois. Influenciado pelas religiões orientais, associou o “mundo como representação” ao véu de maia - à ilusão, portanto. O mundo dos sonhos é constituído por sucessão, matéria e multiplicidade, mas existe outro mundo, o essencial, o uno, o verdadeiro, aquele que se encontra para além do espaço, do tempo e da causalidade. Diferente dos metafísicos tradicionais, Schopenhauer não identificou o “mundo metafísico” com os objetos consagrados da religião. O nosso primeiro interlocutor provavelmente sentiria algum desconforto se entrasse em contato com a visão de Schopenhauer, afinal, a ideia de que o princípio de tudo é um “impulso cego” que se movimenta sem sentido algum não é muito animadora para um cristão devoto. Não obstante, o filósofo vinculou o essencial ao metafísico e o aparente ao sensível, ou seja, reproduziu um esquema mental tipicamente metafísico, apesar das inovações no conteúdo.

Schopenhauer também acredita que a decifração da essência do mundo pode gerar consequências práticas edificantes⁷⁰. Permanece, portanto, a ideia de que o “mundo verdadeiro” tem algo de muito significativo a revelar para o homem. A moral da estória não é muito animadora, mas Schopenhauer não deixa de ser um filho da civilização que espalhou pelo mundo os ensinamentos do Eclesiastes⁷¹. Acometido pelo furor filosófico da generalização, Schopenhauer transformou as observações psicológicas de Pascal e de outros moralistas em uma metafísica antropomórfica e de proporções monumentais (HH II, 5). Em sua terapêutica a presença da cultura cristã é visível: a valorização da compaixão e do ascetismo, a negação do corpo e dos instintos, a fuga do mundo etc.

Nietzsche está em uma discussão com a tradição metafísica, mas considera o modo como ela se expressou em uma ramificação da filosofia transcendental. Com essa informação em mãos é possível retomar a leitura do aforismo. Para facilitar a comunicação proponho uma divisão do início do texto em três partes: (1) “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta”; (2) “olhamos todas as coisas com a cabeça humana e é impossível cortar essa cabeça”; (3) “Mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada”.

Alguns termos foram apresentados em linguagem metafórica. A boa notícia é que o intérprete não precisa empreender nenhum esforço hercúleo para entender o significado das metáforas. Na tradição ocidental, a visão foi considerada o sentido privilegiado, pois associada ao conhecimento, à contemplação: “olhar” é, portanto, conhecer. “Cabeça humana” é “quem olha”, ou seja, aquele que conhece: pode ser uma faculdade, o corpo, a consciência, enfim: não importa nesse momento saber qual antropologia Nietzsche adotou, pois, o mais relevante é entender que o filósofo está se referindo à percepção humana. Então, “olhamos todas as coisas com a

⁷⁰ Eu me refiro ao que há de edificante na negação da vontade. A caracterização da coisa em si como vontade - ou seja, a decifração da essência do mundo - é condição para a defesa schopenhaueriana do ascetismo como forma de edificação, por exemplo.

⁷¹ Há uma famosa passagem na qual Schopenhauer cita uma passagem do Eclesiastes com o fim de expressar com exatidão o motivo do seu lamento faustiano: “[...] Portanto, à proporção que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é: o ser humano no qual o gênio vive é quem mais sofre. Nesse sentido, ou seja, em relação ao grau de conhecimento em geral, e não ao mero conhecer abstrato, é que compreendo e emprego aqui o dito de Eclesiastes: *qui auget scientiam, auget et dolorem* (Quem aumenta sua ciência, aumenta sua dor)”. Cf. SCHOPENHAUER, 2013, p.359.

cabeça humana” é o mesmo que “conhecemos todas as coisas de acordo com a percepção humana”. Com essas informações é possível decifrar o significado da pergunta apresentada em (3): é um questionamento sobre a coisa em si. O que seria o mundo em si mesmo, ou seja, o mundo sem a percepção humana do mundo?

Schopenhauer apresentou seu idealismo evocando uma linguagem semelhante:

Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o objeto, cuja forma é o espaço-tempo, e, mediante estes, a pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço e no tempo, pois está inteiro e indiviso em todo ser que representa. Por conseguinte, um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles. Contudo, caso aquele único ser desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria (SCHOPENHAUER, 2013, p.6).

No aforismo 9 Nietzsche não apresentou nenhuma definição da cabeça humana. O tema será explorado ainda nesse capítulo: adianto que a “cabeça humana” e o “sujeito” de Schopenhauer não são sinônimos, mas nesse momento basta compreender que os dois termos desempenham a mesma função lógica na argumentação dos autores. De acordo com o texto citado, se a cabeça humana desaparecesse, o mundo como representação também sumiria. Nietzsche não perguntou pelo mundo como representação: nosso filósofo se referiu ao mundo enquanto tal. No primeiro livro de sua obra magna, Schopenhauer abordou o mundo de um modo unilateral, apenas para fins de exposição. Entretanto, no segundo volume, apresentou uma resposta mais decisiva para a pergunta apresentada no aforismo 9: “sobraria a Vontade”, ou seja, a coisa em si designada positivamente. Nietzsche não concluiu o mesmo. Em (3) se limitou a afirmar que a questão “permanece” e desperta o interesse dos teóricos. Então, o que para Schopenhauer aparece como uma certeza – “sobra” a Vontade – Nietzsche apresentou como pergunta.

Na sequência do aforismo 9 há a alegação de que o mundo metafísico não pode ser conhecido. Ele seria um “ser-outro”, um objeto com propriedades negativas. Até aqui apresentei uma leitura de temas que não são propensos a gerar grandes polêmicas, pois a crítica à doutrina dos dois mundos e a ruptura com Schopenhauer são assuntos elementares para os intérpretes de Nietzsche, mas essa nova informação gera controvérsias, posto que o texto tem ambiguidades e induz o leitor a caminhos diferentes. Explico com a formulação de uma questão: o

mundo metafísico incognoscível é o que restaria do “mundo” se a cabeça humana fosse cortada? Em termos mais claros: Nietzsche concebe “mundo metafísico” e “coisa em si” como sinônimos? Com essa pergunta chegamos à bifurcação, e do local onde estamos avisto dois caminhos brumosos.

A primeira resposta é afirmativa. Nietzsche defendeu uma posição kantiana (em sentido lato). A pergunta formulada em (3) “o que sobraria do mundo se a cabeça humana fosse cortada?” foi respondida no próprio desenvolvimento do aforismo: sobra o incognoscível, um ser-outro, um objeto com propriedades negativas, em suma, a coisa em si. É impossível cortar a cabeça porque conhecemos apenas o mundo tal como ele aparece para a percepção humana. O “impossível” da formulação revela um comprometimento com o antirrealismo. Schopenhauer errou porque designou positivamente a coisa em si: violou os limites impostos pela filosofia crítica.

A segunda resposta é negativa, isto é: mundo metafísico e coisa em si não são sinônimos. Nietzsche não alegou que a coisa em si é incognoscível: ao afirmar que o “mundo metafísico” seria um ser-outro, não apresentou uma resposta à pergunta sobre o que sobraria se a cabeça humana fosse cortada. “Ser-outro” é o “princípio suprassensível” – o objeto da metafísica transcendente. Sendo assim, o erro de Schopenhauer não é a caracterização positiva da essência da realidade: sua caracterização não merece crédito por ser metafísica, isto é, porque a essência do real foi caracterizada como um princípio suprassensível e atemporal. O aforismo não elimina, portanto, a possibilidade de um *conhecimento não metafísico* da essência da coisa em si. Nietzsche se limitou a afirmar que a questão sobre a inteligibilidade do mundo enquanto tal “permanece” e desperta um interesse exclusivamente científico.

Se aceitarmos a primeira resposta concluiremos que Nietzsche é um antirrealista em um sentido próximo ao kantiano, pois admite a incognoscibilidade da coisa em si. Essa interpretação foi defendida por intérpretes importantes: Maudemarie Clark, George Stack, Kevin Hill e Beatrice Han-Pile são alguns exemplos⁷². Na próxima seção será apresentada uma estruturação lógica da alternativa kantiana. Seguirei a sugestão de Beatrice Han-Pile, segundo a qual o suposto agnosticismo de Nietzsche a respeito de pronunciamentos ontológicos é

⁷² Cf. CLARK, 1990, p.99; STACK, 1983, p.113; HILL, 2003, p.123.

semelhante ao idealismo deflacionado que Henry Allison atribuiu a Kant⁷³. Na seção seguinte investigo se essa alternativa resiste a certas críticas.

2.1.2 A alternativa kantiana: Nietzsche, Strawson e Allison

Em *Kant's Transcendental Idealism* (2006), Henry Allison argumentou que o idealismo de Kant não pressupõe compromissos ontológicos e, com isso, apresentou uma resposta sofisticada à influente leitura de Peter Strawson. De acordo com Strawson, a filosofia de Kant une a análise transcendental dos conceitos com o idealismo metafísico (a admissão da existência de uma “coisa em si”). O amálgama é um dado textual, mas um intérprete interessado em explorar as potencialidades do pensamento de Kant pode separar o argumento analítico, tal como exibido na analítica dos princípios, do idealismo metafísico, pois as duas partes não estão rigorosamente conectadas em um sentido lógico. Essa separação é filosoficamente relevante, pois na avaliação de Strawson o idealismo metafísico possui problemas insolúveis: é possível, portanto, explorar os pontos fortes da filosofia kantiana sem retornar às velhas *aporias* relacionadas à coisa em si.

Strawson apresentou três definições para metafísica. Primeiramente a metafísica foi caracterizada como uma investigação *a priori* das condições que tornam possível uma experiência inteligível. Strawson se refere ao estudo das “estruturas da experiência” ou daqueles conceitos que sempre estão implícitos e pressupostos em nossas experiências. Essa investigação pode ser chamada de metafísica em razão do seu método: uma investigação *a priori* dos elementos *a priori* da nossa cognição. Kant realizou uma análise exclusivamente conceitual do funcionamento do nosso aparato cognitivo: em um primeiro sentido, portanto, metafísica é doutrina das categorias (STRAWSON, 2006, pp. 24-33).

Em um segundo sentido, metafísica é uma teoria *a priori* sobre objetos suprassensíveis. É a metafísica transcendente, a doutrina da divisão dos dois mundos, enfim, a perspectiva adotada pelo segundo interlocutor da seção anterior. Na dedução das categorias, Kant concluiu que os conceitos do entendimento só

⁷³ Cf. HAN-PILE, 2011, p.197.

possuem algum significado quando aplicados em situações específicas da experiência sensível. Como o entendimento não é capaz de realizar juízos sintéticos *a priori* sobre objetos suprassensíveis, a metafísica não pode se transformar em ciência. A pergunta essencial da filosofia crítica – são possíveis juízos sintéticos *a priori* na metafísica? –, recebeu uma resposta negativa. Para a metafísica transcendente restaram os paralogismos e as antinomias (STRAWSON, 2006, pp. 23-38).

Por fim, metafísica é idealismo. Kant não afirmou somente que o suprassensível é inacessível: alegou que a própria realidade é suprassensível. A coisa em si é suprassensível porque não se encontra em coordenadas espaciais e temporais; existe porque sem ela a sensibilidade não seria afetada; por fim, é inacessível, pois o nosso conhecimento não é capaz de ultrapassar os limites da experiência sensível. Justamente porque defende a incognoscibilidade da coisa em si o idealista se compromete com outra tese problemática: conhecemos apenas fenômenos ou representações, em suma, objetos mentais.

Na avaliação de Strawson a análise dos conceitos puros é o ponto forte da filosofia de Kant, a crítica à metafísica transcendente está correta e o idealismo é o problema. Strawson recuperou em suas justificativas a boa e velha crítica de Jacobi: a alegação de que a coisa em si afeta a sensibilidade subverte as conclusões da própria filosofia transcendental, posto que nessa explicação sobre a origem das representações o conceito de causalidade é aplicado em uma esfera transfenomênica. Kant seguiu os passos de alguns filósofos modernos quando reconheceu que a representação precisa ser “representação” de alguma coisa, ou seja, de um objeto que afeta a nossa sensibilidade, entretanto, diferente dos modernos (Locke, Galileu e outros), não atribuiu a esse objeto uma qualidade primária. A coisa em si sequer está situada no espaço-tempo. Ora, a afirmação de que esse “objeto desconhecido” causa alguma transformação não faz sentido, pois a percepção que temos de objetos em interações causais pressupõe as noções de espaço e tempo. Kant seguiu os primeiros passos dos modernos em sua explicação sobre as origens da representação, mas o seu idealismo inviabilizou a funcionalidade desse modelo explanatório (STRAWSON, 2006, pp. 39-42).

Kant reconheceu a diferença entre explicação psicológica e análise transcendental, mas em muitos momentos de sua obra os dois modelos

explanatórios estão entrelaçados. Strawson lembra que Kant repetiu com frequência que a lógica transcendental não é semelhante à “fisiologia” dos empiristas, mas o vocabulário de sua epistemologia está contaminado por psicologismos. Para Strawson, o “problema da afecção” é assunto para a psicologia empírica: não é necessário apresentar uma tese sobre a origem das representações para realizar uma análise das condições transcendentais da experiência. Aqui está, portanto, a razão de Strawson defender a sua tese da separação: é possível apresentar uma análise das estruturas que condicionam a nossa experiência sem assumir (i) uma tese ontológica a respeito do caráter suprassensível da realidade e (ii) uma tese psicológica sobre a origem das nossas representações.

Henry Allison apresentou uma crítica à tese da separação, mas escolheu não enfrentar diretamente o responsável por essa interpretação. O fato é que Strawson se apropriou da filosofia transcendental com objetivos filosóficos próprios. Há, portanto, uma reconstrução autoral, um tanto original, filosófica. Allison tem o objetivo de esclarecer a filosofia de Kant e, por este motivo, seus interlocutores diretos são comentaristas, mais especificamente, especialistas que sofreram a influência do modelo de Strawson⁷⁴. Diferente do último, Allison alegou que uma leitura correta da obra de Kant é o suficiente para que o idealismo transcendental seja apresentado como uma opção filosófica viável. Portanto, não reconheceu a necessidade de recorrer a uma apropriação seletiva de aspectos da filosofia kantiana. Todavia, Allison concordou com Strawson em um ponto decisivo: se o idealismo for entendido como uma tese sobre a existência de diferentes classes de entidades (coisas em si e objetos mentais), então ele não será filosoficamente

⁷⁴ Allison apresentou críticas a duas leituras que foram influenciadas por Strawson: a de Paul Guyer e Rae Langton. Assim como Strawson, Guyer defendeu que o idealismo de Kant é metafísico e dogmático. Em *Kant and the Claims of Knowledge* (1987, p.35), Guyer atribuiu a Kant a tese segundo a qual os objetos empíricos são meras representações mentais. Como o tempo e o espaço são as condições das representações (e não dos objetos em si), concluiu que as “coisas em si” são, na verdade, os “objetos externos (não-mentais), mas abstraídos do espaço e do tempo. Allison exemplificou: as coisas em si são essa cadeira e aquela mesa, mas “abstraídas” do espaço e do tempo, pois conhecemos apenas as representações desses objetos. Guyer está ciente de que essa tese gera aporias, mas para ele não importa: os elementos centrais da filosofia de Kant estão na analítica dos princípios e na refutação ao idealismo. Guyer defendeu, portanto, a tese da separação. De acordo com a interpretação de Rae Langton, a coisa em si é uma “substância com qualidades intrínsecas”. Os fenômenos são as propriedades relacionais dessa substância. Tudo o que podemos conhecer são as “características extrínsecas” das coisas em si mesmas. Langton também admite, portanto, que o idealismo de Kant pressupõe uma afirmação ontológica forte – o mundo é composto por “substâncias” que possuem qualidades intrínsecas. Cf. LANGTON, 2007, pp.12-14.

atraente. A diferença é que para Allison o próprio Kant nunca entendeu seu idealismo assim.

A distinção entre coisa em si e “fenômeno” não é uma divisão entre duas classes de entidades. Não deve ser entendida, portanto, como uma tese ontológica sobre o que existe: de um lado, “coisas em si”, e do outro, os “objetos mentais”. Com essa distinção Kant apresentou duas maneiras diferentes de abordar os objetos. O objeto pode ser abordado tal como aparece para o homem, ou seja, de acordo com as condições de possibilidade da sensibilidade, ou como é em si mesmo (apartado dessas condições). A segunda abordagem não pressupõe um juízo sobre a existência da coisa em si. A coisa em si é considerada uma abstração lógica, um “conceito problemático”, porque a ele não se liga nenhum esquema. Kant declarou que será inútil e improdutiva a tentativa de abordar as coisas tais como são em si mesmas, pois além de ser um caminho fadado ao fracasso, visto que nosso conhecimento depende inevitavelmente das formas puras da sensibilidade, em nada acrescenta ao desenvolvimento das ciências, pois não é necessário conhecer a “coisa em si mesma” para alcançar a objetividade.

Kant também não acatou a tese segundo a qual somente os “objetos mentais” são inteligíveis. Em sua famosa e polêmica refutação ao idealismo, o filósofo defendeu que a coisa em si não pode ser confundida com o objeto externo. Com o objetivo de apresentar a especificidade de sua posição, Kant propôs uma útil diferenciação entre o idealismo transcendental, o realismo transcendental e o idealismo empírico. O realista argumenta que espaço e tempo são coisas em si mesmas, enquanto o idealista empírico assume implicitamente a existência do espaço, pois se questiona sobre a possibilidade de uma correspondência entre nossos juízos (internos) e os objetos (externos). Este idealista confunde, assim, a diferença empírica entre interno e externo com a distinção transcendental entre representação e coisa em si. O fato é que a distinção entre interno e externo só é inteligível porque o espaço é uma forma pura da sensibilidade. Kant não afirma que a realidade externa não existe, e nem admite a tese segundo a qual tudo se resume a ideias passivas da mente. Devido ao modo como o nosso aparato cognitivo está estruturado, muitas representações precisam aparecer como objetos que se encontram “fora” da mente. “Fora” em um sentido empírico, ou seja, exatamente como o senso comum percebe o mundo (para lá do meu corpo). Para o idealista transcendental, a coisa em si não é o que está fora da mente (ou seja, no mundo

externo), mas o que se encontra para além do espaço, do tempo e das demais condições de possibilidade. Então, não se pronunciar a respeito da existência da coisa em si não é o mesmo que suspender a crença na existência de uma realidade externa (ALLISON, 2004, pp. 20-50).

Ao explicar a sua posição sobre o conceito de condições epistêmicas, o autor apresentou a seguinte declaração sobre a coisa em si:

[...] A afirmação não é a de que as coisas que transcendem as condições da cognição humana não existem (isto seria conceber tais condições como ontológicas e não epistêmicas), mas apenas que tais coisas não podem contar como objetos para nós (ALLISON, 2004, p.12).

No final do seu famoso texto sobre Kant, Jacobi alegou que o problema da coisa em si poderia ser resolvido se alguém ousasse defender um idealismo radical, nunca advogado antes na terra (JACOBI, 1992, p.109). Fichte seguiu esse caminho ao conceber a apercepção transcendental como o sujeito livre da razão prática, mas não foi essa a solução de Allison⁷⁵, pois em sua interpretação não há uma radicalização do solipsismo. Tal radicalização pressupõe um pronunciamento ontológico forte: a coisa em si não existe. Allison alega que nos pronunciamentos de Kant sobre a coisa em si não há qualquer juízo implícito sobre o que existe. É possível, a um só tempo, considerar a coisa em si como uma abstração lógica e assumir uma posição agnóstica a respeito de sua existência.

Estamos em condições de voltar ao aforismo 9 de *Humano* e entender o conteúdo da alternativa kantiana. Nietzsche afirmou: “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta”. Nessa formulação apresentou um agnosticismo a respeito de pronunciamentos ontológicos em geral, semelhante ao que Allison atribuiu à Kant, a despeito das

⁷⁵ Fichte seguiu o conselho de Jacobi e defendeu um idealismo mais radical: afirmou que o princípio de todo o sistema é o “sujeito livre” da razão prática. Este “eu” não é uma substância, mas uma “ação”. Espontaneamente realiza a síntese originária que põe a oposição entre dois entes limitados: “eu teórico” e o “não-eu” da realidade. Esse pensamento é o fundamento da posição que Fichte assumiu na querela sobre a afecção da coisa em si: não se deve partir da ideia de que a coisa em si afeta a sensibilidade e dá início ao funcionamento da complexa maquinaria. A coisa em si é uma quimera. Com esse resto de realismo nunca será possível afastar completamente o problema da afecção. O mais indicado é partir do sujeito e resolver o problema da coisa em si de um modo imanente, ou seja, mostrando de que modo o *eu* produz um objeto. A posição de Fichte sobre o problema da coisa em si varia, mas em nenhum momento ele assumiu a existência de coisas em si, pois sabe que essa admissão implodiria seu idealismo. A respeito da evolução da posição de Fichte sobre o problema da coisa em si: Cf. BONACCINI, 2003, pp. 107-116.

idiosincrasias terminológicas⁷⁶. Nietzsche não declara que a coisa em si não existe: “poderia existir”. Em momento algum o filósofo saltou para a afirmação contrária, ou seja, não concluiu que a “coisa em si”, de fato, existe. Os metafísicos transformaram essa mera possibilidade em um fato, e por isso merecem críticas. Nietzsche, então, continua e pergunta: esse mundo metafísico (que não sabemos se existe ou não...) poderia ser conhecido? Qual seria o resultado se abordássemos o objeto como ele é em si mesmo, ou seja, sem a percepção humana? Seria um para-nós-inacessível, um objeto com propriedades negativas, isto é, não seria um objeto-para-nós. A resposta para a questão da inteligibilidade não pressupõe um compromisso ontológico. “O mundo metafísico” não é abordado como uma entidade, mas como uma abstração ou um mero conceito.

Nietzsche e o “Kant de Allison” apresentam posições diferentes em relação a diversos outros assuntos. Para Allison, uma condição epistêmica não é um padrão psicológico de percepção, enquanto Nietzsche se refere às condições transcendentais como mecanismos psicológicos. Nesse momento apenas uma semelhança está em destaque: o agnosticismo a respeito dos pronunciamentos ontológicos. Se ao menos essa semelhança for comprovada, então, o intérprete poderá analisar a extensão das semelhanças.

2.1.3 Os limites da alternativa Kantiana

É necessário investigar o potencial explanatório da alternativa kantiana. Importa saber se é capaz de explicar outros aforismos de *Humano, Demasiado Humano*. Se a resposta for negativa restarão dois caminhos: (1) argumentar que Nietzsche não defendeu um projeto filosófico consistente; (2) retornar ao aforismo nove e verificar a viabilidade da segunda alternativa. Começaremos o teste pelo aforismo seguinte, o dez:

Inocuidade da metafísica do futuro. Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de intervenções metafísicas no

⁷⁶ Há uma sutil diferença na formulação. Não seria necessário colocar a questão da existência para apresentar uma reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento da coisa em si. Mas um defensor da alternativa kantiana poderia afirmar que a idiosincrasia dessa formulação não altera o essencial da comparação, pois Nietzsche não apresentou resposta alguma para a questão da existência.

início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da "coisa em si" e do "fenômeno". 8 Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a "essência do mundo em si"; estamos no domínio da representação, nenhuma "intuição" pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo (HH 1, 10).

A religiosidade ocupou lugar de destaque nas mais variadas civilizações. A relação que a humanidade estabeleceu com a religião não é fortuita ou trivial: a crença em deuses e o fascínio pelo sagrado estão espalhados pelas mais diversas culturas. O desenvolvimento atípico da racionalidade no ocidente moderno possibilitou o surgimento de uma sociedade na qual a religiosidade ocupa uma função menos decisiva do que em contextos comunitários pré-modernos. No entanto, nesta sociedade secular os homens ainda buscam satisfazer necessidades espirituais, seja no campo da religião ou em outras áreas, tais como na arte e na moral. Ora, a regularidade do fenômeno religioso parece legitimar uma tese antropológica sobre a inevitabilidade da metafísica: há alguma inclinação natural que leva a espécie a buscar pelo sagrado. Kant e Lange admitiram que o "anseio" pelo suprassensível não será satisfeito pela racionalidade, pois à metafísica está vedada a possibilidade de se erguer como ciência⁷⁷. Ainda assim, por ser parte constitutiva da natureza, a necessidade metafísica precisa ser satisfeita em outra esfera da existência humana: nas práticas morais, na contemplação estética etc. Essa "concessão" fornece à metafísica uma sobrevida em um tempo no qual a ciência adquiriu o *status* de conhecimento privilegiado.

Nietzsche não acatou essa tese porque notou um problema na premissa antropológica: a alegação de que a natureza humana é fixa, a-histórica e imutável. Em contraposição a esse modelo estático de antropologia afirmou que o homem está em permanente vir-a-ser. A consequência lógica é evidente: assumida a visão dinâmica, a ideia de que a necessidade metafísica é uma característica imutável de uma natureza fixa não faz sentido algum. A necessidade metafísica foi e continua influente, mas nada garante que continuará sendo no futuro, pois o homem pode mudar. Nietzsche constatou em sua própria cultura um processo de enfraquecimento da religião cristã: então, por que não faria sentido apresentar uma conjectura sobre a inocuidade da metafísica no futuro?

⁷⁷ Sobre a crítica à tese da inevitabilidade antropológica da metafísica, Cf. LOPES, 2006, pp. 298-395.

A crítica à necessidade metafísica é um ponto pacífico. É possível compreendê-la sem entrar no mérito da posição que Nietzsche adotou a respeito do problema da coisa em si, mas o aforismo oferece duas informações mais polêmicas. Em primeiro lugar, a afirmação de que a arte, a religião e a moral não possibilitam um acesso à essência do mundo em si; em segundo, a distinção entre “imagem do mundo” e “essência inferida do mundo”.

O jovem Nietzsche defendeu que a música ditirâmbica gera uma fusão do homem com o “uno-primordial”. Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer considerou a música como a arte mais perfeita, justamente porque possibilita um acesso direto à coisa em si. As outras artes, principalmente as plásticas, revelam apenas os arquétipos platônicos, ou seja, as primeiras objetivações da Vontade. Portanto, nesse aforismo, Nietzsche apresentou uma crítica a si mesmo e aos representantes dessa defesa intuicionista da metafísica. A alternativa kantiana se adequa a essa crítica com facilidade, afinal, a ruptura de Nietzsche com o seu passado schopenhaueriano pode sugerir um retorno à Kant: nenhuma intuição possibilita um acesso à coisa em si.

A segunda informação exige mais cuidados, pois a compatibilidade do conteúdo com a alternativa kantiana não é evidente. Nietzsche diferenciou a imagem de mundo da essência inferida do mundo, mas não definiu nenhuma. Ele ofereceu um exemplo de um discurso que contribui com a produção da imagem de mundo: o mítico (religioso, estético e moral). Não há no texto nenhuma indicação de qual discurso seria capaz de inferir algo sobre a essência do mundo, mas existe um candidato que merece a nossa atenção. Em nota, Paulo César apresentou outros exemplos de tradução para “das erschlossene wesen der welt”: na versão inglesa, a expressão foi traduzida por “Abrir, tornar acessível” e também por “alcançar mediante o raciocínio, inferir”. Em espanhol: “a essência do mundo inferida racionalmente”. Essas traduções tornam uma informação mais explícita: Nietzsche está se referindo a um conhecimento racional ou conceitual. Pode-se afirmar, portanto, que há no aforismo uma distinção entre o discurso mítico (imagético) e o conhecimento racional (conceitual). Como há na obra uma defesa enfática da ciência e dos seus métodos é razoável concluir que o discurso racional é científico. Em um aforismo do segundo livro a ciência foi definida como uma “imitação da natureza mediante conceitos” (HH I, 38). Esse discurso científico, portanto, torna o mundo acessível mediante conceitos e inferências. Mas seria correto concluir que a ciência

torna o mundo em si acessível? Teria a ciência a capacidade de ultrapassar o domínio da representação? A resposta afirmativa inviabiliza a alternativa kantiana. Afinal, o mundo em si é o que sobraria do mundo se a cabeça humana fosse cortada. Resta saber se uma resposta negativa é compatível com as informações presentes no aforismo.

O discurso racional-científico oferece um conhecimento objetivo (essencial), enquanto o mítico (estético, religioso e moral) se resume a uma descrição imaginativa, subjetiva. O kantiano pode argumentar que conhecimento da essência não é o mesmo que correspondência ao mundo em si. Nietzsche defende que a ciência pode conhecer conceitualmente os fenômenos e reconhece a superioridade desse modelo descritivo. O filósofo acatou, portanto, a premissa geral da filosofia transcendental: a ciência não precisa conhecer a coisa em si para ser considerada verdadeira (ou em um sentido mais fraco: o melhor conhecimento que temos à disposição). O mundo tal como descrito pelo discurso racional-científico é inteligível devido às condições humanas de percepção. É o mundo tal como ele se apresenta para alguns seres que se orientam cognitivamente de acordo com certos padrões inferenciais. Em suma, essência inferida do mundo é o mesmo que conhecimento objetivo dos fenômenos; mundo em si é a coisa em si inacessível. Sendo assim, a crítica ao potencial descritivo do discurso religioso, moral e artístico torna-se plural: além de não fornecer um acesso à essência do mundo em si, o discurso mítico não proporciona um conhecimento objetivo da natureza, ou seja, do mundo fenomênico (afinal, está distante da essência inferida).

Mas Nietzsche não alegou em momento algum que a coisa em si é incognoscível. Ele apenas defendeu que o discurso mítico não oferece um conhecimento da essência do mundo em si. A menção a uma impossibilidade em particular é compatível com a interpretação kantiana, mas no texto não há nenhuma afirmação categórica a respeito de uma impossibilidade em geral. É verdade: também não há indicação de que o conhecimento da coisa em si seja possível. Portanto, aforismo não há nenhum elemento que seja capaz de “falsear” o esquema kantiano de interpretação. Se a interpretação do aforismo anterior for verdadeira, ou seja, se Nietzsche associou o “mundo metafísico” à coisa em si incognoscível, a interpretação kantiana deste aforismo é verossímil, pois atende à exigência da coerência (um filósofo não mudaria radicalmente de ideia no aforismo seguinte).

Outras passagens de *Humano, Demasiado Humano* parecem fortalecer a alternativa kantiana. O aforismo 16, por exemplo: “[...] a coisa em si parecia tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado”. Essa última caracterização se assemelha à ideia de um “objeto com propriedades negativas” - um ser-outro. Nietzsche também concordou com a máxima kantiana segundo a qual o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela. Essa concordância parece explicitar uma dívida intelectual com a revolução copernicana. É verdade que nesses aforismos há uma associação da representação com o erro, e na filosofia transcendental essa conexão não faz sentido algum. Podemos nos perguntar se essa diferença na teoria da representação não indica também a existência de um posicionamento distinto sobre a coisa em si. É verdade. Mas escolhi isolar um tema – o agnosticismo – justamente com o objetivo de testar mais rigorosamente a viabilidade da alternativa kantiana. Se esse único elemento não for defensável haverá bons motivos para desconfiarmos de outros.

Seguindo a análise:

Embragado pelo aroma das flores. A barca da humanidade, pensamos, tem um calado cada vez maior, à medida que é mais carregada; acredita-se que quanto mais profundo o pensamento do homem, quanto mais delicado seu sentimento, quanto mais elevada sua autoestima, quanto maior sua distância dos outros animais — quanto mais ele aparece como gênio entre os animais —, tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas pensa fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes. Estas são, é verdade, uma floração do mundo, mas não se acham mais próximas da raiz do mundo do que a haste: a partir delas não se pode em absoluto entender melhor a essência das coisas, embora quase todos o creiam. O erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda decepção. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade. Essa conclusão leva a uma filosofia da negação lógica do mundo: que, aliás, pode se unir tão bem a uma afirmação prática do mundo quanto a seu oposto (HH I, 29).

Alguns dos temas desse aforismo foram desenvolvidos anteriormente, principalmente no aforismo 10, mas a afirmação de que a ciência aproxima-se da essência do mundo é nova e merece ser analisada com todo o cuidado possível. No aforismo 10 não havia uma indicação explícita de qual discurso seria capaz de inferir a “essência do mundo”. Argumentei que a ciência seria a candidata mais viável. Após a leitura do aforismo 26 esse argumento deixa de ser verossímil para se tornar conclusivo. Em segundo lugar, essa afirmação não parece se adaptar tão facilmente

à interpretação kantiana. Nietzsche parece ser mais cético do que Kant, afinal, se a “essência inferida do mundo” é o mesmo que “conhecimento do mundo fenomênico” segue-se que a ciência fornece apenas um conhecimento aproximado dos fenômenos. Infelizmente não há maiores informações sobre o que significa “se aproximar”, mas o intérprete pode ao menos indicar que Nietzsche se refere a um conhecimento que é menos seguro do que uma síntese *a priori*, visto que o “conhecimento aproximado” remete à noção de probabilidade e os juízos sintéticos *a priori* são necessários e universais. Para o “kantiano” essa diferença pode até ser positiva, afinal, a tese de Kant sobre o “acabamento” da geometria e da física foi desmentida pelo avanço das ciências. Mas há uma premissa que o kantiano precisa sustentar até o fim: “essência do mundo” é o mesmo que “essência do mundo fenomênico”. Afinal, se mundo for sinônimo de coisa em si, a interpretação desmorona. É a validade dessa premissa que precisa ser investigada.

A passagem mais decisiva se encontra na metade do aforismo. Divido as informações em dois momentos: (1) “[...] quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão” e (2) “[...] não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, tão maravilhoso, portador de felicidade e de infelicidade”.

É fácil concluir que em (1) Nietzsche não está se referindo à essência do mundo como representação, afinal, um mundo rico em significado não geraria desilusão. Importante mencionar que “desilusão” não é o mesmo que “tristeza” ou “sofrimento”. Nietzsche está se referindo a algo mais específico e, ao mesmo tempo, óbvio: ao fim da ilusão (o item 2 indica que mesmo a infelicidade é um significado). O “mundo como representação” é o mundo da “ilusão” e do “erro”: o desvelamento da essência, portanto, provoca o fim do mundo como representação – o término da ilusão. Então, como em (2) Nietzsche opôs o mundo como representação ao mundo como coisa em si é razoável concluir que a essência do mundo é, na verdade, o conhecimento do mundo tal como ele é em si mesmo, ou seja, para além da representação humana “mistificadora”. No início do aforismo foi alegado que a ciência se aproxima da essência do mundo. Ora, então a alternativa kantiana tornou-se problemática, pois a tese segundo qual é possível um conhecimento aproximado da coisa em si não se compatibiliza com a caracterização do mundo metafísico como um objeto inacessível.

Essa é a interpretação que considero verdadeira: a mais natural, simples e objetiva. Entretanto, será útil a consideração das possíveis abordagens kantianas do aforismo. Imagino duas leituras. De acordo com a primeira, o “mundo” é o mesmo que a coisa em si. Quem espera encontrar algo de muito profundo em um conhecimento da coisa em si receberá um “balde de água fria”: a desilusão, afinal, a coisa em si é vazia de significado, ininteligível. Essa abordagem é verossímil, pois de acordo com a leitura kantiana, Nietzsche retorna a Kant contra Schopenhauer. Mas se o kantiano aceita que o mundo como coisa em si causa desilusão, então, precisa aceitar também que a essência do mundo é a essência da coisa em si, que ela pode ser parcialmente conhecida e que faz sentido considerar a possibilidade de um conhecimento total. A ideia de que a coisa em si é parcialmente inteligível inviabiliza a interpretação kantiana, afinal, existe uma explícita diferença entre “conhecer parcialmente” e “não conhecer em absoluto”. Aliás, se não houvesse afirmação alguma a respeito de um conhecimento parcial, a mera conjectura sobre a possibilidade de um conhecimento da coisa em si seria suficiente para enfraquecer a alternativa kantiana. Por que faria algum sentido apresentar uma conjectura sobre o conhecimento de um objeto com propriedades negativas? Por fim, se assumirmos a tese segundo a qual a coisa em si e o mundo metafísico são sinônimos seremos obrigados a concluir um absurdo: para Nietzsche a ciência é capaz de oferecer um conhecimento aproximado do mundo metafísico. Essa afirmação contrasta radicalmente com o naturalismo do autor, além de transformar a crítica à doutrina dos dois mundos – um tema que costuma ser ponto pacífico entre os intérpretes – em algo problemático.

2.1.4 Qual é, afinal, a posição de Nietzsche sobre a coisa em si?

A alternativa kantiana encontrou um limite, mas parece que estou caminhando para um lugar perigoso, pois o que se insinua em minha interpretação é que há a possibilidade de um conhecimento aproximado da coisa em si. Essa leitura pode gerar suspeita, afinal, parece que Nietzsche assumiu uma posição pré-crítica, e normalmente sua filosofia é vista como uma radicalização ou superação do projeto kantiano. A minha leitura pode parecer até mesmo absurda, principalmente se lembrarmos do seguinte aforismo:

[...] 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 movimentos tudo o que tem natureza de coisa (de matéria): também aí a nossa sensação distingue entre o que se move e o que é movido e não saímos deste círculo, porque a crença nas coisas está ligada a nosso ser desde tempos imemoriais. (HH 1, 19).

Se o conceito de coisa é um erro, então não faz sentido algum afirmar que a coisa em si pode ser parcialmente conhecida. Por que é um erro? Nietzsche respondeu: “Porque o procedimento científico perseguiu a tarefa de dissolver em movimentos tudo o que tem a natureza de coisa (matéria)”. Qual procedimento científico? Em sua principal obra, *Teoria de Filosofia Natural*, publicada em 1758, Boscovich apresentou uma síntese das posições conflitantes de Leibniz e Newton a respeito da querela sobre os elementos últimos da realidade. De acordo com o físico jesuíta, os elementos últimos dos corpos são pontos matemáticos indivisíveis, desprovidos de qualquer materialidade e caracterizados apenas como centros de irradiação das forças. Boscovich explicou a realidade natural recorrendo apenas ao movimento das forças, suas relações de atração e repulsão, abandonando, assim, o conceito de corpúsculos sólidos e impenetráveis. Diferente da concepção de Leibniz, segundo a qual as mônadas possuem qualidades intrínsecas, Boscovich afirmou que essas partículas são determinadas apenas pelas relações que as forças estabelecem entre si⁷⁸. A crítica ao atomismo materialista era um assunto recorrente no meio científico da época de Nietzsche e o modelo de explicação de Boscovich havia sido recuperado por físicos de renome e prestígio⁷⁹.

⁷⁸ Provavelmente o que levou Nietzsche a estabelecer um contato com as teses de Boscovich foi a sua leitura da primeira edição da história do materialismo de Albert Lange, em particular o capítulo sobre força e matéria. Nesse capítulo Lange apresentou uma série de posições sobre o materialismo atomista e as críticas que ele recebeu no século XIX, privilegiando as observações de Fechner sobre o assunto. Essa leitura motivou Nietzsche a estudar ciências naturais: ele leu *Über die Physikalische und Philosophische Atomenlehre* de Fechner. Nesta obra o cientista e filósofo reconstruiu o modelo dinâmico de Boscovich e mostrou que o jesuíta havia sido mencionado em publicações científicas atuais. Apenas na segunda edição da história do materialismo Albert Lange mencionou diretamente a obra de Boscovich. Ele ressaltou que a física do jesuíta não foi influente no século XVIII, mas que no século seguinte muitos autores perceberam a relevância de sua teoria. Lange citou diversos autores que mostraram como a ideia de um átomo extenso tornou-se secundária ou mesmo supérflua para os estudos da natureza. Tudo indica que Nietzsche entrou em contato com a obra de Boscovich em 1873. De acordo com o registro da biblioteca da Universidade de Basileia, o filósofo leu diversas obras de ciências naturais, entre elas o clássico de Boscovich. A influência do físico continuou presente em todo o período de maturidade. É possível percebê-la em diversos registros literários: nas cartas que Nietzsche enviou a Peter Gast, em aforismos póstumos e em obras publicadas. Cf. GORI, P. *La Visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*. Napoli: La città del sole, 2007.

⁷⁹ M. Faraday, por exemplo, afirmou que o modelo materialista tradicional não era capaz de explicar a transmissão de ações elétricas e sugeriu que o modelo dinâmico de Boscovich tinha grandes

A coisa em si, se entendida como átomo ou substância, é um erro, entretanto, esse significado não esgota os sentidos do termo. Ela pode ser entendida como sinônimo de real enquanto tal. Nesse caso a coisa em si não é uma entidade em particular, uma substância. Ela tem o mesmo sentido destes conceitos genéricos que tanto agradam aos filósofos: “mundo”, “realidade”, “natureza” etc. Nietzsche usou a coisa em si nesse sentido quando afirmou que ela pode ser “parcialmente conhecida”. Dessa maneira, a afirmação de que “não existem coisas” não é um problema, pois reforça a minha interpretação: a coisa é um erro porque não existem substâncias na realidade, no mundo, na natureza.

Então Nietzsche afirmou que na coisa em si não existem coisas? Não é preciso atribuir ao filósofo o compromisso com essa formulação confusa. Em *Humano* há um uso incomum do conceito de coisa em si. Esse uso é incomum porque não se trata de um termo do vocabulário filosófico de Nietzsche (para outros autores esse uso é bastante comum). Nosso filósofo tem um modo muito particular de pronunciar alguns pensamentos: algumas vezes apresenta a sua filosofia autoral com o vocabulário de outros autores. As vítimas mais frequentes das suas distorções criativas são Schopenhauer e Platão. É importante considerar esse fazer-filosófico quando abordamos as relações de Nietzsche com o kantismo, afinal, as principais referências do nosso filósofo em matéria de teoria do conhecimento foram kantianas. Nietzsche se movimenta em um campo kantiano e se apropria criativamente (muitas vezes de um modo implícito) dos significados dos termos.

Nietzsche aplicou esse exercício filosófico em sua caracterização da coisa em si. Esse uso está presente nos aforismos 18 e 26. Novamente o aforismo 18:

Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, tão maravilhoso, portador de felicidade e de infelicidade [...] (HH 1, 26).

Para o metafísico, a coisa em si está repleta de significado. Nietzsche usa um termo do vocabulário metafísico (a coisa em si), mas tem em vista um conceito do seu próprio vocabulário (mundo ou natureza). Então, a natureza não está repleta de significado. Esse uso é possível porque Nietzsche e o metafísico estão se referindo à realidade em si mesma, ou seja, ao que existe para além da representação

humana, mas contra o metafísico, nosso filósofo ressalta que esse mundo não tem significado. O uso da terminologia metafísica tem um efeito retórico, pois a inversão gera uma destruição de expectativa: onde o metafísico espera encontrar o mais significativo encontrará a desilusão⁸⁰. Após a quebra de expectativa, a inversão final: o que há de muito significativo está no mundo como representação, ou seja, é ilusão.

Somente em *Humano* há esse uso incomum do conceito de coisa em si. Nas obras seguintes Nietzsche associa a coisa em si exclusivamente ao átomo ou à substância: ressalta, por isso, que não existe. Mas não é a realidade enquanto tal que não existe: é a substância que não existe na realidade enquanto tal. Em *Além do Bem e do Mal* ocorre uma mudança terminológica expressiva: Nietzsche abandona o termo “coisa” e mantém apenas o “em si” (BM, 21). Com essa supressão indica que a expressão coisa em si não é adequada para caracterizar o mundo enquanto tal, justamente porque neste mundo não há coisas⁸¹.

A melhor descrição da realidade enquanto tal foi oferecida pela física dinâmica. Esse mundo é vazio de significado: não há nele espírito, *télos*, intencionalidade, sentidos etc. Vivemos em um mundo desencantado e o percebemos de um modo encantado, colorido. De acordo com a minha interpretação, a coisa em si é a Natureza desencantada da ciência moderna, mas entendida de um modo particular, ou seja, como um conjunto de relações processuais, enquanto a representação é um mundo criado pela mente humana, que existe apenas na mente humana, com espíritos, *télos*, liberdade, substâncias, significados etc. A tese segundo a qual a coisa em si está vazia de significado não deve ser compreendida, portanto, como uma reprodução da conclusão kantiana sobre a incognoscibilidade. Por ser em alguma medida inteligível, o mundo enquanto tal é vazio de significado. Nietzsche apresentou uma reformulação naturalista da distinção entre coisa em si e fenômeno.

Está suficientemente claro que escolhi percorrer o segundo caminho apresentado na primeira seção, mas falta apresentar uma interpretação convincente

⁸⁰ Pode-se afirmar que para Schopenhauer a coisa em si gera desilusão. Mas eu mencionei que a “desilusão” deve ser entendida em um sentido mais específico (e óbvio). O próprio Nietzsche afirma que esse “mundo” não é portador de felicidade e de *infelicidade*. A desilusão não desemboca em um “pessimismo”. O fato é que o desvendamento do mundo como coisa em si não revela algo que seja praticamente relevante para o homem.

⁸¹ Sobre essa crítica ao conceito de coisa em si: Cf. ITAPARICA, 2012, pp. 307-320.

do aforismo 9, o texto que serviu de ponto de partida. É necessário mostrar que Nietzsche não se referia à realidade enquanto tal quando definiu o mundo metafísico como um ser-outro:

Mundo metafísico. — (1) É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; (2) mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens [...] (HH 1, 9).

O interlocutor mais próximo de Nietzsche neste aforismo é Schopenhauer. É razoável, portanto, reconstruir com mais detalhes o diálogo entre os autores. Em (1) há uma abordagem do “mundo metafísico”. O mundo metafísico é, para Schopenhauer, a Vontade. De acordo com Nietzsche, não é possível provar que o mundo metafísico não existe. Há, portanto, uma concessão: o “mundo metafísico” poderia existir. Em (2) há uma apresentação do problema da coisa em si. É natural que esse problema tenha sido exibido logo em seguida, pois, para Schopenhauer, o “que restaria do mundo se a cabeça humana fosse cortada” é o próprio mundo metafísico. Outros metafísicos não responderiam assim. Para um metafísico realista existem três principais regiões da realidade: a subjetiva (humana) a objetiva (natural) e a transcendente (divina). Então, mesmo sem a cabeça humana, a realidade objetiva (natural) e a transcendente (divina) “continuariam” existindo. Por ser um herdeiro da filosofia transcendental, Schopenhauer não apresentou uma tríade: o mundo metafísico é a própria realidade enquanto tal. Então, a oposição central é entre representação e coisa em si, isto é, entre “o mundo tal como ele aparece para o homem” e o próprio mundo metafísico. Neste aforismo Nietzsche parece considerar a oposição e não a tríade: por esse motivo existe uma continuidade natural entre as duas partes. Para os “schopenhauerianos” a pergunta pela existência do mundo metafísico é a questão sobre a inteligibilidade do real enquanto tal.

Na primeira parte do seu segundo livro, o filósofo pessimista iniciou uma procura pelo que seria, afinal, o mundo para além da representação: argumentou que as mais variadas ciências, morfológicas e etiológicas, não são capazes de apresentar esse tipo de conhecimento⁸². Neste momento Schopenhauer não definiu

⁸² “Porém, o que nos impele agora à investigação é justamente não estarmos mais satisfeitos em saber que possuímos tais e tais representações, conectadas conforme estas e aquelas leis, cuja

a coisa em si como Vontade. Ele tem apenas uma noção geral de algo que existe para além da representação. A sua procura faz sentido porque há o pressuposto de que existe uma distinção entre mente e mundo. Eu vou chamar essa pressuposição de “distinção inicial”. A procura culmina na metafísica: a identidade do sujeito do conhecimento com o corpo possibilita outro tipo de conhecimento, não representacional, mas imediato: sabemos de modo direto e intuitivo que em nosso corpo se manifesta a Vontade (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 116-124). Então, a oposição inicial entre mente e mundo se torna uma oposição mais definida entre representação e mundo metafísico. Essa é a segunda formulação da distinção. Nietzsche assumiu como legítima a distinção inicial entre mente (representações) e mundo (realidade), mas não a segunda formulação, a saber, a distinção entre “representação” e “mundo metafísico”.

Em (2) há outra concessão ao interlocutor schopenhaueriano: a indagação sobre o que está para além do mundo como representação não é um falso problema: em diversos aforismos da obra Nietzsche trabalha com uma distinção entre real, natureza e mundo, de um lado, e representação, fenômeno e erro, do outro. As duas concessões tornam plausível uma suposição: quem sabe, então, não seja possível afirmar que a coisa em si é o mundo metafísico, visto que ao menos há a possibilidade de ele existir? Nietzsche induz o leitor a considerar plausível a resposta de Schopenhauer. Não é possível provar a não existência do mundo metafísico (é um limite epistemológico) e a questão sobre a coisa em si é teoricamente relevante... Um “interlocutor schopenhaueriano” lerá as duas afirmações e poderá reconhecer ao menos alguma plausibilidade na tese filosófica do seu mestre. Com as concessões Nietzsche jogou a “rede” com a qual irá prender o seu interlocutor:

[...] Mas tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-engano. Foram os piores, não os melhores métodos do conhecimento que ensinaram a crer nelas. Uma vez que se tenha desmascarado estes métodos como o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, elas terão sido refutadas. Então resta sempre ainda aquela possibilidade;

expressão geral é sempre o princípio da razão. Queremos conhecer a significação dessas representações: perguntamos se este mundo não é nada além de representação; caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção; ou se de fato é algo outro algo a mais, e qual a sua natureza” Cf. SCHOPENHAUER, 2013, p. 115. Aqui, Schopenhauer ainda não definiu a “coisa em si” como Vontade – ou seja, como “mundo metafísico”. No entanto, ele apresenta alguma noção vaga – está se referindo ao que existe para além da “representação” sem definir filosoficamente o que seria.

mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico não se poderia afirmar absolutamente nada, exceto um ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro [...] (HH, 1, 9).

Nessa passagem o filósofo apresentou uma posição própria sobre o assunto abordado em (1) e descartou a resposta oferecida por Schopenhauer para a pergunta formulada em (2). Em primeiro lugar, a “possibilidade de existência” não pode ser convertida em certeza porque na base das suposições metafísicas estão os piores métodos cognitivos. Então, a “possibilidade” continua sendo “possibilidade”. Essa é a crítica ao segundo interlocutor – a crítica à doutrina dos dois mundos. Mas com essa crítica Nietzsche também ofereceu uma posição sobre o assunto (2). A legítima questão sobre a coisa em si não deve ser respondida de um modo metafísico. Esse argumento ganhou mais força com a alegação seguinte: o “mundo metafísico é um ser-outro”, um “para nós-inacessível”. Incognoscível é o suprassensível, a própria Vontade. Portanto, Nietzsche não alegou em momento algum que a realidade enquanto tal é incognoscível. Na verdade, pelo fato de Schopenhauer ter apresentado uma única resposta para as duas questões, Nietzsche matou dois coelhos com uma cajadada só. Ele criticou a “doutrina dos dois mundos”, ou seja, a tese geral defendida pelo segundo interlocutor e descartou a resposta schopenhaueriana para o legítimo problema formulado em (2). Se aceitássemos a resposta de Schopenhauer teríamos de concluir que o real é inacessível, pois o mundo metafísico não pode ser conhecido, mas não precisamos aceitar essa resposta porque as suposições metafísicas não merecem crédito algum.

No próprio aforismo Nietzsche não apresentou uma resposta para o problema formulado em (2). No aforismo seguinte acrescentou uma informação relevante: o que levou o metafísico a defender uma resposta ruim para o legítimo problema foi o forte interesse pela distinção entre coisa em si e fenômeno. A ideia de que seria possível “decifrar o enigma da existência” e recolher algum ensinamento edificante proporciona uma abordagem equivocada. Nietzsche defende algo semelhante a uma “secularização” da abordagem. A interpelação de Schopenhauer ainda é uma expressão da cultura religiosa e metafísica da qual participam o primeiro e o segundo interlocutor. O fundamental é separar a investigação epistemológica deste “background metafísico”, pois a influência de visões de mundo pré-modernas pode gerar uma mistificação do problema e da abordagem.

Mas então, qual é a melhor maneira de abordar esse problema? No aforismo 18, Nietzsche apresentou três abordagens: (a) metafísica; (b) lógica e (c) científica:

Fenômeno e coisa em si – Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda a conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada (...) (HH 1, 16).

Quando se refere à abordagem lógica, Nietzsche tem em vista a filosofia transcendental. O lógico citado no aforismo é Afrikan Spir, um neokantiano que forneceu contribuições relevantes para a formação filosófica de Nietzsche. Afrikan Spir não aceitou o argumento dos neokantianos naturalistas, segundo o qual a análise *a priori* dos conceitos deve ser substituída por um estudo empírico dos órgãos sensoriais. Spir reivindicou a autonomia discursiva da análise transcendental e se recusou a participar do movimento que propunha uma “naturalização” da epistemologia⁸³. Faz algum sentido, portanto, chamá-lo de lógico. Nietzsche reconheceu que o lógico é mais rigoroso do que o metafísico, mas recusou as duas abordagens, pois ambas omitem que o “mundo fenomênico” veio a ser. No final apresentou a forma mais promissora de interpelação do problema: a história da gênese do pensamento humano – esse sim um trabalho que a *ciência* precisa realizar. Esse trabalho poderá revelar algo de muito relevante a respeito da distinção entre coisa em si e fenômeno.

A história da gênese do pensamento poderá revelar porque a essência inferida do mundo é tão diferente da imagem do mundo (HH 1, 11). A história da gênese do pensamento não revela a essência do mundo. Na verdade, em sua conjectura sobre os possíveis resultados dessa pesquisa histórica, Nietzsche assume a diferença entre essência do mundo e representação como um dado anterior ao empreendimento da pesquisa. Essa história poderia revelar em detalhes como se desenvolveu a representação que a espécie humana passou a ter do

⁸³ Cf. MATTIOLI, 2013, pp. 321-324, 2013; LOPES, 272-297, 2005;

mundo, uma representação na qual o mundo aparece “colorido e cheio de significados”; poderia revelar que os metafísicos procuram na coisa em si o que está, na verdade, no mundo como representação: o que consideram essência é aparência. Os metafísicos tendem a acreditar que explicações profundas são essenciais e verdadeiras, mas o contrário é a verdade: as explicações profundas fazem parte da superfície. O essencial, o mundo como coisa em si, é uma natureza “muda” e indiferente aos destinos da humanidade. A ciência que apresenta a essência inferida do mundo é a física dinâmica. Então, duas ciências trabalham em conjunto: (1) uma que apresenta um discurso sobre os elementos últimos da realidade (a ciência dinâmica) e (2) outra que poderá mostrar como a espécie humana adquiriu ao longo da história alguns padrões perceptivos que engendraram diversas crenças falsas a respeito da configuração ontológica da realidade (a história da gênese do pensamento). O que une as duas ciências é o filosofar histórico: a segunda é mais específica e se refere a um intervalo do devir universal ao estudar a evolução dos organismos, enquanto a primeira é geral, ontológica, e se reporta às características mais básicas da totalidade dos processos.

Nietzsche alegou que é “impossível cortar a cabeça humana”. Como é possível compatibilizar o “impossível” presente nessa formulação com a tese segundo a qual a ciência pode se aproximar da essência do mundo? Aliás, o que significa essa tese? Respostas só serão possíveis após o empreendimento de duas novas investigações. É preciso saber o que Nietzsche entende por cabeça humana e por mundo como representação. Após essas investigações será possível responder a uma das perguntas que realizadas no início dessa pesquisa: como compatibilizar o naturalismo com o antirrealismo? Essa resposta proporcionará uma compreensão das relações entre o projeto naturalista e a ontologia.

2.2. Representação, naturalismo e ontologia.

2.2.1 Nietzsche e o idealismo modern

“Vemos todas as coisas com a cabeça humana e é impossível cortá-la” é uma formulação que lembra Berkeley, mas em muitas versões da história da filosofia o pensamento de Nietzsche é apresentado como um ponto de inflexão, justamente

pela crítica às filosofias da subjetividade. Para esclarecer esse assunto será útil uma comparação das posições filosóficas de Nietzsche com duas versões conhecidas do idealismo moderno: o metafísico de Berkeley e o transcendental de Kant. Em *Humano* não há uma reflexão elaborada sobre o estatuto da consciência. No entanto, esta ausência não inviabiliza a comparação, pois por “cabeça humana” entendo o conjunto da vida psíquica. Não apenas a consciência, mas também o entendimento, a memória, a imaginação, a razão etc. O conceito abrange, portanto, as assim chamadas “faculdades”, e sobre elas Nietzsche se pronunciou.

Berkeley foi um metafísico porque defendeu teses ontológicas fortes: (1) o que chamamos de mundo exterior não existe; (2) o que existe são espíritos e representações; (3) a mente é uma substância imaterial, imortal e ativa; (4) Deus é uma mente absolutamente poderosa e a causa de todas as representações. Essa metafísica pode despertar algum fascínio justamente pelo seu caráter contraintuitivo. Ela gera o prazer das grandes obras de literatura, pois é interessante imaginar que o mundo seja assim, às avessas. Infelizmente, não é preciso ser um *expert* na arte da suspeita para decifrar as intenções do autor. Berkeley foi um religioso que empregou toda a sua habilidade retórica e filosófica em sua cruzada contra o materialismo. O autor foi longe em sua luta contra o ateísmo e defendeu teses incomuns para a própria tradição cristã. Suas críticas à substância material são detalhadas e estruturadas: percebe-se a grandiosidade analítica do pensador. Por outro lado, suas justificativas para a existência de Deus e a sua caracterização do espírito como uma substância imaterial e incorruptível revelam mais a beleza de uma vida piedosa do que o rigor demonstrativo do bom filósofo. Enfim, vamos ao ponto:

Na verdade, aqueles que sustentam que a alma do ser humano é apenas uma débil chama vital, ou um sistema de espíritos animais, julgam-na perecível e corruptível como o corpo, visto que não há nada mais facilmente dissipável do que tal ser, o qual é naturalmente impossível que sobreviva ao perecimento do tabernáculo, em que se acha encerrado [...] mas já tornamos evidente que os corpos, quaisquer que sejam sua constituição ou textura, são meras ideias passivas na mente, a qual é mais heterogênea e encontra-se mais distante delas do que a luz o está das trevas. Mostramos que a alma é indivisível, incorpórea, inextensível e que, portanto, é incorruptível. Nada pode ser mais claro de que os movimentos, as mudanças, a deteriorização e a decomposição que vemos a toda hora suceder aos corpos naturais não podem possivelmente afetar uma substância ativa, simples e não composta. Um ser assim é, portanto, indissolúvel pela força da natureza, ou seja, a alma do homem é naturalmente imortal (BERKELEY, 2008, pp.153-153).

A resposta de Berkeley para a nossa pergunta seria a seguinte: a “cabeça humana” é a alma. Um ente espiritual, ativo, simples e imperecível. As relações causais da natureza não influenciam o seu ser. O que chamamos de mundo é um conjunto de “ideias passivas” que se encontram no “espírito”. Esse espírito pode receber nomes diferentes de acordo com as suas atividades: “[...] Quando percebe ideias chama-se entendimento; quando produz ideias ou atua de algum modo sobre as ideias, denomina-se vontade [...]” (BERKELEY, 2008, p. 74). As faculdades são, portanto, tipos diferentes de atividades do próprio sujeito.

Kant criticou esse modelo metafísico, pois recusou a legitimidade da psicologia racional, uma pretensa ciência cujo discurso é constituído por sínteses *a priori* sobre a subjetividade. Os principais conceitos dessa falsa ciência se derivam de quatro tópicos: (1) a alma é uma substância imaterial; (2) simples, ou seja, incorruptível; (3) numericamente idêntica, de onde se deriva a unidade da personalidade. Essas três características formam o que Kant chamou de espiritualidade. Por fim, a quarta característica: a Alma é o princípio da vida da matéria, a *anima* (KANT, 1985, pp. 329-330). O filósofo caracterizou todas essas teses como paralogismos. Nas palavras específicas de Kant: “o paralogismo tem um fundamento transcendental, que nos faz concluir, falsamente, quanto à forma” (p. 327).

A teoria do conhecimento de Kant é uma explanação da divisão de trabalho das faculdades. A sensibilidade possibilita as intuições que se encontram em coordenadas espaciais e temporais; o entendimento liga essas intuições em um juízo, o que possibilita o conhecimento discursivo. Kant intitulou essa ligação de “síntese”. Em sua forma mais simples, a síntese é composta por um sujeito, um predicado e uma cópula – a estrutura básica de um juízo. A síntese das representações em um juízo precisa ser uma síntese para alguém, pois a consciência é uma condição fundamental, sem a qual não seriam possíveis as representações em geral. Dessa maneira, o juízo “eu penso” é a condição de todo o conhecimento possível, pois não é possível pensar em uma representação sem associá-la a uma consciência.

A posição de Kant é singular em virtude da distinção entre sujeito determinante e determinável. O sujeito é determinante porque sem ele não haveriam representações. No entanto, esse sujeito não é “determinável”, ou seja, ele mesmo

não pode ser abordado como uma representação: é apenas uma forma, um X sem o qual não haveria representações:

[...] Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, pois que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio (KANT, 1985, p. 330).

O “eu” determinante é, portanto, o fundamento a partir do qual a psicologia racional – a pretensa ciência - se assenta. Há de fato uma consciência una e simples sem a qual não faria sentido pensar em representações, mas a psicologia racional desconsidera o caráter meramente formal do sujeito determinante: ao abordá-lo como um objeto, o metafísico transcende os limites do conhecimento possível, pois acrescenta à noção de sujeito diversos predicados que não encontram correspondência em nenhuma intuição. O metafísico é acusado de dar um salto ilegítimo: concebe o “sujeito meramente lógico e formal” como o “sujeito real de inerência” (KANT, 1985, p. 333). A consciência é apenas a consciência que acompanha as representações: ao afirmar que é uma substância simples, incorruptível e imortal, o metafísico conclui falsamente quanto à forma⁸⁴.

Kant não endossou a noção metafísica de consciência, mas se recusou a propor uma epistemologia naturalizada. Essa recusa está suficientemente clara na nona seção do capítulo II do primeiro livro da dialética transcendental. Nesta parte da crítica Kant apresentou uma reflexão sobre a compatibilidade entre a ideia de liberdade transcendental e a necessidade universal da natureza. Seu objetivo não era provar a existência da liberdade humana, mas evidenciar que do ponto de vista lógico não há conflito entre o mundo natural descrito por Newton e a liberdade. A

⁸⁴ Na segunda edição da *Crítica*, Kant concede que o sujeito possa ser considerado como uma substância, mas apresenta algumas ressalvas: “[...] Entretanto, pode-se certamente admitir a proposição ‘A alma é uma substância’, se nos resignarmos a que este nosso conceito não leve mais além ou não possa ensinar nada das conclusões habituais da doutrina racional da alma, como, por exemplo, a duração constante da alma em todas as modificações e mesmo na morte do homem e que, portanto, designa apenas a substância na ideia, mas não na realidade”. Cf. KANT, 1985, p. 333. Nessa passagem, Kant apresenta o motivo principal de sua contenda: a noção de “sujeito de inerência” é metafisicamente carregada. O termo em si pode até ser reutilizado (se considerarmos o sujeito lógico como sujeito de inerência), mas o fundamental é ressaltar a inviabilidade das especulações metafísicas sobre a natureza da alma.

função da argumentação kantiana neste momento é, portanto, meramente negativa: apenas fornece as condições lógicas para o desenvolvimento de uma metafísica da liberdade.

A questão essencial da querela do determinismo é decidir se a natureza humana pode ser inteiramente compreendida em termos naturais ou materiais. Se sim, o homem não é livre, pois suas ações são meros efeitos de séries causais antecedentes. A resposta de Kant é negativa, pois a filosofia transcendental inviabiliza qualquer tipo de "reducionismo materialista". De acordo com a perspectiva aberta pela revolução copernicana todos os entes do mundo material são fenômenos. O argumento transcendental mostra que os fenômenos precisam de certas condições de possibilidade. Sem tais condições o fenômeno não seria inteligível, ou seja, não apareceria como algo qualitativamente distinto em uma experiência. Existem as intuições puras da sensibilidade, os conceitos puros do entendimento, os esquemas da imaginação e as ideias da razão. As faculdades não são fenômenos materiais que compõem a natureza. São, na verdade, as condições de possibilidade de toda a experiência possível. Kant alega que o homem tem uma natureza dupla: porque possui um corpo está subordinado ao mundo material, mas como dispõe de certas faculdades participa também de outro mundo – o inteligível. A razão, o entendimento e as demais faculdades “estão no homem”, mas não são naturais como os demais fenômenos. Em suma, para Kant, o ser humano possui um caráter sensível e um inteligível (KANT, 1985, p.471).

A condição fundamental de toda ação livre é a existência de um ente que seja capaz de iniciar séries causais sem ser efeito de qualquer causa que o anteceda. Trata-se do incondicionado. Existe no homem algo de incondicionado? A tese do caráter inteligível autoriza uma resposta. De todas as faculdades a razão é a que se encontra "mais distante" do mundo sensível, pois as ideias sequer se relacionam diretamente com as intuições. Ora, se a razão não é um fenômeno, mas uma condição transcendental da explicação dos fenômenos, pois produz ideias que auxiliam o trabalho discursivo do entendimento, não é equivocado concluir que ela não está subordinada à necessidade universal que rege a natureza. A razão humana pode ser considerada incondicionada, logo, fundamento de ações livres. Não há, portanto, incompatibilidade entre o determinismo da natureza e a ideia transcendental de liberdade.

Assim, para o idealismo metafísico, a “cabeça humana” é o sujeito imaterial, imperecível, simples e ativo. Para o idealismo transcendental, a cabeça humana é o “caráter inteligível” do homem: a apercepção transcendental e o conjunto das faculdades. Nietzsche apresentou um importante comentário sobre essas teses no segundo aforismo de *Humano*:

Defeito hereditário dos filósofos – Todos os filósofos têm em si o defeito comum de partirem do homem presente e acreditarem chegar ao alvo por uma análise dele. Sem querer, paira diante deles “o homem”, como uma *aeterna veritas*, como algo que permanece igual em todo o torvelinho, como uma medida segura das coisas. Tudo o que o filósofo enuncia sobre o homem, entretanto, nada mais é, no fundo, do que um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo muito limitado. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegam a tomar, despercebidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de conhecimento. – Ora, tudo o que é essencial no desenvolvimento humano transcorreu em tempos primordiais, bem antes desses quatro mil anos que conhecemos mais ou menos; nestes pode ser que o homem não se tenha alterado muito mais. Mas o filósofo vê “instintos” no homem do presente e admite que estes fazem parte dos fatos inalteráveis do homem e nessa medida podem fornecer uma chave para o entendimento do mundo em geral: a teologia inteira está edificada sobre o falar-se do homem dos últimos quatro milênios como de um eterno, em direção ao qual todas as coisas do mundo desde o início tenderiam naturalmente. Mas tudo veio a ser; não há fatos eternos: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia (HH 1 , 2).

Nietzsche se diferencia das duas versões devido ao seu compromisso com o filosofar histórico. Diferente de Berkeley afirma que o intelecto está subordinado à história natural e pode sofrer todo tipo de influências e alteração, assim como os demais entes naturais. Ele não é, portanto, incorruptível. Nietzsche usa o termo “faculdade de cognição”, mas também se refere ao “homem em geral”. Isto é: à totalidade de sua vida “psíquica” está subordinada à história natural. Não há nada de incorruptível ou incondicionado no homem⁸⁵.

Filósofos dogmáticos transformam em “essência imutável” uma jovem configuração do homem. Podemos sugerir que esse foi o caso de Berkeley. Por influência da religião cristã o pastor inglês definiu o sujeito como imaterial,

⁸⁵ É importante destacar que a defesa de uma “epistemologia naturalizada” não implica em um compromisso com um “fiscalismo”. Nietzsche não se pronuncia a respeito da “essência”, seja do entendimento ou de qualquer faculdade: não afirma que a “mente” seja “material”, nem defende qualquer tipo de dualismo. Ele apenas ressalta que a “vida psíquica” está submetida à história natural.

imperecível e simples. Nietzsche destacou que alguns filósofos “chegam a fazer com que o mundo inteiro se urda a partir dessa faculdade de conhecimento”. Aqui está uma crítica explícita ao idealismo metafísico: além de transformar o homem em uma *aternas veritas*, o idealista afirma que todo o mundo é produção de uma “configuração jovem” do homem. Uma evidente alteração dos fatos: na verdade, o que há de *essencial* no intelecto se desenvolveu no período da pré-história.

Essa passagem pode ser lida como uma prova de que Nietzsche assumiu uma posição própria sobre uma *aporia* da filosofia schopenhaueriana. No Livro I de sua obra magna, Schopenhauer adotou, apesar de algumas modificações, o programa idealista de Kant: defendeu que tempo, espaço e causalidade não são condições das coisas em si mesmas, mas somente das representações. Na filosofia transcendental de Schopenhauer, contudo, o sujeito não é somente uma pura “cabeça alada”: por estar ligado ao corpo é um indivíduo concreto com raízes no mundo (SCHOPENHAUER, 2011, p.109). Sem o corpo não haveria entendimento, pois são as afecções do corpo que, antes de tudo, possibilitam ao sujeito interagir com o mundo e compreendê-lo a partir da quádrupla raiz do princípio da razão.

O indivíduo se encontra submetido a uma história natural que, segundo Schopenhauer, nada mais é senão a manifestação dos graus de objetivação da Vontade. Como o homem não é uma cabeça alada, obviamente, antes do seu surgimento, a vontade havia se objetivado em outros graus. No segundo livro Schopenhauer descreveu o modo como a Vontade se manifesta hierarquicamente no mundo: inicia a exposição com as forças naturais e termina com o homem (SCHOPENHAUER, 2011, p.139). Para descrever manifestações que existem antes do homem Schopenhauer precisa fazer uso do tempo, espaço e da causalidade, elementos que só são possíveis, de acordo com o idealismo transcendental, devido à percepção humana. Se não havia homem para perceber as manifestações, então, espaço, tempo e causalidade deveriam ser pensados como características fundamentais da própria realidade. Dessa maneira, a exposição das objetivações da Vontade na natureza parece não estar em harmonia com o idealismo apresentado no livro I. Ou o sujeito é uma “cabeça alada” ou está submetido à história de manifestações da Vontade. Se a segunda alternativa for aceita, a idealidade das formas puras precisa ser abandonada. Nietzsche seguiu o segundo caminho, mas

sem reproduzir a defesa de uma “metafísica da Vontade”. Em termos naturalistas: o intelecto se desenvolveu em uma história natural que o precede⁸⁶.

Diferente de Kant, Nietzsche subordina inteiramente o homem à história natural, o que significa, em última instância, ao devir. A distinção antropológica entre “sensível” e inteligível foi, portanto, recusada⁸⁷. Nessa distinção há uma concepção a-histórica do homem, ou seja, “não naturalista”. A razão não é incondicionada e, por este motivo, em *Humano* não há uma posição compatibilista a respeito da liberdade (HH 1, 107). Um estudo apenas lógico da natureza do entendimento pode levar o filósofo a defender mais do que realmente tem direito: o filósofo se orgulha por ter determinado de uma vez por todas os limites do “conhecimento humano em geral”, mas se sua abordagem foi correta, o lógico está autorizado a, no máximo, concluir algo a respeito do estágio atual do conhecimento humano. Uma abordagem meramente lógica pode resultar em uma equivocada constatação de que os limites do conhecimento atual são também os limites do conhecimento possível. Então, o homem do presente é embalsamado, tornando-se múmia, ente a-histórico e incondicionado⁸⁸.

O que é, portanto, a cabeça humana? É a percepção de um animal. Este animal não é concebido de maneira estática, pois está submetido ao devir da história natural. Sua percepção opera de acordo com alguns padrões, que não são entendidos como regras *a priori* no sentido kantiano. São hábitos que orientam grande parte das nossas práticas cognitivas.

Na lógica transcendental Kant expôs a sua ambiciosa tarefa de fornecer uma descrição exaustiva das condições de possibilidade de todo o conhecimento discursivo:

[...] Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento, referidos *a priori* a objetos da intuição em geral, quantas as funções lógicas em todos os juízos possíveis que há na tábua anterior; pois o entendimento esgota-se totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas (KANT, 1985, p.110).

⁸⁶ Cf. HILL, 2003, pp.123-141.

⁸⁷ O fio condutor do livro de Giacoia sobre Nietzsche e Kant é justamente a distinção entre caráter sensível e inteligível. Ele mostra em detalhes como essa tese aparece em Kant; depois, o modo como Schopenhauer apropriou-se e, por fim, a crítica de Nietzsche. Cf. GIACOIA Jr, Oswaldo. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da palavra, São Paulo: Casa do saber, 2012.

⁸⁸ Em *Além do Bem e do Mal*, a crítica de Nietzsche será ampliada. Ele questionará, por exemplo, a tese de Kant segundo a qual o sujeito é uma “unidade simples” (BM, 12).

Abstraídos dos seus conteúdos e considerados exclusivamente em sua forma em geral, os juízos podem ser divididos em quatro classes: *quantidade*, *qualidade*, *relação* e *modalidade*. Em cada classe, três elementos. Kant se baseia em classificações lógicas precedentes, mas a natureza transcendental de sua análise autoriza o acréscimo de algumas diferenças (pp.104-06). Baseado nessa classificação dos juízos Kant expôs a sua famosa tábua das categorias. A mesma divisão em classes com a mesma quantidade de elementos em cada. Para além dos motivos lógicos nota-se uma afeição estética pela simetria⁸⁹: a mesma divisão retorna nas outras críticas⁹⁰.

Importa ressaltar a pretensão de sistematicidade. Essa pretensão torna-se explícita quando Kant se compara a Aristóteles:

Esta divisão é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que é o mesmo que a faculdade de pensar) e não proveniente, de maneira rapsódica, de uma procura de conceitos puros, empreendida ao acaso e cuja enumeração, sendo concluída por indução, nunca se pode saber ao certo se é completa, sem pensar que desse modo nunca se compreenderia porque são esses e não outros os conceitos inerentes ao entendimento puro. A procura destes conceitos fundamentais foi empresa digna de um espírito tão perspicaz como Aristóteles. Como, porém, não estava de posse de um princípio, respigou-os à medida que se lhe deparavam e reuniu assim primeiramente dez, a que deu o nome de categorias (predicamentos). Subsequentemente, julgou ainda encontrar mais cinco, que acrescentou com a designação de pós-predicamentos. Todavia, a sua tábua ficou ainda deficiente. Além disso, encontram-se nela ainda alguns modos da sensibilidade pura (*quando, ubi, situs*, bem como *primus e simul*). (KANT, p.1985, p.111).

Kant acredita se diferenciar por ter exposto um “princípio” a partir do qual as categorias poderiam ser totalmente enumeradas. Ele define, ainda, o número das categorias com precisão: 12. O princípio é a faculdade de julgar considerada em sua forma. Kant diferencia também os conceitos em primitivos e derivados. Sua tábua

⁸⁹ Schopenhauer apresentou uma brilhante comparação do estilo de Kant com as arquiteturas góticas: “[...] Não se pode deixar de confessar que lhe falta totalmente a grandiosa simplicidade antiga, a ingenuidade, *ingenuité, candeur*. Sua filosofia não tem analogia alguma com a arquitetura grega, que apresenta proporções grandes, simples, a revelarem-se de uma vez ao olhar: antes, lembra muito fortemente a arquitetura gótica. Pois uma característica inteiramente peculiar do espírito de Kant é uma satisfação singular pela simetria, que ama a multiplicidade variegada, para ordená-la e repetir a ordem em subordens, e assim por diante, exatamente como nas igrejas góticas [...]” Cf. SCHOPENHAUER, 2013, pp. 498-99.

⁹⁰ Os juízos e as categorias são diferenciados em quatro classes: qualidade, quantidade, relação e modalidade. A análise que Kant faz do juízo do gosto segue a mesma ordem (KANT, 2008, pp. 47-86); A mesma tábua aparece na *Crítica da Razão Prática*: a tábua das categorias da liberdade relativamente aos conceitos de bom e mau (KANT, 2016 p.106).

contém os primeiros. Não interessava a ele, ao menos naquele momento, expor um mapeamento geral com as relações entre conceitos primitivos e derivados, mas a diferença entre os dois e a possibilidade deste empreendimento revela que existe uma sistematicidade a ser explorada.

A crítica delimita de um modo sistemático todas as potencialidades do nosso conhecimento. Diante dessa arquitetura gótica a filosofia de Nietzsche parece uma humilde casinha de palafita. Além de não apresentar sua filosofia de modo sistemático-obsessivo, o filósofo sequer parece se importar em comunicar algo que se pareça com uma teoria do conhecimento. Outros autores não são obsessivos, mas formularam algo que identificamos sem maiores dificuldades como uma teoria (John Locke e David Hume, por exemplo). Uma “teoria do conhecimento” moderna é um gênero literário que possui algumas características fundamentais: uma enumeração das principais faculdades e de suas funções, alguma explanação sobre o modo como tais faculdades atuam em conjunto, uma classificação lógica das ideias (simples e complexas), teses específicas sobre temas clássicos (substância, causalidade), uma linguagem razoavelmente sóbria e econômica etc. Tudo interligado em um todo no qual as premissas e as deduções se interconectam de um modo lógico.

Não há algo semelhante no pensamento de Nietzsche. Por esse motivo é um equívoco afirmar que existe uma “teoria do conhecimento” nietzschiana. Quem assume a apresentação de uma “teoria” como uma condição para a efetuação de uma abordagem filosófica rigorosa provavelmente não terá muita paciência com Nietzsche. Entretanto, essa ausência de sistematicidade não tem origem em uma atitude anárquica ou irresponsável; não revela um amadorismo, e muito menos uma predisposição para abordar temas filosóficos complexos de um modo superficial e espirituoso. Há um motivo mais ou menos explícito que explica a ausência de uma teoria. Talvez a filosofia não possa criar mais do que casinhas de palafita. E casinhas provisórias, pois o residente é um andarilho.

Nietzsche reconhece que há diversos assuntos de teoria do conhecimento que são e serão abordados de um modo mais rigoroso por algumas disciplinas científicas: o tempo das arquiteturas monumentais construídas por filósofos individuais passou (HH I, 261). Em tempos de domínio do pensamento científico, o filósofo assume uma posição mais humilde: contenta-se com alguns experimentos

especulativos, propõe algumas conjecturas, apresenta argumentos verossímeis e recolhe dos resultados científicos algumas consequências que enriquecerão suas reflexões provisórias. Nietzsche caminha com modéstia e moderação, apesar das erupções do estilo.

Nietzsche demonstra modéstia quando apresenta programas de pesquisa. É o caso da tão propalada história da gênese do pensamento. Ele admite que essa investigação é da alçada da ciência empírica. Isso não o impede, contudo, de formular argumentos verossímeis, conjecturas, enfim, especulações experimentais sobre o que essa história poderia revelar. Ele se debruça sobre as ciências particulares e recolhe informações que podem ser relevantes para o debate filosófico: procura em autores clássicos aquelas especulações menos extravagantes e de teor realista, aquelas que não violentam o “espírito científico” dos nossos tempos. Em conjunto com essas especulações estão diversas observações perspicazes, diálogos implícitos e explícitos com autores clássicos, e tudo apresentado com um brilhantismo literário incomum.

Mas seria um equívoco se o leitor saltasse de um extremo para o outro. Não há arquitetura colossal nem anarquia generalizada. É um erro acreditar que as reflexões são anárquicas e sem relações entre si. Não há teoria, mas são visíveis alguns padrões argumentativos e terminológicos, bem como saltam aos olhos as análises refinadas e os desdobramentos dedutivos de premissas. Não há teoria, mas o texto nietzschiano não pode ser reduzido a uma mera “caixa de ferramentas”. Talvez seja óbvio o que estou alegando, mas esta delimitação da natureza do texto literário com o qual estamos trabalhando será importante para a estruturação da interpretação que será apresentada sobre a “teoria” do erro de Nietzsche⁹¹.

2.2.2 As condições das representações

Existe um único mundo: o natural no qual a espécie humana vive. Essa espécie, contudo, desenvolveu uma compreensão subjetiva deste único mundo existente. O todo dessa compreensão é o que Nietzsche chama de “mundo como representação”. No início e na maioria das vezes os homens acreditam que os

⁹¹ O termo teoria será usado entre aspas justamente para indicar que a expressão é problemática.

elementos do mundo como representação são partes constitutivas da natureza enquanto tal. Há algo que os “obriga” a pensar assim: um imperativo, um comando, uma “prescrição” (HH 1, 19). O homem, portanto, vive em um mundo natural, mas o percebe de um modo diferente: para Nietzsche, de um modo equivocado.

A percepção da espécie funciona de acordo com certas leis, regras, princípios, hábitos e condições gerais. Essas condições formam múltiplas crenças a respeito da existência dos objetos e da configuração inteligível do mundo. Diferente de Kant, Nietzsche não apresentou uma enumeração exaustiva e sistemática das condições. Há uma lista colhida ao acaso e apresentada de um modo fragmentado. Isso não é casual: a descrição das condições gerais não pode ser exaustiva porque não existe um objeto total, o ser humano a-histórico. Condições podem ser substituídas ou eliminadas e novas poderão surgir. Algumas são mais estruturais, pois dificilmente conseguimos imaginar como seria a nossa experiência sem elas, enquanto outras são mais descartáveis. Não é o meu objetivo apresentar uma análise minuciosa de cada condição, pois uma visão panorâmica será suficiente para compreender o que Nietzsche chama de “Mundo como representação”.

Antes, um desvio frutífero. Mais uma vez uma conversa com um kantiano do século XX:

[...] A “revolução da forma de pensar” realizada por Kant dentro da filosofia teórica repousa na ideia fundamental de que a relação entre o conhecimento e seu objeto, até então aceita, necessitava de uma inversão radical. Em vez de se partir do objeto como de algo conhecido e dado, era necessário começar com a lei do conhecimento, uma vez que somente ela é verdadeiramente acessível e primordialmente segura; [...] Somente esta análise, de acordo com Kant, revela as condições sobre as quais se assentam todo e qualquer saber acerca do ser, bem como o seu próprio conceito. Mas o objeto que a analítica transcendental nos apresenta nestes moldes, sendo um correlato da unidade sintética do entendimento, é também, ele próprio, determinado de maneira puramente lógica. Por este motivo, ele não designa toda a objetividade como tal, mas tão-somente aquela forma de ordenação objetiva que se pode apreender e descrever nos conceitos fundamentais da ciência, particularmente nos conceitos e princípios da física matemática. [...] Ao lado da pura função cognoscitiva, é necessário compreender a função do pensamento linguístico, do pensamento mítico-religioso e da intuição artística, de tal modo que se tome claro como em todas elas se realiza não exatamente uma configuração do mundo, mas uma configuração voltada para o mundo, visando a um nexos objetivo e a uma totalidade objetiva da percepção. A crítica da razão transforma-se, assim, em crítica da cultura [...] (CASSIRER, 2009, p.22).

Cassirer propôs uma ampliação da análise das condições gerais da representação. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant considerou apenas uma parte da realidade: aquela que é possível conhecer com o discurso conceitual das ciências

naturais. A realidade fenomênica, contudo, é mais ampla, visto que a intuição artística, a percepção mítica e o pensamento linguístico também são formas gerais que possibilitam a inteligibilidade das representações. Kant estava interessado em mostrar como a análise transcendental pode explicar a objetividade do discurso científico, enquanto Cassirer defende que a multiplicidade das percepções culturais tem origem em uma atividade espiritual específica: a produção simbólica. O sentido íntimo da revolução copernicana permanece, pois Cassirer propôs uma análise do sujeito, mas o escopo da abordagem é outro, pois nesta análise transcendental não são consideradas apenas as categorias, as intuições e os esquemas, mas também as formas gerais do pensamento mítico e artístico.

Nietzsche não tem um projeto epistemológico tão amplo, mas em suas reflexões sobre as condições da representação também considerou essa ampliação. A estética, a moral e o mito contribuem com a formação da “inteligibilidade” do mundo como representação. As relações práticas e cognitivas que o homem estabelece com o mundo são mediadas pela percepção artística, moral e mítica. Assim, as reflexões nietzschianas são diferentes de uma teoria do conhecimento tipicamente moderna, pois além das análises sobre as faculdades, intuições e conceitos, o filósofo destaca o papel determinante desempenhado pela cultura na construção do conhecimento.

Assim Nietzsche se refere ao mundo como representação:

[...] Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente tornou-se assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores [...] (HH 1, 16).

As exigências morais, estéticas e religiosas influenciam o olhar da espécie. Essas exigências culturais se tornaram, portanto, perspectivas que influenciam a compreensão que temos do mundo. Nietzsche caracteriza o mundo como representação como algo “colorido, profundo de significado e cheio de almas” (em três aforismos diferentes aparecem adjetivos semelhantes). O filósofo não está se referindo às categorias do entendimento, nem aos princípios da lógica. Somente considerado a “percepção estética, moral e mítica” é possível entender o porquê desse mundo como representação ser “colorido e cheio de significado”.

Nietzsche caracterizou da seguinte maneira a visão de mundo do homem primitivo: “[...]Na imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de

atos e seres conscientes e querentes, um enorme complexo de arbitrariedades [...] (HH I, 111). Esse mundo é cheio de almas e profundo de significado, pois o natural é compreendido como sobrenatural. Em rigor, as duas categorias estão fundidas em uma só, pois na visão de Nietzsche, os homens primitivos não conheciam uma noção de causalidade natural: não faziam inferências causais com rigor (HH 1, 13). Predomina na visão encantada um uso poético, simbólico e místico: as inferências causais flutuam de acordo com as alusões edificantes e as semelhanças fascinantes. O homem primitivo vê os fenômenos naturais como expressões das vontades de múltiplos espíritos. O mundo como representação em uma sociedade primitiva não é, portanto, um sistema determinista.

Há uma segunda caracterização importante nesse aforismo:

O que existe de aproximadamente seguro, calculável, somos nós: o homem é a regra, a natureza, a ausência de regras – este princípio contém a convicção fundamental que domina as grosseiras culturas primitivas, criadoras de religião. (HH I, 111).

Os eventos naturais oscilam de acordo com a interferência incerta dos mais diversos espíritos. O homem, por sua vez, é regular, pois age conforme as regras dos costumes, aquelas que estão enraizadas em uma tradição. Os costumes são regulares e uniformes: produzem o que mais tarde Nietzsche chamará de “rebanhos”. O essencial para o homem primitivo é descobrir como impor a essa natureza caótica alguma regularidade: “[...] como ter influência sobre essas temíveis incógnitas, como subjugar o reino da liberdade? [...]” (HH 1, 111). Essa formulação é curiosa, pois Nietzsche utiliza um vocabulário kantiano: para o homem primitivo, o reino da liberdade é a natureza, enquanto para Kant o fundamental é saber se a liberdade humana é compatível com o reino determinista da natureza. Na modernidade, a relação entre a natureza e o homem se inverteu: a natureza é entendida como um sistema determinista, absolutamente regular e previsível. Os costumes, por outro lado, são menos uniformes e regulares. Essa mudança da compreensão da natureza demonstra que o mundo como representação não é uma unidade fixa, um conjunto de experiências que ganha forma em virtude da ação de faculdades a-históricas. O mundo fenomênico “veio-a-ser”, isto é, os esquemas a partir dos quais formamos nossas “ontologias de senso comum” variam de acordo com o tempo (HH 1, 16). Essas transformações, contudo, não são totais, e um dos temas principais de *Humano* é a defesa de que resíduos de compreensão mítica

permanecem na cultura secular. Esses resíduos são “ressignificados”, pois estão deslocados da visão sistêmica de origem, mas permanecem até mesmo na linguagem conceitual das ciências. Além disso, o impulso para a antropomorfização não se exaure na percepção mítica: muitas das nossas percepções gramaticais, conceituais e até mesmo quantitativas (da matemática) são resultados da mesma operação humanizadora.

O homem primitivo entende que precisa negociar com a tribo mais poderosa dos seres sobrenaturais para conseguir controlar a natureza. Essa é a origem das súplicas, das orações, dos presentes regulares e das exaltações lisonjeiras. O homem cria estratégias para chamar a atenção dos seres sobrenaturais e mostrar que merece algo em troca – a garantia da ordem natural em geral, uma boa colheita, o fim de uma doença etc. Além dos presentes e das súplicas, o homem também pode fechar acordos propriamente morais com os seres sobrenaturais: então, em troca da regularidade, promete manter uma determinada conduta (moral religiosa); há, ainda, uma forma mais violenta de coação: a interferência através da magia. Em todos esses casos o homem primitivo reproduz em sua relação com a natureza muitos dos comportamentos que aprendeu em sociedade. Ele projeta no cosmos a sociedade humana, pois somente assim poderá impor à natureza a regularidade dos costumes. Essa projeção é um explícito caso de antropomorfismo. O homem primitivo precisa tornar a natureza semelhante a ele, pois somente assim poderá dominá-la.

Nietzsche reconhece que o “grosso” da compreensão religiosa da natureza perdeu-se com o tempo. Ele se pronunciou sobre o assunto logo no início do aforismo 111. A percepção religiosa do homem primitivo não é mais uma condição das representações, ao menos para um europeu moderno, mas ela não fora inteiramente extirpada:

A metafísica dá para o livro da natureza uma explicação, digamos, pneumática, como a Igreja e seus eruditos faziam outrora com a Bíblia. É preciso grande inteligência para aplicar à natureza o mesmo tipo de rigorosa arte interpretativa que os filólogos de hoje criaram para todos os livros: com a intenção de meramente compreender o que quer dizer o texto, e não de farejar, ou mesmo pressupor, um “duplo sentido”. Mas como, mesmo em relação aos livros, a má exegese não está de modo algum superada, e como na melhor sociedade culta ainda encontramos frequentemente resíduos de interpretação alegórica e mística, assim também ocorre no tocante à natureza — e mesmo pior ainda (HH 1, 8).

Mesmo nos ambientes culturais mais esclarecidos permanecem resíduos da compreensão encantada (mística e alegórica). Provavelmente Nietzsche está se referindo a Schopenhauer e aos românticos (HH I, 110). A percepção mítica se expressa principalmente nas teses filosóficas que esses autores defenderam sobre a moral e a arte. As “exigências morais e estéticas” continuam, portanto, influenciando visões de mundo, mesmo entre os intelectuais bem-educados. Os exemplos preferidos de Nietzsche são a “metafísica do artista e do gênio” e as reflexões sobre a moral, nas quais permanece intacta a ideia de que o ser humano, em razão de sua – suposta – liberdade, é superior ao animal (HH 1, 26). Mais tarde, principalmente em *A Gaia Ciência*, Nietzsche desenvolverá com detalhes algumas reflexões sobre esses resíduos: são as sombras de Deus, as diversas antropomorfizações que permanecem vivas na modernidade, tanto em filosofias metafísicas quanto em teorias científicas.

Nietzsche se refere às produções intelectuais de alguns homens cultos, mas essas produções são expressões intelectualizadas de um background cultural. Se nas produções intelectuais das camadas mais cultas e esclarecidas existem resíduos de percepção mítica, então é razoável imaginar que no senso comum a percepção mítica está presente de um modo ainda mais intenso.

Nietzsche apresentou algumas observações sobre a continuidade da visão de mundo da “humanidade primitiva” nos homens modernos (não somente nos homens cultos). Essas observações estão presentes nos aforismos 12 e 13 de *Humano I*. Em geral, duas teses foram defendidas nestes aforismos: (1) O sonho nos reconduz a estados longínquos da cultura humana e fornece um meio de compreendê-los melhor e (2) Ainda hoje, de um modo involuntário, a razão e a inteligência retornam àquelas formas primitivas de inferência. Na primeira tese Nietzsche se refere ao “sonho” enquanto tal, ou seja, às representações que temos quando estamos dormindo, momento no qual a memória e as demais faculdades cerebrais funcionam com imperfeição. Na segunda o filósofo não se reporta apenas a esse estado particular da nossa vida psíquica, mas aos momentos nos quais os homens, mesmo despertos, realizam inferências ao modo da humanidade primitiva.

Quando estamos despertos também sonhamos porque nas relações imediatas que estabelecemos com o mundo não conseguimos manter nossas funções cerebrais funcionando com o máximo rigor. O rigor do pensamento científico

pode ser exercitado em alguns momentos, mas em grande parte do tempo estamos sujeitos a realizar inferências causais pouco rigorosas, a compreender de um modo alegórico e antropomórfico os fenômenos da natureza e assim por diante.

Esse uso metafórico do sonho foi explorado com brilhantismo em a *Gaia Ciência*:

[...] Oh, esses homens de outrora sabiam sonhar, e nem precisavam antes adormecer! – e também nós, homens de hoje, ainda sabemos fazê-lo muito bem, apesar de toda a boa vontade para com a vigília e a luz do dia! Basta amar, odiar, desejar e simplesmente sentir – imediatamente o espírito e a força do sonho vêm sobre nós, e de olhos abertos e indiferentes ao perigo escalamos os mais perigosos caminhos, rumo aos telhados e torres da fantasia, sem qualquer vertigem, como que nascidos para escalar – nós, sonâmbulos diurnos! Nós, artistas! Nós, ocultadores do que é natural! Nós, maníacos da luz e de Deus! Nós, incansáveis e silenciosos andarilhos, em alturas que não vemos como alturas, mas como nossas planícies, nossas certezas. (GC, 59).

Há um contraste entre os homens de outrora e os modernos. Na modernidade existe boa vontade para com a vigília e a luz do dia, isto é, os homens modernos possuem educação científica. A cultura primitiva, no entanto, exerce a sua influência: somos “sonâmbulos diurnos, ocultadores do que é natural e escalamos os telhados e as torres da fantasia”. No aforismo 56 da mesma obra Nietzsche constatou que a velha humanidade continua a inventar, amar, raciocinar e odiar no homem, e que não é possível “erradicar” o sonho.

A percepção moral é um bom exemplo de continuidade do sonho:

É provável que os objetos da sensibilidade religiosa, moral e estética pertençam apenas à superfície das coisas, enquanto o ser humano gosta de crer que pelo menos nisso ele toca no coração do mundo; ele se engana, porque essas coisas o fazem tão bem-aventurado e tão profundamente infeliz, e portanto mostra aí o mesmo orgulho que na astrologia. Esta acredita que o céu estrelado gira em torno do destino do homem; o homem moral pressupõe que aquilo que está essencialmente em seu coração deve ser também a essência e o coração das coisas. (HH 1, 4).

A moral é fundamental para a avaliação das condutas, a organização da sociedade, enfim, para grande parte daquilo que há de normativo nas relações humanas, mas ela também forma crenças acerca do que existe na natureza. Um exemplo é a nossa crença na liberdade e em tudo o que se relaciona com essa crença: pessoas livres, atos louváveis e reprováveis, bem e mal, virtudes e demais fenômenos morais. As exigências morais influenciam a nossa ontologia de senso comum, isto é, as nossas crenças a respeito do que existe e não existe. Formam,

portanto, o mundo como representação, contribuindo com o que há de colorido e significativo nele.

Em seu breve comentário ao clássico texto de W. Sellars sobre as *Imagens de Mundo*, Habermas se mostrou reticente em relação à possibilidade de uma naturalização da nossa “psicologia de senso comum” (HABERMAS, 2012, pp. 8-14). Ele destacou que o iluminismo se desenvolveu em duas frentes: a um só tempo promoveu um radical desencantamento da natureza e a autonomia da subjetividade. O desencantamento não se estende à psicologia do senso comum: pelo contrário, na visão de mundo iluminista, desencantamento e aperfeiçoamento moral do homem estão interligados. O modelo habermasiano de iluminismo é o pensamento de Kant, mas iluministas como Helvétius e Holbach foram até o fim com suas críticas às superstições e defenderam uma visão de mundo científica, ateia e determinista: subordinaram o homem à natureza.

Cassirer intitulou esses iluministas de “radicais” (CASSIRER, 1992, pp. 98-109). É digno de nota o fato de Nietzsche ter elogiado Helvétius e apresentado uma crítica à tese kantiana da liberdade inteligível⁹². Nietzsche está próximo desse iluminismo radical, ao menos em um sentido: defende a naturalização do homem, o que resulta em uma posição incompatibilista. Nietzsche admite, contudo, que a verdade sobre a moral dificilmente poderá ser integralmente incorporada pelo homem. Mesmo o “homem científico” age como se houvesse fatos morais: ele vive em um mundo no qual há responsabilidade, liberdade, mérito. Não basta “reconhecer” (pela perspectiva do observador) que tais coisas não existem: ele continuará a viver como se existissem (HH 1, 32)⁹³. Apenas pela perspectiva do observador, ou seja, do sábio contemplativo, é possível compreender que os

⁹² “[...] Observemos, de passagem, que o assim chamado redespertar moral teve, para o conhecimento dos fenômenos morais, apenas desvantagens e movimentos regressivos, como se pode imaginar. O que é toda a filosofia moral alemã, contada a partir de Kant, com todos os seus ramos e rebentos franceses, ingleses e italianos? Um atentado semiteológico contra Helvétius, uma recusa das visões ou assinalamentos do caminho certo, longa e duramente conquistados, que ele enfim reuniu e enunciou. Até o dia de hoje, na Alemanha, Helvétius é o mais bem xingado de todos os bons moralistas e bons homens.” (HH II, 216).

⁹³ Nietzsche menciona que a avaliação moral, apesar de ser sempre equivocada e ilógica, tem origem em causas naturais. Inevitavelmente iremos avaliar moralmente, pois “[...] um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem [...]”. (HH 1, 32). Quando se refere à superação da moral, Nietzsche apresenta apenas uma conjectura: afirma que “daqui a milhares de anos [o impulso] talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência)” (HH I, 107). Não estou me referindo ao “conteúdo de uma moral em particular” (a cristã, por exemplo), mas à normatividade prática em geral.

fenômenos morais são ilusórios, mas na perspectiva de primeira pessoa a avaliação moral é inevitável.

Há esferas da experiência humana que resistem ao processo de desencantamento. Permanece na autocompreensão do homem moderno um encantamento localizado e reduzido: não aceitamos fazer com o homem o que foi feito com a natureza, principalmente devido à crença de que a moralidade nos eleva e nos torna superiores aos animais. Isso torna parte do mundo repleto de sentidos, de significados e cheio de almas: um mundo em que existem pessoas livres, responsáveis, passíveis de louvor e de censura, um mundo com atos heroicos e vis: com bem e mal, sentidos para a existência etc.

A esfera de influência das exigências morais é grande. Ela também contamina as descrições que fazemos da natureza não humana:

A “lei da natureza”, fórmula da superstição. — Se vocês falam tão entusiasticamente da regularidade das leis da natureza, ou têm de supor que todas as coisas naturais seguem a sua lei por livre obediência, que por si mesma se submete — nesse caso admiram então a moralidade da natureza —; ou os encanta a ideia de um mecânico criador que fez o mais engenhoso relógio, com seres vivos como ornato. — A necessidade na natureza, com a expressão “conformidade à lei”, torna-se mais humana e um último refúgio dos devaneios mitológicos (HH II, 9).

O “homem primitivo” projeta a sociedade humana na natureza. Esse aforismo indica que o homem científico faz o mesmo, pois utiliza um vocabulário moral/jurídico para descrever a regularidade fenomênica. Parte do vocabulário científico também está contaminada pela percepção moral e estética, e as duas remontam aos devaneios mitológicos (GC, 109). Nietzsche não pensa que ciência (conceitos) e mito (imagens, alegorias) sejam absolutamente opostos: a ciência supera parcialmente os erros do passado, mas os reinsere em um novo contexto explicativo, pois não suspende inteiramente a nossa propensão para a antropomorfização.

A relação que estabelecemos com a natureza também é mediada por uma percepção estética. É muito difícil erradicar os adjetivos estéticos (beleza ou feiura, perfeição ou imperfeição, ordem ou desordem etc.) das descrições que fazemos do mundo. Há uma tendência natural do homem para entender a beleza e os demais adjetivos como propriedades inerentes aos objetos. Nietzsche não se refere apenas a esse sentido específico de estética: recorre a uma analogia com a criação artística para caracterizar as antropomorfizações em geral. A produção do mundo como representação é semelhante à criação de uma obra artística (GC, 107). Os órgãos

sensoriais e a razão são artistas nesse sentido figurado, pois produzem formas, inventam ordens, cores, sons, significados etc.

A obra de arte produzida pelos órgãos sensoriais é um mundo repleto de sons e cores:

Na natureza não há som, ela é muda; não há cores. Também não há formas, pois esta é o resultado de um reflexo da superfície no olho, mas em si não existe nem cima nem baixo, nem dentro nem fora. Se pudéssemos ver de outro modo, não em função do reflexo, não falaríamos de formas, mas talvez víssemos no interior, de modo que o olhar penetrasse gradualmente a coisa. A natureza, tão logo lhe retiramos o sujeito, é algo muito indiferente, desinteressante, não é um fundamento originário misterioso, não é um enigma do mundo revelado; através da ciência, somos capazes de ir de muitas formas além da apreensão dos sentidos, por exemplo, compreender o som como um movimento vibratório; quanto mais desumanizamos a natureza, mais vazia e sem sentido ela se torna para nós (N 1877, 23[150])⁹⁴.

Schopenhauer alegou que a música oferece um acesso imediato à coisa em si. Nietzsche inverte: na verdade, o que chamamos de “som” é parte do mundo como representação. A audição humana cria esse mundo rico, cheio de significados: na natureza, ou seja, no “em si”, existem apenas movimentos vibratórios. Nietzsche não contrapõe a representação a uma coisa em si incognoscível: a oposição apresentada é entre representação e natureza. De modo análogo, por causa da visão e do cérebro, experimentamos um mundo com formas, distinção entre interno e externo, em cima e embaixo, superior e inferior. Em outros momentos Nietzsche sinaliza para a relação entre as condições de representação: a percepção moral influencia a percepção sensível (GC, 114) e a sensível mistura-se com a categorial (BM, 14). Há, portanto, um cruzamento das condições da representação.

A inteligibilidade do mundo como representação é possibilitada em grande parte pela linguagem. A estrutura gramatical é uma condição que possibilita o mundo aparecer de uma determinada maneira para o homem. Parte considerável das nossas crenças ontológicas deriva-se das estruturas gramaticais. O homem, o criador da linguagem (HH 1, 11), projeta estruturas gramaticais e sintáticas no mundo, produzindo assim a inteligibilidade da experiência: projetamos a distinção entre sujeito e predicado na realidade e percebemos um mundo com substâncias e acidentes.

⁹⁴ Tradução de William Mattioli. Cf. MATTIOLI, 2020, p. 256.

A posição de Nietzsche a respeito da substância está marcada pela influência de Afrikan Spir: uma passagem deste “eminente lógico” foi citada no aforismo 18 de *Humano, Demasiado Humano I*⁹⁵. Afrikan Spir concebe o princípio de identidade como o único elemento legitimamente *a priori* do sujeito cognoscente. De acordo com o autor, esse princípio não tem um sentido meramente formal: trata-se de um discriminante ontológico. É uma norma cognitiva que nos obriga a perceber os objetos como imutáveis e idênticos a si mesmos, em suma, como “incondicionados”.

Nietzsche acata a ideia de que existe uma primazia da categoria da substância em relação a todas as outras. Há uma prioridade lógica, pois ela é a condição mais primitiva e estrutural de todo o “mundo como representação”. A percepção comum da espécie concebe o mundo como um ambiente constituído por objetos ontologicamente autônomos e iguais a si mesmos, em suma, como uma comunidade de substâncias. Apesar de reconhecer o caráter normativo do princípio, Nietzsche não oferece à norma um estatuto a-histórico: “também essa lei, aí denominada originária, veio-a-ser” (HH 1, 18). Um pouco depois dessa afirmação, Nietzsche apresentou uma especulação experimental sobre a origem natural desta lei⁹⁶. Em segundo lugar, Nietzsche se diferencia de Spir porque caracteriza o princípio como um “erro”. Ele não afirma que o princípio do incondicionado é apenas *Humano, demasiado humano*: a alegação é a de que com esse princípio compreendemos mal a realidade enquanto tal.

É porque a substância é um erro que a nossa sensação de tempo é um erro (HH I, 19). Essa tese é uma apropriação *sui generis* da primeira analogia da experiência: “Em toda mudança dos fenômenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza” (KANT, 1985, p. 212). Em sua justificativa Kant alegou que o tempo não pode ser percebido por si mesmo, pois a mudança só é inteligível porque pressupomos um substrato no qual ela ocorre. De acordo com Nietzsche, esse argumento procede ao menos em um sentido: a subordinação do devir à substância é um elemento constitutivo do modo como a percepção comum representa o mundo. Mas como Nietzsche defende que a

⁹⁵ Mais detalhes sobre a citação em: LOPES, 2008, pp. 175-79.

⁹⁶ “(...) Um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores: como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações vêem apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os estímulos de prazer e de desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com um atributo, isto é, com uma relação com tal organismo. (...)” (HH 1, 18).

substância é um erro, pois na realidade enquanto tal não há coisas, apenas processos, conclui que a nossa sensação temporal, essa que Kant descreve na analogia da experiência, é falsa. Ela faz parte do “mundo como representação”.

Nietzsche também apresentou algumas reflexões isoladas sobre a matemática e a lógica:

Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (e que evidentemente há coisas assim no mundo real) O mesmo se dá com a matemática, que por certo não seria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza. (HH 1, 11).

Nietzsche está ciente de que a lógica e a matemática são ciências puras: não critica os erros formais, mas algumas crenças ontológicas que se originam de um mau uso das ciências puras. O problema consiste em uma confusão do formal com o ontológico. Quando se refere à lógica, Nietzsche tem em vista algumas crenças realistas que provém dessa confusão: a ideia de que um sistema de signos é, ao mesmo tempo, a estrutura do real, por exemplo.

Em outra passagem afirmou:

A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual), ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma ‘coisa’) [...] A um mundo que não seja nossa representação, as leis do número são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens (HH 1, 19).

Seria exagerado se alguém ousasse apresentar a filosofia da matemática de Nietzsche. Existem filósofos que receberam treinamento formal e se interessam principalmente pelo pensamento puro: Nietzsche não está entre eles. No entanto, alguma reconstrução pode ser feita com base nas poucas e confusas passagens nas quais o assunto aparece. Matemática é linguagem formal – linguagem de sinais e de símbolos. Esses símbolos não existem na realidade: são invenções humanas. “Matematizar” a natureza, então, significa humanizá-la. Mas se a “matemática” pertence à representação, então, a natureza em si não pode ser compreendida quantitativamente? Não parece ser o caso. Nietzsche indica que a matemática é um sistema formal muito útil para a compreensão da natureza. O filósofo conclui que os antropomorfismos da matemática não devem ser eliminados da investigação teórica, pois as ciências conquistam maior rigor e precisão com o uso da matemática (GC,

246). Pode-se imaginar que a matemática é importante porque somente com ela a ciência pode “se aproximar” da essência do mundo, mas não há muitas informações sobre o tema e talvez não seja promissor seguir com esse estudo, dados motivos alegados no início do parágrafo.

A percepção religiosa, moral e estética, a linguagem discursiva e categorial, os sentidos e a percepção quantitativa são algumas das condições que possibilitam a inteligibilidade do “mundo como representação”. A exposição presente nessa seção seguiu uma ordem: ela se iniciou com aquelas condições que mais facilmente podem ser suspensas, ao menos temporariamente e em alguns contextos, e terminou com algumas mais estruturais. Os homens modernos reduziram a influência da “percepção religiosa”: cientistas podem recorrer involuntariamente a um vocabulário moral e estético, mas as revisões terminológicas são possíveis e algumas metáforas podem ser até úteis, desde que compreendidas como tais. É possível, inclusive em situações específicas da vida cotidiana, imaginar um mundo sem “fatos morais e estéticos”⁹⁷. A inteligibilidade do mundo se torna mais opaca quando eliminamos a “percepção sensorial”, pois ela parece ser uma condição mais estrutural das representações em geral. Ainda assim, sabemos que a ciência tem condições de ampliar os limites da percepção sensível e eliminar erros e distorções provocadas pelos órgãos sensoriais, afinal, com o avanço da tecnologia, diversos instrumentos possibilitam uma descrição mais apurada da complexidade fenomênica.

A ciência pode revisar sem maiores dificuldades os erros engendrados pela moral, religião, estética e percepção sensível, mas os erros orientam parte considerável da experiência humana comum, pois na maior parte do tempo o homem não se relaciona teoricamente com os entes ao seu redor. O comportamento teórico pode penetrar na percepção comum, mas sempre com limitações. É difícil

⁹⁷ Essa minha indicação de que a “percepção moral” (do agente engajado em relações sociais) pode ser temporariamente suspensa foi retirada de uma observação feita por P. F Strawson “[...] Quero dizer que existe aberta para nós a possibilidade de recorrermos deliberadamente a uma atitude objetiva em casos perfeitamente normais; que é um recurso que podemos utilizar, ao menos temporariamente, por razões de prudência, de curiosidade ou autodefesa emocional. Disse ‘temporariamente’, porque não penso que se trate de um ponto de vista ou posição que se possa manter, ou no qual possamos permanecer por muito tempo”. Cf. STRAWSON, p. 47, 2008. Ele menciona, por exemplo, que a crença na existência da realidade externa não pode ser suspensa do mesmo modo. A distinção que propus entre condições mais e menos determinantes tem origem nessa observação proposta por Strawson. Nietzsche não indica uma distinção do gênero, mas ela é adequada, pois promove um esclarecimento.

erradicar por completo essas percepções, e nem seria recomendável, pois o valor da humanidade estaria ameaçado (HH I, 16). Então, para a percepção cotidiana, o mundo continua “colorido e cheio de significado”, a despeito do avanço das ciências e das luzes. É difícil imaginar, por exemplo, relações sociais sem avaliações morais. Nietzsche não defende uma impossibilidade, afinal, ele se compromete com o filosofar histórico, não com teses transcendentais sobre a natureza humana. Mas essa possibilidade é muito abstrata, ao menos para a perspectiva de um filósofo alemão do século XIX (e ainda está distante hoje). Pode ocorrer uma mudança na “hierarquia dos valores”, ou seja, alguma reavaliação dos conteúdos morais que estruturam as relações sociais de uma determinada civilização, mas essa mudança ainda pressuporia a moral em um sentido mais amplo.

O mesmo vale para a compreensão estética que temos dos fenômenos naturais. A própria indiferença da natureza tem um evidente apelo estético. Uma percepção vaga dessa indiferença pode sugerir princípios éticos edificantes – como é o caso da literatura de Horácio à qual Nietzsche faz menção (HH 1, 109). O próprio filósofo demonstra alguma simpatia por essa relação estética que se pode estabelecer com a “natureza” indiferente, inabalável, regular e muda, mas ressalta os limites da fruição⁹⁸. Enfim: se os “antropomorfismos estéticos” forem eliminados grande parte do que há de nobre nos sentimentos e palavras será silenciado. Seria um absurdo acreditar que Nietzsche defende de fato uma “eliminação” completa e geral de todos esses “antropomorfismos”. Primeiro porque tal eliminação seria muito difícil; segundo, porque não seria desejável. Alguns “erros” devem ser eliminados, por exemplo, aqueles gerados pela percepção religiosa e pela moral. Em obras posteriores Nietzsche defenderá que alguns desses erros produziram a condição doentia do homem e concluirá que prejudicam a busca pela excelência, mas ele nunca deixou de reconhecer que os erros da moral fizeram do homem um animal profundo e interessante.

O que importa para Nietzsche é mostrar que muitos desses antropomorfismos não deveriam estar presentes em uma área específica da prática humana: a investigação científica. Nesse caso a presença de alguns erros prejudica a

⁹⁸ “A indiferença da grande natureza. — A indiferença da grande natureza (em montes, florestas, deserto e mar) é agradável, mas somente por pouco tempo: depois ficamos impacientes. ‘Então essas coisas não querem nos dizer nada? Não existimos para elas?’ Nasce um sentimento de *crimen laesae majestatis humanae* [crime de lesa-majestade humana (HDH 2, 205).

legitimidade de uma teoria. A ciência deve se aproximar o máximo possível da realidade, e muitos antropomorfismos dificultam a realização dessa meta, pois inviabilizam uma abordagem da natureza em sua alteridade, mas Nietzsche também reconhece que alguns erros foram produtivos e contribuíram com o avanço do pensamento científico.

Em muitas passagens Nietzsche não parece considerar as diferenças que mencionei. Ele faz afirmações gerais sobre o “mundo como representação”:

O que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados – como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside. Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável – , desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento (HH I, 16).

Nietzsche se refere aos “erros” e às fantasias em geral. Afirma que “somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar deste mundo como representação”. Ora, essa afirmação tem significados diferentes. Muito “dificilmente” pode significar que em uma perspectiva de primeira pessoa não sou capaz de experimentar um mundo sem fatos morais. Apenas pela “perspectiva científica” – quando adoto o comportamento teórico – consigo me libertar da percepção moral. No entanto, “em pequena medida” significa outra coisa quando pensamos nos princípios da lógica e nas categorias do entendimento (por exemplo, a substância). Quando consideramos a “percepção matemática” e a “linguagem discursiva” a situação se torna delicada: o que sobra da natureza enquanto tal sem as descrições que são possibilitadas por esses modelos perceptivos? A própria ciência pressupõe em suas descrições as estruturas lógicas, gramaticais e categoriais da linguagem discursiva. Nietzsche parece ir longe com a sua explanação das condições que possibilitam a inteligibilidade do mundo como representação: tão longe que aparentemente não sobra nada na natureza.

A apresentação das condições gerais da representação foi abrangente. Faltam explicações detalhadas sobre alguns pontos, mas ela possibilita uma visualização abrangente do “mundo como representação”. Nietzsche não apresentou algo além de uma ideia geral: não há uma “teoria”. Os intérpretes podem fazer aprofundamentos: analisar com densidade como uma condição em particular contribui com a formação do mundo como representação, analisar como essas

condições operam em conjunto etc. A apresentação possibilita uma abordagem satisfatória de um tema central: por que a representação é associada ao erro?

2.2.3 O antirrealismo abrangente

A caracterização da representação como erro é o tema central das reflexões de Nietzsche sobre epistemologia. O tema despertou polêmica entre os intérpretes, por isso será útil uma reconstrução de algumas leituras que se tornaram influentes. Somente após uma abordagem do assunto será possível concluir a discussão iniciada na primeira seção.

De acordo com Maudemarie Clark, dois pontos decisivos do programa de *Humano, demasiado humano* são a defesa das ciências empíricas e a crítica ao senso comum. Nietzsche reivindicou o poder desmistificador da ciência, pois constatou que muitas crenças de senso comum foram falseadas por teorias empíricas rigorosas. Apesar da reivindicação, Nietzsche permanece cético, pois resiste em aceitar que o conhecimento científico seja capaz de apresentar *verdades*. A resistência é consequência do seu compromisso com uma versão metafísica da teoria da correspondência: uma teoria pode satisfazer os nossos interesses cognitivos e ser falsa, caso não corresponda ao mundo enquanto tal. O mundo pode ser absolutamente diferente do que está apresentado em uma teoria científica: Nietzsche mantém a ideia de que as teorias *podem* ser falsas porque não temos meios de saber como o mundo é em si mesmo (CLARK, 1990, pp.95-107).

Clark tem razão quando afirma que uma teoria será considerada verdadeira se corresponder à essência do mundo, mas negligencia que, para Nietzsche, o mundo enquanto tal não é inteiramente incognoscível. Ela pensa que o “mundo enquanto tal” é sinônimo de “mundo metafísico”: reproduz, portanto, uma versão da alternativa kantiana. Essa alternativa é interessante para Clark, pois favorece sua resistência em relação às especulações ontológicas de Nietzsche: a autora defendeu, por exemplo, que a doutrina cosmológica do eterno retorno é totalmente irrelevante (CLARK, 1990, pp.245-260). Essa resistência, que se expressa na atribuição de um agnosticismo ontológico ao pensamento de Nietzsche, inviabiliza uma consideração mais detida das relações entre a ontologia processual e a “teoria” do erro. Nietzsche não separa o discurso científico dos pronunciamentos ontológicos

sobre o ente na totalidade: a discussão sobre os elementos últimos da realidade é ontológica e científica. Sem a consideração dessa união é difícil entender a “teoria” do erro, pois muitas das crenças de senso comum a respeito da constituição inteligível do mundo são falsas porque as ciências ofereceram descrições mais confiáveis sobre a natureza dos elementos últimos da realidade.

Há autores que não negligenciaram a importância do devir, mas apresentaram interpretações equivocadas sobre a “teoria” do erro. John Richardson apresentou uma útil organização dessas interpretações sobre o devir e a apresentação que se segue é uma reconstrução de sua exposição. Uma primeira interpretação alega que Nietzsche defendeu um *realismo negativo*: o devir é ontologicamente real e epistemicamente inacessível. As categorias do conhecimento humano não são capazes de captar o mundo da mudança, por isso falsificam a realidade. Por ser sem ordem e estrutura o devir recusa qualquer tipo de classificação⁹⁹. Richardson não aceita essa interpretação, pois alega que o próprio Nietzsche descreveu positivamente o devir (RICHARDSON, 2006, p.213). Além da constatação de que o devir possui características minimamente descritíveis é possível acrescentar um argumento que fortalece a crítica de Richardson. Quando usamos o termo devir pretendemos designar algo. Se não fosse assim seria melhor manter o silêncio ou iniciar algum tipo de especulação sobre o nada, algo que não parece muito promissor no contexto das obras de Nietzsche. Implícita à pretensão de designação está a crença de que o objeto a ser designado possui alguma inteligibilidade. Se o devir é inteligível ele possui alguma característica descritível, o que torna o realismo negativo impossível. Aqueles que defendem o *realismo negativo* incorrem em um erro que o próprio Nietzsche diagnosticou: um objeto com propriedades negativas é um absurdo.

O *realismo negativo* não é uma boa alternativa, mas Nietzsche poderia ter apresentado uma posição ruim. Felizmente não é o caso: nas obras publicadas não há nenhuma evidência de que Nietzsche tenha defendido o realismo negativo. A passagem mais indicada para servir de apoio a uma justificação dessa posição é o

⁹⁹ Richard Schacht endossou essa leitura: “[...] Nietzsche further holds the correspondence theory of truth (as traditionally understood) to be wanting in that, on his view, it cannot be the case that the ‘truth’ of any such propositions – and indeed of any propositions at all – is a matter of their standing in a correspondence-relation to a reality that has an intrinsic structural articulation and ordering, since there is no such reality for propositions to correspond to [...] Cf. SCHACHT, 1983, pp. 61-62

aforismo 113 de *A Gaia Ciência*, mas nele Nietzsche descreveu positivamente o devir como um *continuum* e, no geral, o texto não oferece informações muito claras. O *continuum* pode ser interpretado como uma característica do real ou abordado como uma camada mais profunda das nossas representações. Explico a segunda alternativa: primordialmente vem a nós um fluxo; esse seria o dado elementar de toda representação, a matéria do conhecimento. A separação do fluxo em identidades e substâncias é um trabalho posterior, realizado pelo nosso entendimento. Se o texto não é suficientemente claro, resta ao intérprete a tarefa de escolher a melhor interpretação possível, ou seja, aquela que faz mais sentido filosoficamente: o realismo negativo não é essa interpretação, dados os motivos apresentados no parágrafo anterior.

Richardson analisou uma segunda alternativa, intitulada por ele de *realismo positivo*: o devir é inacessível justamente porque apresenta determinadas características positivas. A inteligibilidade do devir não pode ser acessada pelo homem. Representamos o mundo a partir de certas categorias que não apreendem o fluxo ou o *continuum*. O problema dessa interpretação, segundo Richardson, é que ela contrasta com as posições perspectivísticas de Nietzsche: o filósofo é cético em relação à possibilidade de acessarmos a realidade tal como ela é (RICHARDSON, 2006, p. 214). Eu prefiro usar outro argumento: essa interpretação pressupõe exatamente o que julga ser impossível. Afinal, se não acessamos o devir, de onde extraímos as informações sobre a sua natureza? É preciso pressupor um acesso, mas se todo acesso é impossível¹⁰⁰...

¹⁰⁰ Richardson apresenta mais duas alternativas de leitura. A terceira é uma defesa do idealismo do tempo, uma posição análoga à kantiana. O tempo é compreendido como uma estrutura geral das nossas representações. O modo como o homem percebe a realidade fenomenal depende, antes de tudo, de uma organização temporal da experiência. Mas se o devir não é real, por qual motivo Nietzsche insiste em uma defesa da teoria do erro? Para lidar com esse problema, essa interpretação precisa distinguir graus de fenomenalidade. O tempo seria a estrutura mais básica das representações, anterior (logicamente) à organização dos fenômenos em substâncias. Não é necessário admitir a realidade do devir para explicar a falsificação: as categorias falsificam uma estrutura mais básica da percepção em geral. Richardson segue e expõe duas possíveis explicações para essa "anterioridade" lógica do tempo: (1) o tempo é uma estrutura que impomos à experiência antes de representarmos substâncias e causalidade (2) o tempo é um dado imediato da experiência. De acordo com o autor essas explicações não são suficientes. Em relação à primeira, parece um pouco difícil apresentar os motivos que justificam a afirmação segundo a qual o tempo seria essa estrutura mais básica e fundamental da nossa experiência, anterior (o que isso significa, afinal?) à organização categorial. Quanto à segunda, Nietzsche é explicitamente contra qualquer argumento que recorra a um dado imediato da experiência. São dois argumentos convincentes. A quarta e última possibilidade de interpretação é a que mais interessa à Richardson: intitulada de "idealismo formal", essa interpretação é a base do futuro desenvolvimento do artigo. De acordo com o autor há

As duas posições pressupõem o mesmo erro de origem. Um intérprete que assume o realismo do devir e pensa que todo conhecimento é um erro inevitavelmente reproduzirá uma contradição, pois o realismo do devir pressupõe um conhecimento – que não pode ser falso – sobre o real. Quem admite a impossibilidade de um acesso ao real, seja porque nossas capacidades são limitadas ou porque o real é, em si, inacessível, deveria concluir que não podemos decidir se nossas crenças são verdadeiras ou falsas, mas isso é diferente de afirmações fortes sobre o caráter fictício do conhecimento em geral e sobre a natureza íntima do real, afirmações que sustentam a “teoria” do erro.

Uma solução promissora foi oferecida por Beatrice Han-PILE. De acordo com a autora, Nietzsche não concebe o termo “erro” em seu sentido literal. “Erro” e “falsificação” são hipérboles, estratégias retóricas. Nietzsche pretende contrabalançar nossa tendência programada a ser realistas ingênuos a respeito do mundo e do conhecimento. Assim, a tendência que leva o homem a admitir como óbvio o realismo de senso comum pode ser neutralizada por meio da retórica hiperbólica (HAN-PILE, 2011, 211-16). De fato, Nietzsche concorda com a ideia de que o homem possui essa “tendência” para assumir o realismo: ele confunde o que é apenas representação da espécie com o caráter inteligível do mundo. Somos “obrigados” a introduzir em nossa ontologia de senso comum as mais diversas antropomorfizações. É razoável, então, imaginar que haja esse uso “hiperbólico”, pois assim seria possível chamar a atenção para a necessidade de manter uma desconfiança em relação às crenças mais comuns e estruturais.

Beatrice apresentou uma interpretação panorâmica cujo principal mérito é uma rigorosa análise de temas gerais da filosofia nietzschiana, mas em seu artigo não há uma aplicação da análise panorâmica às minúcias de alguns aforismos relevantes. Com razão Mattioli alegou que é muito difícil defender a tese de Beatrice quando levamos em consideração algumas passagens específicas das obras publicadas (MATTIOLI, 2011, 232-34). A leitura de Beatrice atribui a Nietzsche um

uma distinção entre a percepção temporal das perspectivas e a temporalidade na qual elas vivem. No primeiro caso trata-se da percepção que certas perspectivas (animal, Homem e super-homem) possuem do tempo em "primeira pessoa". Em relação à segunda, Richardson se refere à temporalidade na qual as perspectivas vivem, e que existe independente de qualquer percepção em particular.

agnosticismo ontológico semelhante àquela que H. Allison identifica na posição de Kant a respeito da coisa em si. A viabilidade da alternativa kantiana foi analisada, e concluímos que ela não é capaz de explicar alguns aforismos relevantes. Nietzsche não se mantém agnóstico a respeito de compromissos ontológicos em geral: seu agnosticismo diz respeito apenas aos pronunciamentos ontológicos da metafísica transcendente.

Outra crítica pode ser direcionada à inteligente leitura de Beatrice Han-Pile. Na alegação de que Nietzsche defendeu um “idealismo deflacionado” há a pressuposição de que o filósofo assumiu como legítima alguma tese definitiva sobre a totalidade do conhecimento possível. Beatrice não defendeu essa posição explicitamente, mas ao “rotular” Nietzsche como idealista (mesmo em um sentido deflacionado), Beatrice pressupôs que o nosso filósofo ofereceu alguma tese sobre a totalidade do conhecimento possível. Contra essa leitura afirmo que Nietzsche não apresentou uma tese desse tipo porque negou que o conhecimento seja um ente a-histórico. Não faz sentido delimitar *a priori* os limites gerais do conhecimento, pois essa delimitação desconsidera a historicidade. Desse modo, não está inviabilizada a possibilidade de formularmos uma ontologia que corresponda à essência do real. Longe de ser agnóstico em relação aos pronunciamentos ontológicos em geral, Nietzsche demonstrou profundo interesse em conhecer a essência da realidade. A minha sugestão é a de que Nietzsche não defendeu um “antirrealismo total”, visto que isso envolveria uma afirmação categórica e universal a respeito de um ente a-histórico. Mesmo se houvesse provas de que todo o conhecimento que dispomos no momento está baseado em erros, nada, absolutamente nada impossibilita, em termos categóricos, o homem de alcançar uma verdade completa, pois erros podem ser revisados. Nietzsche reconhece que seria “muito difícil” alcançar essa verdade, mas isso é diferente de uma tese *a priori* sobre uma impossibilidade definitiva.

Existem outras formas de conceber o *realismo positivo*. Kevin Hill foi bem sucedido ao chamar a atenção para um conflito entre a ciência dinâmica e a nossa percepção comum. A percepção comum é orientada por certas regras gerais: alguns dos princípios do entendimento de Kant. A “lei originária” da percepção comum é a do incondicionado, ou seja, da substância. As melhores ciências mostraram que a realidade deve ser entendida como um conjunto de processos: a percepção comum, portanto, está contaminada por erros. A realidade processual à qual o autor se refere não é o mesmo que um “fluxo irrepresentável”. Essa realidade processual é

inteligível: forças possuem velocidades, interagem, as relações entre elas são quantificáveis, há temporalidade etc. Essa interpretação é interessante porque não atribui a Nietzsche um compromisso com uma especulação própria e anticientífica: ele encontrou em suas leituras de ciências naturais alguns elementos que confirmavam uma visão heraclítica (em um sentido lato) de mundo.

Kevin Hill afirmou que a física dinâmica é “mind-dependent”¹⁰¹. Então, a oposição central é entre a “percepção de senso comum” e a melhor descrição científica que temos à disposição, não entre o erro e a realidade enquanto tal. Mas em outro momento do texto o autor parece reconhecer que a oposição é entre o erro subjetivo e a realidade enquanto tal. Alegou, por exemplo, que o elemento fundamental do naturalismo de Nietzsche é a distinção entre duas concepções de espaço-tempo. Há a percepção subjetiva do espaço-tempo (falsa) e o espaço-tempo no qual o próprio homem se encontra (real). O espaço (euclidiano) e o tempo (transformações que ocorrem em uma substância) são apenas condições do mundo como representação, mas Nietzsche alegou que existe um espaço-tempo objetivo; se não fosse assim, não faria sentido considerar a “percepção subjetiva” como falsa. Então, na linguagem de Kant, Nietzsche comprometeu-se com um “realismo transcendental”: espaço e tempo são coisas em si mesmas, mas Kevin Hill lembra que para Nietzsche não existem coisas em si mesmas (HILL, 2003, p.133).

Kevin Hill sugeriu que Nietzsche tentou resolver a dificuldade com a sua ontologia pampsiquista. Na ontologia pampsiquista os centros de força possuem “perspectivas”. Então, o tempo e o espaço não são “coisas em si mesmas” porque são percebidos por outras mentes, não humanas. Não é necessário recorrer ao pampsiquismo para oferecer uma solução. A origem da confusão está no fato de Kevin Hill não dispor de uma análise contextualizada e nuançada do conceito de coisa em si nas obras de Nietzsche.

Kevin Hill se refere às posições de Nietzsche sobre a coisa em si sem contextualizar o período. Então, não fica muito claro se a sua interpretação se restringe a uma obra em particular, nem de que modo os póstumos se relacionam com os textos publicados. Ele analisa em geral as posições que Nietzsche assumiu

¹⁰¹ “The distinction between the falsified world and the not falsified world should be made within the sphere of the mind-dependent” Cf. HILL, 2003, p. 137.

sobre o espaço e o tempo¹⁰². É uma interpretação que tem o mérito de reconstruir a estrutura lógica de pensamentos fragmentados, mas que peca pela ausência da contextualização. Kevin Hill defende que as ciências não oferecem um conhecimento da “coisa em si” porque Nietzsche rejeitou a existência de “coisas em si”. É difícil defender a presença dessa rejeição em *Humano, demasiado humano*. Nietzsche afirmou que a “coisa” não existe e admitiu a existência da realidade enquanto tal. Ora, eu argumentei que é assim porque na obra há um uso incomum do termo “coisa em si”. Para Nietzsche, a coisa em si não existe porque na realidade enquanto tal não há substâncias. A compreensão dessa simples flutuação de significado é crucial, porque com ela entendemos que (i) existe a realidade enquanto tal (o mundo); (ii) o mundo tem uma essência; (iii) o conhecimento científico pode aproximar-se dessa essência.

A rejeição ao conceito de coisa em si (entendida como substância) não indica qualquer compromisso com a tese segundo a qual *tudo* é “mind-dependent”. Nietzsche de fato defende – ao menos em *Humano, Demasiado Humano* – que há um espaço-tempo real. A ciência que mais se aproxima de uma descrição da natureza desse espaço-tempo é a física dinâmica. A descrição do espaço-tempo é *mind-dependent*, pois mesmo a física dinâmica não é capaz de erradicar completamente a percepção comum, mas o mundo existe e tem uma inteligibilidade em si mesmo, ou seja, não é *mind-dependent*, e a ciência pode nos libertar do mundo como representação, ao menos “em pequena medida”, pois é capaz de apresentar um “conhecimento aproximado” da essência do mundo.

Nietzsche apresentou alguns aspectos determinantes do seu programa filosófico no seguinte texto póstumo:

Quando penso em minha genealogia filosófica, eu me sinto ligado ao movimento antiteleológico, isto é, espinozista de nossa época, com a diferença, entretanto, que eu considero também ‘o fim’ e ‘a vontade’ em nós uma ilusão; assim como me sinto ligado ao movimento mecanicista (redução de todas as questões morais e estéticas a questões fisiológicas, de todas as questões fisiológicas a químicas, de todas as questões químicas a mecânicas), com a diferença, entretanto, que eu não acredito em ‘matéria’ e considero Boscovich, assim como Copérnico, um dos grandes pontos de inflexão; que eu considero o autoespelhamento do espírito como um ponto de partida estéril e não acredito em nenhuma investigação séria que não tome o corpo como fio condutor. Não uma filosofia como dogma,

¹⁰² Para ser mais preciso: Kevin Hill diferencia a juventude da maturidade, mas essa distinção é muito geral.

mas como um regulativo provisório da investigação (Nachlass/FP 1884, 26[432], KSA 11.266-67).

Nietzsche não compreende o modelo dinâmico de física como uma ruptura radical com a visão moderna de ciência, a mecanicista. Há rupturas e continuidades. O que continua? A ideia de que a natureza é determinista, previsível, não teleológica e que toda a sua complexidade pode ser reduzida, em última instância, a elementos mais simples. A diferença é a “ontologia” adotada: esses elementos mais simples não são os corpúsculos, mas pontos dinâmicos de força. A ontologia dinâmica não é, portanto, uma especulação romântica que se encontra em radical descontinuidade com a noção “mecanicista” de natureza. Ela é uma continuação aprimorada do modelo mecanicista, pois muitos cientistas admitiram a necessidade de uma revisão do modelo materialista. Há, assim, uma compreensão abrangente de natureza, moderna, secular, determinista, antiteleológica, quantificável, e uma compreensão específica, ontologicamente particular, processual, antimaterialista. Levando em consideração essa distinção é possível diferenciar duas classes de erros.

Em uma primeira classe estão as crenças que são possibilitadas pela percepção sensível, estética, moral e religiosa. Todas essas crenças estruturam uma visão encantada de mundo. A própria concepção mecanicista de mundo mostrou que a natureza não é encantada. O mecanicismo foi responsável pela erradicação de muitos antropomorfismos e, com isso, possibilitou um progresso considerável. Um defensor do modelo atomístico concordaria com Nietzsche: o que há de “encantado” na natureza nada mais é senão projeção subjetiva. Assim, apesar dos erros em ontologia, o mecanicismo está mais próximo da “essência inferida do mundo” do que a compreensão mítica. Na segunda classe estão os erros que estruturam nosso conhecimento discursivo. Nesse caso, as categorias do entendimento, os princípios lógicos, a linguagem algébrica e geométrica, a gramática: todos esses elementos produzem “crenças erradas” porque a melhor versão que temos da realidade nos mostra um mundo sem substâncias, sem identidade etc. Aqui, o “sentido mais específico de natureza” é a referência – a física dinâmica. Existe apenas uma natureza, mas essa distinção artificial facilita a compreensão da “teoria” do erro.

Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche não apresentou uma descrição exaustiva de sua ontologia. Há apenas algumas especulações fragmentadas nos aforismos póstumos. O fato é que a ontologia das forças aparece nas obras sempre

na forma de um rastro. O leitor não tem maiores informações sobre a referência inteligível que justifica a teoria do erro. Essa ausência é a origem de grande parte da polêmica a respeito do tema. Como as informações sobre a referência são praticamente inexistentes, a leitura segundo a qual a “teoria” do erro abrange a totalidade do conhecimento possível permanece com alguma força retórica, apesar de não ser a posição mais atraente.

A lista dos erros é extensa. Em muitos momentos Nietzsche se refere às condições em geral: razão, sentidos, olhar religioso, estético e moral e até mesmo à matemática e à linguagem. Se todas essas fontes geram erros, então, não parece sobrar muita coisa, mas uma condição para que uma tese sobre a totalidade do conhecimento possível seja atraente é a realização de uma análise sistemática das condições de possibilidade. Nietzsche não fez isso: apenas constatou de um modo fragmentado que muitas dessas condições geram erros: não delimitou *a priori* que *necessariamente* gerarão erros. Kant afirmou que Aristóteles colheu ao acaso e de modo fragmentado as suas categorias. Esse foi o caso de Nietzsche, mas isso não é um problema – é a solução.

O filósofo constatou que a razão, a sensibilidade e as demais condições geram muitos erros; aferiu, ainda, que muito dificilmente poderemos eliminar todos esses erros – alguns parecem ser estruturais demais. No entanto, não enunciou que a razão sempre produzirá erros, nem que todas as crenças que se derivam da razão e de algumas outras fontes são “erros”. Não há essa “totalização”. Há uma lista extensa de erros, mas o correto é concluir que “muito dificilmente” poderemos nos livrar de muitos deles. Não se trata de um limite transcendental, mas de uma observação sobre um limite histórico. É muito difícil libertar-se dos erros porque a espécie herdou certos padrões de percepção que orientam as suas práticas cognitivas em geral. Não há, portanto, uma delimitação *a priori* e puramente lógica dos limites do conhecimento em geral – há um diagnóstico verossímil segundo o qual a propensão para a antropomorfização muito dificilmente será eliminada.

Nietzsche admite que “muito dificilmente” poderemos extirpar os erros, mas também reconhece que a “verdade pode ser incorporada” (GC, 110). Assim, as reflexões provisórias e experimentais de Nietzsche se expandem em duas direções: rumo a uma incorporação total da verdade e na direção de uma radicalização do antirrealismo. A exploração dessas duas tendências é o que leva o intérprete a

notificar um conflito entre antirrealismo e ciência. Quanto mais a segunda trilha é explorada, mais parece que Nietzsche defende uma tese sobre a totalidade do conhecimento possível; quanto mais o segundo caminho é percorrido, mais parece que Nietzsche se aproxima de um realismo científico, “ontológico-especulativo”. Não é necessário interpretar essas duas tendências sob o prisma do confronto. As duas brotam da mesma fonte e são complementares. A fonte é a “busca pela verdade”, e quem busca pela verdade nunca se cansa de reexaminar sua ciência. Ora, para acessar o “mundo em si mesmo” é necessário eliminar o máximo possível de antropomorfismos: então, por respeito à honestidade intelectual, Nietzsche estica a corda na direção de um ceticismo generalizado. É preciso constatar quão antropomórfico é o conhecimento, pois somente assim será possível purificá-lo dos erros. É preciso constatar e enumerar os erros, mostrar quão inconsistente pode ser o conhecimento produzido por esse pobre animal efêmero: sem essa tarefa desconstrutiva não será possível estabelecer as condições para a construção de um discurso verdadeiro, pois a propensão de introduzir no real o que é mera representação é uma herança atávica poderosíssima.

A nossa propensão para o erro é uma herança da qual muito dificilmente nos livraremos, mas não é impossível alcançar a verdade. Justamente por saber que é “muito difícil”, Nietzsche enfatiza quão dependente somos desses erros, e isso fornece ao leitor a impressão de que se trata de um antirrealismo total. Mas quão mais “antirrealista” o filósofo parece ser – ou seja, quanto mais extensa é a lista dos erros – menos ele é, de fato, um “antirrealista completo”, pois a enumeração dos erros serve ao fim de encontrar a verdade sobre a natureza. Ora, esse fim só existe porque Nietzsche reconhece que a natureza tem uma essência e que o conhecimento humano tem condições de revisar erros. Nietzsche não pode ser considerado um “realista integral”, pois reconhece que mesmo a melhor teoria a respeito dos elementos últimos da realidade pressupõe antropomorfismos. A expressão *antirrealismo abrangente* é a mais adequada para caracterizar a sua posição, na medida em que: (1) com ela não negligenciamos que grande parte do conhecimento é apenas “representação da espécie”, ou seja, um conjunto de projeções subjetivas que não correspondem ao real; (2) mesmo a ciência mais rigorosa dificilmente poderá se libertar de antropomorfismos; (3) ainda sim, não está vedada a possibilidade de incorporarmos a verdade sobre o real.

Nietzsche acredita que no estágio atual do conhecimento a ciência se “aproxima” da essência do real: é hora de tentar entender o que significa “proximidade”. Alguém poderia imaginar que Nietzsche defende um realismo especulativo (não científico). A argumentação seguiria o seguinte caminho: (i) Nietzsche tem algum acesso privilegiado à essência da realidade; (ii) com base nesse acesso julga quais conhecimentos estão mais “próximos” e “mais distantes” do real. A avaliação segundo a qual existe um conhecimento aproximado só é possível porque há, de antemão, um conhecimento total e preciso. Quem fornece esse conhecimento não é a ciência, pois ela apenas se aproxima. Como esse conhecimento foi conquistado? Por intuição mística? Ou trata-se de um dogma nietzschiano? É verdade que Nietzsche tem uma predileção pessoal pela tese heraclítica do devir universal, mas o inimigo das convicções avaliaria as ciências com base em sua própria convicção? Eu gostaria de sugerir uma alternativa que seja compatível com o filosofar crítico de Nietzsche.

Nietzsche apresentou uma síntese de três elementos: a teoria da correspondência, o naturalismo metodológico e uma visão probabilística a respeito do conhecimento humano. Essa combinação pode ser formulada na seguinte máxima: é provável que o método mais rigoroso produza uma teoria que corresponda à essência da realidade. O filósofo poderia ter abandonado a teoria da correspondência e admitido apenas a confiabilidade do método como critério de legitimação das teorias, mas apresentou essa combinação curiosa). Então, podemos separar teorias pelos seus “potenciais de correspondência”. Nietzsche não explorou esse tema, mas destacou que não se pode falar da verdade: apenas da probabilidade e seus graus (HH II, 7).

Pietro Góri mencionou que a física de Boscovich foi encarada por muitos cientistas como um “programa de pesquisa” (GÓRI, 2007, pp. 127-29). Ela não fornecia provas conclusivas, mas diretrizes gerais. Tudo indica que Nietzsche também interpretou assim. Essa física oferece as diretrizes a partir das quais é possível construir experimentos especulativos e investigações científicas mais sofisticadas. A doutrina do eterno retorno, algumas afirmações sobre o devir e a ontologia do poder são exemplos de especulações feitas em continuidade com o modelo dinâmico. Seria um erro acreditar que Nietzsche concebe a física de Boscovich do mesmo modo que Kant entendeu a física de Newton e a geometria de Euclides. Não é uma ciência acabada. Ela é um “modelo proveitoso” e cabe aos

cientistas e filósofos oferecerem pesquisas e especulações a partir desse modelo. A afirmação de que essa teoria se “aproxima” da verdade tem a ver com a constatação de que a própria “ciência” está em movimento. É o melhor modelo que temos e precisamos explorá-lo. “Ela se aproxima” – é um diagnóstico e um convite.

Nietzsche sustenta a ideia de que o mundo tem uma “essência” e que o conhecimento humano apenas se aproxima dela. Há uma reserva cética devido ao reconhecimento de que apenas com muita dificuldade o homem poderá extirpar inteiramente os antropomorfismos e apresentar uma teoria verdadeira sobre a realidade. Então, a oposição fundamental é entre a “essência inferida do mundo” (um modelo confiável a ser explorado) e os conhecimentos que se distanciam da essência inferida. Mas Nietzsche não associa o “conhecimento aproximado” com a verdade. A “verdade” seria o conhecimento total, a correspondência absoluta, o ideal de um desvelamento completo. Esse ideal serve como uma meta. Filósofos e cientistas devem buscar por uma “incorporação da verdade”. Então, a linguagem binária que estrutura a “teoria” do erro não é adequada, pois a oposição não é entre “verdade” e “falsidade”, mas entre maior ou menor potencial de correspondência. Contudo, em algumas passagens, Nietzsche identifica o “conhecimento aproximado” com o “conhecimento verdadeiro”. A oposição passa a ser, então, entre o real enquanto tal e os erros. Ele se posiciona como se a física dinâmica fosse a verdade. Nesse caso, a distância entre a “essência da realidade” e a descrição científica é apagada.

Essa oscilação pode ser percebida em *Humano, Demasiado Humano*. Em alguns aforismos Nietzsche afirma que certas crenças são falsas porque não correspondem ao “real” (HH I, 11, 18 e 19). Justamente quando desaparece a distância entre a “realidade enquanto tal” e as teorias científicas, a linguagem binária e assertiva com a qual Nietzsche expressa a sua “teoria” do erro faz mais sentido. A oscilação entre um uso assertivo de uma “tradicional” linguagem binária e a sugestão de que seria melhor assumir uma distinção entre graus de aparência é comum no pensamento de Nietzsche. O tema será novamente explorado na análise de *Além do Bem e do Mal*.

Em suma, a “teoria” do erro não pode ser entendida sem a constatação de que Nietzsche realizou afirmações ontológicas. Essas afirmações são as seguintes: (1) o mundo existe: é preciso admitir isso porque o homem veio-a-ser em um mundo

que o precede; (2) o mundo tem uma inteligibilidade própria, pois seria um absurdo conceber objetos com “propriedades negativas”; (3) a ciência se aproxima dessa objetividade. Essa ciência é ontológica: não há uma separação entre os dois. Nietzsche se refere principalmente a uma ciência que apresenta uma tese geral sobre os elementos últimos da realidade; (4) muitas das nossas crenças a respeito da configuração inteligível do mundo são consideradas falsas porque Nietzsche se expressa como se não houvesse diferença entre uma teoria com maior potencial de correspondência e uma teoria que apresenta uma verdade completa sobre a natureza.

No mais, essa relação estreita entre a “teoria” do erro e a ontologia tem o mérito de reduzir o aspecto aparentemente “anárquico e corrosivo” da filosofia de Nietzsche. Quando o filósofo menciona que a ciência falsifica ou “erra” ele tem em vista um tema científico em particular, a saber, a descrição dos elementos últimos da realidade. Não é qualquer teoria sobre qualquer região dos entes. Sabemos que o modelo atomista “falsifica ou erra” porque outro modelo científico mais rigoroso assim mostrou. Por fim, a constatação de que a mecânica oferece uma descrição errada dos elementos últimos não leva Nietzsche a abandonar algumas das principais características da visão moderna e desencatada de natureza.

2.2.4 Naturalismo e virtudes intelectuais

Há uma “tendência natural” que nos impele à ilusão, ao erro, ao raciocínio apressado e generalista, a um uso tosco da causalidade, à antropomorfização da natureza, à crença de que as estruturas da linguagem são as próprias estruturas do mundo etc. É muito difícil para o homem “extirpar” inteiramente essa propensão ao erro. Por outro lado, por diversos motivos acidentais e pouco nobres, essa mesma espécie aprendeu a valorizar o conhecimento. A procura pela verdade também se transformou em “instinto”, em “impulso”, em suma: tornou-se natural (GC, 110). Na modernidade, devido ao desenvolvimento das ciências e da racionalização em geral, a busca pela verdade tornou-se um elemento de destaque de uma cultura. Os homens criaram diversos procedimentos regulares e institucionais, inventaram e incorporaram técnicas rigorosas de pensamento, enfim, desenvolveram uma disciplina metódica sem a qual a ciência não teria prosperado. Esses métodos são

capazes de frear, ao menos de modo parcial e relativamente, a propensão ao erro. Justamente por isso é correta a alegação de que Nietzsche defendeu uma versão particular de um “naturalismo metodológico¹⁰³”. As ciências empíricas são as melhores fontes para obtenção de conhecimento porque estão baseadas em métodos seguros e rigorosos. É importante ressaltar que Nietzsche enfatiza mais o poder que o método tem de “suspender” erros e convicções do que a sua capacidade de gerar verdades. Essa ênfase na tarefa propriamente negativa do método é fundamental para compreendermos o porquê do naturalismo de Nietzsche ser liberal.

Nietzsche afirmou, por exemplo, que “o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar” (HH I, 633). Portanto, a ênfase não está nas verdades às quais o método pode chegar, nem em um elogio das consequências instrumentais e tecnológicas que a ciência pode oferecer. O mais fundamental é a disposição cética engendrada pelo exame metódico, ou seja, a disciplina espiritual que tem o poder de bloquear a propensão humana a dar assentimento irrefletido a crenças e convicções. É evidente que os resultados são importantes, mas o próprio Nietzsche indica que o “*pathos* da busca da verdade nunca se cansa de reaprender e reexaminar”. Os resultados da ciência são seguros, pois se aproximam da verdade, mas não estão assegurados *a priori*. O filosofar histórico é uma forma de empirismo: todo conhecimento científico pode ser revisado e reexaminado. Nem as categorias e os princípios lógicos mais estruturais estão assegurados *a priori*. A experiência pode exigir mudanças significativas não só dos aspectos periféricos de uma teoria, mas também daquelas premissas mais fundamentais que se encontram no centro – axiomas da matemática e da lógica¹⁰⁴.

A interpretação “cética” do método está suficientemente clara no aforismo 635:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso

¹⁰³ Sugiro a leitura do artigo “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX (2011) de Rogério Lopes. A minha caracterização do naturalismo deve muito a esse artigo.

¹⁰⁴ Esse empirismo falibilista reforça o argumento que apresentei na seção anterior: o compromisso de Nietzsche com a física dinâmica de Boscovich está longe de ser dogmático.

esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem aprender o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico (HH 1, 635).

Nietzsche começa argumentando que os métodos são tão importantes quanto qualquer outro “resultado”, mas no final parece indicar ao leitor que o método é mais importante. Uma pessoa pode acumular informações científicas, mas sem um conhecimento do método poderá se deixar fascinar por qualquer “hipótese deslumbrante”. Para o espírito científico as “convicções” são ainda piores do que as mentiras. Homens que se deixam arrebatados pelo fervor das convicções – seja na religião, na política ou na moral - cultivam uma vida que se encontra em oposição frontal ao espírito cauteloso e modesto que Nietzsche tanto admira. Em *Humano, Demasiado Humano* não há nenhuma reflexão pormenorizada sobre os procedimentos metodológicos de uma ciência em particular. Não há teses sobre a lógica da investigação científica. Quando se refere ao método, Nietzsche destaca principalmente a noção de uma disciplina espiritual. Isso não significa que os procedimentos formais não sejam relevantes, mas o aspecto que interessa mais a Nietzsche é a relação entre o método e a promoção das virtudes intelectuais.

A minha interpretação do naturalismo metodológico é mais liberal do que a de Brian Leiter (apresentei algumas críticas a essa leitura na primeira parte da tese). Nietzsche não faz filosofia apenas em continuidade com o “método científico”. Ele admite que o método seja exemplar em sua tarefa de suspender erros e convicções: mas essa tarefa não é exclusiva deste método. Não é apenas porque os métodos são bem sucedidos (produzem bons resultados) que Nietzsche os admira; é evidente que os métodos produzem bons resultados, mas a ênfase do filósofo está muito mais no fato de que esse método é capaz de oferecer uma suspensão parcial e temporária da nossa propensão para o erro e a ilusão. Ora, isso significa que Nietzsche faz filosofia em continuidade com autores que se mostraram dispostos a combater a propensão para o erro.

Principalmente em teorias sobre a moral, a política, a psicologia, enfim, sobre a filosofia prática, a propensão para o erro é alimentada pela nossa necessidade de “edificar o espírito”. Enorme é o risco de introduzirmos em nossas teorias diversas idealizações sobre o homem e suas ações, sobre os regimes políticos etc. Nietzsche

alegou que é preciso “erradicar” a tendência para ver o conhecimento como um mero “meio” para a satisfação de nossas expectativas metafísicas, morais, estéticas e políticas. Essa tendência é uma máquina de gerar erros: quando a busca por edificação e excelência se torna o princípio motivador da pesquisa é provável que o pesquisador dê assentimento àquelas crenças que mais lhe agradam. Para buscar a verdade é preciso colocar em jogo todas as convicções; é preciso assumir que não há uma relação intrínseca entre a verdade e o bem: “Percepção fundamental: não há harmonia pré-estabelecida entre o progresso da verdade e o bem”. A busca pela verdade pode destruir “conteúdos edificantes”. Pode ser pior para o homem buscar pela verdade, mesmo assim ele deve buscá-la com honestidade. Há no homem que assim se entrega à busca pela verdade um “heroísmo refinado” (HH I, 291). A “cultura superior” exige do homem que se dedica à vida contemplativa uma série de abdições e sacrifícios (HH I, 277).

O método científico é *exemplar*, mas autores que não foram “cientistas” em um sentido moderno respeitaram as virtudes intelectuais e promoveram saberes relevantes. Esses autores não seguiram os passos de uma disciplina formalizada e moderna, mas mostraram alguma disposição para combater a propensão ao erro e à idealização. Psicólogos realistas “dissecaram” a natureza humana e observaram muitas coisas que causam profundo incômodo. São “viris” e “virtuosos” porque não precisam “idealizar” e “corrigir” o mundo quando o descrevem. É por esse motivo que Nietzsche tanto admira moralistas como Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld e Stendhal; que admira o realismo político de Tucídides e Maquiavel. Isso para ficar em alguns exemplos. Até mesmo alguns literatos podem mostrar essa “disposição” para ver a realidade tal como ela é, a despeito das nossas aspirações. O naturalismo liberal de Nietzsche permite, por exemplo, que o filósofo busque inspiração e encontre insights com valor cognitivo em obras literárias. Com razão Bernard Williams afirmou que esse realismo é um aspecto constitutivo do pensamento de Nietzsche.

Nietzsche sabe que o compromisso com a consciência intelectual tem um fundamento moral. Ele afirmou, por exemplo, que no estado presente o homem não pode se relacionar com o cristianismo sem manchar irremediavelmente a sua “consciência intelectual”. Pode-se perguntar: por que não “manchar” essa consciência? Em primeiro lugar pode haver uma espécie de “resistência puramente racional” que inviabiliza o assentimento a alguma crença que não mereça confiança.

Mas há algo da ordem da moral: seria vexaminoso abandonar a consciência intelectual. O elemento essencial da disciplina espiritual de Nietzsche é o reconhecimento do valor moral das virtudes intelectuais. A honestidade, a modéstia, a cautela, a simplicidade, a sobriedade, a justiça, enfim: essas virtudes precisam ser respeitadas e incrementadas.

O curioso é que Nietzsche precisa lidar com um pequeno constrangimento. A sua psicologia da suspeita revela todos os “vícios” que instigam e alimentam o homem do conhecimento. Na origem – ou seja, nas motivações psicológicas – não há algo de profundamente nobre na busca pelo conhecimento. Mesmo a disciplina espiritual requerida pelo espírito livre requer o mesmo “esterco malcheiroso” que possibilita a maior parte dos empreendimentos humanos.

Por que o conhecimento, o elemento do pesquisador e do filósofo, está associado ao prazer? Primeiro, e sobretudo, porque com ele nos tornamos conscientes da nossa força, isto é, pela mesma razão por que os exercícios de ginástica são prazerosos mesmo sem espectadores. Em segundo lugar, porque adquirindo conhecimento ultrapassamos antigas concepções e seus representantes, tornamo-nos vitoriosos, ou pelo menos acreditamos sê-lo. Em terceiro lugar, porque um novo conhecimento, por menor que seja, faz com que nos sintamos acima de todos e os únicos a saber corretamente a questão. (...) Tudo o que é humano merece, no que toca à sua gênese, ser considerado ironicamente: por isso há tal excesso de ironia no mundo (HH I, 252)

Nietzsche reconhece, portanto, o que há de humano, demasiado humano na vida contemplativa à qual se dedica. Admite, contudo, uma diferença entre origem e validade. No aforismo 26 do segundo volume de *Humano, Demasiado Humano*, destacou que a “soberba sempre foi denominada com justiça o vício do homem do conhecimento”. O homem do conhecimento não busca a verdade de um modo “impessoal”: entre outras coisas, deseja o reconhecimento dos seus pares e a glória da imortalidade pessoal. O que motiva, portanto, a busca pela verdade não é uma “visão desinteressada”, mas o vício da soberba. Contudo, ao se referir ao surgimento da consciência intelectual, Nietzsche ressaltou: “também aí, brotou, de uma raiz vulgar, algo moral de uma espécie superior”. Apesar de sua origem vulgar, a consciência intelectual tem o seu valor:

O êxito santifica a intenção. — Não hesitemos em tomar o caminho que leva a uma virtude, mesmo quando percebermos claramente que os motivos impulsores — vantagem, satisfação pessoal, temor, preocupação com a saúde, a reputação, a fama — nada são senão egoísmo. Tais motivos são chamados de ignóbeis e interessados: muito bem, mas, se nos incitam a alguma virtude, por exemplo: renúncia, lealdade ao dever, ordem, parcimônia, medida e equilíbrio, escutemo-los, como quer que sejam chamados! Pois, alcançando-se aquilo a que eles convidam, a virtude

alcançada enobrece, graças ao ar puro que faz respirar e à sensação de bem-estar psíquico que transmite, os motivos remotos de nosso agir, e depois já não realizamos aqueles atos pelos mesmos motivos de antes. — A educação deve, tanto quanto possível, forçar as virtudes, conforme a natureza do aluno: então a virtude mesma, como ensolarada atmosfera estival da alma, pode fazer seu próprio trabalho, acrescentando maturidade e doçura (HH II, 91).

Nietzsche está ciente de que as causas que nos levam a realizar ações consideradas nobres muitas vezes são vis, egoístas e viciosas. No entanto, a origem não retira o valor das virtudes, nem deve desencorajar um homem a empreender um esforço para se tornar virtuoso. Nessa passagem há até um otimismo incomum: a própria virtude pode enobrecer os motivos remotos e transformar a origem em algo mais belo. Podemos concluir que a “ironia quanto à gênese” não se desdobra em uma suspeita a respeito do valor das virtudes. Há uma justificativa, portanto, para o compromisso com a honestidade e com as demais virtudes. Há algo de nobre e excelente, algo de propriamente virtuoso na disciplina espiritual a qual o homem contemplativo deve se subordinar.

O homem contemplativo tem o *dever* de procurar a verdade: o compromisso com a honestidade intelectual é muitas vezes apresentado com um vocabulário deontológico. Em *O Andarilho e sua Sombra*, contudo, Nietzsche apresentou um questionamento sobre o valor desse imperativo:

Problema do dever para com a verdade. — Dever é um sentimento que coage, que impele à ação e que denominamos bom e vemos como indiscutível (— a respeito da origem, limites e justificação dele não pretendemos falar nem haver falado). Mas o pensador vê tudo como tendo se tornado, e tudo “tornado” como discutível; é, portanto, o homem sem dever — na medida em que é apenas pensador. Como tal, então, ele também não reconheceria o dever de enxergar e exprimir a verdade, e não teria esse sentimento; ele pergunta: de onde vem ela? para onde pretende ir?, mas mesmo esse questionar lhe parece questionável. A consequência disso, no entanto, não seria que a máquina do pensador não mais trabalharia direito, quando ele pudesse sentir-se desobrigado no ato de conhecer? Na medida em que aí parece ser necessário, para o aquecimento da máquina, o mesmo elemento a ser investigado por meio dela. — A fórmula seria talvez: supondo que exista um dever de conhecer a verdade, como é a verdade em relação a toda outra espécie de dever? — Mas um sentimento hipotético de dever não é um absurdo? — (HH II, 43).

Nesse aforismo Nietzsche inicia um questionamento que se desdobrará com maior intensidade em obras posteriores. Em *Além do Bem e do Mal*, no terceiro livro da *Genealogia* e no quinto livro de *A Gaia Ciência*, o tema da autossupressão da

moral ocupará um papel de destaque no programa filosófico de Nietzsche¹⁰⁵. Por que devemos, afinal, buscar a verdade? Qual é o “fundamento” deste “dever” que parece ser incondicional? Essa pergunta ameaça o “coração” da disciplina espiritual sobre a qual eu venho falando. Faz sentido, afinal, agarrar-se tão rigorosamente à consciência metódica? Mas esse questionamento é uma consequência da própria consciência metódica: eis o círculo, eis a autossupressão. No entanto, nesse momento, esse questionamento aparece de forma isolada e não influencia de um modo determinante o programa filosófico de Nietzsche. O essencial na trilogia de *Humano, Demasiado Humano* é a defesa da consciência metódica, isto é, do valor das virtudes que possibilitam uma disciplina espiritual. Em *Além do Bem e do Mal* Nietzsche colocou esse questionamento isolado no centro do seu programa filosófico: esse deslocamento gera diversas consequências e transformações. A própria relação entre as formas de pensamento – o naturalismo, o antirrealismo e a metafísica – mudará no período posterior devido ao destaque oferecido a esse questionamento.

2.2.5 Ontologia e disciplina

Em *Humano, Demasiado Humano* a ontologia é inseparável do naturalismo, pois a questão a respeito dos elementos últimos da realidade é científica, mas Nietzsche está em um momento de sua formação espiritual no qual a propensão para a especulação não é incentivada, pois teses amplas sobre a totalidade contrastam com a modéstia e a simplicidade do espírito. Na cultura moderna houve um avanço significativo do senso histórico e das ciências especializadas. Um homem “ilustrado” que vive nessa cultura precisa aprender a se acostumar com as certezas simples que abrangem apenas algumas partes do mundo, afinal, o conhecimento da ciência é poderoso nas partes, não no todo (HH I, 2, 5 e 6). Nietzsche demonstra um particular interesse pelas pequenas certezas desprezíveis: histórias sobre a origem dos sentimentos, das crenças e das instituições etc.

¹⁰⁵ Cf. GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

Para um espírito que um dia fora encantado pela metafísica não é fácil assumir essa postura: é necessário manter uma disciplina, pois herdamos necessidades profundas de satisfação espiritual e acreditamos que o conhecimento tem a função de satisfazê-las. A predisposição para o monumental, o dramático e o maravilhoso pode levar uma pessoa a não demonstrar interesse algum pelas pequenas certezas da cultura científica. O metafísico se coloca em um lugar superior em sua imaginária hierarquia do conhecimento principalmente devido à relevância existencial do seu objeto de estudo, mas suas explicações profundas são superficiais e expressam o que há de inferior na cultura.

Em o *Andarilho e sua Sombra*, Nietzsche alegou que não é necessário “resolver as questões teóricas derradeiras para tranquilizar o coração”. O mais indicado é manter uma postura de indiferença em relação às questões metafísicas. A indiferença produz uma tranquilidade e pode ajudar o homem a se reconciliar com a boa vida, que pode ser conquistada através de uma relação mais atenciosa com os pequenos detalhes do cotidiano, tais como a alimentação, o sono, a influência da natureza no nosso ânimo, a divisão do nosso tempo, o trabalho, o ócio etc. De forma diferente, professores, sacerdotes e idealistas de todas as espécies incitam os jovens a se preocuparem com a salvação da alma, o serviço do estado, a promoção da ciência, a importância da reputação e das propriedades etc.

Em *Humano, Demasiado Humano*, a ontologia está misturada com as demais reflexões sobre a moral, a epistemologia, a arte e a religião. Ela não é explorada, mas está pressuposta. Especulações ontológicas abrangentes estão implícitas e quando aparecem assumem a forma de um sinal. Nietzsche indica que há uma ontologia, mas não explora o seu conteúdo. Em alguns aforismos a ontologia das forças é um presente ausente:

Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real) (HH 1, 11).

O que é esse “Mundo real”? Nietzsche não o descreve. Há um rastro de ontologia. Em outra passagem Nietzsche indica que defende um modelo “dinâmico” de ontologia: “[...] todo o procedimento científico perseguiu justamente a tarefa de dissolver em movimentos tudo o que tem natureza de coisa (matéria) [...]” (HH 1, 19). É apenas um apontamento: não há nenhuma exploração do tema. A conclusão

do aforismo 2 é significativa: “Mas tudo veio a ser; não há fatos eternos: assim como não há verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é necessário de agora em diante e, com ele, a virtude da modéstia.” (HH I, 2). Nietzsche defende a modéstia e afirma que “tudo veio a ser: não há fatos eternos”. Há aqui uma afirmação geral sobre a totalidade: essa especulação ampla não parece ser um exemplo de modéstia intelectual, mas é exagerado constatar a presença de um conflito lógico. O que se percebe é um suave desacordo entre a especulação ontológica e uma sugestão de formação espiritual. Nietzsche assume como legítima a especulação sobre os elementos últimos da realidade, mas ressalta que é importante aprender a valorizar as pequenas certezas científicas. Essa valorização é uma etapa de um processo de formação espiritual, não uma tese restritiva segundo a qual as ciências só podem oferecer essas certezas simples. O jovem Nietzsche mostrou forte interesse por discussões a respeito dos elementos últimos da realidade: procurou informações em teorias contemporâneas e retornou aos pré-socráticos com o objetivo de entender as origens desse debate. Ora, esse espírito que alimenta forte interesse por especulações abrangentes precisa aprender a valorizar as pequenas certezas: a sugestão é compreensível do ponto de vista biográfico. Podemos concluir que Nietzsche foi razoavelmente bem-sucedido em sua disciplina, afinal, a ontologia das forças aparece apenas de um modo tímido na obra.

Além do mais, as especulações ontológicas (ausentes presentes) não produzem consequências práticas/edificantes. São apenas teóricas. Nietzsche enfatiza que a distinção entre coisa em si e fenômeno deveria despertar apenas um interesse teórico. A concepção de uma natureza “desencantada e dinâmica” inviabiliza a edificação. Não é possível retirar uma “norma” de um “fato”; ou, em um sentido mais geral, algum conteúdo existencialmente edificante de uma descrição do ser do ente na totalidade. O conhecimento da essência do mundo gera no homem uma desilusão. Não a desilusão do pessimismo: na metafísica da Vontade há uma relação explícita entre o princípio do mundo e a existência humana. O que Nietzsche está alegando é que não há relação alguma entre a natureza e os destinos existenciais do homem: a coisa em si (a realidade enquanto tal) está vazia de significado, por isso ontologias não edificam.

No aforismo 282 de *Humano, Demasiado Humano I*, Nietzsche destacou uma importante diferença entre o “erudito” e o “espírito livre”. O erudito é responsável pela realização de um trabalho científico especializado. O espírito livre, contudo,

“tem a tarefa distinta e superior de comandar, de um ponto de vista afastado, todas as hostes de cientistas e eruditos, mostrando-lhes os caminhos e objetivos da cultura”. A disciplina espiritual não é, portanto, um fim em si mesmo: é um caminho, um meio. *Humano* é uma obra sobre formação: o homem superior que irá decidir os “destinos de uma cultura” precisa domesticar seu espírito com o método científico. Mas a disciplina é uma etapa de uma formação mais ampla – formação que culmina na tarefa normativa de propor os destinos da cultura.

A ciência exercita a capacidade, não o saber. – o valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma ciência rigorosa não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar das coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a alcançar um fim de modo pertinente. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência (HH 1, 56).

No presente, cabe ao espírito livre preparar-se cientificamente. Ele precisa comparar as culturas, as formas de vida e as diferentes hierarquizações da moral antes de propor uma nova “tábua de valores” (HH I, 23). Há muito trabalho científico miúdo a ser realizado: somente após a realização de múltiplas e miúdas investigações empíricas a respeito da história da moral e das instituições será possível perguntar se a ciência tem condições de oferecer objetivos para a ação: “[...] a ciência ainda não ergueu suas construções ciclópicas até hoje; também para isso chegará o tempo [...]” (GC, 6).

Há poucos detalhes sobre o modo como essa tarefa normativa será realizada, mas em momento algum Nietzsche afirma que a tarefa guarda alguma relação com um discurso sobre o ser do ente na totalidade. O filósofo indica de um modo vago que a disciplina metódica e a investigação científica são indispensáveis para a realização da tarefa normativa. Com isso não defende que a descrição da ciência poderá fundamentar valores e normas; sua proposta é mais modesta: para que o trabalho da justificação de valores e normas seja feito com sucesso é necessário que o espírito livre adquira virtudes epistêmicas e conheça bem a realidade natural e humana¹⁰⁶.

¹⁰⁶ De acordo com Lopes: “[...] Nietzsche considera que a atividade científica, ou a prática de um método científico, isto é, a submissão a uma coerção e disciplina metódica por um determinado período, sob o policiamento da comunidade científica e dos pares, oferece as condições ótimas para a aquisição e o cultivo das virtudes epistêmicas que serão necessárias para a reflexão filosófica, cuja principal tarefa é normativa, no sentido mais ambicioso da legislação e hierarquização de valores que definem uma cultura [...]”. Cf. LOPES, 2011, p. 314.

Há uma passagem instigante do segundo livro de *Humano* que pode servir como uma conclusão para essa segunda parte:

Os empregados da ciência e os outros. — Podemos designar os eruditos propriamente capazes e bem-sucedidos como “empregados”, em suma. Quando, nos anos de juventude, sua inteligência está suficientemente treinada e sua memória preenchida, quando a mão e o olho adquiriram segurança, um erudito veterano lhes indica um lugar da ciência em que suas qualidades podem ser úteis; mais tarde, depois que percebem as lacunas e os pontos defeituosos de sua ciência, eles mesmos se colocam ali onde são necessários. Todas essas naturezas existem pela ciência; mas há outras, mais raras, raramente bem-sucedidas e amadurecidas, “pelas quais a ciência existe” — ao menos assim lhes parece —: pessoas muitas vezes desagradáveis, presunçosas, teimosas, mas quase sempre fascinantes até certo ponto. Não são empregados e tampouco empregadores, utilizam-se do que foi trabalhado e assegurado por aqueles, com certa principesca naturalidade e parcos elogios: como se aqueles fizessem parte de uma mais baixa espécie de seres. No entanto, possuem as mesmas qualidades com que os outros se distinguem, às vezes até não muito desenvolvidas: além disso, é-lhes peculiar uma limitação que falta àqueles, devido à qual é impossível colocá-los num lugar e neles enxergar instrumentos úteis — eles podem viver apenas em sua própria atmosfera e em seu próprio solo. Essa limitação lhes sugere tudo o que de uma ciência “lhes pertence”, isto é, o que podem transportar para sua atmosfera e seu lar; acreditam sempre estar juntando suas “posses” dispersas. Sendo impedidos de construir seu próprio ninho, eles perecem, como pássaros sem abrigo; a falta de liberdade é para eles uma tísica. Se cultivam regiões específicas da ciência, à maneira dos outros, são apenas aquelas em que crescem os frutos e sementes que lhes são necessários; que lhes importa que a ciência, vista como um todo, tenha regiões não cultivadas ou malcuidadas? Falta-lhes qualquer interesse impessoal em algum problema da ciência: como são inteiramente pessoas, todos os seus discernimentos e conhecimentos se fundem numa pessoa, numa viva pluralidade, cujas partes dependem umas das outras, penetram umas nas outras, são conjuntamente alimentadas, que tem, sendo um todo, um ar e um cheiro próprios. — Naturezas como essas produzem, com suas construções intelectuais pessoais, aquela ilusão de que uma ciência (ou mesmo a filosofia inteira) está pronta e atingiu sua meta; a vida que há em sua criação exerce esse encanto: o qual foi, às vezes, bastante funesto para a ciência e enganoso para os trabalhadores do espírito realmente capazes mencionados acima e, em outras ocasiões, quando reinavam a *secura* e a fadiga, agiu como um bálsamo e como a aragem de um fresco e ameno oásis. — Geralmente esses homens são chamados filósofos (HH II, 171)

Em *Humano* há apenas uma sugestão de que existe uma relação hierárquica entre o espírito livre, a quem cabe uma tarefa normativa, e os eruditos (especialistas que se dedicam a pequenos assuntos científicos). Então, o espírito livre não é o filósofo dessa passagem. Talvez seja algo que esteja entre o erudito e o filósofo. Em *Além do Bem e do Mal*, a relação hierárquica apresentada nessa passagem será enfatizada e Nietzsche estará ao lado dos filósofos. Não é gratuito o fato de nessa obra haver também um elogio à especulação ontológica. A questão a respeito da formação do filósofo – um assunto que atravessa toda a obra de Nietzsche – está diretamente relacionada com as suas posições epistemológicas.

Anos atrás, sempre ao meio-dia, caminhava pelas ruas da Itália um sonâmbulo. Queria livrar-se de um sonho; queria acordar e contemplar toda a luz possível. Solitário, sempre solitário: ao seu lado apenas uma sombra. Sonhos e sombras de um lado, sol e luz do outro... Entre os extremos caminhava o andarilho, pois vez ou outra abria os olhos, contemplava o sol e dizia: “busco pela filosofia da manhã”. Vozes prudentes diziam que o despertar causaria desilusão: mas o sonâmbulo conhecia seu dever e marchava na direção do sol com uma jovial serenidade, pois sabia que à vida contemplativa está reservada a experiência da trindade da alegria:

As três coisas boas. — Calma, grandeza, luz do sol — essas três coisas abrangem tudo o que um pensador deseja e também requer de si mesmo: suas esperanças e obrigações, suas pretensões na esfera intelectual e moral, até no modo de vida cotidiano e mesmo na paisagem de sua residência. A elas correspondem, primeiro, pensamentos que elevam, depois, que sossegam, em terceiro lugar, que iluminam— em quarto lugar, no entanto, pensamentos que partilham todas as três características em que tudo o que é terreno se transfigura: é o reino onde vigora a grande trindade da alegria (HDH 1, 332).

CAPÍTULO 3: O PROGRAMA DE ALÉM DO BEM E DO MAL

3.1. Vontade de verdade

3.1.1 A questão sobre o valor da verdade

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

A questão a respeito do valor da verdade tornou-se o assunto central do aforismo de abertura de uma das obras mais importantes de Nietzsche. A questão foi apresentada como totalmente nova e muito arriscada. A relevância da pergunta parece exigir introduções grandiloquentes e *gran finales* memoráveis: a *Genealogia* termina com uma provocativa reflexão sobre as relações entre a ciência, o valor da verdade e os ideais ascéticos. A questão também foi mencionada nos prefácios tardios que Nietzsche escreveu para obras antecedentes (A, 4 e GC, 4). Além disso, o filósofo acrescentou um quinto livro à *Gaia Ciência* e nele a indagação foi comunicada de um modo exemplar (GC, 344). Há, portanto, indícios de que nos escritos desse período (1885-87), Nietzsche vislumbrou um tema muito importante, aquele para o qual toda sua obra se direciona: o paradoxo da autossupressão da moralidade (TONGEREN, 2012, pp. 55-70). O valor da verdade está intrinsecamente relacionado com os temas que investigo nessa tese. Para entender o modo como “naturalismo”, “antirrealismo” e “ontologia” aparecem em *Além do Bem e do Mal* é necessário considerar o significado do deslocamento e as consequências que ele

acarreta. A questão sobre o valor da verdade será, portanto, um fio condutor da investigação.

a) *A Vontade de verdade não é uma busca natural pelo conhecimento*

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente de sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimentos do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas (ARISTÓTELES, 2002, 980^a, p.4).

De acordo com Aristóteles, os entes naturais (incluindo o homem) têm essência e finalidade. Essa concepção metafísica do homem tornou-se incomum na modernidade, pois a velha teleologia perdeu seu direito à cidadania na ciência e a história natural revelou que o homem não tem uma forma definitiva. Nietzsche rejeitou reiteradas vezes uma definição a-histórica da natureza humana e caracterizou o juízo teleológico como uma ficção regulativa. Os dois filósofos pertenceram a contextos culturais e intelectuais diferentes e cada um absorveu do seu ambiente alguns esquemas de pensamento que antecederam e possibilitam suas reflexões sobre o homem. À vista disso, dificilmente entrariam em um acordo a respeito do significado de uma tendência natural para o saber. Mas não é necessário aceitar os pressupostos essencialistas e teleológicos da metafísica clássica para defender a existência de uma tendência natural. Não é inusitada em uma abordagem evolucionista a ideia de que os homens e outros animais buscam naturalmente por conhecimento. Abordagens do gênero eram comuns no contexto intelectual de Nietzsche e o próprio filósofo defendeu que o conhecimento é um recurso útil para a conservação da espécie.

Essa vaga similitude, no entanto, revela outra incompatibilidade. A alegação de que o homem ama a sensação independentemente de sua utilidade para a ação é uma tese estranha para os modernos, pois a substituição de um modelo contemplativo de conhecimento por um pragmático é uma marca distintiva da visão moderna. Nietzsche é um extemporâneo em relação a muitos temas, mas é tipicamente moderna a sua alegação de que o conhecimento está a serviço da

conservação da espécie, bem como é moderna a sua rejeição à noção de um conhecimento desinteressado. Os dois filósofos também apresentaram posições diferentes a respeito do papel que os sentidos desempenham na aquisição de conhecimento. Para Nietzsche a visão e os sentidos tendem mais a igualar, simplificar e subsumir o diverso ao semelhante do que a revelar um conhecimento sutil das diferenças entre os objetos. Apenas o desenvolvimento da ciência torna possível a revisão e a ampliação das informações que adquirimos por intermédio dos órgãos sensoriais (BM, 192). Nietzsche alegou que duas importantes revoluções científicas ocorreram porque os cientistas superaram os limites impostos pelos sentidos: a astronomia de Copérnico e a física dinâmica de Bosovich (BM, 12).

Não é o meu objetivo explorar as diferenças entre os dois autores¹⁰⁷. O fato é que nessa abertura da *Metafísica* há uma formulação exemplar do que estou chamando de busca natural pelo conhecimento. Nietzsche não discordaria da ideia de que existe um “impulso natural”, mas ressaltaria, com ênfase, que no início e na maioria das vezes os homens buscam pelo saber sem nenhum método ou rigor. Uma força irresistível obriga esse animal a assentir, a crer e a formar convicções inconscientes e estruturantes. O procedimento de aquisição de crenças ocorre à revelia da reflexão ponderada e somente com esforço e disciplina esse pobre animal pode submeter as suas crenças a um exame racional, regular e minucioso.

A vontade de verdade exige de *algumas pessoas* um compromisso austero com uma busca metódica e rigorosa por conhecimento. Há algo de artificial nessa vontade: ela pode ser considerada até mesmo “antinatural”. Não no sentido de “sobrenatural”, mas por ser incomum e exigir apenas de *alguns* homens uma disciplina particular. Nietzsche não considera comuns o jejum, a abstinência sexual e as mais variadas práticas ascéticas, nem por isso acredita que tais práticas sejam possibilitadas por algum auxílio divino¹⁰⁸. A origem é natural (neurose, histeria, volúpia...) (BM, 47), mas somente um restrito grupo de indivíduos é capaz de incorporar com regularidade as práticas ascéticas mais extremas (GC, 128). O mesmo ocorre com a vontade de verdade: ela incita alguns homens a firmarem um

¹⁰⁷ Uma comparação pode ser encontrada em: RICHARDSON, 1996, pp. 259-280.

¹⁰⁸ Nietzsche caracteriza a vontade do asceta como “antinatural”, mas ressalta que o paradoxo de uma vida contra a vida é apenas aparente. O que há de aparentemente antinatural nos ideais ascéticos pode ser explicado fisiologicamente: o instinto de cura e de proteção para uma vida que degenera é uma explicação naturalista do fenômeno (GM, III, 13).

compromisso com uma *forma refinada* de busca pelo conhecimento (BM, 229). A distinção, portanto, não é entre natural e sobrenatural, mas entre habitual e atípico. Na linguagem singular de Nietzsche, a vontade de ilusão é mais comum, estrutural e determinante do que a busca rigorosa e metódica pela verdade. Essa vontade de ilusão não se opõe à busca natural e casual pelo conhecimento, mas à vontade de verdade propriamente dita (BM, 230).

O homem do conhecimento constata que para alcançar a verdade é preciso pensar com o máximo rigor; submete, então, o espírito a uma disciplina metódica constituída por regras e procedimentos. Ele não se satisfaz com crenças acatadas sem rigorosa reflexão. Pelo contrário, questiona sistematicamente as convicções e procura com frequência por justificativas, inclusive para crenças que parecem ser as mais evidentes (por exemplo: a existência do mundo externo). Por fim, essa pessoa que dedica a sua vida ao exame constante e sistemático apresenta um compromisso com algumas virtudes morais. Ela desenvolve uma moral devido à centralidade que a busca pelo conhecimento ocupa em sua vida. Esse modelo de vida é socialmente identificável: a pessoa que assim vive normalmente atende pelo nome de “filósofa” ou de “cientista”. Ela dedica a maior parte do seu tempo e das suas energias à tarefa de buscar pela verdade. A vontade de verdade é, portanto, uma característica marcante da sua identidade pessoal.

A vontade de conhecer a realidade com rigor e método motiva a atividade de cientistas e filósofos, mas nos últimos essa vontade está a serviço do desejo de determinar como a realidade deve ser. O filósofo não deseja apenas conhecer, mas também corrigir o mundo e propor valores (BM, 6). O método científico moderno é, para Nietzsche, a expressão exemplar da busca rigorosa pela verdade, ou seja, da vontade de verdade propriamente dita. Então, em alguns momentos, ao se referir à vontade de verdade, Nietzsche tem em vista a vontade de verdade da ciência moderna¹⁰⁹, mas em muitas passagens se reporta à vontade de verdade em geral, o que inclui filósofos e cientistas, mas nunca a maioria das pessoas, ou seja, o senso comum (GC, 2).

¹⁰⁹ Nietzsche associa diretamente o problema do valor da verdade com uma reflexão sobre os pressupostos morais da ciência moderna: os quatro últimos aforismos da *Genealogia* e o aforismo 344 de *A Gaia Ciência* são exemplos expressivos. Mas o filósofo também possui uma vontade de verdade (GM, III, 9).

b) *A Natureza da Questão: Diferença entre Origem e Validade*

O que significa a pergunta pelo valor da verdade ou pelo valor da “vontade de verdade”? Nietzsche apresentou uma distinção sem a qual não será possível compreender o significado da pergunta: “[...] De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade [...]” (BM, 1). De acordo com a leitura de Laurence Lampert, a questão sobre a “origem” foi colocada por antigos filósofos e a pergunta pelo valor é a novidade oferecida por Nietzsche (LAMPERT, 2001, pp.20-21). Mas essa não é a melhor maneira de interpretar a passagem. Com razão Clark e Dudrick alegaram que Nietzsche está se referindo a si mesmo: está contando uma parte de sua própria trajetória filosófica (CLARK AND DUDRICK, 2012, pp. 35-6). Em obras anteriores o filósofo havia apresentado algumas especulações sobre a origem da vontade de verdade, mas na trilogia de textos referentes a *Humano, Demasiado Humano*, o valor da verdade estava dado. Nos textos de 85-87, Nietzsche ofereceu novas descrições para a origem, mas chamou a atenção, sobretudo, para o problema do valor da verdade. Isto não significa que o filósofo não havia formulado o problema antes, mas foi nesse período que reconheceu a sua centralidade, ou seja, que operou o deslocamento ao qual me refiro.

Em obras anteriores há pelos menos dois tipos de reflexão a respeito da origem, seja da vontade de verdade ou da norma social ampla segundo a qual é melhor “falar a verdade”. Em *Sobre a Verdade e a Mentira*, Nietzsche apresentou uma reflexão protogenealógica sobre os motivos que levaram o ser humano a considerar relevante o estabelecimento de um compromisso com o valor da verdade e com as demais virtudes que se relacionam com a verdade. Esse tipo de reflexão ressurgiu no mundo contemporâneo com a publicação do renomado livro de Bernard Williams sobre o tema¹¹⁰. O genealogista não se pergunta se os homens ofereceram

¹¹⁰ Bernard Williams reivindicou explicitamente o legado de Nietzsche. Entretanto, o filósofo se refere mais ao método genealógico (tal como ele aparece na *Genealogia*) do que propriamente aos textos anteriores. A sua menção a *Sobre a Verdade e a Mentira* não é muito amigável. Williams subscreve a leitura de Clark: Nietzsche pressupõe um critério metafísico de correspondência quando afirma que a verdade é um batalhão de metáforas (p. 17). Existem pelo menos dois elementos que ligam o projeto de Bernard Williams ao método genealógico de Nietzsche: (1) a associação da genealogia com uma versão não reducionista de explicação; essa abordagem naturalista admite três premissas básicas: o

uma boa justificativa para valorizarem a verdade. Ele apenas conta uma estória sobre o processo que originou o surgimento de uma norma.

A norma de que *devemos* falar a verdade regulamenta as mais diferentes interações sociais, mas adquire um sentido particular em um contexto social específico: na comunidade, imaginária ou real, dos homens do conhecimento. A crença de que a verdade é preferível ao engano é uma pilastra que fundamenta todo o edifício da ciência. Em outros contextos podemos reconhecer a utilidade da aparência e até mesmo conferir a ela algum valor moral, mas essa flexibilização da norma não é desejável no contexto das práticas científicas. Sem a admissão de que a verdade precisa ser valorizada não faz sentido submeter o espírito a uma disciplina metódica. Nietzsche, então, pergunta: por quais motivos esse homem do conhecimento aceita se sujeitar a essa disciplina espiritual? Por que, afinal, conhecer mais e mais? Nesse caso o objetivo é entender porque o homem do conhecimento busca pela verdade, ou seja, trata-se de uma investigação sobre as causas psicológicas, fisiológicas e sociais que motivam o engajamento de um tipo em particular. Nietzsche divide o “homem do conhecimento” em pelo menos dois tipos: o erudito (o profissional de uma ciência especializada) e o filósofo, por conseguinte, apresenta diferentes abordagens psicológicas. Essa dupla abordagem um lugar de destaque em *Além do Bem e do Mal*: a exposição das diferenças hierárquicas entre esses dois tipos psicológicos é um tema nevrálgico da obra.

Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche ressaltou que o homem do conhecimento não busca a verdade com desinteresse. Na origem há algum vício ou

animal humano é capaz de um aprendizado não genético (cultural); por estar em uma cultura o homem inevitavelmente incorpora normas morais e éticas; essa adesão influencia as suas características psicológicas. (2) O fato de a *Genealogia* conter afirmações com pretensão de verdade (teses sobre os casos da realidade) e ficções epistemologicamente úteis. Bernard Williams acredita que a ficção – em especial a ficção sobre um estado de natureza – é filosoficamente útil, pois esclarece conceitos, argumentos e práticas, mas reconhece os limites desse tipo de narrativa: para fazer *Genealogia* é necessário adentrar na contingência da história e da cultura, ou seja, acrescentar à ficção esclarecedora algumas referências aos casos reais. Williams resalta uma diferença do seu projeto em relação ao programa nietzschiano. Nietzsche estava ciente de que as suas críticas às velhas ilusões dos filósofos tradicionais também se aplicam ao seu próprio pensamento. Por este motivo fez algum esforço para mostrar que a sua filosofia se diferencia da tradição, não propriamente no conteúdo, mas principalmente no estilo. A despeito das mudanças no estilo, o próprio Nietzsche admite – não muito diferente de um filósofo tradicional – que tem verdades a comunicar. Bernard Williams não reproduz essa necessidade de mostrar uma diferença da *Genealogia* em relação à filosofia tradicional: menciona que algumas de suas afirmações podem ser tomadas como verdadeiras sem maiores problemas. Há muito mais a ser dito sobre as relações entre os dois autores; o assunto exigiria uma análise cuidadosa dos densos temas trabalhados por Williams (que não envolvem apenas Nietzsche, mas outros autores e temas). Em suma, a *Genealogia* de Williams remonta ao projeto de Nietzsche, mas possui significados peculiares. Cf. WILLIAMS, 2004, pp.12-41.

algo que não parece ser muito solene: os combustíveis reais da pesquisa científica são o poder proporcionado pela posse de um conhecimento, o desejo por reconhecimento, a soberba, a ânsia pela glória imortal etc. No capítulo anterior constatamos que as origens podem ser ignóbeis, mas capazes de produzir algo do mais imenso valor – a consciência intelectual. A valorização da verdade é o fundamento da disciplina espiritual à qual o espírito livre deve se submeter. Então, ao anunciar que colocou uma questão nova – o problema acerca do valor da verdade – Nietzsche está se referindo a uma mudança no próprio curso dos seus pensamentos. Ele demonstrou uma consciência deste deslocamento no seguinte aforismo:

Esses negadores e singulares de hoje, esses irreduzíveis em uma coisa, na exigência de asseio intelectual, esses duros, severos, abstinente, heroicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, *eféticos*, *héticos* do espírito (todos sem exceção, de um modo ou de outro), esses últimos idealistas do conhecimento, únicos nos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual – eles se crêem tão afastados quanto possível do ideal ascético, esses ‘espíritos livres’, ‘muito livres’: e, no entanto, eu aqui lhes revelo o que eles não conseguem ver – pois estão demasiado próximos a si mesmos -: esse ideal é também o seu ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e de 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 crêem ainda na verdade...(...) eu conheço tudo isso talvez perto demais: a venerável abstinência de filósofo a que obriga tal fé, o estoicismo do intelecto, que termina por proibir-se tão severamente tanto o não quanto o sim, o querer deter-se ante o factual, ante o *factum frutum*, o fatalismo os ‘*petits fatits*’ (*ce petit fatalisme*, como eu o chamo), no qual a ciência francesa busca hoje uma espécie de primazia moral perante a alemã, a renúncia à interpretação (a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja da essência do interpretar) - grosso modo, isso expressa ascetismo de virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (é, no fundo, apenas uma modalidade desta negação). (GM, III, 24).

Nietzsche confessou que conhece tudo isso perto demais. O elemento fundamental da disciplina a qual o espírito livre deve se submeter é o compromisso com o valor absoluto da verdade (ela deve ser buscada a despeito das consequências negativas que a busca possa acarretar). Na passagem Nietzsche apresentou uma revisão da noção de espírito livre com o objetivo de ser fiel ao próprio ideal de liberdade. Esse espírito ainda tinha como fundamento de toda a sua vida especulativa a *crença* no valor da verdade. O espírito verdadeiramente livre é aquele que por ter colocado a pergunta pela justificação dessa crença para “acima” do último rebento do ideal ascético. Em sua atividade especulativa, o espírito livre

não permite que as crenças morais interfiram e limitem seus estudos e exames. Nesse período, no entanto, Nietzsche descobriu que o ideal do espírito livre não havia se consumado, pois uma crença moral mais fundamental e incondicional ainda era admitida: a fé no valor da verdade. Portanto, verdadeiramente livre é o espírito que também coloca o valor da verdade em questão. Vale ressaltar que pôr em questão não é o mesmo que rejeitar¹¹¹. O espírito não “paira acima dos valores” porque os condena; ele é “livre” porque questiona o valor de uma crença que não passou pelo escrutínio da análise filosófica. Ele pode vir a rejeitar o valor de uma crença, mas basta o questionamento para que adquira sua liberdade. No mais, rejeitar uma crença apenas porque ela é “moral” não é uma boa justificativa. Na verdade, sequer pode ser considerada uma justificativa. Trata-se mais de uma rejeição dogmática do que de uma reflexão ponderada sobre o valor da crença.

c) Por que Nietzsche colocou o valor da verdade em questão?

Pode-se pensar que Nietzsche está se referindo à “verdade dogmática”. Então, a sua pergunta é pelo valor da “verdade absoluta”. A ciência substituiu a religião, mas permaneceu “dogmática” devido à confiança em uma verdade absoluta. Para Nietzsche, a busca por uma verdade desse tipo não faz sentido, pois, em rigor, não será possível alcançá-la. Mas ele não associou a ciência e os seus métodos ao “dogmatismo”: quando se refere ao “estoicismo” do intelecto que proíbe tanto o não quanto o sim, ressalta justamente o aspecto cético do método. Um dogmático não se “proíbe” a dar assentimento ou a negar veementemente algo; antes, o que o caracteriza mais distintamente é o fato de dizer “sim” com veemência.

¹¹¹ Conceber uma “questão” como uma “rejeição” é um salto semântico nada óbvio. Pode-se caracterizar a questão como uma “crítica”, mas é bom lembrar-se dos esclarecimentos de Raymond Geuss sobre as relações entre a *Genealogia* e a crítica. Em sentido usual, crítica é o mesmo que uma “rejeição” do alvo da crítica. Geuss salienta que a “crítica” do genealogista não deve ser entendida nesse sentido. De acordo com o autor, a genealogia é crítica porque aponta para um perigo. O genealogista chama a atenção para algo que é muito importante e perigoso, algo que normalmente não é percebido desse modo. Crenças que adquirimos inconscientemente e que estruturam parte considerável das nossas práticas e avaliações são “perigosas” justamente porque exercem poder sem terem sido devidamente tematizadas. Elas influenciam silenciosamente as nossas atitudes e avaliações Cf. GEUSS, 2005, pp. 153-59. Essa leitura se aplica com precisão ao contexto das obras de Nietzsche, pois há algo de “arriscado” na crença segundo a qual a verdade deve ter mais valor do que a aparência. Nietzsche está chamando a atenção para um problema que normalmente não aparece como um problema justamente porque a crença enraizada inviabiliza a distância que possibilita uma reflexão. Essa “distância” é o que fornece ao espírito a sua “liberdade”. Somente com essa distância o espírito pode abordar um problema “livremente”, ou seja, sem a pressuposição de alguma moral ou crença hegemônica. No mais, Nietzsche não rejeita o valor da verdade: em muitas passagens dos seus principais livros que abordam o tema ele mostra que continua comprometido com a vontade de verdade. Demonstrar a presença deste compromisso é o objetivo deste capítulo.

Com essa pergunta Nietzsche não tem em vista algumas das questões clássicas da epistemologia: o que é verdade? Será possível alcançá-la? etc. Bernard Williams tem razão quando afirma que em sentido estrito a questão sobre o “valor da verdade” não faz o menor sentido. Williams esclarece: a pergunta pelo “valor da verdade” é uma questão sobre o valor moral de algumas virtudes que estão relacionadas com a verdade: sinceridade, acuidade, autenticidade etc. (WILLIAMS, 2004, pp. 6-7). Esse esclarecimento vale para o pensamento de Nietzsche, pois o filósofo reconhece que está diante de uma questão moral, e não de um tema lógico ou epistemológico. Se o tema fosse “teórico” não haveria nada de novo no primeiro aforismo: mais um filósofo que começa a sua obra com uma reflexão epistemológica sobre a verdade e os limites do conhecimento humano... Na tradição da filosofia alemã existem antecedentes de peso: os prefácios da *Crítica da Razão Pura* e da *Fenomenologia do Espírito*. Mas devemos levar a sério o fato de Nietzsche ter caracterizado a sua questão como “nova”.

De acordo com Nietzsche, a atividade científica começa quando uma convicção se torna uma hipótese. Apenas se rebaixada à condição de uma ficção regulativa a convicção pode adquirir um lugar provisório e incerto no reino da ciência. Fazer ciência envolve inevitavelmente um risco, pois quem submete sua convicção ao rigoroso teste do método aceita que sua crença pode não ser justificada. Do certo ao incerto, do seguro ao provável, da crença irrefletida ao exame: sem esse deslocamento não faz sentido fazer ciência. Nietzsche pergunta: por que o método é assim? Sua resposta é desconcertante: existe uma crença ainda mais profunda, uma convicção que não fora colocada em questão e que é a origem de todo o rigor: a crença no *valor* da verdade. Segundo Nietzsche, os cientistas preferem rebaixar as convicções à condição de hipóteses porque assumiram uma convicção de antemão: “Nada é mais necessário do que a verdade, e em comparação a ela todo o resto só tem um valor de segunda ordem”. O valor da verdade pode ser entendido como uma convicção por um motivo simples: ele, enquanto objeto de estudo, não passou pelo crivo do próprio rigor científico, ou seja, não se rebaixou, tal como as outras crenças à condição de hipótese. Então, o rigor da ciência está baseado em uma convicção que não fora analisada com rigor pela própria ciência. Se crenças e convicções não têm o direito de “cidadania” no reino da ciência é preciso colocar o valor da verdade em questão – isso por respeito ao método científico (GC, 344).

Nietzsche constatou que a ciência não pode justificar *cientificamente* o seu próprio valor e, em rigor, valor algum. O filósofo não recorreu ao vocabulário que se tornou habitual na filosofia contemporânea, mas a premissa de seus argumentos é a famosa distinção entre fatos e valores. A vontade de verdade impulsiona o homem a “conhecer” os casos da realidade, mas não possibilita uma abordagem nem uma justificação dos valores: a ciência é cega em relação aos fins últimos (HH I, 38). A própria tarefa investigativa pressupõe, inevitavelmente, uma avaliação, ou seja, um juízo de valor: “a verdade é superior ao engano”. Na *Genealogia* há uma formulação clara dessa tese:

[...] não existe, a rigor, uma ciência sem pressupostos, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralogico: deve haver antes uma filosofia, uma fé, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um método, um limite, um direito à existência [...] (GM, III, 24).

Nietzsche alegou que os filósofos sempre estiveram às voltas com a fundamentação da moralidade (BM, 186). Então, talvez a filosofia possa oferecer uma justificativa para essa avaliação. Uma justificativa filosófica bastante conhecida é a utilitária: a verdade é mais útil do que o engano porque o desenvolvimento da técnica possibilita um aumento do bem estar material ou uma significativa redução do sofrimento e da dor. Ora, o desenvolvimento da técnica só é possível porque o homem se mostrou capaz de controlar a natureza; como o controle é viabilizado por teorias verdadeiras, caso deseje uma vida melhor, o homem deve preferir à verdade ao engano. Nietzsche apresentou duas críticas a essa justificativa utilitária. Afirmou, em primeiro lugar, que a verdade e o engano são igualmente úteis. A própria ciência mostrou que a vontade de ilusão, de simplificação, enfim, a nossa “propensão para o erro” e para o assentimento irrefletido é parte constitutiva da vida. Sem essa vontade de ilusão e de simplificação a espécie humana não teria se conservado. Na maior parte das nossas vidas agimos por impulso e de acordo com crenças e costumes. A reflexão racional é mais lenta e não acompanha o fluxo dos acontecimentos. A crença irrefletida se mostrou, portanto, útil ao processo adaptativo. Além do mais, a ciência pressupõe diversos erros e simplificações; muitas ficções são pragmaticamente produtivas para o desenvolvimento das pesquisas e, por conseguinte, auxiliam o homem a controlar a natureza. Portanto, está longe de ser evidente a ideia de que a verdade é mais útil do que o engano (GC, 344).

Em segundo lugar, a vontade de verdade gerou consequências desastrosas para a civilização ocidental. Na modernidade esta vontade se voltou contra o suprassensível e ocasionou a morte de Deus. Uma das crenças mais fundamentais da tradição metafísica perdeu sua legitimidade devido a crença incondicional no valor da verdade. Nietzsche caracterizou a “vontade de verdade” como uma “crueldade” espiritualizada (BM, 229) e se referiu do seguinte modo à atitude do homem moderno (científico):

Hibris é hoje a nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajudas das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; hibris é nossa atitude perante Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade – podemos dizer, como Carlos, o Temerário, em luta com Luís XI: je combats l’universelle araignée (eu combato a aranha universal’) - Hibris é nossa atitude para com nós mesmos, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a ‘salvação’ da alma! [...] 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).

Nas obras de Nietzsche há uma ênfase em um conflito entre as crenças edificantes de uma tradição e as verdades letais e cruéis da ciência. O desencantamento ameaça as estruturas normativas e as orientações existenciais que forneciam ao homem ocidental um lugar no mundo e um sentido para a vida. Esse diagnóstico um tanto pessimista sobre a marcha do esclarecimento foi reivindicado por muitos autores. Talvez tenha sido apresentado pela primeira vez no período da reação romântica à cultura da *aufklärung*, mas o fato é que se tornou bastante comum nos séculos seguintes, tanto nos textos de marxistas heterodoxos (Adorno e Horkheimer, por exemplo) quanto nas obras de reacionários e, mais recentemente, nos textos de alguns autores comunitaristas (Charles Taylor e MacIntyre). Eu me refiro a um mal-estar diante do predomínio da técnica, da cultura de massas e de uma racionalidade científica que ocasionou o enfraquecimento da antiga autoridade da tradição religiosa sem oferecer novos sentidos substanciais para a existência humana. Mas vale ressaltar que Nietzsche não reivindicou um retorno reacionário, não aceitou um derrotismo e nem reivindicou uma combinação de alguns valores cristãos com uma nova visão sobre a totalidade da cultura. O filósofo propôs com entusiasmo um novo modelo de excelência humana, mas

ressaltou que o progressivo desaparecimento dos eixos norteadores de uma civilização é algo violento e aterrorizante (morte de Deus e niilismo). O antídoto para o mal-estar causado pelo conflito entre a secularização e a tradição religiosa é uma superação radical do cristianismo, uma ultrapassagem que o iluminismo democrático, o socialismo, o anarquismo e outros semelhantes movimentos modernos não foram capazes de vislumbrar.

Por fim, mesmo se houvesse uma prova da utilidade da ciência, outra questão precisaria ser posta: por que a utilidade deve ser considerada um critério legítimo? Nietzsche ressaltou que o aumento do bem estar material torna o homem medíocre e mediano. Então, a verdade poderia ser útil, mas isto não significa que seja “boa” (BM, 225 e 228).

No aforismo 344, Nietzsche menciona a justificativa tradicional-metafísica. Ele cita Platão, o cristianismo de um modo geral e os conceitos de “divino” e de “suprassensível”. Para Platão, a busca pela verdade tem um papel purificador, pois a filosofia ensina o homem a morrer. Sócrates sorri diante do fim eminente porque sabe que a filosofia promove uma purificação da alma. As tarefas de escrutinar as crenças e pôr tudo em questão são exercícios necessários, pois somente assim o filósofo pode se aproximar do Bem. A verdade é boa, pois existe o Bem suprassensível, e a busca é legítima porque é concebida como um exercício espiritual. Aristóteles afirmou que existe uma ciência divina (a teologia) porque ela tem como objeto uma substância suprassensível e imóvel. O homem que se dedica à contemplação das coisas eternas é o mais excelente, pois reproduz do seu modo (ou seja, com limitações humanas) a essência contemplativa do motor imóvel (ARISTÓTELES, 2002, Livro XII, p. 565). No cristianismo a busca filosófica pela verdade está associada ao conhecimento de Deus e de suas leis naturais. A tradição cristã promoveu uma conciliação do modelo de vida contemplativo dos gregos (filosófico) com a vida religiosa. De acordo com esse modelo tradicional de justificativa existe uma relação intrínseca entre o valor da verdade e o conceito de suprassensível (GC, 344). Ora, a vontade de verdade se “autonomizou” desse esquema metafísico e eliminou o próprio suprassensível (a morte de Deus). A justificativa tradicional tornou-se impossível no mundo secular.

Então, a situação é a seguinte: (1) a própria vontade de verdade impeliu Nietzsche a colocar em questão o valor da verdade, pois convicções não possuem

direito de cidadania na ciência; (2) a justificativa tradicional para o valor moral da verdade não faz mais sentido, visto que a vontade de verdade tornou essa justificativa inviável; (3) uma justificativa secular relevante (a utilitarista) não é capaz de resolver o problema. Então, eis a questão: qual é o valor da vontade de verdade?

Eu mencionei que a vontade de verdade exige de algumas pessoas um austero compromisso com uma disciplina espiritual. Também salientei que há algo de “artificial” no modo de vida dedicado ao permanente exame das crenças. De acordo com Nietzsche, essa disciplina é moral. Em um famoso aforismo, o filósofo assim definiu a moral: “obediência a costumes, não importa quais sejam. Costume é, por sua vez, a maneira tradicional de agir e de avaliar” (A, 9). O homem moral “obedece a um dever”; esse dever não extrai sua força normativa da racionalidade, mas do poder exercido por uma determinada tradição. É porque essa tradição continua viva e forte que o homem se sente automaticamente coagido a considerar determinado valor moralmente legítimo ou ilegítimo. Não importam as consequências: a verdade **deve** ser buscada. A tradição a qual o homem do conhecimento se encontra subordinado é a metafísica. Para Platão, para os cristãos e até mesmo para os ateus antimetafísicos, a verdade é divina, ou seja, “boa em si mesma”. Nietzsche usou um vocabulário deontológico a fim de caracterizar o compromisso do homem do conhecimento com a verdade, mas alegou que o “dever” não pode ser racionalmente justificado. Nem metafísica, nem utilitarismo, nem deontologia; em rigor, o filósofo desconfia profundamente de qualquer fundamentação da moral (BM, 186). Ora, a avaliação segundo a qual a “verdade” é superior ao “engano” é moral; então, não há fundamentação ou justificação possível para essa avaliação. Ela é apenas uma crença, uma convicção.

d) O que significa, afinal, “pôr o valor da verdade em questão”?

Nas partes anteriores eu adiantei algo sobre os significados dessa questão, mas é possível e desejável tornar esses significados mais claros e objetivos, pois a pergunta está longe de ser simples: ela se desdobra em três grupos de reflexões:

A pergunta sobre o valor da verdade: muitas vezes usamos frases como “a verdade dói” e a “verdade pode machucar”. Em alguns casos pessoas preferem não encarar a verdade porque consideram a ilusão mais confortável. Nietzsche está

certo de que há algo de letal na verdade, principalmente nas verdades apresentadas pelas ciências modernas (em especial a psicologia). Nas palavras esclarecedoras de Laurence Lampert: “a certeza de que a verdade é letal é a mais letal das verdades¹¹²”. É possível que alguém aceite determinada tese como verdadeira, mas não considere essa verdade moralmente edificante. Se há um conflito entre a verdade e um determinado bem substancial por que optar pela verdade? A pergunta precisa é: *por que a verdade precisa ser considerada um valor de primeira ordem?*

A pergunta sobre o valor da disciplina e da vida filosófica: um estilo de vida que se depara frequentemente com o que há de letal, amoral e desencantado na natureza e no homem pode ser considerado virtuoso? Não seria mais fácil relaxar e admitir como verdadeiras as crenças que mais agradam e empoderam? Há, após o avanço das ciências empíricas, uma justificativa moral para a vida filosófica?

A pergunta sobre o valor da ciência para a cultura. Na medida em que a vontade de verdade se expressa de um modo exemplar na ciência, e a atividade científica é um dos elementos centrais da cultura moderna, a pergunta pelo valor da verdade também se desdobra em uma reflexão ampla sobre o valor da ciência e da cultura secular.

As duas primeiras perguntas ameaçam os alicerces morais da vida contemplativa do espírito livre e apontam para o problema da autossupressão (*Selbstaufhebung*) da moral. De acordo com Nietzsche, o espírito livre é honesto, probo e veraz justamente porque não concebe a verdade como um “valor de segunda ordem”. Na terceira questão não está em jogo apenas um dilema de um homem do conhecimento em particular, mas uma reflexão ampla sobre as influências que a ciência exerce sobre a cultura.

Essa caracterização do problema é uma síntese de alguns esclarecimentos que encontrei na bibliografia secundária. A distinção entre “origem e valor” foi extraída do texto de Clark e Dudrick, mas os autores não se voltaram para o problema da autossupressão da moral (as duas primeiras questões), pois não destacaram que Nietzsche concebe a tarefa investigativa como algo da ordem do

¹¹² A formulação de Lampert é esclarecedora: “(...) The ‘truths’ of the old philosophy were edifying myths, beginning with the myth that truth is edifying. Our most indispensable lie is our belief in the goodness of truth. The risk in questioning the value of truth lies in the likelihood that it will destroy the falsifications that have sustained human life and force humanity to face truth’s deadliness. That truth is deadly is the deadliest truth (...)” Cf. LAMPERT, 2001 p. 21.

engajamento moral¹¹³. Essa omissão é problemática, pois é justamente esse tema o que torna a questão sobre o valor da verdade “nova” e “arriscada”. O aforismo em questão é diferente de introduções filosóficas tradicionais porque Nietzsche está se perguntando se efetivamente vale a pena buscar pela verdade. De acordo com Clark e Dudrick, neste aforismo há apenas uma apresentação da “vontade de verdade”. A questão sobre o valor não é o elemento fundamental do texto. Essa leitura é uma consequência da omissão, pois somente considerando o problema da autossupressão da moral é possível entender o “drama” que acompanha a questão sobre o valor. Os autores têm razão quando diferenciam um questionamento de um ataque. De fato, no aforismo 1, Nietzsche apenas põe uma pergunta; ele não rejeitou o valor da verdade. No entanto, essa pergunta é fundamental e efetivamente arriscada, pois a própria vida filosófica foi posta em questão por um autor que desconfia de fundamentações da moral.

É muito difícil aceitar a ideia de que o filósofo *apenas* apresentou a vontade de verdade nesse aforismo, principalmente se levarmos em consideração o estudo de Van Tongeren sobre o desenvolvimento da questão na obra de Nietzsche (TONGEREN, 2012 pp. 55-70). Tongeren e Giacóia expuseram interpretações esclarecedoras sobre o problema da autossupressão da moralidade (GIACÓIA, 2012 pp. 73-128). Para esses autores o problema não pode ser devidamente compreendido sem a consideração da motivação moral da crítica de Nietzsche à moral. Tongeren empreendeu uma análise detida do modo como os termos “honestidade”, “probidade” e “veracidade” aparecem em *Além do Bem e do Mal* (pp. 134-142). Eu subscrevi no capítulo anterior a leitura de Lopes segundo a qual o compromisso com as virtudes intelectuais é um elemento central do naturalismo metodológico de Nietzsche. Desse modo a pergunta pelo “valor da verdade” coloca em risco o compromisso com as virtudes intelectuais e, por conseguinte, com o naturalismo. Na minha leitura, portanto, a questão sobre a autossupressão da moralidade está inserida em uma discussão mais ampla sobre o significado do

¹¹³ A minha alegação de que houve omissão pode ser justificada de três maneiras: (1) na apresentação do primeiro aforismo Clark e Dudrick sequer mencionam o problema da autossupressão da moralidade; (2) não há no livro qualquer reflexão sobre as relações entre a honestidade, a probidade, a veracidade e o problema do valor da verdade; (3) por fim, Clark e Dudrick parecem compreender o compromisso com o valor da verdade apenas em um sentido lógico, ignorando ou ao menos tornando secundários os significados psicológicos e morais. Clark refere-se apenas a uma “adesão lógica”, mas motivos psicológicos podem impedir um indivíduo de aceitar uma conclusão lógica, principalmente quando assuntos morais muito sensíveis estão em jogo.

naturalismo de Nietzsche, discussão que Van Tongeren e Giacóia não abordaram em seus principais textos sobre o tema. A inserção dessa questão nesse contexto de debates viabiliza uma interpretação sutilmente diferente a respeito da relação entre o vocabulário das virtudes e a linguagem da paródia (mais à frente essa afirmação poderá ser compreendida com detalhes). Acrescentei à abordagem de Tongeren a ênfase que a leitura de origem straussiana - efetuada por Laurence Lampert - oferece para a tese segundo a qual há algo de letal na verdade. Esse acréscimo torna a caracterização de Tongeren mais completa. A minha caracterização é, portanto, um arranjo no qual alguns aspectos das leituras desses autores foram incorporados e harmonizados. Esses acréscimos, deslocamentos, seleções e sínteses tornarão possível uma abordagem particular do problema.

3.1.2 O O compromisso com a verdade

a) Argumentos iniciais

Não há resposta para o problema do valor da verdade, pois Nietzsche não confia em fundamentações da moral. O que resta saber é que tipo de consequência filosófica se deriva dessa constatação. Eu vou começar levando em consideração uma alternativa pós-moderna (em um sentido lato). Bernard Williams constatou como é difícil rotular essa alternativa. Ele preferiu usar um termo vago: “the deniers” (WILLIAMS, 2004, p.5). O rótulo importa menos do que a posição filosófica, então vamos a ela. Nietzsche constatou que a “fé na verdade” é um rebento tardio do velho ideal ascético. Enquanto essa fé permanecer acesa Platão estará entre nós. O compromisso com a vontade de verdade é uma característica de um modo de vida decadente, uma forma niilista de se relacionar com o mundo. A superação da *décadence*, portanto, não é obra para a ciência: a arte é o verdadeiro antídoto contra o niilismo. Para superar a velha tradição platônica é preciso explorar a potência do falso e conferir um valor maior à aparência. O filósofo pós-metafísico usará a verdade e a falsidade como meros recursos para a ampliação da sua potência e da sua criatividade. A verdade poderá ser estimada apenas se for um meio propício para a elevação do poder. A “ciência” merece ser valorizada em algumas circunstâncias, por exemplo, quando serve ao fim de eliminar antigos dogmas

metafísicos, religiosos e antropológicos, mas em outros contextos o austero compromisso com o “método científico” pode gerar uma despoticização, um enrijecimento moralizante, enfim, um bloqueio para o florescimento humano. O “valor da verdade” varia não somente de acordo com as circunstâncias, mas também conforme as avaliações, pois existem múltiplas perspectivas com critérios e necessidades singulares. Então, é provável que cada perspectiva apresente uma avaliação específica em uma determinada circunstância. Como são inúmeras as perspectivas e diversas as avaliações, o valor da verdade é infinitamente relativo.

Nietzsche foi o primeiro filósofo da história a abdicar da ideia de que a verdade é o fim último da investigação filosófica? Vamos supor que sim. Essa foi a sua marca, a sua contribuição original para a história da filosofia. Mas que tipo de filosofia seria essa? Afinal, ele não desistiu de fazer filosofia. Pode-se afirmar, em primeiro lugar, que Nietzsche apresentou apenas uma filosofia “crítica e desconstrutiva”. Semelhante a um crítico das ideologias, propôs uma recondução do “universal e do abstrato” ao “particular e concreto” e rejeitou a legitimidade de todo e qualquer discurso que seja apresentado como “verdadeiro”. A razão, a lógica e a ciência são apenas instrumentos a serviço dos impulsos, das paixões e, principalmente, da vontade de impor poder e normatizar. Resta ao filósofo que não crê na “verdade” (tanto em sentido moral quanto em sentido epistêmico) a tarefa de revelar a relação intrínseca entre o saber e o poder. Tais críticas e desconstruções não são condições para o desenvolvimento de um conhecimento mais rigoroso, pois Nietzsche descobriu que há algo de ascético na busca pela verdade. Há algo de propositivo em seu livro? Sim, mas o filósofo afirmou, por exemplo, que é preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos; os futuros filósofos não desejarão que suas verdades sejam universais (BM, 43). O que um filósofo chama de verdade é apenas uma defesa do seu próprio modo de vida. Como existem múltiplos modos, inumeráveis e incomensuráveis são as “perspectivas”. A tarefa de “convencer” os outros mediante argumentos é epistemologicamente sem sentido e eticamente indesejável, pois a pluralidade e a diferença não podem e não devem ser reduzidas à identidade e ao universal. Nietzsche escreve para aqueles que possuem um tipo de vida semelhante ao seu. Não é casual o fato de sua filosofia ter sido comunicada de um modo literário: seu objetivo não é convencer as pessoas com argumentos, mas estimular os afetos.

Se esse modelo de leitura for verdadeiro não há naturalismo em *Além do Bem e do Mal*. De fato, a aproximação de Nietzsche com as ciências é mais clara em *Humano*, obra na qual o filósofo recorreu à disciplina do método com o objetivo de afastar de vez a influência deletéria que o pessimismo, o romantismo e a metafísica exerceram em sua jovem alma. Em *Além do Bem e do Mal*, o filósofo tornou-se um crítico da ciência e da verdade. A essa altura do campeonato, aquele que está acompanhando a tese sabe que eu não concordo com essa leitura. O meu objetivo é defender exatamente o contrário: em *Além do Bem e do Mal* há uma apaixonada defesa da verdade, da busca pela verdade, da ciência e da vida filosófica¹¹⁴. Eu reconheço que algumas das afirmações apresentadas acima encontram respaldo em diversos textos, mas a “desconstrução”, a crítica à ciência, o perspectivismo e a defesa de uma valorização da aparência são temas que ocupam um lugar específico no interior de um programa filosófico mais amplo. Todos esses relevantes aspectos do pensamento de Nietzsche são compatíveis com a sua defesa do valor verdade, da ciência e do modo de vida filosófico. O problema da leitura acima mencionada é que ela fornece a esses aspectos “críticos” e “destrutivos” uma amplitude que não é compatível com inúmeros dados textuais. Além do mais, essa abordagem é um presente para os detratores de Nietzsche, pois sempre haverá alguém pronto para reivindicar o problema da autorreferência.

O primeiro capítulo de *Além do Bem e do Mal* parece ser, de fato, “demolidor”. Nietzsche aborda o discurso filosófico apenas como um “sintoma” e se esbalda com a sua arte da suspeita. Rejeita os juízos sintéticos *a priori*, a intuição intelectual e afirma que a ciência é apenas mais uma interpretação do mundo; menciona que é necessário dar um valor maior para a aparência e alega que a avaliação segundo a qual a verdade é superior ao engano é apenas uma tolice. Essa primeira parte parece ser uma crítica um tanto demolidora aos preconceitos dos filósofos, mas não são apenas imanentes.

¹¹⁴ Apesar de não ser um especialista em Nietzsche, Bernard Williams acertou quando afirmou que Nietzsche é um oponente dos “negadores”. Cf. WILLIAMS, 2004, p.18. O argumento de Lampert também é instrutivo: o autor afirmou que Nietzsche parece ser um imoralista, mas o seu verdadeiro ensinamento (esotérico) é uma defesa da virtude e da verdade. Cf. LAMPERT, 2004, p.5. Clark também ressaltou que Nietzsche defende o valor da verdade. Cf. CLARK AND DUDRICK, 2012, pp. 83-86. A minha leitura está, portanto, em continuidade com essas conclusões, mas apenas nesse sentido mais geral.

Uma crítica imanente pode ser caracterizada da seguinte forma: Nietzsche participa do jogo da argumentação apenas com o objetivo de mostrar que os outros filósofos não alcançaram resultados seguros, mas não pretende encontrar uma verdade. Seu objetivo é apenas “desmascarar” o interlocutor. Quem aceita como válidas as regras cognitivas e morais que orientam a tarefa investigativa precisará levar a sério as críticas, mas um filósofo que está além do bem e do mal não pensa que uma teoria falsa precisa ser rejeitada. Se essa leitura procede, então, Nietzsche não deve ser levado a sério como filósofo, pois no fundamento de sua crítica há um conjunto de teses psicológicas. A crítica pressupõe descrições da natureza humana. Ora, se tais descrições não são verdadeiras, então, um metafísico que procura pela verdade e está sendo alvejado pelas críticas tem coisa melhor a fazer do que perder tempo com esse autor.

De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral ele quer chegar [...] Portanto, não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento [...] No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza. (BM, 6).

Nietzsche apresentou uma oposição entre o filósofo e o erudito. O erudito não estabelece uma relação pessoal com a sua investigação, mas o filósofo usa a dialética a fim de impor a sua moral como verdade. Não é essa distinção que interessa no momento. Importa ressaltar que nessa curta passagem muitas teses foram defendidas: há uma relação entre os discursos morais e os impulsos íntimos da natureza; existe uma hierarquia dos impulsos íntimos; é possível perceber o modo como esses “impulsos íntimos” influenciam as teorias dos filósofos. Não são teses simples, e muito menos óbvias. Nietzsche usa um vocabulário explicitamente teórico: em sua crítica aos filósofos estão pressupostas as validades de algumas teorias.

Cabe uma rápida explicação sobre o significado da tão propalada “psicologia da suspeita”. De acordo com Nietzsche, o dogmático aceita uma crença como verdadeira antes de testá-la em um procedimento investigativo. Ele usa a dialética apenas com o objetivo de transformar o seu desejo particular em uma norma universal. Até aqui nenhum problema, afinal, se a justificativa for boa, não importa saber qual relação o filósofo estabelecia com a crença em seu íntimo. Mas Nietzsche

alega que a aceitação prévia da crença impede o dogmático de manter um compromisso com a honestidade intelectual (BM, 5). O entusiasmo gerado por uma ocasional e frágil conciliação entre a crença e um argumento estimula o filósofo a pôr um ponto final em sua teoria, a despeito das falhas, das imprecisões e das dúvidas. Portanto, o que causa o entusiasmo no dogmático não é a constatação da validade do seu sistema, mas a crença enraizada e cristalizada, aquela convicção que fora considerada verdadeira antes mesmo do percurso investigativo.

Nietzsche apresentou essa tese com um vocabulário psicofisiológico particular. As crenças são expressões dos “impulsos mais íntimos de uma natureza” e a organização hierárquica desses impulsos configura um determinado “tipo de vida”. Esse tipo faz um uso meramente instrumental da vontade de verdade com o fim de defender a si mesmo: ele deseja justificar o seu estilo de vida e impor aos outros um modelo, uma norma. O texto filosófico deve ser lido, portanto, como um sintoma: o discurso indica o que um filósofo é e também o que deseja (normalmente impor alguma moral). Essa psicologia da suspeita não invalida os argumentos dos filósofos. Clark tem razão quando alega que Nietzsche não incorreu em uma primária falácia genética, afinal, o próprio filósofo demonstrou conhecer e levar a sério a distinção entre origem e validade. Na verdade, a constatação da ausência de validade estimula uma busca pelo motivo que levou um determinado filósofo a se sentir satisfeito com algo falso, duvidoso ou insuficiente. Não é a validade lógica do discurso o que interessa a quem concebe teorias como sintomas. Importa mais saber o que o discurso revela sobre quem o pronunciou. Nietzsche não aborda os discursos filosóficos *apenas* como sintomas. As críticas argumentativas e a análise sintomatológica não se confundem, mas se complementam, pois com a última é possível reconstruir as causas psicológicas que impelem um filósofo a defender com um entusiasmo dogmático uma tese que não merece confiança.

Nietzsche ressaltou em diversas passagens que tem contribuições a oferecer para o desenvolvimento da ciência. De acordo com o filósofo, a fisiologia poderá eliminar de suas explicações alguns princípios teleológicos supérfluos caso adote em suas explicações a noção de vontade de poder (BM, 13). Essa eliminação será proveitosa porque o método exige a economia de princípios. Nietzsche não só propôs algo para os cientistas como argumentou que a sua proposta merece ser levada em consideração por estar de acordo com uma exigência do “método”. No famoso aforismo 36 o mesmo argumento retornou. O que fornece à hipótese

cosmológica alguma razoabilidade é justamente a ideia de uma economia de princípios (BM, 36). Há indícios de que o naturalismo metodológico continua presente nessa obra.

Nietzsche citou pela primeira vez em uma obra publicada o nome de Boscovich (BM, 12). Eu argumentei que a posição epistemológica de Nietzsche está diretamente atrelada à constatação de que a física dinâmica oferece o melhor modelo para a efetuação de ontologias. Nietzsche afirmou que Boscovich “refutou” o atomismo materialista. A constatação de que uma teoria “refutou” outra parece pressupor uma crença na verdade. O assunto central do aforismo, contudo, não é a teoria de Boscovich, mas a crítica ao atomismo da alma. Kant cunhou a famosa expressão “revolução copernicana” com o fim de elucidar a natureza do seu programa epistemológico. Nietzsche recorreu ao mesmo recurso elucidativo, mas com o objetivo de ressaltar uma diferença em relação ao projeto kantiano. Para o filósofo crítico o “sujeito” é uma “unidade simples”: um átomo, na linguagem de Nietzsche. Ora, Boscovich mostrou que não existem sujeitos simples no mundo físico. Então, por que não usar a “revolução dinâmica” como um modelo para as investigações psicológicas? Não é a hora de abandonar também o atomismo da alma?¹¹⁵ No final do aforismo, o filósofo alegou que outras hipóteses sobre a “alma” desejam ter “cidadania permanente na ciência”: “alma mortal”; “alma como pluralidade de sujeitos”; “alma como estrutura social dos impulsos e dos afetos”. Há um “campo aberto” para investigações. O próprio Nietzsche explorou na obra ideia de uma “alma como estrutura social dos impulsos e dos afetos”. Mais uma vez, portanto, o filósofo apresentou sua pretensão de contribuir com a ciência, ou seja, demonstrou interesse em encontrar a verdade.

Na análise de *Humano, demasiado humano*, ressaltei que o compromisso de Nietzsche com a disciplina metódica está baseado em dois princípios fundamentais: (1) a constatação de que não existe uma harmonia pré-estabelecida entre a verdade e o bem; (2) a conclusão de que mesmo assim a verdade deve ser buscada. Uma

¹¹⁵ Clark e Dudrick ressaltaram – corretamente de acordo com a minha avaliação - que essa proposta nada tem a ver com um reducionismo fiscalista. Nietzsche apresentou uma “analogia”; não uma redução da psicologia à física. Cf. CLARK AND DUDRICK, 2012, pp.183-191. Isto não significa, entretanto, que Nietzsche tenha defendido algum tipo de dualismo. Clark e Dudrick defendem que sim, pois afirmam que a alma é uma entidade normativa e alegam que as entidades normativas possuem uma independência ontológica. É necessário refletir com cuidado para saber se essa tese procede.

espirituosa passagem comprova a continuidade da primeira tese: “Ó Voltaire, ó humanidade! Ó imbecilidade! A ‘verdade’, a ‘busca da verdade não é coisa fácil: e se no caso o homem se porta humanamente demais – ‘ *il ne cherche le vrai que pour fair ele bien* (só busca o vero para fazer bem) - aposto que ele nada encontra!” (BM, 35). Quanto à (2), Nietzsche destacou que Stendhal contribuiu com um último traço para a imagem do filósofo de espírito livre: “Para ser bom filósofo é preciso ser seco, claro, sem ilusão. Um banqueiro que fez fortuna tem parte do caráter necessário para fazer descobertas em filosofia, ou seja, para ver claro naquilo que é” (BM, 39). “Ver claro naquilo que é” – isto é, vontade de verdade. Os espíritos livres são “curiosos ao ponto do vício, investigadores a ponto de ser cruéis, com dedos impetuosos para o inatingível, com dentes e estômagos para o mais indigesto” (BM, 44). Nietzsche não enfatizou apenas que não existe harmonia pré-estabelecida entre a verdade e o bem; ele ressaltou que há algo de letal na verdade. É preciso “ter estômago” para ir adiante com algumas investigações, principalmente as psicológicas, e Nietzsche não se acovarda, isto é, mantém o seu compromisso com a vontade de verdade.

Esses argumentos não são decisivos. Pode haver reivindicação da verdade e da ciência, mas com isso não está provado que Nietzsche concebeu a verdade como um valor de primeira ordem. Ele pode defender o valor da verdade em algumas ocasiões e rejeitá-lo em outras. No mais, nos aforismos mencionados o filósofo não abordou diretamente o problema do valor da verdade. De qualquer modo, os argumentos anteriores indicaram algumas coisas importantes: as premissas psicológicas da crítica aos filósofos; a reivindicação do método científico; a relação entre “coragem” e vontade de verdade e o elogio à física de Boscovich. Há bons motivos para prosseguir com a interpretação que pretendo oferecer. No entanto, até agora temos apenas uma impressão vaga sobre o modo como o naturalismo aparece na obra, principalmente porque as reflexões específicas que Nietzsche ofereceu sobre a vontade de verdade não foram abordadas. Para seguir com essa apresentação será necessário adentrar em um nicho de aforismos enigmáticos.

b) Não há Sacrifício do intelecto

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora [...] supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjoo do mar. No entanto, mesmo esta hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que – *puder!* Por outro lado, se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! - navegamos diretamente sobre a moral e além dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá – mas que importa nós! Jamais um mundo tão profundo de conhecimentos se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo, ‘traz um sacrifício’ - que não é o *sacrifizio dell'intellecto*, pelo contrário! - , poderá, ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja reconhecida novamente como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais. (BM, 30).

O espírito livre é um banqueiro e um aventureiro audaz: rotina e aventura, frieza e paixão, disciplina e experimentação. O espírito livre penetra em um “mundo profundo de conhecimentos”, mas sabe que precisa caminhar com calma e método, pois somente assim poderá conhecer com rigor. O psicólogo é semelhante a um entusiasmado cirurgião que disseca um corpo vivo com agulhas e bisturis: estranhamente apaixonado pelas feias minúcias que se escondem nas entranhas do humano, mas meticoloso e disciplinado em seu procedimento. Nietzsche menciona que esse psicólogo traz um “sacrifício”, mas ressalta que não é o “sacrifício do intelecto”, pelo contrário. Um leitor de primeira viagem pode imaginar que a noção de “sacrifício” é apenas um recurso expressivo casual, algo sem maior importância filosófica, mas, na verdade, é um rastro, um sinal que indica um caminho para o intérprete. O que seria o sacrifício do intelecto? Não há dúvidas: Nietzsche está se referindo ao “suicídio da razão” de Pascal. Então, a razão e a verdade não são sacrificadas: muito pelo contrário! O que seria esse “contrário”? Manter a razão e a verdade vivas. O contrário é o mesmo que uma defesa da continuidade do compromisso com a razão e com a ciência. Isso faz todo o sentido, afinal, neste mesmo aforismo, Nietzsche mostrou seu entusiasmo com um “novo campo de

conhecimentos”. Ele afirmou não só que a psicologia é uma ciência, mas que ela poderá ser reconhecida como a “rainha das ciências”.

Nietzsche se refere a Pascal e ao “sacrifício do intelecto” no aforismo 229 e ao “suicídio da razão” no aforismo 44. De acordo com Pascal, o homem nunca poderá se satisfazer com uma vida dedicada ao constante exame. Em outros termos: não é possível compatibilizar duas reivindicações importantes da tradição céptica: (1) a equipolência e (2) a ataraxia¹¹⁶. O homem tem a “verdade” como meta, mas por estar contaminada pelo pecado original, a sua razão não é capaz de alcançar uma verdade. Do mesmo modo, o caniço pensante almeja a felicidade e a justiça, mas não tem uma ideia precisa da natureza desses dois bens e nem pode alcançá-los com suas próprias forças. Essa situação desconfortável é consequência inevitável da queda. O homem tem uma ideia do que precisa alcançar, pois o pecado original não corrompeu inteiramente a sua natureza, mas é incapaz de conhecer e conquistar os maiores bens (justiça, verdade e felicidade) com seus próprios meios (PASCAL, 1973, p.147).

A constatação dessa condição miserável é o que fornece a esse animal a sua grandiosidade. O homem é superior às outras criaturas finitas porque pode refletir sobre a sua condição e vislumbrar uma saída para os seus tormentos. No entanto, o orgulho, o divertimento, a presunção e diversos outros males inviabilizam essa reflexão. Pascal deseja levar o seu leitor a um confronto consigo mesmo. Sendo o leitor um filósofo, o confronto lhe revelará que a vida dedicada ao constante exame é motivada por uma curiosidade frívola, um orgulho que destina o homem à angústia e ao desespero. Caso o homem se confronte com o seu íntimo – e não se afunde no divertimento, a maior das misérias, pois impede o homem de constatar sua própria miséria - ele perceberá que a tranquilidade almejada exige a humilhação da razão, o sacrifício do intelecto. Pascal usou a razão para humilhar a razão e reconheceu que “zombar da filosofia” é, ainda, fazer filosofia (PASCAL, 1973, p. 39). A razão pode mostrar, ao humilhar a si mesma, que o homem não é capaz de encontrar satisfação e tranquilidade em meio ao turbilhão dos rios de fogo da babilônia. O “orgulho” do homem do conhecimento precisa ser “esmagado” para que a miséria e a grandiosidade se harmonizem. É importante ressaltar que o suicídio da razão não é uma rejeição do uso da razão. Pascal recorreu com moderação a argumentos para

¹¹⁶ Para uma exposição mais detalhada sobre esse tema, cf. LOPES, 2008, pp.367-384.

justificar a superioridade da religião cristã¹¹⁷. A razão, contudo, tem a função de apontar para a importância de algo que não pode ser conquistado pelas vias da investigação. Mesmo o homem que se convenceu de que é melhor crer na vida eterna não encontra nenhum sossego, pois somente com o auxílio divino ele poderá, de fato, “pairar tranquilo” em meio ao fluxo contínuo das coisas. Assim, a filosofia tem a função de indicar para algo que transcende a tarefa propriamente investigativa: revelar ao homem a mensagem luminosa do Redentor¹¹⁸.

Nietzsche também realiza um auto-escarnecimento. Ele afirma, por exemplo, que amor à sabedoria, honestidade intelectual e sacrifício pelo que é veraz são apenas enfeites e pompas verbais. Em rigor, a vontade de verdade é uma “crueldade espiritualizada e refinada”. Pascal argumentou que a busca pela verdade é motivada pelo orgulho; Nietzsche mencionou que a honestidade intelectual faz “subir no peito” um ‘orgulho e ridicularizou este homem orgulhoso. A descarnalização, a sensualização, a compugnação, a vivisseção de consciência e o sacrifício do intelecto de Pascal são formas “refinadas de crueldade”: da crueldade voltada contra o próprio espírito. O homem do conhecimento é cruel em um sentido semelhante, pois ao obrigar seu espírito a conhecer esse homem se coloca contra o pendor do espírito e, também, os desejos do coração. Ele se sente obrigado a dizer “não onde gostaria de aprovar, amar e adorar”. O assentimento irrefletido é semelhante a uma “tentação”. Nossa natureza nos impulsiona para a crença e ao autoengano, assim como nos instiga a “fazer sexo”, a dar vazão aos nossos impulsos carnis em geral, enfim, a realizar diversos “pecados”. Há algo de “antinatural” tanto no homem do conhecimento quanto no asceta, pois os dois precisam se submeter a uma dura disciplina para resistir ao poder de tendências irresistíveis do nosso espírito (BM, 229).

¹¹⁷ Lopes menciona que Pascal recorre a formas moderadas de racionalidade a fim de justificar suas preferências. É equivocada a leitura segundo a qual Pascal seria um fideísta irracional, uma espécie de versão moderna de Tertuliano. Uma passagem é ilustrativa: “[...] se submete tudo à razão, a nossa religião nada terá de misterioso nem de sobrenatural. Se se contrariam os princípios da razão, a nossa religião será absurda e ridícula [...]”. Cf. PASCAL, 1973, pp. 106-107.

¹¹⁸ “[...] Há apenas três espécies de pessoas: umas servem a Deus, tendo-o encontrado; outras aplicam-se em busca-lo, não o tendo achado; outras, enfim, vivem sem o procurar e sem ter encontrado. As primeiras são sensatas e felizes, as últimas, loucas e desgraçadas, as do meio infelizes e sensatas Cf. PASCAL, 1973, p. 104. O homem que constatou a sua miséria e busca sinceramente por Deus é sensato, mas ainda não é feliz. A aposta é um exemplo de uso moderado de racionalidade. No entanto, ela não propicia ao incrédulo a fé e o sossego. A fé é diferente da prova: uma é humana, a outra é um dom de Deus. A argumentação e o costume podem criar no incrédulo uma inclinação para a fé. Sem esses recursos sequer faria sentido propor uma apologia.

A desconfiança de Pascal em relação à legitimidade de uma vida contemplativa (não religiosa) foi levada a sério por Nietzsche. Ela ganhou um significado particular devido a um acréscimo: muitas verdades são e podem ser letais. Então, por que permanecer comprometido com a disciplina se a investigação causa mais incômodos do que satisfação? No contexto de *Além do Bem e do Mal*, o sacrifício do intelecto não é o mesmo que uma adesão a uma vida cristã. Essa possibilidade sequer faz sentido para Nietzsche: o cristianismo não é uma opção. Mas o espírito livre poderia conceber a verdade como um “valor de segunda ordem” e aderir às crenças que “elevam” o espírito apenas porque edificam. A resposta de Nietzsche é: não há sacrifício do intelecto. Trocar a verdade pelas crenças edificantes é uma atitude covarde. Nietzsche reconhece que não é possível encontrar paz e tranquilidade em uma vida dedicada ao constante exame, mas não aceita qualquer consolo edificante. Uma crença pode agradar o espírito livre, mas só será acatada se for verdadeira. Do mesmo modo, uma crença pode constranger as expectativas do espírito e, ainda assim, ser acatada, caso seja verdadeira.

O filósofo mencionou quais foram os seus sacrifícios:

Há uma grande escala na crueldade religiosa, com muitos níveis; mas três deles são mais importantes. Houve tempo em que se sacrificava ao deus seres humanos, talvez justamente aqueles que mais se amava – nesses casos estão os sacrifícios dos primogênitos, em todas as religiões pré-históricas, e também o sacrifício do imperador Tibério na gruta de Mitra, na ilha de Capri, o mais horrível dos anacronismos romanos. Depois, na época moral da humanidade, sacrifica-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria ‘natureza’; é esta a alegria festiva que reluz no olhar cruel do asceta, do entusiasta ‘antinatural’. Por fim: que restava ainda sacrificar? Não era preciso, finalmente, sacrificar tudo o que há de consolador, sagrado, salvador, toda esperança, toda fé numa harmonia oculta, em bem-aventuranças e justiças futuras? Não era preciso sacrificar o próprio deus, e, por crueldade a si mesmo, adorar a pedra, a imbecilidade, a gravidade, o destino, o nada? Sacrificar Deus ao nada – esse paradoxal mistério da crueldade derradeira ficou reservado para a geração que surge agora: todos nós já sabemos alguma coisa disso (BM, 55).

O último sacrifício foi oferecido pelo “homem científico”. O próprio Deus foi morto, sacrificado e posto em um altar. A quem foi feito esse sacrifício? À vontade de verdade. O sacrifício, portanto, não é do intelecto: é para o intelecto – para a vontade de verdade. No final Nietzsche colocou novamente a questão sobre o valor do conhecimento. Por que sacrificar Deus ao nada? Por que esse paradoxal mistério da crueldade derradeira? Por que manter esse compromisso com uma crueldade espiritualizada? Não seria melhor conceber a verdade como um valor de segunda ordem e acatar aquilo que mais agrada? Nietzsche termina com o seu enigmático

travessão. O que podemos concluir? Nietzsche continua comprometido com a vontade de verdade, mas não ofereceu uma resposta para a pergunta sobre o valor.

c) *A honestidade intelectual: perspectiva de Dionísio X perspectiva humana*

Nos aforismos 45, 46, 226, 227, 229, 230, 231, 269 e 295 há um conjunto de enigmas que remetem ao problema do valor da vontade de verdade. São diversas as pistas, os paradoxos e as interrogações sugestivas. O núcleo duro desses aforismos enigmáticos encontra-se no capítulo chamado “as nossas virtudes”. Começo com o aforismo 226:

Nós, imoralistas! – Esse mundo que nos concerne a nós, no qual nós temos que temer e amar, esse mundo quase invisível e audível, de comandos e obediências sutis, um mundo de ‘quase’ em todo sentido, espinhoso, insidioso, cortante, delicado: sim, ele está bem protegido de espectadores grosseiros e curiosidade confiante! Estamos envoltos numa severa malha de deveres, e dela não podemos sair – nisso precisamente somos, também nós, ‘homens do dever’! Ocasionalmente, é verdade, dançamos com nossas cadeiras e entre nossas espadas; com mais frequência, não é menos verdade, gememos debaixo delas e somos impacientes com toda a secreta dureza do nosso destino. Mas não importa o que façamos, os imbecis e as aparências falam contra nós, dizendo: ‘estes são homens sem dever’ - sempre temos os imbecis e as aparências contra nós.(BM, 226).

O recurso a terceira pessoa é retórico: Nietzsche sequer tinha companheiros reais. Podemos substituir a terceira pessoa pela primeira sem maiores problemas. Então, no texto, o filósofo revelou algo sobre si mesmo, mas advertiu que os outros pensarão o contrário do que foi comunicado. Outras pessoas afirmarão que Nietzsche é um “homem sem dever”. Essas pessoas são consideradas “imbecis”, pois não compreenderam que os espíritos livres estão envoltos em uma severa malha de deveres, e que dela não podem sair. Para além da aparência, o espírito livre é um homem do dever. Nietzsche caracteriza o compromisso com a verdade como um dever tanto em *Além do Bem e do Mal* quanto em outras obras. É importante acrescentar que há no aforismo anterior uma crítica aos ideais utilitaristas de abolição do sofrimento e de aumento do prazer (BM, 225). Então, ao se referir ao “dever”, Nietzsche contrapôs ao valor instrumental e utilitário um vocabulário tipicamente deontológico. Essa mesma linha de raciocínio está presente no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*. Enfim: quem acredita que o “questionamento a respeito do valor da verdade” é o mesmo que uma rejeição do dever de buscar pela verdade é um “imbecil”. Eu não seria tão enfático.

O tom empregado no aforismo seguinte é bastante diferente:

A honestidade – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos “perfeccionarmos” em nossa virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz de entardecer, sobre essa cultura minguate e sua seriedade opaca e sombria! E se, no entanto, nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos duros, nós, os últimos estoicos!, e enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso “*nitimur in vetitum*” [lançamo-nos ao proibido], nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro – ajudemos ao nosso “Deus” como todos os “Demônios”. É provável que por isso sejamos incompreendidos e confundidos: que importa! ‘sua honestidade’ – é seu demonismo, e ‘nada mais’, dirão; mas que importa! E mesmo que tivessem razão! Todos os deuses até aqui não foram demônios rebatizados e santificados? E o que sabemos de nós, afinal? Como quer chamar-se o espírito que nos guia? (é uma questão de nomes). Quantos espíritos abrigamos? Nossa honestidade, nós, espíritos livres, cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite, nossa estupidez! Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude; ‘estúpido até a santidade’ dizem na Rússia – cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos! A vida não é curta demais, para nela ainda – se enfadar? Seria preciso acreditar na vida eterna... [...] (BM, 227).

Nietzsche iniciou o texto com incerteza e moderação. Essa estrutura hipotética se repete em vários momentos da obra¹¹⁹. Por que, afinal, essa seria a única e a última virtude? Em um capítulo anterior Nietzsche afirmou que não acredita em uma fundamentação da moralidade. Então, as crenças morais não possuem “justificativas”. Ora, mas essa rejeição a qualquer possibilidade de fundamentação da moral ainda é uma consequência de um compromisso moral com a honestidade. A constatação de que não é possível fundamentar uma moral não é algo agradável para um espírito que tem a tarefa de oferecer os destinos para a cultura. Somente por ser honesto o espírito livre é capaz de constatar o confronto entre as suas expectativas e a verdade e, ainda assim, acatar a última. Um interlocutor desonesto é aquele que não dispõe de justificativas racionais para as suas crenças, mas se nega a admitir esse fato, tanto para os outros quanto para si mesmo. Ele prefere recorrer a artifícios retóricos ou a qualquer artimanha que o impeça de realizar um confronto sério e decisivo com as suas convicções. Desonesto é o filósofo que

¹¹⁹ Van Tongeren indicou em uma nota todas as aparições dessa estrutura hipotética. Cf. TONGEREN, 2012, p. 158.

coloca um “ponto final” em sua fundamentação da moral apenas porque a teoria “lhe agrada” e corresponde aos seus anseios e aos do seu grupo. O espírito livre está sempre disposto a trair os seus ideais e as suas crenças, não porque lhe falta firmeza, mas justamente porque o seu austero compromisso com a probidade o impede de se satisfazer com o que pode ser colocado sob suspeita. Ele tem uma vida inteiramente dedicada ao exame racional das crenças, uma “vida filosófica” sem repouso e sem tranquilidade. Ora, justamente por isso, o espírito livre precisa questionar o próprio pressuposto desta “vida sem repouso e sem tranquilidade”: o compromisso com a honestidade. Ciente do pressuposto moral da crítica à moral, o espírito livre, mais uma vez impulsionado por sua “honestidade”, questiona o valor da honestidade: “acerca da veracidade ninguém parece ter sido veraz o bastante” (BM, 177).

A cultura judaico-cristã está em declínio, e por isso tem um aspecto “sombrio” e minguate. Em contraste com a sombra, a dourada luz da honestidade ainda brilha. Em *Humano*, Nietzsche se referia à filosofia da manhã e ao sol do meio dia. Nesta passagem a “luz” do conhecimento tem o brilho da tarde. A vontade de verdade não é, afinal, uma filha da mesma moral que se encontra em declínio? A noite não poderá varrer o brilho desta que talvez seja a última virtude? O fato é que a luz dessa virtude ainda irá pairar no céu. O que o espírito livre deve fazer com essa que “talvez seja a sua única e última virtude”? Esmerá-la com toda malícia e amor; aperfeiçoar cada vez mais essa virtude, ou seja, se esforçar para ser cada vez mais honesto. Em seguida, Nietzsche acrescentou: “e se a honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um *vício agradável*: permaneçamos duros, nós, os últimos estoicos!”. Em outro aforismo, a busca pela verdade foi apresentada como um vício agradável: “(...) uma curiosidade como a minha continua sendo o mais agradável dos vícios – perdão! Quis dizer que o amor à verdade é recompensado no céu e até mesmo na terra!” (BM, 46). Há aqui um evidente paradoxo. A busca pelo conhecimento é um vício agradável ou um compromisso heroico com uma virtude? Em qual aforismo está o que Nietzsche realmente pensa?

A resposta foi apresentada no título do aforismo anterior – “nós, os imoralistas!”. O título é explicitamente irônico. Outras pessoas confundirão o espírito livre com o imoralista, mas o espírito livre está comprometido com um dever. Então, a alegação de que a vontade de verdade é o mais agradável dos vícios é uma

provocação. Nietzsche se expressa como um imoralista e inverte os valores a fim de confundir e provocar o moralista. De acordo com a perspectiva tradicional, a ideia de que a verdade não é divina é uma concepção imoral. Mas quem confunde a aparência com a essência é o imbecil, ou seja, aquele que realmente pensa que o espírito livre é um imoralista comprometido com um vício agradável. O restante do aforismo 227 é recheado de enigmas. Haverá a hora de trabalharmos esses temas¹²⁰.

No aforismo 229 Nietzsche caracterizou a vontade de verdade como uma “forma refinada de crueldade”. De acordo com o filósofo, tomar as coisas de modo radical e profundo é uma violação a uma vontade mais fundamental do espírito – aquela que busca constantemente por aparência e pela superfície. Como mencionei anteriormente, a vontade de verdade não é uma “busca casual pelo conhecimento”. Muito mais fundamental e estruturante é o pendor do espírito para assentir às mais variadas crenças, principalmente aquelas que “edificam” e satisfazem as expectativas do coração. Pôr em questão essas crenças é uma forma de ser cruel consigo mesmo. Nietzsche mencionou que a “crueldade” fornece ao animal humano um “gozo” particular. Nós gostamos da crueldade: o delírio do público romano diante da arena dos gladiadores, a excitação dos espanhóis com suas touradas e o deleite dos cristãos com o sofrimento da cruz são alguns exemplos conhecidos deste estranho gozo humano. Nietzsche está interessado em destacar um tipo particular de crueldade: não o gozo de um observador que não “sofre na pele” a violência, mas o deleite do sujeito que aplica em si mesmo o ato violento. Esse é o prazer que acompanha as mais radicais práticas ascéticas: a automutilação dos fenícios e dos astecas, as convulsões de penitência puritanas e, principalmente, a vivisseção de consciência e o sacrifício do intelecto de Pascal. O “homem do conhecimento” não é diferente, pois a propensão para a simplificação e para a crença é uma vontade

¹²⁰ Essa distinção entre a aparência (o que os outros pensarão sobre o espírito livre) e a essência (o que ele realmente é) adequa-se perfeitamente à leitura straussiana de Lampert, pois Nietzsche indica que está operando com uma distinção entre esotérico e exotérico. De um ponto de vista aparente (exotérico), o filósofo está comprometido com um vício; no entanto, na “essência”, tem um novo ensinamento sobre o dever e a virtude. Como Lampert apresentou uma leitura aforismo-a-aforismo, a ordem e o desenvolvimento da obra aparecem com clareza em sua leitura. Então, por exemplo, a relação entre esses aforismos e os anteriores (do mesmo capítulo) foi abordada com alguns detalhes e nuances que eu não pude trabalhar aqui. A apresentação de Lampert torna visível o ritmo do texto e os acúmulos de conteúdo (quando há uma continuidade de temas em aforismos próximos). Recomendo, portanto, a leitura, pois ela enriquece alguns pontos da minha argumentação Cf. LAMPERT, 2004, pp. 207 -242.

fundamental do ser humano, uma necessidade tão natural quanto aquelas que os ascetas buscam controlar ou erradicar.

No aforismo seguinte há uma explicação detalhada do significado da “vontade fundamental do espírito”. Esse é um dos aforismos mais ricos sobre o antirrealismo e, por esse motivo, será abordado nas seções seguintes. O final do texto é o que interessa no momento:

[...] Contra essa vontade de aparência, de simplificação, de máscara, de manto, enfim, de superfície - pois toda superfície é um manto -, atua aquele sublime pendor do homem do conhecimento, ao tomar e querer tomar as coisas de modo profundo, plural, radical: como uma espécie de crueldade da consciência e do gosto intelectuais, que todo pensador valente reconhecerá em si, desde que tenha endurecido e aguçado longamente o seu olhar para si mesmo, como deve, e esteja habituado a disciplina rigorosa e palavras rigorosas. Ele dirá: “ há algo de cruel nesse pendor do meu espírito” – e os virtuosos e amáveis que procurem convencê-lo do contrário! De fato, soaria mais agradável se de nós murmurassem, se nos imputassem e também reputassem, em vez da crueldade, certa ‘extravagante honestidade’, a nós, espíritos livre, muito livres – e quem sabe esta não será, um dia, a nossa reputação? Entretanto – pois haverá tempo, até lá – seríamos os últimos a nos enfeitar com os floreios e franjas de tais expressões morais: todo o trabalho que fizemos até agora nos tira precisamente esse gosto e sua alegre luxúria. São palavras belas, solenes, reluzentes, tilintantes: honestidade, amor à verdade, amor à sabedoria, sacrifício pelo conhecimento, heroísmo do que é veraz – há algo nelas que faz subir o orgulho. Mas nós, eremitas e marmotas, há muito nos persuadimos, no fundo segredo de uma consciência eremita, que também essa digna pompa verbal é parte do velho enfeite-mentira, poeira e purpurina da inconsciente vaidade humana, e que também sob uma cor e uma pintura tão lisonjeiras deve ser reconhecido, uma vez mais, o terrível texto básico *homo natura*. Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfas sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram então rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: ‘ você é mais! É superior! Tem outra origem!’ – essa pode ser uma louca e estranha tarefa, mas é uma *tarefa* – quem o negaria? Por que a escolhemos, essa tarefa? Ou, perguntando de outro modo: ‘por que conhecimento, afinal?’. Todos nos perguntarão isso. E nós, premidos desse modo, nós, que já nos fizemos mil vezes a mesma pergunta, jamais encontraremos resposta melhor que...(BM, 230).

O conteúdo complexo desse aforismo foi sintetizado em uma máxima: “Hoje um homem do conhecimento pode facilmente sentir-se Deus tornado animal” (BM, 101). Nietzsche defendeu mais uma vez a naturalização do homem. Os modernos secularizaram a natureza, mas permanecem submetidos a um olhar moral e encantado quando se colocam de frente a um espelho. Esse é o caso do homem do conhecimento: interpreta a própria vontade de verdade como um fenômeno moral e

encantado, ou seja, como algo profundamente significativo. Ora, Nietzsche defende justamente a ampliação do desencantamento, o que significa, em rigor, a eliminação desta percepção moral: não existem fenômenos morais, apenas interpretações morais dos fenômenos (BM, 108). Faz algum sentido a afirmação de que o espírito livre tem virtudes? Que busca pelo conhecimento porque “ama a verdade” e está disposto a se “sacrificar” por ela? Não. Essas palavras belas e brilhantes são apenas “pompas verbais” e os eremitas sabem que essa pompa é parte do “velho enfeitementira”. A moral é uma “interpretação lisonjeira”, mas o texto, a coisa mesma, é a natureza humana, amoral e sem significado profundo.

Nietzsche supôs que a honestidade seria a última virtude, e nesse aforismo afirmou que a “honestidade” é apenas uma “pompa verbal”. Acrescentou que os outros reconhecerão os espíritos livres como os representantes da “honestidade”. Mais uma vez o recurso aos outros. Os outros acharão que o espírito livre é um homem sem dever, mas não é verdade; os outros pensarão que o espírito livre é um homem “comprometido com a honestidade intelectual”, mas o eremita sabe que a “honestidade” é apenas uma pompa verbal. Nietzsche está se revelando e se escondendo... Se a honestidade é apenas uma “pompa” e uma interpretação moral de um fato amoral, então, por que não abandoná-la? Esse é o final do aforismo: por que conhecimento se não há justificativa moral para o compromisso com as virtudes? O espírito livre fez questão de ridicularizar o que havia de “brilhante e reluzente” na busca pelo conhecimento. Por que alimentar algo que não passa de uma crueldade? Jamais encontraremos resposta melhor que... assim termina esse esclarecedor aforismo: novamente com um enigma!

No aforismo 295 Nietzsche se apresentou como um homem religioso, mais especificamente, como o último discípulo de Dionísio. O texto começa com uma comunicação vaga de diversas experiências subjetivas, todas muito parecidas com vivências religiosas inexprimíveis. Na continuação do aforismo, o filósofo defendeu, contra o banquete de Platão, uma das teses mais enigmáticas do livro: os deuses também filosofam. A filosofia de Dionísio só pode ser comunicada a “meia-voz”, pois ela é secreta, profunda, estranha, singular e inquietante. O que isso tudo quer dizer, afinal? Nietzsche está de fato descrevendo uma experiência religiosa ou apenas usando o mito como um recurso expressivo? Ele menciona que os homens de hoje não acreditam em deus ou em deuses, e por isso talvez não seja conveniente ir muito adiante com essa estória. O leitor imagina que Nietzsche não acredita em

deus ou em deuses, mas ele mesmo alegou que são os “outros” que não creem. Essa passagem deve ser lida literalmente? Com certeza é mais um enigma, mas não sabemos se não passa de zombaria ou de uma confissão sincera. Nesse caso eu prefiro deixar o enigma ressoar, pois assim posso fazer justiça à grandiosidade literária do texto.

A relação íntima que Nietzsche estabeleceu com Dionísio não é objeto da minha interpretação. O fato é que o filósofo comunicou algo do que Dionísio lhe disse. Essa comunicação é relevante, pois os assuntos trabalhados no aforismo 230 retornam. Nietzsche assim se referiu a Dionísio: “[...] se me fosse permitido lhe aplicar, conforme o costume humano, belos e solenes títulos de pompa e de virtude, eu celebraria sua coragem de explorador e descobridor, sua impetuosa honestidade, veracidade e amor à sabedoria [...]”. Logo no início da caracterização há uma ressalva: alegar que Dionísio é honesto, veraz e que ama a sabedoria é uma forma de humanizar (moralizar) esse deus. O próprio Dionísio pediu ao seu discípulo: “guarde isso, para você e seus iguais, e todo aquele que necessite! Eu – não tenho motivos para cobrir a minha nudez”. Dionísio não precisa interpretar moralmente a sua “vontade de verdade”. Ele convive bem com a sua nudez, ou seja, não necessita de uma interpretação moral para um fato amoral. Por fim, o deus afirma: “sou bom para com ele (o ser humano): com frequência medito em como fazê-lo avançar e torna-lo mais forte, mais malvado e profundo”. Em seguida, acrescenta: “mais forte, mais malvado e profundo; também mais bonito”. Dionísio pronunciou a última palavra com um “sorriso provocador”. Após as últimas revelações, Nietzsche menciona que o deus não tem pudor e poderia aprender algo com os homens, pois os homens são mais humanos. E assim termina esse estranho aforismo.

A naturalização do homem resulta em uma compreensão amoral dos fundamentos da vida filosófica, mas somente um deus pode conviver inteiramente com a sua nudez, pois não precisa da “ninharia da moral”. O homem, pelo contrário, carece desta “ninharia”. Talvez em um futuro possa conviver com uma naturalização completa. No momento, no entanto, ao menos em uma perspectiva de primeira pessoa, precisa compreender a si mesmo e as suas práticas por meio do “olhar moral”. No presente esse homem do conhecimento é capaz de adotar uma “perspectiva externa” e abordar as suas práticas e os seus compromissos por um viés totalmente naturalista e desencantado. Nietzsche recorre ao olhar de um “deus” a fim de exemplificar esta perspectiva externa. O olhar de Dionísio representa a

perspectiva absolutamente amoral, natural e desencantada. Este “olhar divino” revela o que há de limitado e, *por enquanto*, inevitável no “olhar humano”.

O eremita sabe que a “honestidade” e o “sacrifício pelo que é veraz” são apenas pompas. Ao mesmo tempo, o próprio Nietzsche alegou que é preciso permanecer comprometido com essa que talvez seja a última virtude. A distinção entre as perspectivas interna e externa esclarece esse paradoxo. Nietzsche assume a perspectiva dionisíaca (externa) quando se coloca na posição de um comediante e ridiculariza o “sacrifício pelo que é veraz”. Ao mesmo tempo assume a perspectiva humana e moral e afirma que essa busca é nobre, rigorosa, estoica e possível apenas para espíritos aventureiros. Há algo de trágico e de cômico na “vontade de verdade”. Cômico se a perspectiva “cósmica” for adotada: diante do sem sentido de toda a natureza, o que é esse homem que busca pela verdade? Há algo de “tolo”, de ridículo e de cômico – para um deus. No entanto, esse homem adota a perspectiva interna e compreende essa busca como algo significativo, grandioso e “moralmente valioso”. Ele se autodefine como um “homem do dever”, um “nobre que suporta o que há de letal na verdade”: um espírito corajoso que tem o poder de suportar a sua tarefa. De acordo com Van Tongeren, devido à autossupressão da moral, Nietzsche usa a linguagem da paródia quando se refere às virtudes intelectuais. A paródia é um meio de “imitar zombando”. Então, em um sentido, essa não é a linguagem própria de Nietzsche, mas do “parodista”. Entretanto, Nietzsche não pode abandonar essa linguagem justamente devido à autossupressão: a moral é suprimida e, ao mesmo tempo, reivindicada, pois sem ela não haveria a crítica. Assim, em outro sentido, a “linguagem das virtudes e da moral” é própria de Nietzsche, pois ele está ciente da motivação moral de sua crítica à moral. Há uma zombaria, mas essa zombaria não elimina o compromisso de Nietzsche com as virtudes (TONGEREN, 2012, pp. 171-174). Essa leitura não se opõe à minha. Os resultados filosóficos são semelhantes, mas os caminhos diferentes. Van Tongeren explora o paradoxo da autossupressão; eu salientei que a defesa de uma naturalização do homem acarreta consequências para a reflexão de Nietzsche sobre o compromisso com as virtudes intelectuais. Nietzsche constata que ocorreu a “autossupressão da moralidade”, mas destaca que apenas no futuro será possível abandonar o vocabulário das virtudes. No “futuro” porque o homem não pode abdicar da linguagem moral. Ora, isso significa que no presente o compromisso com as virtudes permanece. No entanto, no presente o espírito livre pode adotar uma perspectiva externa e conceber esse

compromisso como uma tolice. Assim como podemos, vez ou outra, assumir uma perspectiva “cósmica” e constatar que a morte, o suicídio, o amor, a política e outros temas que parecem ser muito significativos são apenas eventos naturais sem sentido algum, breves e irrelevantes ninharias, em suma, tolices humanas, demasiado humanas. Essa perspectiva externa possibilita a abordagem cômica. Mas a perspectiva heroica não foi eliminada, pois, em primeira pessoa, o espírito livre permanece comprometido com as virtudes intelectuais. Assim, o deslocamento do grandioso para o pequeno, do dramático para o cômico e da gravidade para a zombaria não é uma contradição e nem um paradoxo, pois as perspectivas que viabilizam essas avaliações são diferentes.

Essa distinção esclarece o conteúdo do aforismo 5:

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

Na primeira parte do texto Nietzsche defendeu que os filósofos são guiados secretamente pelos seus impulsos inconscientes. Mais à frente apresentou a informação central do aforismo: a avaliação de que a “verdade tem mais valor do que o engano” possui uma “força reguladora”. Ela é uma “exigência fisiológica” para a preservação de um determinado tipo de vida. Essa exigência regula, ou seja, assume a forma de uma regra cognitiva. O aforismo é sobre o filósofo. Então, para o filósofo manter-se filósofo ele precisa aceitar a avaliação segundo a qual a verdade tem mais valor do que o engano. Essa avaliação regula a tarefa investigativa e

confere ao filósofo uma determinada identidade psicológica¹²¹. Não obstante essa avaliação ser uma “regra para nós” – nós, os filósofos – ela pode ser apenas uma “tolice”. Mas não é assim que o filósofo a enxerga. A busca pela verdade envolve sacrifícios, coragem, honestidade, nobreza e muitas outras coisas. Há, portanto, uma oposição entre essa interpretação moral – em que as virtudes são reivindicadas – e a ideia de que a preferência pela verdade não passa de uma tolice. Ora, se o “homem fosse a medida de todas as coisas”, ou seja, se fosse, de fato, um “juiz” que determina o que tem valor para todo o cosmos, então, a preferência pela verdade não seria uma tolice. Longe disso: seria algo do mais profundo valor. Mas Nietzsche supõe que o homem não é a medida de todas as coisas e concebe a verdade como uma tolice. Ele olha de fora e assume provisoriamente outra perspectiva – que não a humana – e mostra que aquilo que parece ser de imenso valor é apenas uma tolice necessária para a conservação de um determinado tipo de vida. Qual perspectiva ele adota? Eu sugiro que seja a perspectiva externa de Dionísio, o olhar absolutamente amoral e desencantado desse deus. Ora, de acordo com essa perspectiva, a “busca pela verdade”, o “sacrifício pelo que é veraz”, a “honestidade” e a “coragem” são, em rigor, ninharias, tolices humanas, demasiado, humanas. São interpretações morais de um fato amoral e sem significado. O filósofo defende a si mesmo e ao seu modo de vida quando afirma que uma “vida sem exame não merece ser vivida”. Essa defesa pode ser vista como uma “tolice”, não no sentido de ser estúpida, mas por ser algo tão espetacular quanto qualquer outra necessidade fisiológica¹²².

Nietzsche reconhece que a preferência pela verdade é apenas uma crença. Ela não pode ser justificada, mas não pode ser abandonada (ao menos o homem do conhecimento não pode abandoná-la). Um cético admite a ausência de justificativas para a crença na existência da realidade externa, mas ressalta que inevitavelmente precisamos acreditar que o mundo existe. Semelhante a esse cético, Nietzsche alega que para entrar no jogo da investigação é necessário assumir de antemão – inconscientemente – que a verdade é superior ao engano. Não é possível fazer filosofia sem conceber essa avaliação como uma norma que regula as

¹²¹ Isto não significa que todos os filósofos se relacionam da mesma maneira com a vontade de verdade. Há tipos psico-fisiológicos diversos. Essas diferenças serão apresentadas na próxima seção.

investigações. Ela é um preconceito inevitável e estruturante. Nietzsche colocou a questão sobre o “valor da verdade”, mas não respondeu à pergunta com uma “justificação moral”. A sua resposta é naturalista, pois envolve uma explicação das causas que levam um determinado tipo psicofisiológico a estabelecer um compromisso com a verdade. No entanto, com essa resposta, Nietzsche encontrou uma regra fisiológica¹²³. Essa regra pode ser interpretada “moralmente” – é isso o que o filósofo normalmente faz, mas ela não é uma “regra moral”.

No aforismo 5 Nietzsche se referiu aos filósofos em geral, mas existem diferentes filósofos. Nietzsche diferenciou alguns na obra: o autêntico filósofo (filósofo do futuro), o trabalhador filosófico, o dogmático (filósofo tradicional) e o espírito livre. Na seção seguinte haverá uma abordagem detalhada das diferenças entre esses tipos. Importa agora entender como o espírito livre se relaciona com essa regra. Diferente do metafísico, o espírito livre sabe que não existe uma conexão necessária entre a verdade e o bem. Ele pode se sentir tentado a abandonar a disciplina e a tarefa investigativa justamente porque se depara com alguma frequência com muitas verdades que são “letais”. O espírito livre sabe que não é possível rejeitar o valor da verdade e permanecer na investigação. No entanto, ele poderia abandonar a própria investigação. Por que não abandonar o jogo do conhecimento? Por que não evitar o estudo de temas que revelam verdades perturbadoras?

¹²³ Eu concordo com a leitura de Clark e de Dudrick em um sentido: há, de fato, uma regra cognitiva. No entanto, essa regra não é independente de uma exigência natural. Clark e Dudrick afirmam que o conceito de vida não deve ser entendido em um sentido biológico, mas normativo (CLARK AND DUDRICK, 2012, p. 81). Mas não há nada no texto que indique essa separação. Nietzsche não opõe o naturalismo à normatividade. “Norma” ou “regra” é uma exigência fisiológica. Em nenhum momento o filósofo indica que se refere ao “fisiológico” de um modo *sui generis*. Clark e Dudrick só puderam defender essa distinção porque desenvolveram uma leitura *esotérica*. Ainda que existam bons motivos a favor de uma leitura do tipo, o fato é que essa hermenêutica pode gerar resultados muito polêmicos, pois ela fornece ao intérprete o direito de reivindicar algo que não está escrito no texto. Até onde é legítimo usar a distinção entre esotérico e exotérico é uma pergunta que não pode ser respondida com precisão. Então, por mais brilhante que seja a reconstrução argumentativa de um autor que aplicou a leitura esotérica, o resultado nunca deixará de ser controverso. Ao mesmo tempo é difícil saber onde houve um exagero, principalmente porque Nietzsche instiga o leitor a fazer uma leitura esotérica. Diante da interpretação de Clark, um leitor honesto se sente com frequência diante de um impasse. O método que prioriza a contextualização histórica pode neutralizar esse tipo de dúvida. Por esse motivo é recomendável contrapor ao texto de Clark a leitura que Christian Emden ofereceu (2 anos depois) sobre as relações entre naturalismo e normatividade. O autor reconstruiu o contexto histórico e institucional do século XIX e comparou os textos de Nietzsche com obras da época, em particular aquelas produzidas por psicólogos e biólogos neokantianos. O tema da naturalização da normatividade era comum para esse grupo de intelectuais. De acordo com o autor, Nietzsche não conhece a diferença que Clark reivindica. Cf. EMDEN, 2014, pp. 145-204.

O espírito livre precisa buscar pela verdade mesmo em um contexto no qual as justificativas metafísicas para a vida especulativa perderam seu sentido. Ele não tem outra opção: essa é a sua tarefa. A vontade de verdade é um “impulso inconsciente” que obriga o espírito livre a examinar com crueldade as suas mais variadas crenças. É um “*fatum*” do espírito, algo que não pode ser removido sem que o espírito livre deixe de ser quem é (BM, 230). A crença no valor da verdade regula o seu modo de vida, pois é uma “necessidade espiritual profunda”, um “impulso” que obriga o espírito livre a continuar comprometido com o conhecimento. A avaliação de que a verdade é preferível ao engano é tão determinante que só resta ao espírito livre se colocar à altura da sua tarefa. Ele não pode abandonar essa crença e continuar sendo um espírito livre, assim como não tem a opção de deixar de ser espírito livre.

Nietzsche mencionou algumas vezes que o espírito livre não tem outra escolha. No aforismo 23, alegou: aquele que “puder” se distanciar do perigoso mundo das pesquisas psicológicas – que assim o faça. Essa pessoa tem “boas razões”, pois encontrará muitas verdades letais. No entanto, o próprio Nietzsche não “desiste”. Ele não “pode” e caracteriza o seu dever como uma “fantástica e perigosa aventura”. Nietzsche segue animado rumo ao que há de letal na verdade. No aforismo 269, o filósofo afirmou: “quem sente deste modo, quem possui tal saber a respeito do amor – procura a morte. Mas por que se entregar a reflexões assim tão dolorosas? Supondo que não se tenha de fazê-lo”. Mais uma vez a pergunta pelo sentido de uma vida dedicada ao constante exame: a questão faz algum sentido apenas como uma “suposição”. Ela é abstrata e não influencia a prática do espírito livre. Em rigor, não há a opção de abandonar a busca. O espírito livre é semelhante a um detetive que se depara com um caso tenebroso e desconcertante e sabe que precisa seguir com a investigação até o fim, ainda que a inquirição cause perturbações pessoais e psicológicas e a solução do caso não garanta um aumento de felicidade e de justiça no mundo. Ele precisa seguir em frente porque sente um profundo fascínio pela verdade. De um ponto de vista “moralista” esse fascínio parece ser um vício e uma obsessão. Por isso Nietzsche assume algumas vezes a perspectiva do “imoralista”. No entanto, o “gênio que guia” o coração de Nietzsche o estimula a ver algo de “belo” nessa obsessão.

No final do aforismo 295, Dionísio afirmou que pensa em tornar o homem cada vez mais malvado, profundo e bonito. Essas palavras são vagas, mas é

possível descobrir os seus significados levando em consideração o contexto do aforismo e da obra. Nietzsche caracterizou a vontade de verdade como uma crueldade refinada. Dionísio estimula Nietzsche a ser “mal”, isto é, a permanecer comprometido com a “crueldade”. A vontade de verdade se opõe à simplificação e à superfície: por isso Dionísio pensa em tornar o seu discípulo ainda “mais profundo”. Mas o deus acrescentou com um sorriso bondoso que deseja fazer o seu discípulo se tornar mais “bonito”. Por que esse acréscimo? Dionísio dispensa a ninharia, pois pode conviver com sua nudez, mas Nietzsche precisa ver a sua vontade de verdade como algo “bonito”, “bom” e “virtuoso”. O deus usa um artifício humano com o objetivo de incentivar o homem a permanecer na busca pela verdade. Faz isso logo depois de ter revelado que não existe “virtude” alguma na vida dedicada ao constante exame. Ele sabe que o “homem” – no caso, o seu discípulo, o próprio Nietzsche – necessita desta “ninharia”. Portanto, ao incentivar Nietzsche a ver algo de virtuoso em sua crueldade refinada, Dionísio destaca mais uma vez a distância entre o homem e um deus. O homem gostaria que Dionísio fosse “mais humano”. Um deus não pode perceber como é difícil, afinal, ver algo de “belo” na crueldade?

Quem, como eu, impelido por um afã misterioso, se esforçou em pensar o pessimismo até o fundo, e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, meio alemão, com que ele afinal se apresentou neste século, na forma da filosofia schopenhaueriana; quem verdadeiramente, com uma visão asiática e mais-que-asiática, penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo, entre todos os possíveis modo de pensar – além do bem e do mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral - , talvez esse alguém sem que o quisesse realmente, tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, tal como existiu e é, por toda a eternidade, gritando incessantemente ‘da capo’ (do início!), não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para o espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário: porque sempre necessita outra vez de si mesmo – e se faz necessário – Como? E isto não seria *circulus vitiosus* deus (deus como círculo vicioso)? (BM, 56).

Nesse aforismo Nietzsche sintetizou a “crueldade refinada” com a “beleza”. O espírito livre superou o “pessimismo metafísico” e se colocou diante do que há de “letal” para o homem. No entanto, sem querer, talvez esse espírito tenha encontrado um novo ideal: o *amor fati*. Esse ideal também é “moral”, mas é “diferente” da “moral” metafísica dos pessimistas. Basicamente, de acordo com esse ideal, exuberante é o homem que conhece o que há de letal no mundo e deseja que tudo retorne eternamente do mesmo modo. Esse eterno retorno foi apresentado como um

espetáculo para um deus. No aforismo anterior, Nietzsche afirmou que a vontade de verdade sacrificou Deus, e neste se refere a um deus. Mais uma vez o filósofo seduz e confunde o leitor. Mas é possível esclarecer o paradoxo: o “deus” do final deste texto só pode ser Dionísio. Ele é diferente do “Deus criador” (o sacrificado), justamente porque a cosmologia evocada é outra. O Deus criador é causa eficiente do mundo e Dionísio retorna com o mundo *ad infinitum*.

Nietzsche está levando a sério o que diz? Uma abordagem desse assunto exigiria do intérprete uma pesquisa sobre as relações entre o naturalismo e esse enigmático pensamento teológico. O fato é que no aforismo, o filósofo apresentou seu ideal com reservas. “Talvez” o espírito tenha encontrado esse novo ideal. É apenas uma suposição. Mas essa suposição vai ao encontro de muitas afirmações que estão presentes na obra: o espírito livre é nobre porque *suporta* ver a realidade tal como ela é. Ele não procura nenhum refúgio ou consolo, seja em um mundo metafísico ou em qualquer crença que possa fornecer paz e tranquilidade ao espírito. Nietzsche mostra um comedimento e evita conceber essa “nobreza” como um ideal mais substancial: esse que envolve uma união entre o *amor fati*, o eterno retorno e uma enigmática teologia¹²⁴. No entanto, constata a presença de algo de nobre e de belo na vida dedicada à investigação - uma nobreza que em nada se assemelha às justificativas metafísicas para a vida contemplativa.

Para concluir: a avaliação segundo a qual a “verdade” é superior ao engano é uma norma que regula a tarefa investigativa. No espírito livre essa exigência psicofisiológica assume a forma de uma “crueldade refinada”, isto é, de uma “obsessão”. Ele não tem a opção de abandonar a tarefa investigativa, pois é impelido por um *factum* inconsciente, isto é, por um impulso profundo que o mantém no jogo do conhecimento. Em uma perspectiva de primeira pessoa, a vida dedicada ao constante exame é “virtuosa” e “nobre”, pois o espírito livre se coloca à altura de uma tarefa difícil de ser executada: ele é capaz de suportar uma vida sem paz, tranquilidade e felicidade justamente porque permanece comprometido com as suas

¹²⁴ Essa suposição indica que Nietzsche está interessado em apresentar uma resposta à altura da dramática aposta de Pascal. Nietzsche não se rende à perspectiva cristã e nem assume a postura do monstro insensível que não se preocupa com os assuntos relativos à eternidade. Ele leva a sério as graves e perturbadoras questões colocadas por Pascal, mas oferece uma solução não cristã para o tormento. É possível, portanto, defender um modelo não cristão de vida contemplativa sem manter uma indiferença em relação aos problemas metafísicos. Essa leitura vai ao encontro da afirmação de Lopes, segundo a qual Nietzsche mostrou interesse em apresentar um ideal de vida contemplativa à altura da espiritualidade de Pascal, mas oposto ao cristianismo Cf. LOPES, 2008, p. 289.

virtudes. Há uma entrega heroica, um sacrifício que revela a beleza de uma vida virtuosa. No entanto, a perspectiva externa revela que essa “nobreza” é apenas uma “ninharia”, assim como a exigência fisiológica que regula a tarefa investigativa é apenas uma tolice, pois na natureza não existem fatos morais.

3.1.3 Espírito livre, dogmático, erudito e filósofo do futuro.

Para abordar a terceira questão será necessário apresentar uma distinção entre diversos tipos psicofisiológicos. A relação que o espírito livre estabelece com a vontade de verdade não é geral e universal. Acompanhar essas diferenças será importante, pois assim será possível entender melhor as relações entre ciência e filosofia.

a) O Filósofo Tradicional (dogmático).

O capítulo 1 é sobre os preconceitos do “filósofo tradicional”. Nietzsche se referiu a diversos autores e abordou diferentes preconceitos. Um assunto que ocupa um lugar de destaque é a relação que o “filósofo tradicional” estabelece com a vontade de verdade. O dogmático também dedica a sua vida à busca pela verdade, entretanto, a sua vontade de verdade está subordinada a outro impulso mais fundamental: a vontade de poder. Nas análises sobre a constituição psicológica do filósofo tradicional o termo vontade de poder é usado em um sentido mínimo. Não é o afeto primordial de todos os seres vivos e nem o caráter inteligível do real. Vontade de poder é o nome dado a um impulso que motiva o filósofo a impor aos outros as suas crenças e os seus valores. É um impulso de comando, uma vontade de prescrever, legislar e normatizar.

A vontade de verdade é um meio; o desejo de impor uma moral um fim. O uso instrumental da vontade de verdade não é em si mesmo problemático, pois não é impossível compatibilizar as vontades de verdade e de poder. Mas o uso instrumental contém um risco eminente: a prioridade dada à vontade de poder pode levar o dogmático a aceitar como verdadeiras certas teses apenas porque elas confirmam suas crenças morais (BM, 6). Nietzsche está certo de que esse equívoco ocorreu com frequência na história da filosofia e por este motivo chamou o dogmático de desonesto (uma crítica baseada na perspectiva interna). Para o filósofo tradicional que comete esse equívoco a verdade não é um valor de primeira

ordem. Caso seja necessário sacrificar o intelecto a fim de garantir a defesa de um determinado bem substancial (por ex: a existência de Deus), o dogmático assim fará. No entanto, o dogmático não admite (e talvez nem mesmo perceba) que realizou tal sacrifício: coloca um “ponto final” em seu sistema justamente quando seria necessário inserir uma interrogação. Assim, o dogmático se orgulha de sua “certeza” justamente porque prioriza a vontade de poder. A explicação para o equívoco, portanto, está em sua constituição psicofisiológica.

Não faz sentido algum a afirmação de que a superação da metafísica envolve uma relativização do valor da verdade. O próprio filósofo tradicional subordina a verdade ao poder. Em linguagem moral: *quem desrespeita a honestidade intelectual é o metafísico*. Apesar disso, o dogmático faz um virtuoso barulho quando a sua falta de honestidade é denunciada, pois em sua visão, a verdade e o bem são indissociáveis: a defesa da primeira é a proteção do segundo. No plano do discurso o filósofo tradicional não hierarquiza os bens, mas o seu pensamento consciente é secretamente guiado pelos instintos inconscientes. Então, apesar de sacrificar o intelecto, o dogmático se posiciona como se não houvesse sacrifício algum. Pascal é mais honesto porque reivindica explicitamente o sacrifício do intelecto: a tensão entre a verdade filosófica e o bem substancial é mantida pelo filósofo fideísta. Assim como Pascal, o espírito livre mantém a tensão, mas não sacrifica o intelecto. Ele mantém firme o seu compromisso com a verdade mesmo sabendo que não existe relação intrínseca entre a verdade e o bem.

O fundamental para o filósofo dogmático não é a ciência, mas o poder que uma teoria tem de possibilitar a felicidade, a vida virtuosa e alguma lei moral. Caso a investigação garanta esse fim, então, será considerada verdadeira. “A verdade deve ser compatível com o que eu chamo de bem e não há alternativa” - essa é a máxima que sintetiza a relação que o filósofo dogmático estabelece com a vontade de verdade. No capítulo 1 Nietzsche falou em nome da vontade de verdade contra os filósofos tradicionais, mas não criticou o fato de o dogmático ter a vontade de poder. O problema é que essa vontade induz o filósofo tradicional a sacrificar a sua integridade intelectual, isto é, a tratar a verdade como um valor de segunda ordem.

b) O Erudito

[...] Entre os doutores, é certo, entre os homens verdadeiramente científicos, pode ser diferente – ‘melhor’, se quiserem -, nesse caso, pode haver

realmente algo como um impulso para o conhecimento, algum pequeno mecanismo autônomo que, uma vez acionado, põe-se a trabalhar animadamente, sem que qualquer outro impulso tenha participação essencial. Por isso os verdadeiros interesses dos homens doutos se acham normalmente em outra parte, talvez na família, na obtenção de dinheiro ou na política; quase não faz diferença se a sua pequenina máquina é empregada nesta ou naquela área da ciência, ou que o jovem e esperançoso trabalhador se transforme num bom filólogo, químico ou um especialista em cogumelos – ele não é caracterizado pelo fato de se tornar isso ou aquilo. No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza [...] (BM, 6).

O erudito é motivado por uma “pura vontade de verdade” porque não mantém uma relação profundamente pessoal com os seus objetos de estudo. Em suas pesquisas pouco revela sobre si mesmo. Um homem que estuda cogumelos não pretende impor uma moral ou defender os seus valores. Esse exemplo facilita a minha leitura, pois o tema da pesquisa não é existencialmente relevante. O erudito, contudo, pode manter distância mesmo quando o assunto é a psicologia, a história, a moral, a religião etc. O conteúdo do estudo não interfere em seus destinos existenciais porque o substancial de sua vida está em outro lugar: na família, na política, no reconhecimento profissional, no regozijo com o bem-estar material etc. Esse tipo estabelece uma relação meramente *profissional* com a vontade de verdade, pois pressupõe uma distinção entre o trabalho científico e a sua vida¹²⁵. Esse não é o caso do filósofo. A sua “vida” é a filosofia; não se trata de mero compromisso profissional, mas de um engajamento existencial mais profundo.

Nietzsche se reconhece na figura do erudito. Em um capítulo de *Além do bem e do mal* chamado “nós, os eruditos”, Nietzsche lembrou-se do seu passado como filólogo e da relação de desconfiança que os eruditos estabeleciam com a filosofia. O especialista que conhece do seu canto vê com reserva as tarefas e capacidades

¹²⁵ Helmut Heit apresentou uma caracterização esclarecedora da figura do erudito: “[...] A respeito desses trabalhadores pode-se pensar nas práticas de solucionar enigmas que, segundo a análise de Thomas Kuhn, caracteriza a ‘ciência normal’. Cientistas normais não estão preocupados com questões fundamentais, visto serem absorvidos pelo trabalho útil e por solucionar os referidos enigmas em concordância com as regras metodológicas estabelecidas tidas como certa dentro do contexto de um paradigma estabelecido. Nietzsche respeita seu trabalho, mas não atribui nenhum papel superior para essas figuras, como se mostra óbvio não apenas pelo modo como ele os ridiculariza enquanto filólogos (área por ele abandonada), químicos (área que ele pretendeu estudar outrora), ou especialistas em cogumelos (uma especialidade satírica acrescida posteriormente ao rascunho original de BM/JGB 6. Tais estudiosos são definidos para solucionar enigmas para outros (investigadores principais, agências financiadoras, orientadores de PhD, etc.), eles seguem um trabalho alienado em uma área de pesquisa estranha a sua própria personalidade – se é que possuem de fato personalidade [...] Cf. HEIT, 2015, pp. 249-250.

sintéticas da filosofia. Para ele a história da filosofia é apenas um “conjunto de sistemas refutados”, ou seja, algo irrelevante para a ciência. Diante de teses filosóficas abrangentes, o erudito mantém o seu “ceticismo”: é possível defender algo assim? Teses filosóficas abrangentes não desrespeitam o rigor e a meticulosidade do método científico? Leal à vontade de verdade, o erudito é um espírito objetivo que deseja apenas ser um “espelho da realidade”.

A ciência alcançou sua independência em relação à filosofia: com a autonomia conquistada tornou-se referência privilegiada de conhecimento, isto é, de vontade de verdade. Nietzsche não avaliou com bons olhos essa autonomização:

[...] A declaração de independência do homem científico, sua emancipação da filosofia, é um dos mais sutis efeitos da ordem e desordem da ordem democrática [...] liberdade de todos os senhores! Assim deseja aqui também o instinto plebeu; e a ciência, tendo-se afastada vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora serva, pretende agora, com toda altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de ‘senhor’ – que digo? De filósofo mesmo [...] (BM, 204).

O filósofo é movido por uma vontade de poder e de domínio. Nietzsche o caracterizou como um “déspota e disciplinador cesáreo da cultura”. Ao erudito, contudo, faltam as virtudes de uma classe aristocrática: não tem autoridade e nem autossuficiência, ou seja, não é capaz de dominar (BM, 206). Nietzsche constatou que o desenvolvimento da ciência gerou uma inversão da hierarquia: o erudito ocupou o lugar do filósofo e a ciência substituiu a filosofia. Essa inversão é caracterizada como uma desordem democrática, pois cabe ao filósofo a tarefa de comandar. A limitação do tipo psicofisiológico do filósofo tradicional, que consiste na subordinação da vontade de verdade à vontade de poder, é a sua vantagem em relação ao erudito. A ciência é incapaz de produzir valores e de determinar os destinos de uma cultura: o erudito que se recusa a mandar é o responsável pela disseminação de um “ceticismo fraco”: o seu compromisso com o rigor do método o impede de dizer um “sim” e um “não” (BM, 207). Para ele é sempre preciso examinar um pouco melhor e analisar com mais cuidado antes de assumir uma conclusão.

Essa reivindicação de que a filosofia deve ocupar um lugar privilegiado na divisão das disciplinas parece justificar uma leitura heideggeriana (fundacionista), mas é só aparência mesmo. Nietzsche não afirmou que a filosofia precisa oferecer fundamentos ontológicos ou epistemológicos para a investigação científica. Não há no texto nenhuma alegação de que a filosofia tenha método e objetos próprios. O que caracteriza mais especificamente a filosofia não é o seu poder de fundamentar a

ciência, mas o de determinar o lugar que a ciência deve ocupar na cultura e quais diretrizes orientarão os destinos da cultura. A filosofia precisa voltar a ser superior na hierarquia porque o *filósofo* é superior ao *erudito*: Nietzsche reivindica uma hierarquia de tipos psicológicos, não uma hierarquia de método ou de formas de discurso.

Há, portanto, uma dupla constatação dos limites da ciência: epistemológica e psicológica. A constatação epistemológica diz respeito ao fato de que o método não é capaz de abordar valores. Além disso, o tipo psicológico que usa o método não tem a força necessária para assumir os destinos da cultura. Essas constatações revelam uma mudança significativa em relação às obras anteriores. Antes, Nietzsche postergava a tarefa normativa para um futuro distante e cogitava a possibilidade de a ciência apresentar um dia as suas “construções ciclópicas”. Em *Além do Bem e do Mal*, a esperança de que um dia a ciência produzirá “construções ciclópicas” evanesce. Longe disso, Nietzsche enfatizou que a “vontade de verdade” nos leva ao nada – ela, sozinha, não é capaz de produzir valores e oferecer novos destinos para a cultura.

Diferente do erudito, o espírito livre estabelece uma relação profundamente pessoal com o seu objeto de estudo. Ele não busca a verdade apenas porque deseja ser reconhecido pelos seus pares ou por motivos semelhantes. Além disso, o espírito livre tem a tarefa de propor novas diretrizes para a cultura, ou seja, ele também é movido pela vontade de poder.

c) O Filósofo do Futuro

Insisto em que finalmente se deixe de confundir com filósofos os trabalhadores filosóficos e, sobretudo, os homens de ciência – em que precisamente aqui se dê a cada um o seu, e não demasiado a uns e muito pouco a outros. Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que têm de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘livre-pensador’ e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-los com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distancia, da profundidade da altura, de um canto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa: ela mesma requer algo a mais – ela exige que ele crie valores. Os trabalhadores filosóficos formados segundo o modelo de Kant e de Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do lógico, do político (moral) ou do artístico, algum vasto corpo de valorações –

isto é, anteriores determinações, criações de alores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas verdades. A esses pesquisadores compete tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, abreviar tudo o que é 'longo', o tempo mesmo, e subjugar o passado inteiro: imensa e maravilhosa tarefa, a serviço da qual todo orgulho sutil, toa vontade tenaz pode encontrar satisfação. Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem 'assim deve ser!', eles determinam o para onde? E para que? Do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para ele um meio, um instrumento, um martelo. Seu 'conhecer' é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?... (BM, 211)

Nietzsche diferenciou três diferentes tipos nessa passagem: o erudito (homem da ciência), o trabalhador filosófico e o autêntico filósofo (o filósofo do futuro). O “autêntico filósofo” não se opõe ao “erudito”, nem ao “trabalhador filosófico”: incorpora características desses tipos e os supera. Sabemos quem é o erudito, mas quem é o trabalhador filosófico? Nietzsche se refere a dois conhecidos autores da tradição: Kant e Hegel. O trabalhador filosófico é diferente do erudito, pois a ele não falta uma vontade de poder. Ele expressa em suas propostas normativas as avaliações que vigoram em sua cultura: o trabalhador é, portanto, *conservador*. Immanuel Kant se rendeu à fé e em sua filosofia prática propôs uma mistura de valores cristãos com a mentalidade iluminista (A, 3). Quanto a Hegel, podemos supor que Nietzsche reproduziu uma posição comum entre os jovens hegelianos de esquerda: o sistema hegeliano se tornou uma justificação da religião e do estado, em suma, uma legitimação do *status quo*. Portanto, o “trabalhador filosófico” não cria novos valores: conserva valores existentes e fornece a eles uma justificação filosófica. Nietzsche não está interessado em uma confirmação de valores pré-existentes: primeiro porque assume o diagnóstico segundo o qual os valores da civilização cristã estão em crise; segundo porque argumenta que tanto o cristianismo quanto o iluminismo democrático inviabilizam o florescimento humano. Desse modo, o “autêntico filósofo” é um extemporâneo, pois pensa contra e para além do seu tempo. Mas qual relação esse autêntico filósofo estabelece com a vontade de verdade?

Nietzsche foi suficientemente claro: “seu conhecer é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder”. Em primeiro lugar, o filósofo do futuro tem vontade de verdade. Ele precisa trabalhar cooperativamente com os eruditos e aprender a disciplina metódica. Diferente do filósofo tradicional, o

“autêntico filósofo” não sacrifica a integridade intelectual: para ele a verdade não é um valor de segunda ordem:

[...] (os filósofos do futuro) serão mais duros (talvez não apenas consigo) do que homens humanos poderiam desejar, não lidarão com a verdade para que ela lhes agrade, os eleve ou entusiasme – pelo contrário, será mínima a sua crença de que justamente a verdade comporte esses prazeres para o sentimento. Eles sorrirão, esses espíritos severos, quando alguém disser na sua presença: ‘esse pensamento me eleva: como não seria verdadeiro? [...] (BM, 210).

Para esse filósofo, a vontade de verdade é vontade de poder. Igual ao filósofo tradicional, o autêntico filósofo será guiado pelo impulso de prescrever, legislar e normatizar, mas não sacrificará a sua integridade intelectual. Diferente do erudito, o filósofo do futuro não tem o “ceticismo fraco”, pois não lhe faltam as virtudes aristocráticas. Ele tem a paixão necessária para oferecer diretrizes gerais para a cultura e reconhece o valor do erudito e de suas descobertas. Por fim, diferente do trabalhador filosófico, o filósofo do futuro precisa criar valores em vez de expressar valorações existentes (o seu conhecimento é criação). O filósofo do futuro será capaz de compatibilizar dois bens que são igualmente fundamentais: a verdade e a justiça. Sem subordinar um ao outro; sem sacrificar o intelecto e a vontade de poder.

O filósofo do futuro é uma “utopia”. Esse homem não existe e Nietzsche sabe disso. O espírito livre pretende incentivar o surgimento deste filósofo e preparar a sua formação. No presente o espírito livre não tem uma nova meta para a civilização, pois não realizou a tão desejada união da vontade de verdade com a vontade de poder. Mais uma vez, Nietzsche alega que não chegou o momento do espírito livre assumir a tarefa propriamente normativa: muito trabalho sério precisa ser feito antes que uma nova legislação possa ser produzida. O espírito está diante de uma cultura “minguante”, mas a sua “honestidade” permanece brilhando no fim da tarde. Ele é o responsável pela vigília e pela vontade de verdade, mas também por adiantar as condições que proporcionarão a substituição da velha civilização por uma nova. O espírito livre é um andarilho sem um destino definido: não tem nenhuma garantia de que há uma relação intrínseca entre a verdade e a justiça. Seu objetivo é apressar a vinda de um filósofo que torne novamente possível a grandiosidade de um Platão.

Caso o espírito livre venha a se “cansar” da sua tarefa poderá enviar em sua ajuda a “mais sutil, encoberta e espiritual vontade de poder, de superação do mundo, que adeja e anseia pelos reinos do futuro” (BM, 227). Foi justamente isso o

que Nietzsche fez nesse livro. O espírito livre não busca apenas pela verdade: ele defende propostas normativas, opiniões políticas e morais, em suma, expressa a sua vontade de legislar, mas com uma diferença em relação aos filósofos tradicionais: admite diversas vezes que as suas verdades sobre a moral são somente suas. Nietzsche não fundamenta filosoficamente as suas opiniões aristocráticas, por exemplo: comunica muitas opiniões que talvez nem possam ser provadas justamente porque reconhece a necessidade de criar novos valores e de antecipar a vinda dos novos filósofos. No entanto, o espírito livre não tem uma “legislação”, isto é, uma proposta organizada e sistemática de transvaloração dos valores. Esse é um trabalho a ser realizado no futuro, mas Nietzsche antecipa, com esboços e de provocações, o que poderá ser desenvolvido. O espírito livre não pode se tornar um “santo”, ou seja, não deve se agarrar única e exclusivamente àquela que possivelmente seja a sua última virtude. Ele precisa também apresentar a sua vontade de poder e anunciar teses fortes como se fosse um dogmático, pois assim incentivará a vinda dos filósofos do futuro.

3.1.4 Nietzsche contra a arte do jesuitismo

Com a reconstrução dos principais temas do prefácio será possível formular uma síntese do caminho percorrido até aqui. No prefácio há uma exposição condensada de diversos temas que constituem o programa filosófico da obra. A minha tarefa é esmiuçar esses temas e apresentar alguma visão de conjunto.

a) *A Metáfora da Mulher e o Estilo.*

A relação afetiva que um autor estabelece com a investigação filosófica se expressa no estilo literário da obra. A justificativa metafísica fornecida à tarefa investigativa um peso e uma dramaticidade: o asceta é o representante da seriedade e o comediante é um rival do ideal ascético. A constatação de que o valor da verdade é uma “tolice” estimula Nietzsche a adotar uma relação mais jovial, erótica e bem-humorada com a tarefa investigativa¹²⁶. Sua filosofia foi comunicada com

¹²⁶ Essa postura cômica, jovial e erótica estava presente em períodos anteriores, por exemplo, em *A Gaia Ciência*: “precisamos descobrir o herói e também o tolo que há em nossa paixão pelo conhecimento, precisamos nos alegrar de vez em quando com a nossa estupidez, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria” (GC, 107). A reconciliação com a aparência e as artes, assim como a abordagem cômica do homem do conhecimento são temas recorrentes nesse

piadas, brincadeiras, jogos e quebra-cabeças. Os dogmáticos não sabem conquistar a verdade – uma mulher - pois são demasiado sérios! É preciso jogar, iludir e ser iludido, mostrar a verdade, mas esconder um pouco, enfim: ser literalmente um “amante da sabedoria”. Nietzsche é o homem que pretende conquistar a dama, mas também a mulher que joga com o conquistador (o seu leitor): pretende conquistar a verdade, mas evita comunicar claramente o conteúdo do seu verdadeiro pensamento.

Em segundo lugar, a metáfora da mulher aponta para a inevitabilidade dos recursos interpretativos. Uma das teses mais controversas do livro é a de que o método científico utiliza técnicas interpretativas. A vontade de verdade é, de fato, a vontade de explicar e de descrever as coisas tais como elas são, mas Nietzsche reconhece que para atingir esse fim é necessário recorrer a ferramentas interpretativas. Ora, a interpretação fornece um espaço para a “incerteza”. O pesquisador precisa admitir a presença da perspectiva em suas descrições, ao modo como ocorre na relação de sedução: o amante quer conquistar a amada e deseja saber o que ela realmente deseja e pensa, mas a mulher comunica sinais ambíguos e provocativos, revela-se, mas se esconde, enfim, instiga o amante a realizar o trabalho de interpretá-la. Não há oposição entre a vontade de verdade e a constatação da inevitabilidade da interpretação. O amante precisa entrar no jogo justamente porque deseja conquistar a sua dama: quanto mais difícil e ardilosa é a tarefa da conquista mais a vontade de verdade é estimulada.

b) Dogmatismo

Dogmáticos são os filósofos que confiam na validade de métodos apriorísticos de conhecimento. Nietzsche ressaltou que as sínteses *a priori* são falsas, rejeitou qualquer possibilidade de uma “intuição intelectual” e reivindicou a validade do método científico. Essa defesa, contudo, é acompanhada de uma ressalva: o método pressupõe interpretações, ficções regulativas e pontos de vista provisórios. O cientista precisa aceitar premissas como verdadeiras apenas para fins pragmáticos: em grande parte dos casos não é necessário investigar a validade de princípios e axiomas para explicar uma região específica dos fenômenos. Nietzsche se refere a

livro. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo enfatiza ainda mais essa abordagem, justamente devido à centralidade que a questão sobre o valor da verdade ocupa na obra. Sobre a relação entre o engajamento erótico e a vida contemplativa no período intermediário, Cf. LOPES, 2008, pp. 400-418.

um uso doméstico, pragmático e convencional de conceitos básicos e princípios da lógica. As categorias do entendimento, os princípios da lógica, a matemática e mesmo a estrutura gramatical da nossa linguagem são ferramentas úteis que possibilitam a eficácia de uma determinada teoria. O vocabulário da ciência também está contaminado por termos políticos e morais que circulam na cultura: ao usar esses termos a ciência antropomorfiza a natureza. Nietzsche concebe o “método científico” como o meio mais confiável de se obter conhecimento, no entanto, não reproduz nenhum positivismo ingênuo.

Essa predileção pelo método científico não resulta em uma rejeição de toda e qualquer especulação *a priori*. É preciso diferenciar dois modelos de especulação: um diz respeito à construção de programas de pesquisa e o outro à validade do conhecimento. Alguém pode apresentar uma especulação apriorística (dedutiva) e assumir que ela não tem valor da verdade. O próprio Nietzsche caracteriza especulações desse tipo como pontos de vista provisórios, programas de pesquisa e hipóteses. Em outro sentido, *a priori* significa um conhecimento universal e necessário adquirido sem o contato com a experiência. O naturalismo de Nietzsche é compatível com o primeiro modelo, mas incompatível com uma especulação do tipo (2). Nietzsche permanece um naturalista: defende que o método científico é a melhor forma que temos de obter conhecimento, apesar de ressaltar a presença de artifícios interpretativos nas teses científicas e de não menosprezar inteiramente especulações apriorísticas.

Também pode ser chamado de “dogmático” um autor que defende a fundamentação de uma moral universal. Esse autor desconsidera o inevitável pluralismo de tipos psicológicos e dos valores, bem como confia na capacidade de a filosofia oferecer por meios apriorísticos uma tábua de valores uniforme e homogênea. Essa crítica não é incompatível com o naturalismo justamente porque a ciência é a principal expressão da vontade de verdade (não da vontade de valor).¹²⁷.

c) *A magnífica rensão do espírito.*

¹²⁷ De acordo com Clark, Nietzsche emprega “dogmático” em um sentido kantiano. Ela compara o prefácio com as linhas iniciais de *Denken und Wirklichkeit*, a obra de Afrikan Spir que Nietzsche releu no período em que escrevia *Além do bem e do mal*. Eu trabalhei com uma definição semelhante, mas propus alguns acréscimos: a ciência interpreta e nem todo tipo de especulação *a priori* é dogmática. Essas diferenças serão exploradas nos próximos capítulos.

O “pai” de todos os dogmáticos é Platão. Nietzsche menciona que ele foi responsável pela proliferação de dois erros: o espírito puro e o bem em si. O espírito puro conhece objetivamente, ou seja, sem a intromissão de crenças, opiniões, perspectivas etc. É o conhecimento sem hipóteses. O bem em si é o suprasensível, mais precisamente: o suprasensível que orienta normativamente. Então, o esquema é o seguinte: um espírito que se dedica ao constante exame é capaz de superar as opiniões, crenças e perspectivas e alcançar uma verdade sobre o suprasensível. Com essa verdade, o espírito alcança uma compreensão sobre o modo como a sociedade deve se organizar: o filósofo-rei compatibiliza a verdade com a justiça. Para Nietzsche, o espírito não é capaz de alcançar uma purificação completa, pois não pode prescindir de certas pressuposições. Além do mais, como se sabe, o filósofo é um crítico do “suprasensível”.

Podemos imaginar que esse prólogo é um esboço de história da filosofia. Nietzsche se refere a um autor clássico com o objetivo de ressaltar as novidades do seu projeto filosófico. Para compreender o texto, então, basta realizar uma comparação entre as obras dos dois filósofos e destacar as diferenças. Mas ao usar a expressão “platonismo para o povo”, Nietzsche chama a atenção para o significado de uma caricatura moral e política da filosofia platônica. Ele salta de um diagnóstico sobre os erros conceituais de um autor para uma apreciação histórica e política de grande alcance (2 mil anos!) sobre a “pressão eclesiástica”. Ele indica que para compreender o prefácio é necessário ampliar o escopo da abordagem: é preciso ir além de uma análise meramente filosófica e conceitual e adentrar em um diagnóstico sobre as relações entre a filosofia e alguns eventos históricos de longa duração. Nietzsche não está se referindo a uma historiografia que lida com uma multiplicidade fragmentada de eventos. Na verdade, o filósofo extrai dos eventos empíricos alguns significados filosóficos relevantes. Essa narrativa envolve uma inevitável simplificação da multiplicidade dos dados e uma abordagem excessivamente esquemática de eventos complexos e de longa duração.

Clark e Durick não chamaram a atenção para esse tipo de narrativa histórica. Os autores explicam o prefácio recorrendo exclusivamente a um diálogo de Nietzsche com a *República* de Platão. Eu não nego a importância desse diálogo, afinal, além de ser explícita no prefácio, a relação com Platão é um elemento central de toda a obra (CLARK AND DUDRICK, 2012 pp.25-29). Mas essa comparação entre obras filosóficas é apenas um recorte de um conteúdo mais complexo e

abrangente. Ela ajuda a explicar a metáfora do arco que aparece no final do prefácio, mas o aforismo é mais amplo. Os autores alegaram que Lampert não explorou a metáfora do arco, no entanto, Lampert não ignorou a dimensão histórico-cultural do prefácio (LAMPERT, 2001 pp.13-14,). Clark e Dudrick apenas mencionam que o “jesuitismo” e o iluminismo democrático “afrouxam” a tensão, mas não apresentam os motivos. O que uma ordem religiosa e um movimento político têm a ver com a metáfora do arco e o dogmatismo metafísico? Não há uma resposta no livro. A abordagem de Lampert é mais vaga, mas não poderia ser diferente, visto que Nietzsche usou duas ou três frases para se referir a períodos vastíssimos da história. O prefácio é um tanto confuso, pois lhe falta uma “estrutura” lógica clara. São diversas afirmações filosóficas e históricas de amplo alcance, sem nenhuma definição mais precisa. O mais indicado é encontrar em outros textos de Nietzsche alguns elementos que possibilitem uma reconstrução da estrutura desse prefácio.

O platonismo se tornou “platonismo para o povo” com o advento e o crescimento da civilização cristã. No entanto, na modernidade, a vontade de verdade, estimulada inicialmente pelo platonismo e pelo cristianismo, se voltou contra o próprio cristianismo. Essa é a história que Nietzsche conta sobre a morte de Deus – a história de um erro. Mas somente com essa descrição não é possível entender o prefácio. Qual relação existe entre a imprensa, o iluminismo democrático e o suprassensível? Ao mencionar a pressão eclesiástica, Nietzsche tem em vista um conjunto de valores que se tornaram hegemônicos na civilização judaico-cristã. Na visão cristã, essas crenças e valores dependem de um fundamento normativo suprassensível – Deus. Mas muitos desses valores e crenças podem continuar em teorias e programas políticos seculares (é o caso do iluminismo democrático, por exemplo). Essa visão cristã de mundo possui muitas características, mas Nietzsche ressalta com alguma frequência três: a subordinação da vontade de verdade (ciência) ao dogma moral e religioso, o idealismo (em sentido ético-político) e o igualitarismo. Nietzsche se opôs a esses três princípios gerais e defendeu valores opostos: a ciência sem dogmas, o realismo e um ideal aristocrático. De acordo com o filósofo, esses valores podem ser associados a dois diferentes “modelos civilizatórios” que entraram em conflito algumas vezes durante a história do ocidente. O protótipo de todos esses conflitos é a luta entre “Roma e Judéia” ou entre os valores aristocráticos (segundo modelo) e a moral escrava (primeiro modelo) (GM I,

16). Meu objetivo é destacar o modo como a “vontade de verdade” e a ciência aparecem nesse longo conflito.

Nietzsche caracterizou a Roma pré-cristã como um ambiente meridional onde havia abundância de livre-pensamento e ceticismo, bem como elogiou a personalidade dos grandes imperadores e mostrou admiração pelos valores aristocráticos disseminados no império (BM, 197). O cristianismo só pôde se contrapor com algum sucesso ao livre-pensamento que vigorava em Roma porque desenvolveu uma fé semelhante à de Pascal, justamente a fé que exigia um suicídio da razão. O cristianismo primitivo, portanto, representa o “suicídio da razão” e não a vontade de verdade. O cristão é associado a um “escravo”: ele se irrita com a “ilustração” e não suporta a “semi-estóica e sorridente despreocupação com a seriedade da fé” – uma característica dos romanos livres (BM, 46). Nietzsche ressalta em suas narrativas históricas de amplo alcance que a civilização judaico-cristã, essa que nasceu em oposição a Roma, é expressão de uma revolta contra as classes aristocráticas (GM I, 16).

De acordo com o filósofo, a igreja católica passava por um processo de “romanização” durante o renascimento. Ele identificou esse período histórico como um momento no qual a liberdade de pensamento e as ciências se contrapuseram ao obscurantismo e ao dogmatismo da idade média (HH 1, 237). Nietzsche elogiou o realismo político dos príncipes italianos que governaram no período do renascimento e a concepção maquiavélica de *virtú* (AC, 4). A reforma luterana se opôs a essa paganização (GM 1, 16). A reforma representa uma visão camponesa, moralista e purista (GC, 358) que não se adaptava ao realismo político de Roma, à distinção hierárquica das formas de vida (contemplativa e leiga) e ao desenvolvimento do saber e das ciências. Nietzsche ressaltou que Lutero sacrificou a razão em prol da fé; para um verdadeiro romano esse sacrifício é um pecado contra o espírito (A, prefácio). Lutero foi, portanto, um obstáculo para a romanização da Europa.

O iluminismo democrático está contaminado pela hegemônica avaliação da antiga moral escrava. Reiteradas vezes Nietzsche se posicionou contra o significado igualitário, humanista e progressista da revolução francesa e das luzes (BM, 38, 46, 242; GM 1, 16) Contudo, devido ao estímulo à vontade de verdade, o esclarecimento representa uma ameaça aos fundamentos da civilização cristã (GM III, 27). A reação a esse “iluminismo democrático” é o que Nietzsche tem a oferecer: defende a

permanência e o desenvolvimento da “vontade de verdade”, da ciência e do livre-pensamento, mas pretende associar a essa defesa uma concepção aristocrática de justiça (BM, 257 e 259). Em termos mais claros: Nietzsche rejeitou o programa político do iluminismo democrático, mas reivindicou epistemologicamente o esclarecimento e as ciências.

A luta contra o platonismo para o povo produziu uma magnífica tensão de espírito na Europa. Uma tensão precisa ter duas forças em conflito. Uma força é a vontade de verdade: o avanço da ciência e do esclarecimento; a outra é a pressão eclesiástica: os valores, as normas e os sentidos da civilização judaico-cristã. Esse conflito foi caracterizado na *Genealogia* como uma catástrofe (GM III, 27). O homem europeu sente essa tensão como uma miséria porque percebe que o conflito pode ocasionar uma derrocada dos fundamentos normativos da antiga civilização (nihilismo). Nietzsche reconhece a importância dessa miséria (sacrificar Deus ao nada?), mas ressalta que a tensão é magnífica e termina o prefácio com otimismo. Por que isso ocorre? Nietzsche insere o conflito moderno entre o esclarecimento e a pressão eclesiástica nessa narrativa de longa duração sobre a luta entre Roma e Judéia. Por isso a tensão deve ser mantida e até mesmo incentivada. A primeira tarefa do espírito livre é permanecer em vigília: diante dessa cultura sombria e minguante a sua honestidade precisa pairar no céu como uma luz no fim da tarde. O espírito livre é um guardião da vontade de verdade e da ilustração, pois somente assim pode manter a tensão, mas ele também tem uma tarefa normativa. Seu arco está teso: para onde irá a sua flecha? Nietzsche responde na obra: na direção de um novo ideal aristocrático de civilização. Com sua reação ao que há de democrático no iluminismo, Nietzsche atualiza o velho conflito entre Roma e Judéia, aristocracia e igualitarismo, realismo e idealismo (em sentido político), vontade de verdade e fé cristã. O espírito livre pretende formar o filósofo que conseguirá compatibilizar a vontade de verdade, a ciência e o esclarecimento com uma concepção aristocrática de justiça. A caracterização desse filósofo como um César favorece essa leitura.

d) *O relaxamento da tensão.*

Por qual motivo Nietzsche sentiu a necessidade de destacar que os espíritos livres não são jesuítas? O filósofo foi luterano quando jovem e mais tarde abandonou a sua religiosidade. Ele não tem relação alguma com os jesuítas e nenhum leitor imaginaria que existe alguma conexão entre o pensamento de Nietzsche e o

jesuitismo. A sua necessidade de se distinguir do iluminismo democrático e da figura do livre-pensador pode ser compreendida sem maiores dificuldades. Nietzsche se assemelha a um livre-pensador em alguns aspectos e ele mesmo defendeu com todas as letras um programa iluminista em obras anteriores. De início podemos imaginar que o espírito livre não é um cristão. Mas por que Nietzsche não usou, então, o termo “cristão”? Por que os jesuítas? Em uma anotação não publicada de 1885, o filósofo se referiu ao confronto intelectual entre jansenistas e jesuítas. Essa anotação é justamente sobre os principais temas que aparecem no prefácio: a pressão eclesial, a tensão do espírito e o relaxamento do arco (Nachlass/FP, 1885, 34 (163), KSA 11.412)¹²⁸ Na Nietzsche afirmou que o jesuitismo e o movimento democrático relaxaram a tensão, enquanto Pascal a manteve. Tudo indica que Nietzsche assumiu a visão pejorativa que Pascal apresentou sobre a ordem dos jesuítas, pois o nome de Pascal é citado com reverência em alguns momentos da obra. Nietzsche omitiu o nome de Pascal no prefácio, possivelmente para instigar o leitor atento a deduzir o que está em jogo. Lampert mencionou essa relação, mas não destacou a relação intrínseca que a referência ao jesuitismo tem com o problema do valor da verdade (LAMPERT, 2001, p15).

Nos anos de 1656-57, um teólogo chamado Louis de Montalte distribuiu pela cidade de Paris uma série de cartas. Ao conjunto das cartas deu o nome de *As Provinciais*. O termo é usado pelos jesuítas para se referir aos documentos escritos pelos chefes das “províncias”. De início o leitor imagina que está diante de um documento desta ordem religiosa, mas nem o teólogo era Montalte e nem as provinciais eram obra de jesuíta. O autor das cartas é Blaise Pascal, o ilustre filósofo.

Cornelius Jansen (1585-1638), o pai fundador do jansenismo, confiou a alguns amigos a responsabilidade de publicar o seu monumental comentário às obras de Santo Agostinho, o *Augustinus*. Na obra, o teólogo retoma a crítica de Agostinho ao pelagianismo. O tema, como se sabe, é espinhoso, pois no século anterior a reivindicação de um retorno à teologia de Agostinho colaborou para tornar possível uma traumática fissura na cristandade. Lutero, um monge agostiniano, defendeu que as obras não desempenham nenhum papel na salvação. O que

¹²⁸ Tradução de Flávio R. Kothe. Cf: NIETZSCHE, F. *Fragmentos do espólio: Primavera de 1884 à outono de 1885*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002, p. 412.

sustenta essa tese é uma determinada interpretação pessimista a respeito das marcas indeléveis que o pecado original deixou em todos os homens. Devido à queda e à transmissão do pecado original, os homens não são capazes de conseguir a justificação através dos seus próprios esforços: “a lei de Deus, mui salutar doutrina da vida, não pode levar o ser humano a justiça; antes, o impede (LUTERO, 1987, Vol 1, p. 37)¹²⁹. O livre-arbítrio humano não desempenha qualquer função na economia da salvação. Apenas com o auxílio divino – a graça – o homem pode se justificar. Todas as obras “meritórias” são apenas “demonstrações exteriores” de vida piedosa. O homem pode praticar jejuns, peregrinações e cumprir as mais austeras exigências, mas, no “interior” – na intenção – sua natureza permanece pecaminosa (LUTERO, 1997, p.27). O mérito humano é inútil: toda virtude humana é um vício aos olhos de Deus. Ou o homem é guiado pelo auxílio divino – o que garante a sua justificação – ou está subordinado ao diabo, à concupiscência, enfim, ao pecado.

Se a liberdade humana não cumpre função alguma na salvação e os homens serão salvos ou condenados, então, Deus escolheu de acordo com motivos insondáveis aqueles que serão salvos e condenados. Negar essa conclusão é um modo de relativizar a onisciência divina. Essa conclusão trágica foi defendida com ênfase por Lutero em sua resposta a Erasmo¹³⁰. A teoria da predestinação, embora fosse consequência lógica, não ocupou um lugar central na profissão de fé luterana. O “deslocamento” para o “centro” foi operado por Calvino. No calvinismo, a teologia da “predestinação” influencia profundamente a própria vida prática dos fiéis – como notou Weber.

A igreja católica condenou o “calvinismo” no concílio de Trento. No entanto, no documento do concílio, a igreja não estipulou com precisão qual teologia da salvação deveria ser adotada. Ela indicou que o católico deve manter um compromisso com dois princípios: a importância e a anterioridade do auxílio divino

¹²⁹ Essa foi a primeira tese que Lutero defendeu no debate de Heidelberg (ainda no início da ruptura com a Igreja, em 1518). Ela expressa com radicalidade o significado do pessimismo antropológico. O homem não é capaz de praticar obras conforme a lei, por isso o decálogo tem mais a função de revelar a situação miserável do homem do que de instigar um aumento das boas obras.

¹³⁰ Uma passagem clara a respeito dessa defesa: “[...] Assim, pois, em primeiro lugar e necessário e salutar que o cristão saiba também que Deus de nada tem presciência de modo contingente; antes, ele prevê, se propõe e faz tudo com vontade imutável, eterna e infalível. Com este raio o livre-arbítrio e totalmente derrubado e destruído. Por isto, os que querem defender o livre-arbítrio devem negar esse raio, ou dissimula-lo, ou afasta-lo de si de alguma outra maneira [...]” Cf. LUTERO, 1987, Vol IV, p.30.

(sem a graça eficiente não é possível justificação, pois, de fato, o homem não pode conseguir a salvação com suas próprias forças) e a liberdade humana (ela colabora de algum modo na salvação). Como compatibilizar esses dois princípios é assunto aberto para reflexão. No final do século XVI não havia consenso entre os próprios teólogos católicos. Jesuítas (molinistas) e dominicanos (seguidores de Baéz) discordavam sobre a melhor maneira de harmonizar os dois princípios. Após um longo exame dos dois sistemas, realizado por uma comissão especial de cardeais (o *congregatio de auxiliis*), a igreja decidiu (em 1606) não emitir preferência; as duas ordens teriam liberdade para defender suas doutrinas, mas deveriam evitar conflitos (MARTINA, 2015, pp. 199- 200).

A publicação e a disseminação da obra de Jansenus alimentaram o debate sobre a graça nos meios católicos. Os jesuítas acusaram os jansenistas de defenderem uma posição monergista – apenas o auxílio divino é responsável pela justificação. Ora, essa é a posição dos protestantes. Em 1651, oitenta e oito bispos solicitaram à santa sé a análise de sete teses que resumiam o conteúdo de *Augustinus*. No ano de 1653, o papa Inocêncio X condenou cinco teses como heréticas e considerou uma falsa¹³¹. Isso reascendeu o debate; Arnaud, um destacado jansenista, levantou o argumento que Pascal repetirá nas provinciais: a igreja é infalível ao condenar teses abstratas (questões de direito), mas não é infalível quando afirma que tais teses abstratas estão contidas em um livro (questão de fato). Mas em 1656 o próprio papa decretou que as teses estavam contidas no livro e, assim, os “jansenistas” foram obrigados a assinar um documento confessando a verdade do que havia sido decretado por Roma. Arnaud e as freiras jansenistas que vivem em Port-royal (incluindo a irmã de Pascal) resistiram, mas sofreram bastante com a pressão da cúria romana (MARTINA, 2015, pp. 200-205)

Nos anos de maior acirramento, Pascal publicou anonimamente uma defesa dos padres jansenistas, em particular de Arnaud, o teólogo que estava na linha de frente desse combate. Pascal endereçou a sua crítica aos jesuítas (os responsáveis pela organização da condenação) com uma boa dose de ironia e de humor. É uma obra-prima da polêmica. Nas três primeiras cartas, Pascal abordou o problema teológico da justificação. Principalmente nas cartas quatro, cinco e seis, apresentou

¹³¹ Cf. DALE, V. K. *The jansenists and the expulsion of the jesuits from France*. New Haven: Yale University, 1975, pp.6-37.

uma crítica moral aos jesuítas; nas cartas finais retomou a distinção entre questões de fato e de direito. O conteúdo mais marcante das cartas é a crítica ao laxismo moral e à doutrina da probabilidade. É esse o assunto que nos interessa, pois Nietzsche indica que os jesuítas “flexibilizam” e “afrouxam”, termos que remetem diretamente ao laxismo e à doutrina da probabilidade. Eu vou me concentrar em uma breve reconstrução da quinta carta, principalmente porque nela é possível constatar uma relação entre a crítica que Pascal endereça aos jesuítas e a defesa que Nietzsche faz da vontade de verdade.

O autor inicia a carta apresentando um esboço do que seria a moral dos jesuítas:

Saiba, pois, que o objetivo deles não é corromper os costumes: não é esse seu plano. Mas tampouco têm como fim último o de reformá-los: seria má política. O pensamento deles é o seguinte. Têm uma opinião bastante boa de si mesmos para crerem que é útil e até necessário para o bem da religião que o crédito deles se estenda por toda parte e que governem todas as consciências. E uma vez que as máximas evangélicas e severas são próprias para governar alguns tipos de pessoas, servem-se delas nas ocasiões em que lhe são favoráveis. Mas como essas mesmas máximas não se casam com os planos da maior parte da gente, abrem mão delas em relação a esta, para poderem satisfazer a todos. É por isso que, ao lidar com gente de todo tipo de condição e de nações muito diversas, é necessário que eles tenham casuístas adequadas a toda essa diversidade (PASCAL, 2016, posição 786)¹³².

Pascal ressalta que os jesuítas são maleáveis e relativizam aspectos de sua doutrina com o objetivo de governar as consciências. Há na companhia pessoas santas que seguem de perto os preceitos de Cristo, no entanto, os jesuítas sabem que para estender a influência política é necessário relativizar firmes princípios e adaptá-los a cada circunstância. Na visão de Pascal: expandir o cristianismo destruindo a sua verdade. O jesuitismo precisou dessa maleabilidade porque no contexto das grandes navegações a necessidade de estender o poder exigia um estratégico olhar “relativizador”, dado o confronto com os costumes múltiplos. Pascal cita casos em que os jesuítas desrespeitaram regras litúrgicas na China e no oriente, justamente com o fim de governar as consciências. Nietzsche reconhece que uma característica marcante da modernidade é a pluralidade dos costumes (BM, 224). Diante da multiplicidade, o jesuíta procura “criar um rebanho”, mas por meio de uma uniformização ardilosa. Ele cede para impor com mais poder; mantém o cristianismo vivo no mundo inteiro porque flexibiliza os princípios. O jesuíta se recusa a admitir

¹³² A referência é uma edição para Kindle, por isso o termo “posição”.

uma incompatibilidade entre o modo de vida genuinamente cristão e a modernidade porque afrouxa a tensão com a casuística e a política de aculturação.

Em um diálogo fictício construído por Pascal, um padre jesuíta ensina a um personagem o significado da doutrina da probabilidade, o *abc* de toda a moralidade jesuítica. Assim o padre definiu essa doutrina: “é provável uma opinião quando se fundamenta em razões de certa consideração”. O que torna uma opinião provável é a autoridade de quem a pronunciou, “pois um homem de muito estudo não abraçaria uma opinião se não fosse atraído por uma boa e suficiente razão”. Pascal logo pergunta: e se esses doutores discordarem? Dada a multiplicidade de opiniões prováveis é bem possível que discordem. O padre afirma que sobre os assuntos eclesiásticos é mais comum a discordância do que o consenso, mas não vê problema algum, pois duas opiniões contrárias podem ser igualmente prováveis. Qual escolher? O padre responde: aquela que mais lhe agrade. Mesmo se a opinião contrária for a mais segura é permitido seguir a “menos segura”, pois ela continua sendo provável e agradável. A conclusão que Pascal retira deste diálogo é instrutiva:

[...] Cá entre nós, Padre, a sua doutrina é bem cômoda. O quê! Ter de responder sim e não à escolha do freguês? É inestimável essa vantagem! E vejo bem, agora, de que lhes servem as opiniões contrárias que os seus doutores têm sobre cada matéria; pois uma sempre lhes é útil, e a outra nunca os atrapalha. Se não encontrarem o que querem de um lado, dirigem-se para o outro, sempre em segurança [...] (PASCAL, 2016, p. 887).

Pascal segue com sua argumentação e mostra que a “doutrina das opiniões prováveis” se sobrepõe à autoridade do papa e dos santos padres, assim como à verdade revelada da bíblia. Até aqui é o suficiente, pois os debates teológicos não interessam tanto a Nietzsche. Ora, a ideia de que a verdade deve estar subordinada ao útil e ao agradável é uma tese que Nietzsche rejeita em toda a obra. Essa subordinação representa a flexibilização da disciplina, ou seja, a transformação da verdade em um valor de segunda ordem. O espírito livre permanece em vigília justamente porque não subordina a verdade ao que mais lhe agrada. A arte do jesuitismo é, assim, a expressão perfeita da desonestidade intelectual. O jesuitismo é a representação do relativismo cínico e da completa desvalorização do valor da verdade. O intérprete que acredita que Nietzsche rejeitou ou relativizou o valor da verdade está atribuindo ao filósofo o compromisso com a arte do jesuitismo. Ora, justamente para não ser distorcido por esse intérprete, o filósofo afirma: o espírito livre não é um jesuíta! Por que o jesuitismo afrouxa a tensão? Em primeiro lugar, a

resposta mais óbvia: o jesuíta levou o cristianismo para vários lugares do globo, justamente em um período no qual a cristandade havia sofrido uma profunda ruptura. Diante da pluralidade dos valores, das formas de vida e das teorias teológicas, o jesuíta admite implicitamente que não é possível uma fundamentação da moral cristã, mas, ainda assim, age como se houvesse um fundamento. O jesuitismo sacrifica a integralidade da verdade cristã com o objetivo de dar ao cristianismo o máximo de poder político – ele é um explícito platonismo para o povo.

Além disso, a arte do jesuitismo consiste em uma flexibilização da disciplina. Diferente do jesuíta, Pascal mantém um austero compromisso com os princípios do cristianismo e com a disciplina ascética. Por esse motivo o conflito entre o cristianismo e o mundo secular (a vontade de verdade e a pluralidade dos costumes) se expressa com perfeição na obra do jansenista. Pascal é um ideal concorrente de vida contemplativa, um inimigo à altura, pois não deseja relativizar o rígido código moral e ascético do cristianismo. Pascal tem em vista a verdade cristã e a vida piedosa; Nietzsche, a vida dedicada ao constante exame, a ciência e o livre-pensamento. O espírito livre deve ser capaz de suportar o que há de letal na verdade sem afrouxar a disciplina: a mesma crueldade refinada que leva Pascal a realizar o sacrifício do intelecto motiva Nietzsche a permanecer comprometido com a vontade de verdade. Ora, esse conflito entre Pascal e Nietzsche é uma retomada de um velho conflito entre o “ceticismo livre-pensador” de Roma e a fé do cristianismo primitivo.

e) *O Iluminismo Democrático*

Nietzsche não tem em vista apenas o sentido político da democracia: o que o incomoda é o seu sentido social. Com o fim do antigo regime, a diferença entre as classes se reduziu significativamente. Esse “apagamento” da distância entre as classes gerou uma padronização dos costumes. Associada a essa democratização está o imperativo utilitarista do bem-estar material. Homens padronizados em busca de uma vida material confortável: assim Nietzsche caracteriza a vida das pessoas comuns do século XIX (BM, 260). A centralidade da preocupação com a satisfação material e a eliminação das diferenças entre as classes produziram um homem

medíocre e mediano – o último homem ao qual Zaratustra fez uma referência nada elogiosa.

A imprensa difunde os ideais do iluminismo democrático. O resultado dessa difusão é que o homem não se sente mais como “necessidade”. A ampliação dos ideais iluministas – por meio da imprensa e da leitura dos jornais – isto é, a progressiva democratização das luzes – disseminou entre os homens a crença de que qualquer um pode ser o que quiser. Todos são indivíduos iguais, livres e com capacidade de ocupar qualquer lugar na sociedade, pois não existe nenhuma distinção aristocrática baseada na natureza humana. Os indivíduos podem buscar o seu bem com liberdade, pois não há diferenças políticas e culturais mais substanciais entre as duas principais classes: a burguesia e o proletariado. O trabalhador não vê a si mesmo como uma pessoa que possui uma identidade definida devido ao lugar que ocupa em uma sociedade estratificada. Não há uma ordem cósmica, teocêntrica ou natural que estipule o lugar fixo ao qual o indivíduo deve pertencer. O espírito, então, não se sente como necessidade em um mundo de necessidades.

O espírito livre ainda tem a necessidade. Nietzsche defendeu em inúmeras passagens de *Além do Bem e do Mal* que os indivíduos são determinados por suas constituições psicofisiológicas. Sugeriu, ainda, que as pessoas devem ocupar um determinado lugar na sociedade conforme essas constituições e ressaltou que a formação de homens excelentes depende de uma estrutura social aristocrática (BM, 61 e 257). Nietzsche se diferencia do iluminismo democrático justamente devido ao seu compromisso com a aristocracia. Para ele, a psicologia pode oferecer as condições para uma nova legislação aristocrática. Os tipos psicológicos são diferentes, e por isso merecem legislações diferentes. É uma tarefa importante, portanto, entender melhor os tipos, perceber semelhanças e diferenças, em suma, classificar, pois somente assim será possível construir uma legislação que seja compatível com o pluralismo e não bloqueie o desenvolvimento da excelência dos homens de exceção. Dessa forma, o iluminismo democrático afrouxa a tensão porque harmoniza a vontade de verdade com a “moral escrava, igualitária e idealista” do cristianismo.

3.2 Sensualismo, antirrealismo abrangente e “teoria” do erro.

3.2.1 Contra os pontos finais: a crítica às certezas imediatas

É difícil encontrar um fio condutor em uma obra tão complexa, enigmática e multifacetada. Diante de uma obra desta natureza o intérprete tem algumas opções a fazer. Há a alternativa de voltar toda sua atenção para um assunto e negligenciar outros. Essa opção pode gerar resultados produtivos devido ao aprofundamento particular, mas não atende às minhas expectativas, pois pretendo reconstruir a coerência da obra, e nesse caso a visão de conjunto é imprescindível. Uma segunda possibilidade seria reproduzir na interpretação a própria complexidade do texto, mas sem questioná-lo. Esse tipo de leitura não está errado e pode até mesmo oferecer esclarecimentos laterais, mas diante de tais reconstruções eu tenho a sensação de estar lendo novamente a mesma obra em uma versão na qual o brilho literário da fonte primária sumiu: ou seja, não vejo o ganho cognitivo que se espera de uma interpretação. Esse intérprete pode se furtar a responder àquelas perguntas mais constrangedoras que desafiam a coerência do livro, pois a resolução das dificuldades filosóficas não é parte do seu escopo. Essa opção, contudo, restringe o potencial explanatório da interpretação, pois na obra abundam as contradições e são bons os motivos que nos levam a crer que os paradoxos foram espalhados voluntariamente. O fato é que esse estilo de comunicação obriga o leitor a questionar o texto e a fazer por si mesmo um trabalho “quase filosófico”. Diante de passagens conflituosas ou obscuras o intérprete precisa refletir sobre qual solução filosófica seria a mais legítima, mas sem ignorar as informações do texto e as premissas do próprio autor. Autores “tradicionais” também motivam o intérprete a assumir trabalho semelhante, mas as opções estilísticas de Nietzsche exigem do seu leitor uma autonomia ainda maior. As decisões filosóficas de um intérprete aparecem em alguns detalhes aparentemente triviais, mas determinantes: a estipulação da ordem dos temas, a decisão de combinar alguns aforismos em vez de outros, a reordenação dos textos em outra arquitetura, a ênfase dada a alguns assuntos, a opção por dar continuidade a certos argumentos que não foram suficientemente explorados pelo autor etc. Acrescente ainda que é necessário transpor o fluxo natural de uma obra cuja composição é deveras particular para um

registro diferente: este, o texto acadêmico. Todas essas ações hermenêuticas são “criativas”. O intérprete aposta que essa transposição possa resultar em um ganho cognitivo: que o “texto mesmo” se torne mais claro.

Dos muitos assuntos espalhados pela obra há ao menos um que se repete com regularidade e sem grandes oscilações na exposição: a crítica às certezas imediatas. Essa crítica é o tema central de alguns dos diálogos que Nietzsche estabeleceu com a tradição filosófica. Ela é uma flecha que atinge os mais diversos alvos: a tese cartesiana da intuição do eu, o juvenil entusiasmo que a descoberta da intuição intelectual causou nos jovens do seminário de Tübingen, a metafísica da Vontade, e, por fim, o cânone de verdade do sensualismo popular. Adianto que o meu objetivo não é mostrar que as críticas são persuasivas e atraentes, pois para tal seria necessário conceder aos outros filósofos o direito de resposta, exigência que transcende meu escopo. Basta a exposição do conteúdo das críticas, pois assim será possível penetrar na obra.

A certeza a qual me refiro é aquela que pode ser adquirida por intermédio de uma intuição, isto é, sem a mediação silogística ou reflexiva. Conforme a avaliação de alguns renomados filósofos, a ciência precisa de certeza desse tipo em seu fundamento, pois somente assim poderá ser considerada um conhecimento seguro e inabalável. Descartes inaugurou o “fundacionismo” tipicamente moderno e estabeleceu as premissas gerais a partir das quais o pensamento idealista desenvolveu-se. A dúvida hiperbólica encontrou seu limite em uma “certeza imediata”: se penso, então, eu existo. Em termos mais técnicos: apreendemos a essência do *eu* por intermédio de uma intuição intelectual. Séculos depois, em outro país continental, os jovens do seminário de Tübingen defenderam posição semelhante. Apesar das inúmeras diferenças entre o francês e os alemães, os últimos compartilham a mesma crença em uma intuição intelectual da essência da subjetividade.

Há uma menção vaga ao idealismo alemão na obra. Nietzsche alegou que os idealistas não sabiam distinguir entre “achar” e “inventar” e que “acharam” uma faculdade para o supracensível: a intuição intelectual (BM, 11). Afirmou que esse movimento (idealista) juvenil e exuberante não deveria ser levado a sério (BM, 11). As caracterizações pejorativas indicam a posição de Nietzsche, mas na obra não há maiores detalhes sobre a crítica. Um intérprete interessado no tema precisaria ter o

trabalho de especificar como a crítica em geral à intuição intelectual aplica-se ao confronto particular com o idealismo alemão.

De acordo com Nietzsche, o filósofo que comunica com entusiasmo a sua “certeza imediata” promoveu alguma interrupção abrupta e injustificada em sua investigação: pôs um ponto final quando o mais honesto seria inserir reticências ou interrogação. O uso filosófico da pontuação é uma constante em *Além do Bem e do Mal*. Nietzsche terminou alguns aforismos com pontos de interrogação, reticências e travessões. Ele insere na conclusão de alguns textos um travessão seguido de ponto de interrogação, indicando, assim, que a investigação não terminou e cabe ao leitor prosseguir com a reflexão. Os filósofos do ponto final acreditam em verdades *a priori* e reivindicam certezas imediatas¹³³. São movidos pela vontade de verdade, mas a vontade de impor uma moral usa a vontade de verdade como um instrumento: a consequência da instrumentalização é a crença dogmática, o ponto final. O que aconteceria se a vontade de verdade seguisse desimpedida, isto é, se não fosse desviada por outro impulso para uma direção alheia? O filósofo concluiria que a análise revela um novo “emaranhado” de crenças, um novo conjunto de questões, em suma, uma nova multiplicidade. A análise é apenas parcialmente bem-sucedida: desembaraça um conjunto confuso de teses ou crenças, mas revela um novo bloco de elementos não analisados:

Se eu decompouso o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. Pois se eu já tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é não é talvez ‘sentir’, ou ‘querer’? Em resumo, aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu compare meu estado momentâneo

¹³³ Kant pôs um “ponto final” em sua delimitação das condições *a priori* de todo conhecimento possível, bem como constatou a existência de juízos sintéticos *a priori* na geometria e na física. São dois exemplos diferentes de verdades *a priori*. Nietzsche criticou essas duas teses no aforismo 11. No entanto, o “ponto final” de Kant não é uma certeza imediata. O filósofo alemão rejeitou a ideia de uma intuição intelectual da subjetividade. Nietzsche demonstrou consciência desse fato quando afirmou: “[...] Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto: a possibilidade de uma existência aparente do sujeito, da ‘alma’, pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder”. (BM, 54). Justamente por rejeitar a possibilidade de uma intuição intelectual do Eu, Kant apresentou a sua distinção entre sujeito determinante e sujeito determinado. É essa distinção que Nietzsche tem em mente nessa passagem. Então, o “ponto final” não é o mesmo que uma “certeza imediata”. Deduções *a priori* e intuições intelectuais são duas formas diferentes de pôr um “ponto final” em uma teoria. De acordo com Nietzsche, Kant está “próximo” dos idealistas que reivindicam certezas imediatas, mas não se confunde com eles (essa tese sobre a proximidade foi defendida justamente no início do aforismo 11).

com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva de um saber de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza imediata’ - No lugar dessa ‘certeza imediata’, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões de metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: ‘de onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um ‘eu’, e até mesmo de um eu como causa, e por fim, de um eu como causa dos pensamentos? [...] (BM, 16).

A crença na existência de uma substância pensante (simples e imaterial) é persuasiva, mas as causas que tornam essa crença convincente não são científicas. A certeza de que existe um eu substancial, a crença em uma identidade que permanece a mesma a despeito da pluralidade e da mudança e a convicção de que o “eu” não é uma coisa material como as demais provém da influência exercida pelos preconceitos populares. O metafísico carimba esses preconceitos, fornecendo a eles um estatuto de verdade e de oficialidade, mas o mecanismo de formação de crenças não é confiável, pois a suposta “certeza” não é consequência de uma análise rigorosa. De modo análogo, filósofos admitem de antemão uma correlação natural e necessária entre as regras da gramática e a constituição inteligível do mundo, seguindo acriticamente o realismo ingênuo de senso comum, segundo o qual a correspondência entre linguagem e mundo é um dado evidente. Descartes projetou em sua análise do “mundo interno” a distinção entre sujeito (substância pensante) e predicado (os pensamentos) justamente porque admitiu previamente que a realidade é determinada de acordo com as regras gramaticais. Em suma: a crença na gramática e o preconceito popular se somam e o resultado é a metafísica da subjetividade¹³⁴. O metafísico, portanto, não encontrou uma certeza imediata, mas uma “crença persuasiva”; se sua vontade de verdade fosse de fôlego superior, esse filósofo perceberia que a “certeza simples” esconde uma multiplicidade de novos temas cuja “fundamentação talvez seja difícil, até mesmo impossível”.

A crítica à metafísica da Vontade segue um caminho semelhante:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um preconceito popular e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo

¹³⁴ “Fé na gramática” é o mesmo que a fé na ontologia que se deriva das classes gramaticais. O filósofo que se ergue acima da credulidade da gramática (BM, 34) não é um reproduzidor de barbarismos linguísticos.

complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos a-filosóficos – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir mesmo’, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos braços e pernas, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo queremos (BM, 19)

De acordo com Schopenhauer, o sujeito do conhecimento é um indivíduo porque tem uma identidade particular com o corpo. Ele conhece o corpo de duas maneiras: como representação, ou seja, objeto igual aos demais, submetido às mesmas leis que estruturam o mundo fenomênico; em segundo lugar, de um modo imediato, por intermédio de uma intuição. No segundo caso ele conhece o corpo como Vontade, mais especificamente, como “objetividade da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 116-118). Nietzsche relatou que uma análise do querer revela mais uma multiplicidade de fenômenos do que uma unidade. A vontade empregada no singular é apenas uma palavra: Schopenhauer reificou a palavra e ignorou a complexidade do “querer”. Mais uma vez, Nietzsche sinaliza que o imediato é mediado e o simples, complexo.

Por último, o sensualismo popular:

Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição de mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo: porém, na medida em que ela se apóia na crença nos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação. Ela tem olhos e dedos a seu favor, tem a evidência ocular e a tangibilidade: sobre uma época de gosto fundamentalmente ‘plebeu’ isto exerce um encanto fascinante, persuasivo, convincente – afinal, segue instintivamente o cânone de verdade do sensualismo eternamente popular. O que é claro, o que esclarece? Primeiro, aquilo que pode ser visto e tocado - todo o problema tem de ser levado até esse ponto [...] (BM, 14).

O aforismo oferece informações que possibilitam a apresentação de uma definição do cânone de verdade do sensualismo popular: uma teoria e uma crença serão consideradas verdadeiras ou esclarecedoras se confirmarem ou estiverem em continuidade com o testemunho dos sentidos, particularmente dois: o tato e a visão. Como o assunto é popular, então, tomo a liberdade de apelidar essa definição de cânone de São Tomé: sei imediatamente que x existe e é de tal modo porque o vejo e o toco. O que afirmo sobre X é igualmente verdadeiro, pois confirmo com o tato e a visão. É óbvio, evidente: tal certeza se adquire antes mesmo da reflexão e a despeito da influência de pressupostos teóricos ou conceituais.

Nietzsche afirmou que a “ciência” se apoia no sensualismo popular. Essa alegação é um tanto estranha, pois qualquer pessoa com o mínimo de informação sabe que a ciência desafiou muitas vezes o cânone de São Tomé. Apesar da menção à “ciência em geral”, tudo indica que Nietzsche tem em vista uma teoria particular, pois em um aforismo anterior o filósofo alegou que a física de Boscovich e a astronomia de Copérnico superaram as evidências dos sentidos (BM, 12). Na verdade, esses dois modelos científicos foram elogiados justamente porque apresentaram resultados seguros que contrariam o cânone de Tomé¹³⁵. Apesar de não ter “os sentidos ao seu favor”, a física de Boscovich merece todas as honras porque viabilizou uma refutação do “atomismo materialista”. Então, algumas teorias e alguns temas científicos não confirmam e nem estão em “continuidade” com esse sensualismo, afinal, somente uma pessoa muito desinformada poderia acreditar que o cânone de verdade da ciência é o mesmo de São Tomé.

No aforismo 14, ciência é sinônimo de materialismo atomista ou teoria corpuscular da matéria, em suma: a tese segundo a qual os componentes últimos da realidade são átomos (ínfimos corpúsculos indivisíveis). Essa teoria não é confirmada pelos nossos sentidos, pois não podemos ver nem tocar os átomos, mas está em continuidade com o testemunho sensível. A física dinâmica de Boscovich, por sua vez, é contraintuitiva, pois a ideia de que o mundo é constituído por forças não “diz nada” aos sentidos: não conseguimos “pegar” nem “ver” esse mundo. A teoria das forças parece exótica, estranha e especulativa, não apenas porque se reporta às forças, pois a física mecânica também o faz: o que causa estranhamento é o fato de essa física sequer submeter a força à matéria. O atomismo materialista, por sua vez, tem uma vantagem, pois o homem comum vê os corpos e entende que podem ser divididos em partes menores. Mesmo que não seja possível observar as partes menores, por dedução compreende-se que possuem a mesma natureza dos corpos visíveis e tangíveis. Por extrair a sua força persuasiva do sensualismo popular, o materialismo parece ser uma explicação literal do “em si do mundo”. Compreendemos que no mundo existem aglomerados de átomos que formam

¹³⁵ Esse tema merece um estudo particular: uma análise detida do modo como Nietzsche usou o termo “ciência” em suas obras. Algumas vezes, Nietzsche tem em vista uma ciência em particular ou um tema específico de uma ciência, mas usa o termo geral, o que induz o leitor a pensar que há uma tese ampla sobre totalidade das investigações empíricas. A falsa imagem de um Nietzsche “anticientífico” pode ter origem nessa ambiguidade.

corpos, e que esses corpos estabelecem relações causais entre si. Nietzsche afirma, contudo, que o atomismo não é uma explicação. Na verdade, como ontologia, está refutado. Ele é apenas uma maneira de interpretar a regularidade fenomênica.

Apesar de refutada, a ontologia substancialista é útil como “abreviação” e “interpretação”. Para fazer ciência normal não é preciso mexer em alguns pressupostos fundamentais da teoria, e um deles é a ontologia. Um cientista normal não precisa perder tempo com complicadas discussões sobre a essência da realidade: por motivos pragmáticos assume certa ontologia como válida, o que é suficiente para a resolução de problemas específicos da sua área de pesquisa. Desse modo, o atomismo materialista é útil em um uso diário e doméstico, mas parece ser mais, e o responsável pela ilusão é o sensualismo popular.

Está claro, portanto, que o sensualismo popular não é um bom critério de verdade. A rejeição ao sensualismo popular, contudo, não implica em uma desconfiança a respeito de todo conhecimento adquirido pela experiência. A ciência não pode prescindir da experiência e ser bem-sucedida, pois o próprio Nietzsche recusou a crença em juízos sintéticos *a priori*. Na verdade, o desenvolvimento da ciência está atrelado a uma sofisticação dos sentidos. No início e na maioria das vezes os sentidos oferecem informações pouco confiáveis. Nossos sentidos só aprendem tarde a se tornarem sutis, fiéis e cautelosos. O testemunho dos sentidos não deve ser inteiramente erradicado, pois a ciência é capaz de superar as percepções de senso comum, isto é, supera o cânone de verdade do sensualismo popular sem negligenciar a experiência. Tal superação exige uma sofisticação: é preciso ter “mais força e moralidade” para que os sentidos se tornem refinados.

Nietzsche se refere a uma moral do método e constata que a vontade de verdade tem conexões intrínsecas com a moralidade. Como afirmado na seção anterior, a vontade de verdade exige do espírito que se submeta a um método rigoroso e se afaste gradativamente das suas percepções mais comuns. Nietzsche apresenta uma distinção entre a percepção sensorial rústica e casual (a popular) e a observação regular, rigorosa e sistemática, aquela que viabilizou tantos resultados científicos seguros e, em muitos casos, contraintuitivos. Nietzsche não defende que os sentidos e a observação não desempenham função alguma na construção do conhecimento: apenas destaca que para os sentidos se tornarem confiáveis é necessário um refinamento, em suma, uma observação metódica (BM, 192).

Em todas essas críticas está pressuposta a distinção entre o popular e o filosófico. Essa oposição é mais uma manifestação da mentalidade aristocrática de Nietzsche. No aforismo 14, o filósofo contrapõe o sensualismo plebeu ao modo nobre de se fazer filosofia, o platônico. Em uma obra aristocrática, o termo plebeu tem um sentido depreciativo: é sinônimo de algo baixo e grosseiro. O sensualismo está atrelado ao plebeísmo, à técnica, ao pragmatismo, em suma, a um trabalho prático. Então, o sensualismo pode ser um imperativo adequado para futuros construtores de pontes, isto é, para operários que terão trabalhos grosseiros a realizar. A concepção de uma ciência voltada para a técnica e para o materialmente útil é associada a uma visão popular, inferior e grosseira: mais nobre é o trabalho teórico e especulativo, cujo principal expoente continua sendo Platão. Essas metáforas revelam uma visão tipicamente aristocrática a respeito da divisão do trabalho. O sensualismo popular é associado ao trabalho manual (inferior); a especulação, a um trabalho intelectual (superior).¹³⁶.

No aforismo 16 se repete a diferenciação entre o “filósofo” e o “povo”: “que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si

¹³⁶ Clark e Dudrick não notaram a importância da distinção aristocrática entre o popular e o filosófico. Por esse motivo não interpretaram corretamente as metáforas do aforismo 14. De acordo com os autores, Nietzsche defendeu um “sensualismo epistêmico”, isto é, a tese segundo a qual os sentidos são a única fonte de informação ou de evidência e recusou o “sensualismo ontológico”: a crença de que os “sentidos” são critérios que definem o que é “real”. Essa distinção não faz sentido porque os autores ignoraram a caracterização do sensualismo como algo “popular”. O termo “popular” não é um adjetivo inócuo, pelo contrário, é essencial: a oposição entre o “popular” e o “filosófico” reaparece o tempo inteiro no livro. O sensualismo popular não é sinônimo de empirismo. Ele sequer é uma posição inventada por filósofos – por isso é popular. O cânone de São Tomé é pré-filosófico: é um preconceito antiquíssimo. Uma tese filosófica ou uma teoria científica podem parecer convincentes porque satisfazem as exigências desse cânone, mas isso não significa que o cânone seja “filosófico ou científico”. Ora, por ignorar essa qualificação, os autores negligenciam o sentido aristocrático das metáforas usadas por Nietzsche. Essa negligência se torna explícita quando Clark e Dudrick afirmam que Nietzsche se identifica com os futuros construtores de pontes. Cf. CLARK AND DUDRICK, 2012, pp. 87-97. Nietzsche afirmou: “[...]’onde o homem nada encontra para ver e pegar, nada tem para fazer’ – este é, sem dúvida, um imperativo diferente do platônico, mas para uma raça dura e laboriosa de futuros mecânicos e construtores de pontes, que não terá senão trabalho grosseiro a executar, pode bem ser o imperativo justo” (BM, 14). O imperativo é o cânone do sensualismo popular. De acordo com Clark e Dudrick, assim como esses futuros construtores, Nietzsche pretende apresentar “pontes para o futuro”; afirma, ainda, que tem trabalho duro e árduo para realizar. Aqui percebemos como uma leitura equivocada das metáforas pode atrapalhar uma reconstrução analítica rigorosa. A oposição central do aforismo é entre o trabalho manual e o intelectual. Essa oposição é um componente típico da mentalidade aristocrática. Nietzsche não está referendando um cânone popular: ele está se diferenciando da plebe (como fez em todas as passagens nas quais se referiu ao povo e ao popular). Como os autores associaram o “sensualismo popular” ao empirismo, a admissão dessa leitura aristocrática geraria problemas insolúveis, pois a objeção ao cânone de verdade do sensualismo seria um indicativo de que Nietzsche se opôs aos procedimentos experimentais das ciências. Definitivamente este não é o caso. O próprio Nietzsche indicou – mais uma vez recorrendo a metáforas típicas da visão aristocrática – que existe uma diferença entre a percepção sensorial rústica e grosseira e a observação refinada, forte e disciplinada.

mesmo: se decomponho o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível”. Nietzsche não está se referindo ao “sensualismo”. O tema central é o idealismo metafísico. Mas as duas posições compartilham um mesmo “preconceito popular”: a ideia de que existe uma certeza simples e imediatamente acessível, uma intuição que não pode ser decomposta ou questionada. Para o sensualista da plebe essa certeza é oferecida pelos sentidos. Esse sensualista afirma: “esse corpo existe porque eu o sinto com minhas mãos; o mundo é material porque vejo matérias e posso tocá-las”. O testemunho dos sentidos oferece um dado que pode ser considerado verdadeiro sem que seja necessária qualquer mediação conceitual ou exame.

No aforismo 34, Nietzsche mais uma vez opôs o filósofo ao senso comum quando afirmou:

A crença em certezas imediatas é uma ingenuidade moral que nos honra, a nós, filósofos: mas – não devemos ser homens apenas morais! Prescindindo da moral, essa crença é uma estupidez que nos honra muito pouco! Na vida civil, a suspeita sempre alerta pode ser tida como indício de ‘mau caráter’, e, portanto uma falta de bom senso: aqui, entre nós, além do mundo civil e seus não e sim – o que nos impediria de não ter bom senso e dizer: o filósofo, como a criatura que sempre foi mais ludibriada na terra, tem simplesmente direito ao ‘mau caráter’, - ele tem hoje o dever da desconfiança, do olhar oblíquo e malicioso a partir de abismos da suspeita [...]. (BM, 34)

Na vida comum (civil), a suspeita constante não é vista com bons olhos, mas Nietzsche está escrevendo um texto filosófico, e nesse caso o preceito da “vida comum” não precisam ser seguido. Pelo contrário: deve ser evitado. O filósofo tem o dever de desconfiar e manter um “olhar oblíquo e malicioso”. Essa oposição entre o “povo” e o “filósofo” remonta ao tema da vontade de verdade. Eu afirmei que apenas “alguns homens” são capazes de atender às exigências dessa vontade. A vontade de verdade não se confunde com uma busca de senso comum por conhecimentos e informações. Ela exige de alguns seres humanos uma disciplina rigorosa, austera e ascética. O que Nietzsche defende no livro é que os filósofos tradicionais não levaram as exigências da vontade de verdade até o fim. Justamente por esse motivo cederam aos preconceitos populares e às crenças em certezas imediatas. Não é que falta vontade de verdade: sobra vontade de poder. O que leva esses filósofos a estabelecerem um fim em suas teorias é a “vontade de impor uma moral ou uma crença”. O espírito livre, pelo contrário, mantém um compromisso mais austero com

essa vontade: por isso percebe que a vontade de verdade revela a pluralidade e a multiplicidade. Essa é a estranha condição do espírito livre: quanto mais deseja encontrar a verdade, mais multiplica os problemas¹³⁷.

O saldo das críticas de Nietzsche a esses interlocutores não é igual à zero. Ele rejeita as certezas imediatas, mas retém alguns aspectos de cada uma dessas teorias ou correntes de pensamento. Nietzsche alegou que não devemos abandonar a venerável hipótese da alma; usou o vocabulário da “vontade” em suas análises e propostas nos campos da psicologia, fisiologia e até mesmo da ontologia; reivindicou a legitimidade do sensualismo, qualificando-o como um princípio heurístico; apesar da rejeição à crença em sínteses *a priori*, elogiou Platão porque o metafísico tradicional mostrou-se capaz de dominar os sentidos com suas pálidas, cinzentas e frias redes de conceitos. Nietzsche indica que é possível defender aspectos de cada uma dessas teses filosóficas sem reproduzir as premissas populares dos autores. É essa apropriação criativa que causa vertigem no leitor, e o que torna a obra instigante.

3.2.2 Sensualismo e mundo externo

Para praticar fisiologia com boa consciência, é preciso ter presente que os órgãos do sentido não são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não poderiam ser causas! Logo, o sensualismo ao menos como hipótese reguladora, se não como princípio heurístico. – Como? E outros dizem até que o mundo exterior seria obra dos nossos órgãos! Mas então seriam os nossos órgãos mesmos – obra de nossos órgãos! Esta é, a meu ver, uma radical *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo): supondo que o conceito de causa sui (causa de si mesmo) seja algo radicalmente absurdo. Em consequência, o mundo exterior não é obra de nossos órgãos? (BM, 15).

No seu clássico comentário sobre esse aforismo, Clark argumentou que a redução ao absurdo é a prova de que Nietzsche superou a influência de Lange, isto

¹³⁷ Há uma única passagem na qual essa oposição foi invertida. Nietzsche afirmou: “[...] querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos ‘afilosóficos’ [...]” (BM, 16). Essa passagem confirma a minha leitura, pois com a interpretação apresentada é possível entender a sutileza retórica do texto. Nietzsche se refere aqui ao “filósofo” que assume um “preconceito popular” como uma certeza imediata. Esse é o filósofo do ponto final, que subordina a sua vontade de verdade ao impulso de legislar e impor valores. Então, “sejamos a-filosóficos”, ou seja, sejamos diferentes deste filósofo que oferece um “carimbo” para os preconceitos populares”. Sejamos honestos, probos, íntegros: espíritos livres.

é, opôs-se ao fenomenalismo (CLARK, 1990 p.123). Nadeem Hussain discordou e apresentou uma interpretação alternativa¹³⁸: alegou que a interpretação de Clark desconsidera a influência exercida por Afrikan Spir, Albert Lange e Ernst Mach sobre o pensamento de Nietzsche (HUSSAIN, 2006, p. 331). Conforme a erudita análise do intérprete, o “sensualismo” ao qual Nietzsche fez referência pode ser identificado com o positivismo crítico de Ernst Mach. Em livro mais recente, Clark e Dudrick responderam às objeções de Hussain e expuseram novos argumentos a favor da ideia de que existe uma objeção ao fenomenalismo. (CLARK AND DUDRICK, 2012, pp. 98-112).

A interpretação que pretendo oferecer aproxima-se da leitura de Hussain. Apesar de reconhecer os méritos de sua interpretação, não penso que seja necessário recorrer ao “monismo neutro” de Ernst Mach para compreender o significado de sensualismo. Uma leitura imanente será capaz de esclarecer o significado do conceito. Os meios e as abordagens são diferentes, mas a minha caracterização do sensualismo como princípio heurístico é compatível com os resultados gerais da leitura machiana. As leituras divergem em um ponto: a influência de Lange. Hussain não levou em consideração as relações entre os aforismos 10 e 15. A complementaridade desses aforismos revela que Nietzsche realmente demonstrou um interesse em se diferenciar do neokantismo de Lange. Em sua abordagem, Hussain ressaltou *apenas* a continuidade, e assim se opôs a Clark (HUSSAIN, 2006, p.332). Pretendo mostrar que em relação a esse tema ambas as leituras são insuficientes porque a posição de Nietzsche é mais sutil: assim como Lange, o filósofo defendeu o fenomenalismo; entretanto, diferente de Lange, ressaltou que o “antirrealismo naturalizado” não pode ser entendido como uma tese sobre a totalidade do conhecimento possível.

Para fazer fisiologia com boa consciência é preciso aceitar que os órgãos sensoriais não são fenômenos no sentido da filosofia idealista. O que seria isso,

¹³⁸ Mattia Riccardi, por sua vez, defendeu que Nietzsche abandonou em suas obras maduras a tese segundo a qual os sentidos seriam responsáveis pela falsificação do mundo. Isto não envolve uma objeção total da teoria do erro. Nietzsche apenas apresentou uma nova justificativa: o erro origina-se da conceituação. Os dados sensoriais enquanto tais não são suscetíveis de avaliação semântica. Não se pode afirmar, portanto, que apresentam representações falsas ou verdadeiras. A operação cognitiva mais elementar que viabiliza a “falsificação do mundo” é a generalização (a construção de ideias gerais e abstratas); em um segundo nível, há uma forma sutil e refinada de falsificação, aquela que tem origem na articulação proposicional. Cf. RICCARDI, 2016, pp. 131-152, 2016.

afinal? Um objeto mental ou uma representação. Na passagem Nietzsche trabalhou com o seguinte conceito de idealismo: a tese segundo a qual temos acesso apenas às representações e aos objetos mentais – nunca às coisas em si mesmas. Nietzsche ressalta que o “fisiólogo” precisa pressupor a existência do corpo, não como uma representação, mas como um dado da realidade. O ponto de partida é o corpo. Esse corpo sobre o qual ele coloca um microscópio não é uma representação. É tão evidente, não? Ele é real. O pesquisador pode pegá-lo, dissecá-lo e analisá-lo em suas ínfimas partes. Quando realiza essas práticas com o corpo o pesquisador não interage com um objeto mental. O mesmo raciocínio pode se estender a todos os outros entes com o qual o homem interage. Todos os outros “corpos” e coisas que podemos observar, tocar e interagir. Por isso Nietzsche se pergunta no final: então a realidade externa não é obra dos nossos órgãos?

A redução ao absurdo resulta em uma defesa do realismo? É bom lembrar que Nietzsche rejeitou o cânone de verdade do sensualismo popular, portanto, a evidência sensível não pode ser concebida como prova. Os fatos de eu “tocar” os corpos e “vê-los” não são provas filosóficas da existência de objetos não mentais. Quem sabe, então, a solução de Schopenhauer? Eu tenho um conhecimento imediato do meu corpo: ele não aparece para mim como “mera representação”, mas como coisa em si (Vontade). Não é casual o fato de o aforismo seguinte começar com a seguinte frase: “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir certezas imediatas” (BM, 16).

O idealista poderia afirmar que não temos um contato imediato, pois o que estamos chamando de imediato pressupõe juízos, conceitos, esquemas teóricos, crenças, preconceitos etc. O que o realista chama de evidência sensível é uma mistura de sensações, conceitos, signos, informações inconscientes etc. Somente na ordem da exposição, ou seja, quando categorizamos abstratamente, diferenciamos uns dos outros e artificialmente construímos uma organização da nossa experiência cotidiana. Mas essa construção pressupõe a “mediação conceitual e teórica”. Nietzsche está ciente dessa suspeita. Ele mesmo afirmou: não há fatos, apenas interpretações. Então... o idealismo parece ser a verdade... Mas Nietzsche reduziu ao absurdo o argumento idealista: a tese segundo a qual o corpo

e o restante do mundo são “fenômenos” não faz sentido, pois a ideia de *causa sui* é um absurdo (BM, 21).¹³⁹.

O realismo não está provado e o idealismo pressupõe uma premissa absurda. No aforismo foi apresentada uma terceira via. Para entendê-la é necessário destacar uma diferença notável entre o idealismo e o realismo. A tese idealista é meramente filosófica. Para o senso comum o homem não é incapaz de adquirir um conhecimento da realidade externa: pelo contrário, a constatação desse limite é bastante contraintuitiva. Somente no âmbito da reflexão filosófica é possível colocar em suspensão a existência do mundo. Ora, se mostro que o argumento idealista é insuficiente, então, posso abandoná-lo, pois não há nenhuma força que me obrigue a permanecer idealista no cotidiano. O mesmo não vale para o realismo, pois o testemunho dos sentidos é pré-teórico. A crença na existência do mundo externo não é o resultado de uma reflexão filosófica abstrata: está “dada” para todos os seres humanos. O melhor argumento idealista não seria capaz de eliminar essa crença: o idealismo poderia estar provado, mas a crença na existência de objetos independentes da mente não poderia ser suspensa. A verdade não seria tão forte e persuasiva quanto essa crença.

Nietzsche afirmou que hoje não somos idealistas, mas sensualistas, e não conforme a teoria, mas praticamente. Nietzsche deu uma preferência ao realismo, não por ter reconhecido a legitimidade de alguma prova filosófica da existência do mundo externo, mas porque a crença na existência deste mundo não pode ser abandonada na prática. Além disso, no âmbito das reflexões teóricas é ao menos possível mostrar que o idealismo contém problemas em suas próprias premissas. Na verdade, a discussão sobre a existência da realidade exterior é inócua, pois não leva a lugar algum: tal como um cético, Nietzsche suspende o juízo e se reconcilia com a evidência sensível¹⁴⁰.

¹³⁹ Nietzsche não rejeitou a ideia de que os “órgãos sensoriais” contribuem para a formação do “mundo como representação”. Nietzsche ressalta no aforismo que essa pesquisa sobre os órgãos sensoriais precisa ser desvinculada das teses ontológicas do idealismo metafísico. A “fisiologia” não é capaz de mostrar que o “mundo externo” é apenas um “conjunto de representações”. A associação do antirrealismo naturalizado com o idealismo torna o primeiro insustentável, na medida em que o corpo não tem o mesmo estatuto do sujeito. O corpo não é um “sujeito metafísico” que se encontra “isolado” do restante do mundo; ele é uma parte do próprio mundo. Esse argumento será explorado na seção 2.4.

¹⁴⁰ Há uma evidente relação entre a posição que estou atribuindo a Nietzsche e a famosa passagem de David Hume sobre o tema: “[...] Assim, o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão. E, pela mesma regra, deve dar seu assentimento ao

A evidência dos sentidos não é teórica. A sua força persuasiva não provém da análise conceitual e reflexiva, mas da prática, da interação com o mundo e do testemunho dos sentidos. Um realista que recorre a esse testemunho para justificar sua posição confirma o argumento cético de Nietzsche. O cético não exige do realista um apelo ao testemunho, mas uma justificativa teórica: isso o realista não pode apresentar, visto que a filosofia não tem condições de pôr um ponto final na querela. A vontade de verdade é eficiente em alguns casos: para descrever a regularidade fenomênica, por exemplo, mas diante de tais questões primordiais, ou seja, daquelas questões sobre princípios primeiros e últimos, a vontade de verdade não encontra nenhuma satisfação.

O sensualismo deve ser entendido como um princípio heurístico ou uma “hipótese reguladora”. Nietzsche normalmente usa esses termos para se referir a crenças que não podem ser justificadas teoricamente, mas que são indispensáveis porque sem elas não seria possível fazer ciência. O fato de serem indispensáveis não significa que sejam verdadeiras: algumas crenças indispensáveis são falsas porque não correspondem ao mundo real, mas nem todas as crenças desse gênero são falsas. Há crenças indispensáveis que não são verdadeiras nem falsas: esse é o caso da crença na existência do mundo exterior. Nietzsche nunca organizou logicamente a sua terminologia ficcionalista, mas em nenhuma passagem há uma identificação da crença em questão com o erro.

Um pensamento heurístico é um atalho pragmático que possibilita uma decisão. Nietzsche está ciente que em alguns casos a vontade de verdade impossibilita algo de propositivo. Ela revela a pluralidade e a multiplicidade: não é

princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos. A natureza não nos deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos. Podemos perfeitamente nos perguntar que causas nos induzem a crer na existência dos corpos. Mas é inútil perguntar se existem ou não corpos. Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios [...]” Cf. HUME, 2000, p.220. Mas existe uma diferença fundamental nos projetos dos autores: após essa constatação Hume inicia uma investigação sobre as causas que nos levam a crer na independência e na continuidade dos objetos externos. Em certa altura da argumentação apresenta a sua famosa tese: a responsável pela produção dessas crenças inegociáveis é a imaginação (pp. 245-251). Em alguns momentos Nietzsche também se pergunta pelas causas das crenças, mas sua resposta não envolve uma teoria das faculdades, e sim uma tese biológica sobre a função pragmática que essas crenças desempenham na história evolutiva. Especificamente em relação à crença na existência do mundo externo, Nietzsche não procura pelas causas. Na verdade, a ideia de que essa crença precisa estar pressuposta em todos os nossos raciocínios abre espaço para uma série de experimentos especulativos sobre o que seria, afinal, a essência do corpo.

capaz de apresentar um fundamento autoevidente nem uma justificativa última para um sistema teórico. A vontade de verdade leva à inação e ao nada justamente porque o filósofo que se orienta por ela percebe que a ciência não tem uma “fundamentação última” e absolutamente certa. Ora, isso se aplica à discussão sobre a existência do mundo exterior: não há uma prova de sua existência, nem é possível defender que o mundo é uma ilusão (no sentido da filosofia idealista). O filósofo guiado exclusivamente pela vontade de verdade não se decidirá por um nem pelo outro: suspenderá o juízo. A dificuldade de pronunciar categoricamente um “sim” e um “não” é uma expressão da fraqueza da vontade (BM, 208). Na obra Nietzsche defendeu um “ceticismo forte”, o que envolve uma reconciliação com a aparência.

Se fosse guiada apenas pela vontade de verdade a ciência sequer existiria. Ela não pode provar que a verdade é superior ao engano, nem que o mundo externo existe; precisa pressupor a legitimidade de regras da lógica e da linguagem, e assim por diante. A vontade de verdade encontra alguns limites, mas seria um erro acreditar que tais limites inviabilizam o sucesso das ciências ou tornam a ciência dependente de uma fundamentação filosófica. É preciso direcionar a vontade de verdade para um âmbito no qual ela poderá encontrar alguma satisfação. Esse direcionamento envolve uma decisão pragmática de “não perder tempo com assuntos nebulosos e difíceis”, principalmente aqueles que mais causam interesse em um filósofo fundacionista. Nietzsche não acredita que seja possível provar (com métodos apriorísticos) o que a ciência não pode: justamente por isso reconhece a utilidade das vontades de aparência e de não saber.

Ao constatar os limites da ciência e da vontade de verdade, Nietzsche não abdica do seu naturalismo. Pelo contrário: tais limites corroboram o seu naturalismo. A reconciliação com a aparência, ou seja, a ideia de que é preciso dar um valor maior para a aparência e aprender a manter-se na superfície (especificamente em alguns casos), não é expressão de um anticientificismo. Se os cientistas admitissem a absurda ideia de que a apresentação de teorias sobre os eventos do mundo depende de uma “prova da realidade do mundo exterior” provavelmente não haveria ciência, afinal, o Deus bom de Descartes está morto. Para fazer fisiologia com boa consciência não é preciso apresentar uma prova da existência do mundo exterior: é necessário assumir essa existência como um dado elementar. Cabe ao filósofo se diferenciar do povo: o dado elementar não é verdadeiro, por isso o sensualismo não deve ser assumido como “teoria” ou “cânone de verdade”, mas como “princípio

heurístico”. A prova é absolutamente inútil: a ciência ama a vida, pois ama a aparência e reconhece – voluntariamente ou não - que nem toda crença precisa ser justificada para que teorias sejam bem-sucedidas (BM, 24).

O sensualismo não deve ser assumido em todos os casos como um princípio heurístico. Ora, em muitos casos a ciência pode superar a evidência dos sentidos. No entanto, ao menos em relação a alguns temas (aqueles que não podem ser resolvidos teoricamente) é necessário assumir pontos de partida pragmáticos. Se uma descrição científica da regularidade fenomênica confrontar o testemunho dos sentidos, então, devemos preferir a ciência.

Há, então, uma relativização da vontade de verdade? Isso não seria uma expressão do jesuitismo? É preciso diferenciar alhos de bugalhos. Uma coisa é defender a relativização do valor da verdade com o objetivo de promover uma reconciliação com alguma ficção ética edificante. Crer em Deus, no suprassensível, em uma moral universal, no socialismo, na democracia e em um sentido amplo para a existência não é condição para a construção de uma teoria, afinal, é possível fazer ciência empírica sem assumir convicções do gênero como necessárias. Diferentes são os casos da crença no valor da verdade e da crença de que os corpos não são objetos mentais. A própria vontade de verdade só poderá ser devidamente satisfeita se aceitarmos certas crenças pré-teóricas como indispensáveis. Por esse motivo Nietzsche afirmou: “a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento! (BM, 31).

A defesa do sensualismo como um princípio heurístico envolve uma reconciliação com a aparência, mas em algumas passagens Nietzsche identificou o mundo aparente com o caráter errôneo mundo, isto é, com a representação. De acordo com a minha argumentação, o sensualismo é uma alternativa atraente porque a tese fenomenalista segundo a qual o mundo exterior é obra dos nossos órgãos foi reduzida ao absurdo. Como explicar essa situação? A relação entre o sensualismo (como princípio heurístico) e o antirrealismo talvez seja o tema mais difícil da obra.

Há um caminho com algumas sutilezas. Eu me refiro à ambiguidade do conceito de “aparência” (*Schein*). Nietzsche associou a esse termo dois significados diferentes. Em primeiro lugar, aparência é o que “chega” à minha percepção. São os

objetos que percebo através dos sentidos. Esses objetos não aparecem para mim como mentais: se mostram como entes que existem fora da mente (independentes) e com os quais interajo continuamente. Nesse primeiro sentido, aparência não é o mesmo que erro, ilusão ou ficção. Nietzsche se refere apenas a um dado elementar da nossa experiência sem avaliá-lo teoricamente: o corpo é aparência em um sentido pré-teórico. Ele não é tomado como uma representação (no sentido de ser um objeto mental), pois tal determinação pressupõe uma *teoria* idealista sobre o estatuto ontológico do corpo e dos objetos em geral. Em segundo lugar, aparência é objeto meramente mental. A esse objeto Nietzsche deu os nomes de erro, representação e ficção. Nesse segundo sentido, portanto, aparência é ilusão.

Os dois usos do conceito de aparência não são excludentes, pois, para Nietzsche, a totalidade dos objetos não é um conjunto de representações. Ele alega que *muitos* dos objetos e das estruturas que acreditamos existir na realidade são, na verdade, projeções antropomórficas e ficções mentais. O sensualismo entendido como princípio heurístico é uma tese que se aplica especificamente ao tema da existência dos corpos. Nietzsche não declarou que todas as crenças oriundas do testemunho dos sentidos precisam ser acatadas por motivos pragmáticos. Muitas dessas crenças são, de fato, falsas, pois os órgãos sensoriais contribuem com a produção do mundo como representação.

A crença na existência dos corpos e do mundo é pré-teórica e se segue do sensualismo (entendido como princípio heurístico). Uma teoria sobre o corpo é algo diferente. Nietzsche afirma que existem diferentes teorias disponíveis, umas mais promissoras do que outras. A teoria segundo a qual o corpo é uma substância com propriedades não se segue do sensualismo (concebido como princípio heurístico). Essa teoria apenas corrobora um preconceito popular, uma crença que contribui com a formação do mundo como representação. O corpo-substância é aparência no segundo sentido (uma ilusão) e a crença segundo a qual os corpos existem é uma aparência no primeiro sentido (um dado elementar).

3.2.3 Antirrealismo abrangente: exemplos

A discussão filosófica sobre a existência da realidade foi suspensa, mas a defesa do antirrealismo permanece. Na verdade, a obra passa a impressão de que o

antirrealismo foi defendido com mais radicalidade do que em obras anteriores. Conforme a avaliação do filósofo, a ciência interpreta, falsifica e simplifica o mundo: a física é apenas uma interpretação entre outras. Ora, esse antirrealismo parece inviabilizar o compromisso de Nietzsche com o naturalismo. Uma comparação com um aforismo de *Humano, demasiado humano* revela o significado dessa mudança:

A metafísica dá para o livro da natureza uma explicação, digamos, pneumática, como a Igreja e seus eruditos faziam outrora com a Bíblia. É preciso grande inteligência para aplicar à natureza o mesmo tipo de rigorosa arte interpretativa que os filólogos de hoje criaram para todos os livros: com a intenção de meramente compreender o que quer dizer o texto, e não de farejar, ou mesmo pressupor, um "duplo sentido". Mas como, mesmo em relação aos livros, a má exegese não está de modo algum superada, e como na melhor sociedade culta ainda encontramos frequentemente resíduos de interpretação alegórica e mística, assim também ocorre no tocante à natureza — e mesmo pior ainda (HH 1, 8).

[...] Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas 'leis da natureza', de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se — existem apenas graças à sua interpretação e péssima 'filologia' — não são uma realidade de fato, um texto, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] (BM, 22).

A metáfora filológica adquire sentidos diferentes nos contextos das obras. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche se opôs aos resíduos de "mito" que permaneciam vivos nos setores mais esclarecidos da cultura. A metáfora do texto expressa o programa iluminista da obra: é preciso eliminar o duplo sentido do texto da natureza, isto é, levar adiante o processo de desencantamento. Em *Além do Bem e do Mal*, a metáfora cumpre outra função. Na passagem citada, o tema central não é a crítica à atribuição de um sentido metafísico ou mítico ao "texto" da natureza, mas a rejeição à crença segundo a qual a ciência oferece uma explicação literal e unívoca desse texto. (BM, 14). É verdade que em *Humano* não há um positivismo ingênuo, ainda assim, a ênfase do livro está no conflito entre a ciência e o mito, o conceito e a imagem, o real e a representação, a verdade e o erro. Esse dualismo forte é mitigado pela presença de um antirrealismo abrangente, mas este não ocupa um lugar de destaque no programa. A nova função que a metáfora do texto adquiriu em *Além do bem e do mal* indica ao leitor que o antirrealismo deslocou-se para o centro, pois a metáfora aponta para uma objeção explícita ao realismo científico.

Essa impressão inicial parece justificar uma leitura antirrealista como a de Sarah Kofman (KOFMAN, 1993, pp.72-100). De fato, o antirrealismo ocupa um lugar de destaque na obra, mas a constatação não prova a primazia dessa forma de

pensamento. Nietzsche apresentou reflexões mais maduras e autorais sobre o seu antirrealismo e constatou os limites inevitáveis dessa forma de pensamento. Eu pretendo mostrar que nas reivindicações antirrealistas estão pressupostas a existência e a inteligibilidade do mundo natural: o “texto da natureza” existe e pode ser parcialmente conhecido, pois o homem não é o responsável pela produção *de toda* a inteligibilidade que existe no mundo. Nessa seção eu pretendo confirmar a minha defesa de que o antirrealismo não é total, apesar de ser abrangente.

a) *O aforismo 34*

O caráter errôneo do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender (BM, 34). O “mundo onde acreditamos viver”, isto é, o “mundo” como representação. Em linhas gerais, um mundo com substâncias, objetos idênticos a si mesmos, sentidos, significados, finalidades, fatos morais e estéticos etc.¹⁴¹. Nós acreditamos que este mundo é independente da mente, mas ele é uma “ficção”. Nietzsche foi suficientemente claro quando perguntou: “por que não poderia *o mundo que nos concerne* ser uma ficção?” O filósofo não está se referindo a “todo e qualquer mundo”. Um idealista metafísico afirmaria que o mundo em geral é um conjunto de representações. Não foi isso o que Nietzsche afirmou no aforismo 34.

Nietzsche apresentou duas diferentes justificativas antirrealistas neste aforismo: a metafísica e a naturalista. A primeira pressupõe a “gramática cartesiana do idealismo”. Ela envolve, em primeiro lugar, a clássica caracterização do sujeito como uma substância imaterial, simples, indivisível e real; em segundo, a tese segundo a qual o mundo externo ou material é apenas uma representação. Esse mundo é uma ilusão, uma aparência (no sentido da filosofia idealista) ou uma ficção. Para o idealista, o mundo externo é interno, isto é, um conjunto de representações ou de objetos mentais. Esse modelo não é atraente para Nietzsche, pois pressupõe a fé na gramática e a crença em certezas imediatas. Então, o sujeito não é o responsável pela produção do “mundo aparente”. Na verdade, o próprio “sujeito metafísico” é parte do mundo aparente porque a substância é uma ficção. Para Nietzsche o fenomenismo também abrange o mundo interno: o sujeito-substância

¹⁴¹ Uma enumeração exaustiva das condições que possibilitam a inteligibilidade deste mundo foi apresentada no primeiro capítulo.

não é o fundamento real e inquestionável a partir do qual podemos deduzir outras teses.

Com sua crítica ao idealismo metafísico, Nietzsche não refutou o antirrealismo em geral, pois na passagem não há uma objeção ao entendimento de que existe um responsável pela produção do mundo aparente. O filósofo apenas destacou que esse “alguém” não pode ser o sujeito (metafísico-gramatical). Ora, no próprio aforismo foi apresentada uma alternativa diferente: “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivísticas”. O ser humano é apenas um ser vivo entre outros. A substituição do idealismo metafísico pela abordagem naturalista-fisiológica viabiliza a constatação de que existe uma infinidade de interpretações e de perspectivas, pois outros animais são igualmente equipados com órgãos sensoriais e possuem formas particulares de percepção: “devemos nos livrar da imodéstia de achar que somente do nosso canto podem haver perspectivas” (GC, 374). Talvez outros animais percebam o “tempo”, o “espaço” e o “movimento” de maneiras diferentes.

O fato é que essa multiplicação das perspectivas pressupõe alguma crença na existência de um ambiente natural (o mundo). Em um sentido, o “mundo” tornou-se infinito porque não se pode mais defender que os demais entes não são capazes de propor interpretações. Existem, portanto, infinitos “mundos como representação”. Essa constatação, contudo, pressupõe a existência de um único mundo, justamente esse no qual os entes interagem e interpretam. Esse mundo não pode ser apenas uma “interpretação”, pois se fosse seria necessário admitir como válida a “redução ao absurdo” do aforismo 15, mas estendida ao infinito. Então, a crença na existência deste único mundo é um pressuposto da própria justificativa antirrealista. Nietzsche está ciente de que a filosofia não pode oferecer uma “prova da existência do mundo”, mas não suspendeu a crença na existência de objetos não mentais: a discussão filosófica sobre a existência do mundo foi eliminada.

Nós somos responsáveis pela construção de um mundo aparente. Nesse caso o termo *aparente* é sinônimo de objeto mental. Esse é o mundo no qual acreditamos viver. Em sua vida ordinária com o mundo o homem acredita que esse “mundo aparente” é a própria realidade. Mas este mesmo homem é capaz de superar parcialmente essas percepções comuns e apresentar teorias mais sofisticadas sobre o real. Tais teorias revelam que este mundo onde acreditamos

viver é um conjunto de projeções subjetivas. A diferença entre essa “lida ordinária” e a visão científica não é de natureza, mas de grau. Mesmo a melhor ciência tem o poder de revisar apenas parcialmente as nossas crenças ordinárias. Por esse motivo é impossível superar inteiramente o “mundo aparente”: em vez de reproduzir uma “equiparação dos erros”, Nietzsche sugere a existência de uma diferença entre aparências mais claras e mais obscuras. Essa distinção de graus havia sido anunciada em *Humano, demasiado humano*. A oscilação entre a linguagem assertiva-binária e a reivindicação mais modesta de um critério de verdade que compreende a distinção de graus permanece em *Além do bem e do mal*. Infelizmente Nietzsche não explorou suficientemente a segunda alternativa e ofereceu ao leitor apenas algumas metáforas e intuições.

b) *Consciência e Comunicação.*

Do gênio da espécie. - O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam nesse começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento - também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. Para que então consciência, quando no essencial é supérflua? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (- os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, “frutos tardios”, na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza esbanjadores). Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação - de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas -

apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessita dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimento nos chegarem à consciência - ao menos parte deles -, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de 'consciência', isto é, "saber" o que lhe faltava, 'saber' como se sentia, 'saber' o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. - Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolve sutilmente e, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de 'conhecer a si mesmo', sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é 'médio' - que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência - pelo 'gênio da espécie' que nela domina - e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: Essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e 'coisa em si': pois estamos longe de "conhecer" o suficiente para poder assim separar. Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a 'verdade': nós 'sabemos' (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama "utilidade" é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos. (GC, 354)

A fisiologia e o estudo dos animais começaram a mostrar que a consciência não desempenha um papel central em nossa vida psíquica: o homem poderia pensar, sentir, querer, recordar e agir e, não obstante, nada disso precisaria entrar

em sua consciência. Nietzsche sabe que essa tese seria considerada absurda por um “filósofo mais velho”, afinal, tanto Descartes quanto Kant ofereceram à consciência um lugar central em suas teorias do conhecimento. Se a consciência não desempenha um papel central em nossa vida psíquica, então, qual é a sua função? Nietzsche apresentou uma hipótese e a caracterizou como uma “conjectura extravagante”. Sem a constatação de que a consciência é, em certo sentido, supérflua, não faria sentido pôr a pergunta sobre a sua função. A conjectura de Nietzsche foi realizada em continuidade com esse dado. Falta uma resposta à pergunta: para quê consciência? A percepção dessa ausência, por sua vez, pressupõe uma premissa: ela tem ou deveria ter alguma “função”, alguma “utilidade”.

Nietzsche apresentou três hipóteses: (1) a necessidade e a indigência obrigaram os homens a estabelecerem laços comunicativos; (2) a consciência desenvolveu-se sob a pressão da necessidade de comunicação; (3) a consciência não faz parte da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária. Não é possível entender a primeira tese sem pressupor a existência de um ambiente natural no qual os animais humanos interagem. Imaginamos que alguns homens se sentiram ameaçados por algum perigo e transmitiram aos outros as suas carências, necessidades e fragilidades; imaginamos que essa transmissão foi feita através do “olhar”, do “toque”, do “gesto” e, principalmente, dos signos. Esses meios de comunicação viabilizaram o auxílio mútuo e o planejamento coletivo de ações – duas ferramentas que contribuíram para a conservação da espécie.

Para que haja comunicação o homem precisa tomar “consciência” do seu estado. Ele precisa “saber” algo sobre o seu ambiente e acerca da sua situação particular para exprimir seus sentimentos e suas carências. A consciência, portanto, mostrou-se útil, na medida em que sem ela não haveria comunicação; sem comunicação, por sua vez, não haveria ação coordenada e estratégica. De acordo com Nietzsche, devido à pressão da necessidade de comunicação, o pensamento que se torna “consciente” é “superficial” e “simplificado”. Em uma situação de perigo, o animal não perde tempo tentando definir quais são os seus obscuros e confusos sentimentos. Ele não está interessado em autoconhecimento. Basta sinalizar com velocidade e objetividade o que precisa ser comunicado para que a situação se resolva. A consciência viabiliza comunicação e a pressão da comunicação limita o desenvolvimento da consciência a um serviço meramente pragmático. Assim, a

consciência não se desenvolveu conforme um treino rigoroso e metódico, mas de acordo com necessidades circunstanciais. O que se torna “consciente” é um “signo gregário”, uma abreviação para fins de comunicação, em suma, uma simplificação das nossas vivências individuais. Todo conteúdo consciente é “público”, “coletivo” e “geral”: justamente por isso as nossas vivências privadas e singulares são falsificadas quando se tornam “palavra”, “linguagem”, em suma, “signo”.

O fenomenalismo é uma tese que abrange todos os pensamentos que “entram” na consciência? Se sim, Nietzsche defendeu na passagem um antirrealismo bastante problemático. Eu vou definir da seguinte maneira o que chamarei de fenomenalismo total: todo pensamento que entra na consciência, a despeito do seu conteúdo e do que representa, é simplório, falso, errado e vulgar. De fato, Nietzsche afirma que “tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho”. Essa passagem indica que a tese tem uma abrangência universal. Se for assim, o final do aforismo entra em conflito com o seu início, afinal, a fisiologia, o estudo dos animais e a própria conjectura de Nietzsche são pensamentos que se apresentaram para a consciência de filósofos e cientistas. Essas teorias são compostas por signos, logo, vulgarizam, falsificam e simplificam a realidade. Ora, então, a própria conjectura de Nietzsche sobre o desenvolvimento da consciência é uma “falsificação”, pois pressupõe a crença na linguagem. Disso se segue que a ideia de que a consciência falsifica o “mundo” é uma falsificação. Eis a redução ao absurdo; eis o problema da autorreferência.

O leitor só encontrará um absurdo se ignorar a estrutura lógica do aforismo. O fenomenalismo é uma consequência de uma conjectura sobre o surgimento e o desenvolvimento da consciência. Essa conjectura é feita em continuidade com os resultados iniciais de algumas ciências (fisiologia e estudo dos animais). Para aquele que encontrou o problema da autorreferência, a consequência de uma conjectura extravagante é uma tese categórica, e os resultados iniciais da ciência são dados suspeitos: o aforismo foi virado do avesso. Alguém poderia argumentar que o próprio Nietzsche desconsiderou essa ordem lógica. O filósofo começou com uma conjectura, contudo, na medida em que o texto se desenvolveu, as afirmações categóricas começaram a aparecer. Em sua apresentação do fenomenalismo, Nietzsche defendeu teses com o entusiasmo de quem comunica convicções. Essa oscilação de tom é muito comum em suas obras. Um leitor que conhece as

artimanhas retóricas do filósofo está acostumado com essa oscilação. Nietzsche apresenta algo com modéstia e reservas, mas induz o leitor a aceitar com paixão a sua conjectura. Após a leitura do aforismo, alguns leitores se esquecem das reservas e repetem apenas as frases mais categóricas, justamente aquelas comunicadas em um estilo brilhante. No entanto, as afirmações mais categóricas não substituem as reservas. Tudo o que se deriva da conjectura é “hipotético” e “experimental”.

Se todo pensamento consciente “falsifica e vulgariza”, então, podemos concluir que a “consciência” não é capaz de acessar o “real”. Tudo o que a consciência conhece é apenas “fenômeno” e, por conseguinte, o que não pode conhecer é coisa em si – aquilo que não entra na consciência. Mas Nietzsche “não conhece o suficiente” para separar o “fenômeno” da “coisa em si”. De acordo com Kant, uma delimitação *a priori* dos limites de todo o conhecimento possível viabiliza a conclusão de que é impossível conhecer as coisas em si mesmas. Então, ele afirma categoricamente: “só podemos conhecer fenômenos”. Nietzsche é, digamos assim, mais “humilde”: sequer temos condições de decidir *a priori* quais são os limites de todo conhecimento possível. Ora, sem uma tese desse tipo não é possível diferenciar a “coisa em si” (o incognoscível) do “fenômeno” (o que pode ser conhecido). O fenomenalismo de Nietzsche não pressupõe, portanto, uma distinção entre a totalidade do mundo conhecido (fenomênico) e a coisa em si incognoscível.

Eu gostaria de sugerir outra definição do fenomenalismo: todo pensamento que se apresenta para a consciência e que representa vivências individuais é uma “simplificação” e uma “falsificação”. Nietzsche não se refere a todo e qualquer objeto que possa aparecer para a “consciência”. O exemplo principal do aforismo é justamente o de um “animal” que precisa comunicar as suas necessidades e a suas carências. É a relação deste “animal” com o seu “mundo interno” o que está em jogo. A oposição central do aforismo não é entre a “coisa em si” e o fenômeno; é entre o gênio da espécie, isto é, a linguagem pública, e as vivências individuais e privadas.

As “vivências individuais” são os conteúdos qualitativos e inexprimíveis das nossas experiências em geral. Nietzsche não se refere, portanto, a uma “consciência em geral sobre o que quer que seja”; não é um conhecimento sobre as rochas, os astros ou sobre os órgãos sensoriais o que está em jogo. É, por exemplo, o modo como determinada música “me toca”; é, a sensação de dor que eu sinto e não

consigo comunicar. É a minha experiência subjetiva do medo, da tristeza, da alegria, do belo, do amor, enfim: são experiências inexprimíveis, privadas, singulares, absolutamente individuais. De acordo com Nietzsche, todo o pensamento consciente sobre o “mundo das nossas vivências” é vulgar, simplificado e falso. Essas experiências não podem ser exprimidas por meio da linguagem, pois os signos são “públicos”. No momento em que tornamos público o aspecto qualitativo e privado de nossas vivências, o que há de singular e único na experiência desaparece, pois não há tradução. Eu posso afirmar que “estou sentindo dor” e o meu interlocutor entenderá o significado dessa sentença. No entanto, ele nunca saberá como eu experimento essa dor – esse é um elemento que não pode ser comunicado. Ora, isso ocorre porque a consciência e a linguagem se desenvolveram sob a pressão da necessidade de comunicação: não fomos treinados para conhecer com exatidão o mundo dos nossos afetos: o mais importante foi comunicar algo simples e rápido. Quando tento definir o que sinto “para mim mesmo” vejo refletido no espelho o rosto geral e abstrato do gênio da espécie: a vulgarização ocorreu. Nenhuma ciência poderá mensurar esse aspecto qualitativo da minha vivência. No entanto, isto não significa que a “ciência” não possa apresentar uma descrição segura e confiável do que não é “vivência individual”. As teses fisiológicas sobre a nossa vida psíquica não tentam capturar ou mensurar esse aspecto da nossa vida. Desse modo, a tese sobre a “falsificação” do que há de individual em nada compromete as explicações científicas sobre as relações causais entre os corpos e o ambiente. A distinção fundamental do aforismo não é entre fenômeno e coisa em si, mas entre “consciência gregária” e vivência individual. É a diferença entre a maneira como nos tornamos conscientes de uma vivência individual e o conteúdo próprio dessa experiência mesma. A vivência individual, portanto, não é o mesmo que a “realidade”, a “coisa em si”, o “mundo externo”, a “natureza” e coisas semelhantes.

No aforismo não há o problema da autorreferência. Há três teses importantes no texto: (1) existe o mundo, ou seja, o ambiente natural no qual os animais se desenvolvem; (2) existe a consciência, isto é, a rede de relações entre pessoas; (3) existem as vivências individuais dos animais. A oposição central do texto é entre (2) e (3), não entre (1) e (2). Diferente daqueles que são adeptos da “revolução copernicana”, Nietzsche iniciou a sua conjectura sobre a consciência com uma descrição naturalista das interações entre os animais em um mundo físico. O ponto de partida de Nietzsche não é uma análise a priori das estruturas cognoscíveis do

sujeito, mas o resultado de uma ciência. Ele parte do “externo” e assume que existem diversos “objetos não mentais” ou “objetos que existem independentemente da percepção consciente”. Ora, para fazer fisiologia com boa consciência é preciso aceitar que o “corpo” e o “mundo exterior” não são representações no sentido da filosofia idealista. O resultado do estudo fisiológico e a conjectura apresentada pressupõem a existência de um ambiente natural (mundo externo) e da nossa vida psíquica (mundo interno). O ambiente e as funções intelectuais existem antes e a despeito da consciência humana.

Podemos imaginar, então, que a premissa do aforismo é “realista”. No entanto, o mais adequado seria admitir que essa premissa é “sensualista-prática”. Um realista faz duas reivindicações: é possível provar que o mundo externo existe e podemos conhecê-lo objetivamente. Em um aforismo da mesma obra, intitulado *por que não somos idealistas*, Nietzsche mencionou que “hoje somos todos sensualistas, nós, homens do presente e do futuro da filosofia, não conforme a teoria, mas na prática, praticamente (GC, 372). Há uma contraposição entre “idealismo e sensualismo”: não somos idealistas porque...somos sensualistas. A ciência assume o “sensualismo como um princípio heurístico” e pressupõe a existência do mundo externo – do ambiente natural no qual os animais lutam para sobreviver. Essa pressuposição é prática. Nietzsche não tem uma prova teórica da existência desse mundo – ele assume essa existência como um dado, pois nesse caso não pode negligenciar o testemunho dos sentidos, além de não aceitar o idealismo como uma opção filosófica viável.

3.2.4 A continuidade da “teoria” do erro

“A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”. Essa afirmação é desconcertante, afinal, se afirmo que X é falso, então, apresento uma objeção a X. Há na passagem a defesa da validade de um juízo falso? Se sim, o que essa defesa significa, afinal? O fato é que esse aforismo desperta inquietação e até mesmo um constrangimento devido à irracionalidade que *aparenta* expressar. De acordo com a leitura esotérica de Clark e Dudrick, Nietzsche defendeu exatamente o contrário do que está contido no texto (CLARK AND DUDRICK, 2012, pp.48-63). Essa interpretação oferece ao leitor a impressão de que

a passagem só pode ser inteligível se houver a aplicação de um método hermenêutico não convencional. Eu pretendo mostrar que não é necessário recorrer a esse expediente extremo para entender o aforismo.

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

Nietzsche indicou que está se comunicando em uma nova linguagem. Na antiga, a constatação da falsidade de X é uma objeção à validade de X, mas na nova a falsidade não é uma objeção. Estranha afirmação! O que significa essa nova linguagem? Seria uma linguagem ilógica? Uma boa maneira de começar a responder a essas perguntas é mostrando como o aforismo não deve ser lido. No texto que se segue serão descartadas quatro alternativas de leitura: pragmática, relativista, subversiva e a esotérica (Maudemarie Clark).

Esse aforismo é a prova de que Nietzsche não admitiu a validade do critério pragmático de verdade: certos juízos são úteis e indispensáveis, pois conservam e promovem a vida da espécie, mas a utilidade e a indispensabilidade não são confundidas com a verdade. Nietzsche não só apresentou essa separação como constatou que os juízos falsos muitas vezes são úteis e indispensáveis¹⁴². Se houvesse a admissão do critério pragmático, a reivindicação de uma filosofia para além do bem e do mal não faria sentido algum. A influência do pensamento metafísico e dos preconceitos populares nos leva a associar o verdadeiro ao útil e o falso ao nocivo. As dicotomias se estabelecem assim: de um lado, verdade, utilidade, bem e perfeição; do outro, falsidade, nocividade, mal e imperfeição. Nietzsche alegou que essas dicotomias são preconceitos: assim, quem se coloca

¹⁴² A crítica de Nehamas a Danto foi derradeira: “[...] Nietzsche writes that ‘the falsest judgments (which include the synthetic judgments *a priori*) are the most indispensable for us.’ But he does not propose that indispensability or the promotion and cultivation of life replace ‘correspondence with the facts’ as our conception of the nature of truth. He simply cautions against assuming that truth and knowledge, whatever they are, are always beneficial and that ignorance and falsehood always cause harm [...]” Cf. NEHAMAS, 1985, p. 55, 1985.

para além da “moral”, entende que o falso pode ser útil, o verdadeiro pode ser nocivo... O embaralhamento das dicotomias é possível porque Nietzsche colocou-se para além da moral, isto é, para além dos preconceitos morais dominantes. O critério pragmático de verdade, por sua vez, está em continuidade com esse preconceito moral – essa é a lição do aforismo.

Um relativista típico alega que diferentes interpretações podem ser igualmente válidas porque não existem verdades universais. Então, o relativista pode recomendar um abandono do uso de noções como “verdade” e “falsidade”, pois existem apenas interpretações diferentes. Há, contudo, uma afirmação categórica no aforismo: os juízos sintéticos *a priori* são falsos. Ora, uma assertiva desse gênero não é compatível com uma visão relativista. Podemos supor que Nietzsche apresentou uma posição “subversiva” (não tenho um nome melhor). O subversivo admite a existência de juízos verdadeiros e falsos, mas em certa circunstância prefere acatar um juízo falso, pois tem a liberdade de “pairar acima” das regras da lógica, da razão, da ciência e da linguagem.

Se um juízo falso promove a vida, então, o subversivo aceita assumir um compromisso com a falsidade. Ele segue esse caminho porque reconheceu que o valor da verdade é apenas um preconceito. O “subversivo” não respeita as regras da lógica e nem as normas morais que regulam o jogo do conhecimento. Ele pode participar do jogo da argumentação, mas é livre para aderir apenas ao que lhe interessa. Nenhuma força externa ao seu próprio querer determina a crença que precisa ser acatada. Esse subversivo pode ocasionalmente aceitar as regras da lógica e os resultados da ciência apenas porque “quis”.

Uma pessoa que se sente no direito de avaliar teorias de acordo com o gosto pessoal merece o desprezo do espírito livre. Essa pessoa reproduz a “arte do jesuitismo”, algo que Nietzsche rejeitou com veemência. O espírito livre deve permanecer comprometido com a verdade, ainda que ela não promova um aumento da utilidade ou do poder. Diferente do “subversivo”, o espírito livre constata que existe um constante conflito entre o gosto pessoal e a verdade. O homem que aceita o gosto pessoal porque a verdade não é do seu interesse não está à altura das exigências da vida filosófica. Além disso, e o acréscimo é meu, a liberdade do subversivo não existe: ele apresenta sentenças com pretensão de verdade quando

pretende justificar a sua independência. A linguagem, a lógica, a ciência e a argumentação em geral não são propriedades de uma vontade individual.

Clark e Dudrick sugeriram que devemos levar a sério o fato de Nietzsche ter afirmando que está se comunicando em uma nova linguagem. Esse é o sinal que viabiliza uma leitura de tipo esotérico. Os autores concluíram que no plano esotérico Nietzsche defende exatamente o contrário: as regras da lógica (princípio da identidade, da contradição e do terceiro excluído) e as normas que regulam nossas práticas cognitivas. Essa conclusão abrange a querela da “teoria” do erro: Nietzsche abandonou essa teoria, mas indicou o contrário na dimensão exotérica.

Há métodos convencionais que produzem resultados menos polêmicos e apresentam maior potencial explanatório. É mais simples e recomendável recorrer a obras menos confusas com o fim de esclarecer os conteúdos de uma obra enigmática. Se há continuidade de vocabulário e de conteúdo, então, é mais pragmático e econômico recorrer a outras obras antes de reivindicar uma hermenêutica não convencional. Alegar que a “verdade do texto” é o oposto do que está apresentado é uma leitura muito radical que só deveria ser recomendada (se é que deveria ser recomendada) se não houvesse nenhum outro recurso disponível. Existem recursos mais simples que esclarecem inteiramente o aforismo: a comparação com obras anteriores e com outros aforismos da mesma obra.

A linguagem apresentada no aforismo não é “nova” nas obras de Nietzsche. Para entendê-la é preciso considerar os exemplos de juízos falsos e de ficções fornecidos no texto. Nietzsche afirmou que os juízos sintéticos *a priori* estão entre os mais falsos e alegou que sem as ficções da lógica e sem medir a realidade como o absoluto, o homem não poderia viver. Essas duas afirmações são comuns em obras anteriores:

Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (e que evidentemente há coisas assim no mundo real) O mesmo se dá com a matemática, que por certo não seria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza (HH 1, 11).

Origem do lógico – De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio. Mas incontáveis outros seres, que inferiram de maneira diversa da qual inferimos, desapareceram: e é possível que ela fosse mais verdadeira! 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 que era semelhante (GC, 111).

Nos três aforismos, incluindo o de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirmou que a identidade é uma ficção ou um erro. Para entender essa afirmação estranha é preciso ter em mente que a lógica não é a formal. Nietzsche se refere às implicações ontológicas da lógica, isto é, ao modo como a lógica influencia a formação das nossas crenças sobre a constituição inteligível do mundo. Clark e Dudrick consideraram apenas a lógica formal, mas as informações são suficientemente claras: Nietzsche se refere a um “mundo puramente inventado” e ao “real”. Nesse real não há um objeto idêntico a si mesmo em momentos diferentes do tempo – uma substância: por esse motivo a identidade é um erro. O mundo estável no qual acreditamos viver existe apenas na mente humana, apesar de acreditarmos que esse é o mundo em si. Nietzsche concordaria com Clark: o princípio de identidade é uma norma útil e indispensável, pois possibilita grande parte das nossas práticas cognitivas. Essa norma é importante para a conservação da espécie, na medida em que possibilita previsão e controle, mas a lição do aforismo, a estranha lição, é que uma norma do gênero pode ser indispensável e fictícia.

No aforismo 11 de *Humano*, Nietzsche se refere à geometria e à lógica. Essa dupla referência foi reproduzida no aforismo 4 de *Além do Bem e do Mal*. Para Kant, a ciência *a priori* do espaço é a geometria euclidiana. Ela oferece juízos sintéticos *a priori*, por isso é uma ciência acabada e segura. Em *Humano*, Nietzsche afirmou que os objetos da geometria são ideais e falsos porque não correspondem ao real. O espaço transcendental de Kant é apenas a nossa “sensação de espaço” – uma sensação falsa (HH 1, 19). Em nossa vida ordinária com o mundo precisamos acreditar que o espaço euclidiano é real: por isso os juízos sintéticos *a priori* são falsos e indispensáveis. A questão principal da filosofia crítica, a saber: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” deve ser substituída por outra: “por que precisamos acreditar em tais juízos”? A resposta nietzschiana é pragmática: a crença nesses juízos possibilita a preservação da espécie. Ele não confunde o pragmático com o verdadeiro, pois alega que juízos falsos são úteis para a preservação da espécie (BM, 11).

No aforismo 18 de *Humano*, Nietzsche afirmou que o princípio originário da percepção humana – os objetos são substâncias iguais a si mesmas em pontos diferentes do tempo – é um erro originário, pois a ciência rigorosa dissolveu em movimento tudo o que tinha a natureza de matéria. Então, essa ciência rigorosa (a física dinâmica de Boscovich) mostrou uma realidade na qual não há substâncias. Nietzsche se referiu duas vezes a essa física em *Além do bem e do mal*: associou, mais uma vez, essa física a um “pensamento rigoroso”. Em dois aforismos destacou a importância da refutação ao atomismo materialista, o que na linguagem de Nietzsche significa uma objeção à ontologia substancialista (BM, 12 e 17). Dessa forma, em *Além do bem e do mal* há informações que viabilizam uma comparação com obras anteriores. Não há nada de forçado nessa comparação, na medida em que o vocabulário, os temas e os interlocutores são os mesmos. Não é necessário recorrer a uma hermenêutica não convencional para entender o conteúdo desse aforismo: a assim chamada ‘teoria’ do erro está presente em *Além do bem e do mal*.

Por que, afinal, um juízo falso não é uma objeção? Em primeiro lugar um raciocínio analítico importante: Nietzsche não afirma que o juízo deixa de ser falso. Ele apenas constatou que alguns juízos falsos geram consequências práticas produtivas: apenas nesse sentido não há uma objeção a eles. O valor aqui em jogo não é valor de verdade, mas de utilidade. Essa linguagem é nova e causa um estranhamento justamente porque assumimos um preconceito moral como evidente. Nietzsche não defendeu uma alteração da oposição entre verdadeiro e falso pela distinção entre “promove ou não a vida”: apenas constatou que juízos falsos podem ser úteis e os verdadeiros, inúteis. Essa constatação só pôde ser feita porque houve a superação do preconceito que nos leva a pensar que a verdade, o bem e a utilidade estão de um lado e o falso, o mal e o nocivo, do outro. Quem superou essa separação dualista dos valores se coloca “para além do bem e do mal”. Assim, a linguagem não é estranha porque Nietzsche desrespeita a lógica formal: é estranha porque o preconceito moral está enraizado em nós.

Há no aforismo uma linguagem binária, mas em outras passagens Nietzsche questionou a legitimidade da rígida oposição entre verdadeiro e falso: “[...] Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre o ‘verdadeiro’ e o ‘falso’? Não basta uma suposição de graus de aparência, mais claras e mais escuras – diferentes valores, para usar a linguagem dos pintores? [...]” (BM, 34). Essa oscilação precisa ser analisada com detalhes. Clark e Dudrick sequer mencionaram

o questionamento da linguagem binária – talvez porque seja um assunto central da leitura pós-estruturalista. Mas não é necessário admitir a legitimidade da leitura pós-estruturalista para entender essa oscilação.

Na trilogia de *Humano*, Nietzsche se referiu à probabilidade e aos seus graus e defendeu uma distinção rígida entre o verdadeiro e o falso. No capítulo anterior dessa tese a oscilação foi explicada do seguinte modo: Nietzsche usa a linguagem binária quando assume que as descrições da ciência são descrições puras e integrais da natureza. Ele opõe um mundo dinâmico (a verdade científica) à nossa “percepção comum do mundo” (composta por erros). Mas ele também defendeu uma posição mais nuançada. A ciência é, de fato, a melhor fonte que temos para entender o que a realidade é. Permanece, contudo, uma distância entre a teoria e a realidade porque a ciência pressupõe erros, crenças e antropomorfismos. Ela é capaz de superar apenas parcialmente os padrões viciados da percepção comum. É mais provável que a ciência ofereça uma descrição que corresponda à realidade: está mais próxima da essência da realidade do que outras formas de conhecimento (mítico, estético e metafísico), porque o método científico é capaz de revisar (parcialmente) os erros, as crenças e as antropomorfizações. Há, portanto, uma “hierarquia” das formas de conhecimento: algumas se aproximam mais da essência da realidade, enquanto outras se distanciam. A distinção é de graus, não de natureza. A metáfora da pintura também indica uma hierarquização: sombras e tonalidades do aparente, algumas mais claras e outras mais escuras. Nietzsche não explorou essa distinção de graus em *Além do Bem e do Mal*. Não há uma nova teoria da verdade na obra. Ele sugere que talvez essa visão seja promissora, mas não afirma categoricamente que seja.

A linguagem binária e a diluição dos opostos são expressões de uma filosofia que se coloca para além do bem e do mal. No primeiro caso Nietzsche mantém a gramática da moral ao preservar a oposição, mas reorganiza os pares de acordo com outra lógica. Ele afirma que o falso tem um valor pragmático, e assim desafia a moral, mas em outras passagens indica que a rígida oposição de natureza talvez possa ser diluída em uma distinção de graus (BM, 2 e 34). Talvez não haja oposição absoluta entre bem e mal, verdadeiro e falso, útil e inútil etc. A diluição é expressão de uma filosofia para além do bem e do mal, pois desafia a própria estrutura gramatical da linguagem metafísica. O que fornece uma unidade à oscilação não é o conteúdo epistemológico das duas posições (binária e probabilística), mas a direção

para a qual as duas apontam: rumo a uma filosofia para além do bem e do mal. A oscilação, portanto, é compatível com o lema e o projeto geral da obra.

3.3 Deuses, Diabos e Vontade de Poder

O que se espera de uma exposição sobre a vontade de poder? Talvez alguns esclarecimentos conceituais, pois muitos temas difíceis fazem parte do vocabulário desta intrigante ontologia: *quanta* de poder, ontologia relacional, perspectivas, pampsiquismo, hierarquia, *décadence*, vida, fisiologia etc. Seria positivo se nessa exposição houvesse uma reconstrução das relações entre a vontade de poder e outros temas relevantes da filosofia de Nietzsche, tais como o devir, a ontologia das forças, a crítica ao darwinismo e a doutrina do eterno retorno. Talvez se espere, ainda, uma apresentação das consequências práticas desta ontologia, afinal, Nietzsche é um autor preocupado com o florescimento humano. Nesse capítulo nenhum desses temas será abordado com detalhes. O motivo é simples: na obra esses temas não foram apresentados com detalhes.

Não pode faltar uma discussão sobre o estatuto epistemológico da vontade de poder: se ela é uma interpretação ou uma tese literal sobre a essência do real; se, sendo interpretação, pode ser melhor do que outras; se é hipótese passível de teste empírico, dedução *a priori*, ficção etc. Esses temas foram abordados no primeiro capítulo: apresentei o estado da arte e críticas às interpretações de alguns autores. Nesse último capítulo eu pretendo entrar menos nessas discussões epistemológicas mais amplas, mas a interpretação lançará uma luz sobre esses temas.

Em *Além do bem e do mal* há muitas menções indiretas à vontade de poder. Talvez o essencial no aforismo 36 esteja no aforismo seguinte, um enigmático texto sobre demônios. Talvez seja mais produtivo entender a diferença entre deuses e demônios do que realizar uma discussão sofisticada sobre métodos indutivos e dedutivos. É possível que o segredo sobre o estatuto da ontologia do poder esteja em um aforismo sobre a biografia de Frederico II. O fato é que leituras epistemológicas duras podem negligenciar metáforas e enigmas aparentemente inócuos. Antes de enquadrar a hipótese em alguma categoria epistemológica conhecida (dedução, indução, realismo, perspectivismo etc.) é preciso levar a sério o modo como Nietzsche escolheu comunicar o seu pensamento. Nietzsche obriga o

leitor a pensar conceitualmente através de imagens, metáforas e qualificações psicológicas aparentemente vagas. Não resta outro caminho a não ser ruminar.

3.3.1 Diletantismo, ceticismo forte e experimentalismo

a) *Ciência e Diletantismo*

Um tema recorrente na obra é a diferença entre o filósofo e o cientista. Nietzsche comparou os dois tipos e constatou a superioridade do primeiro. De um lado estão os construtores de ponte, aqueles que realizam o serviço empírico-pragmático; do outro, Platão, o filósofo que tece uma complexa rede de conceitos e realiza um trabalho meramente conceitual. O primeiro grupo compõe a “plebe”, pois sua labuta é grosseira. Platão é um membro da nobreza espiritual, em razão do trabalho refinado que executa (BM, 14). O “homem objetivo” não tem autodeterminação e nem conhece a liberdade da vontade: existe para ser instrumento. O filósofo, por sua vez, é um César dominador, um homem destinado às grandes responsabilidades e ao domínio. Os eruditos (mecânicos e empíricos) não podem penetrar na corte das cortes, pois a lei primordial de todas as coisas inviabiliza a entrada da plebe: os grosseiros pés destes homens sujariam os tapetes de um espaço tão venerável (BM, 213). Somente pessoas que dispõem de certo caráter e talento podem entrar na corte de Platão¹⁴³.

São muitas as caracterizações psicológicas do “tipo do filósofo”, mas na obra não há uma definição de filosofia. Entretanto, é possível extrair das abordagens psicológicas algumas informações relevantes sobre o discurso filosófico: (1) o filósofo apresenta “juízos globais” e teses “sintéticas”: ele é responsável pela apresentação de uma “visão de conjunto” da realidade (BM, 204). Nietzsche havia mencionado que a “ciência é poderosa nas partes” e não no “todo” (HH 1, 4). O

¹⁴³ Nietzsche está ciente de que a formação do filósofo depende de um contexto cultural prévio. Em um contexto pouco propício para o desenvolvimento dos talentos provavelmente não surgiria um filósofo de grande expressão (BM, 213) Essa avaliação é parte de um diagnóstico mais amplo sobre o conflito entre a cultura moderna (democrática e utilitarista) e o desenvolvimento da excelência humana. O igualitarismo e o utilitarismo da cultura moderna tendem a criar estilos de vida padronizados: homens comuns que se preocupam principalmente com o bem estar material (BM, 269). A hegemonia desse estilo de vida bloqueia o desdobramento das potencialidades humanas. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche avalia que o florescimento dos homens superiores depende de um contexto político e cultural aristocrático (BM, 257).

inverso também é verdadeiro: a “filosofia é poderosa no todo”, na “visão de conjunto”. Em *Humano*, Nietzsche sugeria ao filósofo em formação a importância de aprender a ver valor nas “partes”, isto é, nas pequenas pesquisas das ciências especializadas. Em *Além do bem e do mal* um risco foi constatado: talvez o “filósofo” não consiga ultrapassar essa etapa do percurso. Esse é um dos fatores que explicam a reconciliação com a especulação; (2) O filósofo precisa construir uma nova tábua de valores, isto é, assumir a tarefa propriamente “normativa”. Essa tarefa abrange duas dimensões diferentes da filosofia prática: a existencial (o problema do “sentido da existência”) e a política. O filósofo precisa oferecer uma resposta para o problema do pessimismo (dar um sim ou um não para a vida) e tem o dever de propor uma nova legislação para os homens (BM, 205). Não pode ser uma coincidência o fato de nessa obra haver uma “hipótese” sobre a essência do mundo. A relação entre a apresentação dessa hipótese e a distinção hierárquica entre o filósofo e o erudito é explícita. Essa hipótese está em continuidade com temas da psicologia, da biologia e da física, mas ultrapassa as especializações. Nietzsche “sintetizou” múltiplas informações e propôs uma hipótese ampla sobre a essência da realidade. Além disso, a ontologia do poder está intrinsecamente conectada com uma visão aristocrática (BM, 259), bem como é uma resposta para o problema do pessimismo (existencial).

No decorrer da segunda metade do século XIX as ciências empíricas conquistaram prestígio e se transformaram em referências de conhecimento no mundo acadêmico alemão. Menos afortunada, a filosofia, outrora avistada nos píncaros do pensamento abstrato devido aos voos especulativos do idealismo, neste contexto intelectual reduziu-se a uma “teoria do conhecimento¹⁴⁴”. Em *Além do bem*

¹⁴⁴ Em seu livro, *The Rise of the Neokantism* (1991), Köhnke apresentou uma rigorosa reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia acadêmica alemã. A alegação que fiz sobre a hegemonia da teoria do conhecimento foi extraída desta fonte. De acordo com Köhnke, os grandes sistemas idealistas perderam credibilidade por dois principais motivos: a desconfiança em relação a um pensamento sem pressupostos, supostamente capaz de obter suas “verdades” por meio de deduções *a priori*; a coexistência de sistemas opostos que reivindicavam legitimidade exclusiva. Na década de 40 surgiu um fator adicional, extrínseco ao campo da pura investigação filosófica e que contribuiu para o aumento do descrédito dos sistemas. Após os levantes revolucionários de março de 1848, o Estado e a igreja iniciaram a prática de vigiar e censurar a produção de ideias no meio universitário. Justamente neste contexto tornou-se hegemônica a ideia de que os “sistemas filosóficos” não passam de “ideologias” políticas e visões de mundo potencialmente perigosas. O materialismo de Feuerbach, o panteísmo de certos hegelianos de esquerda e o idealismo teosófico do velho Schelling foram identificados como “visões de mundo” atreladas aos interesses políticos das circunstâncias. A filosofia acadêmica se afastou destas disputas e deslocou sua atenção para uma teoria do conhecimento aplicada aos problemas particulares das ciências empíricas e para a história da filosofia. Além deste

e do mal Nietzsche se mostrou inconformado com esse cenário. A sua avaliação é semelhante à de um aristocrata pessimista que identificou na revolução francesa um exemplo de inversão proibida da ordem natural das coisas. De acordo com Nietzsche, o triunfo da plebe dificulta a formação do filósofo. Neste cenário, o superior da hierarquia encontra dificuldades para impor-se como deveria:

Os perigos que ameaçam o desenvolvimento do filósofo são hoje tão variados, que chegamos a duvidar que esse fruto um dia amadureça. O edifício das ciências atingiu altura e dimensões tremendas, e com isso cresceu também a probabilidade de que o filósofo se canse já enquanto aprende, ou se deixe prender e “especializar” em algum ponto: de modo que jamais alcança a sua altura, a partir de onde o seu olhar abrange tudo em torno e abaixo (BM, 204).

A geração de Nietzsche conheceu o problema das especializações. De acordo com Lange, na década de 30 se iniciou o processo de “institucionalização” da pesquisa científica nas universidades alemãs. Esse processo culminou na profissionalização da ciência e na consolidação da cultura dos especialistas. O desenvolvimento dos métodos materialistas gerou uma alteração no *status quo* das visões de mundo: o idealismo metafísico perdeu força e o materialismo ontológico tornou-se popular. Albert Lange apresentou uma importante reflexão sobre as relações entre o materialismo ontológico, as especializações e a teoria do conhecimento (LANGE, 1925, pp.297-350). Essa reflexão é de fundamental importância para a compreensão das sutis diferenças entre os projetos de Nietzsche e de Lange.

Lange defendeu que o materialismo ontológico não é uma consequência das investigações científicas sérias. Os materialistas opõem a ontologia fisicalista à especulação idealista e se consideram os legítimos representantes das ciências

contexto institucional, outro elemento influenciou de um modo decisivo a configuração do neokantismo embrionário: a querela do materialismo. No início da década de 50, alguns materialistas militantes como Moleschot e Vogt associaram o prestígio das ciências particulares a uma cosmovisão materialista altamente provocativa. Esses autores foram best-sellers e reivindicavam a submissão completa do homem às leis da natureza. Os primeiros neokantianos apresentaram uma posição particular nessa querela. Ela teve o mérito de reduzir as pretensões do materialismo ontológico, manter-se fiel à ideia de que as ciências empíricas são as referências privilegiadas de conhecimento, reabilitar a investigação kantiana sobre os limites do conhecimento e evitar qualquer retorno a uma especulação imoderada. Cf. KÖNKE, 1991, pp. 69-167. Recomendo também a leitura do capítulo II do segundo livro de *A História do Materialismo*. Neste capítulo Lange apresentou uma reconstrução histórica dos destinos do materialismo e das ciências empíricas após a derrocada dos grandes sistemas idealistas. Cf. LANGE, 1925, pp. 235-294.

empíricas. Conforme a avaliação de Lange, o materialismo ontológico é tão especulativo e diletante quanto o idealismo, pois os resultados científicos não autorizam as generalizações ousadas dos materialistas. Lange opôs o conhecimento seguro e confiável que pode ser adquirido com procedimentos experimentais (conhecimento “especializado”) à visão de conjunto da filosofia, isto é, à ontologia diletante, seja ela idealista ou materialista. O objetivo principal de Lange, contudo, não era vilipendiar a filosofia: pelo contrário, o autor defende que a união da boa filosofia (teoria do conhecimento) com a ciência dos especialistas é o caminho que seus contemporâneos deveriam seguir. Lange constatou a presença dessa união fecunda na palestra de Du Boys-Remond sobre os limites do nosso conhecimento, proferida na Universidade de Leipzig, no ano de 1872. Esse especialista em eletrofisiologia experimental defendeu uma posição agnóstica a respeito de temas ontológicos difíceis, tais como os componentes últimos da matéria e a naturalização completa do homem. De acordo com Lange, as visões de conjunto, as sínteses globais, em suma, os discursos sobre a totalidade não são epistemicamente confiáveis, apesar de desempenharem funções morais e estéticas. Essas teses ontológicas podem ter algum espaço em um mundo dominado pelas ciências apenas se forem concebidas como “poesias conceituais” ou “ficções edificantes”.

A posição de Nietzsche a respeito da cultura científica do seu tempo é oscilante. Ele confia no método das ciências particulares e elogia o rigor dos procedimentos empíricos, no entanto, este “erudito” adquiriu quando jovem o hábito de cultivar uma profunda admiração pela figura do filósofo e pelos voos especulativos mais ousados. O coração de Nietzsche encontra-se dividido entre este fascínio pela “grandiosidade” do filósofo e do discurso filosófico e a aceitação de que as ciências empíricas cresceram, triunfaram e dificultam o desenvolvimento de novos grandes filósofos. Essa tensão assumiu diferentes formas e equilíbrios em cada período de sua obra.

A admiração pela “personalidade autêntica” de um filósofo genuíno, o fascínio por especulações amplas sobre a totalidade do real e a defesa de uma reformulação da cultura são três temas recorrentes nas obras do jovem Nietzsche. A sua admiração pela personalidade dos filósofos está retratada no prefácio à *Filosofia na Era Trágica dos Gregos* e na Terceira Intempestiva. No prefácio Nietzsche avisou ao leitor que os comentários sobre os primeiros filósofos deverão ser compreendidos à luz de uma opção hermenêutica específica: o essencial em um sistema filosófico não

é o encadeamento lógico rigoroso, a observação correta da realidade ou qualquer característica que seja condição para a aquisição da verdade. Pouco importa se um sistema é “falso” ou refutável, pois o seu “valor” não se mede de acordo com critérios lógicos ou epistêmicos. Na verdade, um sistema filosófico é interessante porque nele se expressa uma personalidade autêntica. Schopenhauer merece elogios e honrarias justamente porque apresentou uma tese sobre a totalidade dos entes e superou, assim, dois obstáculos do seu tempo: a cultura dos especialistas e o “criticismo kantiano”. Apesar do elogio, na Nietzsche não demonstrou um interesse particular pelos argumentos que validam o salto ontológico de Schopenhauer. O que lhe causa fascínio é a consequência prática engendrada por esse tipo de discurso: a ontologia é grandiosa porque dela é possível extrair um sentido para a vida. Em textos não publicados o filósofo demonstrava um forte ceticismo em relação à possibilidade de um conhecimento da coisa em si¹⁴⁵.

As críticas ao “erudito” e à “ciência especializada” são temas recorrentes da segunda e da terceira intempestivas. Nietzsche alega que a “ciência” afastou-se da vida. Por vida o filósofo entende a edificação do homem, a excelência humana, a autenticidade da personalidade e coisas semelhantes. A ciência moderna, em especial a história que se tornou ciência, foi um “astro” que caiu sob a terra e separou o conhecimento da vida. A alegação principal deste texto é a de que a cultura científica dificulta uma conciliação bem-sucedida entre teoria e prática, ciência e edificação, em suma, entre conhecimento e vida. Trata-se de uma crítica à cultura científica, não aos resultados das ciências especializadas. A motivação da crítica é prática (existencial, ética, política). Esta reivindicação de que a filosofia e a teoria em geral são fundamentais porque “edificam” é compatível com a leitura langeana, segundo a qual a metafísica deve ser concebida como “fabulação conceitual” ou “ficção edificante”. Adotando a terminologia usada por Lopes, pode-se afirmar que o jovem Nietzsche defendeu um “idealismo prático” (LOPES, 2011 pp.338-9).

Nietzsche se reconciliou com o seu tempo em *Humano, demasiado humano*. O idealismo prático foi superado quando o filósofo alegou que não se deve conceber o conhecimento como um “meio” para a edificação. Nas intempestivas, a ciência era

¹⁴⁵ Sobre o conflito entre esse ceticismo e a defesa da metafísica de Schopenhauer, Cf. LOPES, 2008, pp. 85-126 e CRAWFORD, 1988, pp. 158- 197.

vista como um “astro” que se pôs entre a vida e o conhecimento. Em *Humano*, a tese socrática segundo a qual o conhecimento se justifica por ser uma “condição” para a felicidade foi caracterizada como uma “ligadura” nas veias da investigação científica (HH 1, 7). Uma pessoa acostumada com especulações e teses edificantes deve dedicar-se ao método e aprender a admirar as certezas simples da ciência, pois somente assim poderá conquistar uma disciplina espiritual. O “aprendizado científico” é uma etapa de um processo formativo mais amplo. A disciplina adquirida pelo trabalho científico é um “meio” e não um fim: ao espírito livre cabe a tarefa de assumir a responsabilidade pela tarefa de determinar os destinos da cultura. Mas nesse período a atenção e o foco de Nietzsche estão nesta etapa do processo formativo.

Em *Além do Bem e do Mal* a situação mudou. Nietzsche mais uma vez constatou que a cultura científica (com suas imensas especializações) gera obstáculos para um tipo de vida que precisa oferecer juízos globais, realizar tarefas sintéticas e determinar os destinos da cultura. A etapa científica do processo formativo não deixa de ser relevante, mas é igualmente encarada como um obstáculo, pois talvez o filósofo não seja capaz de superá-la. Neste capítulo eu pretendo defender que esse diagnóstico não ocasiona um retorno ao idealismo prático da juventude. Na verdade, Nietzsche começa a vislumbrar a possibilidade de uma síntese: a ontologia da vontade de poder talvez seja capaz de satisfazer os nossos interesses práticos e teóricos.

Nietzsche afirmou que o filósofo honesto tem medo de se tornar um “diletante”, isto é, uma criatura de cem mil pés e antenas. O diletante usa e abusa de temas científicos que não domina, bem como propõe sínteses amplas, mas sem dispor de fundamentos seguros. Tornar-se diletante não é uma saída para o filósofo honesto: ele seria “torturado” pela sua consciência, não teria respeito por si mesmo e, por isso, não seria capaz de dominar. Na continuação deste aforismo, uma adversativa importante foi apresentada: esse filósofo poderia “fingir” ser diletante, isto é, converter-se em grande ator, em Cagliostro filosófico e aliciador de espíritos, numa palavra, em sedutor (BM, 205). O filósofo seria “conscientemente” um ator: não acreditaria no seu “diletantismo”, mas o usaria com o objetivo de persuadir outras pessoas. Seguir esse caminho é para Nietzsche: “uma questão de gosto: se não for mesmo uma questão de consciência”. Para ser um ator desse tipo é preciso encarar as exigências da consciência intelectual. A consciência que diz: “não finja,

não minta, não seja diletante”. Quem leu *Além do bem e do mal* algumas vezes não pode deixar de se perguntar: seria Nietzsche esse ator?

Se Nietzsche foi um ator, então, podemos imaginar que a hipótese da vontade de poder é uma farsa, uma paródia. Nietzsche disserta com “propriedade” sobre campos científicos diversos: a psicologia, a fisiologia e a física. Quando afirma que o conceito de vontade de poder seria útil para o desenvolvimento das pesquisas especializadas, Nietzsche parece ser uma figura de “cem mil pés e antenas”. Clark não considerou essas passagens em sua interpretação, mas a sua leitura segue um caminho semelhante. De acordo com a autora, a hipótese do aforismo 36 é uma espécie de paródia: ao imitar o filósofo dogmático (o estoico, no caso) Nietzsche o ridiculariza. Como argumentei no primeiro capítulo, o problema dessa leitura é a desconsideração do fato de Nietzsche ter levado a sério a hipótese do aforismo 36. A questão é definir o que significa “levar a sério”. Nietzsche de fato assumiu o papel de “sedutor” e de “aliciador de espíritos”. Ele *também* é um “ator”, mas a sua posição é mais complexa. Em linguagem popular: nem 8 e nem 80. A ontologia apresentada na hipótese não é apenas uma paródia (Clark), um mito (Stack) ou uma metáfora poética (Kofman), nem é uma ontologia realista pretensiosa (Heidegger). Seria mais fácil se um desses extremos fosse verdadeiro, mas a posição de Nietzsche é sutil.

Nietzsche estimula o surgimento dos filósofos do futuro e usa diversos artifícios retóricos para seduzi-los. Ele fornece indicações de como seriam esses filósofos e do que pensariam sobre a democracia, o igualitarismo e a “modernidade”. Esses filósofos parecem ser muito interessantes, autênticos, diferentes e superiores: fazem parte de um “grupo seletivo”. Um dos objetivos da obra é oferecer a esse filósofo do futuro uma série de conselhos, advertências e estímulos. Nietzsche seduz, admoesta e indica caminhos. É bom lembrar que “aliciamento”, “tentação” e “sedução” são termos que aparecem com certa frequência na obra. Nietzsche é o discípulo de Dionísio, o “deus-tentador”.

A passagem central sobre o tema está a uma distância de seis aforismos da hipótese ontológica:

Está surgindo uma nova espécie de filósofos: atrevo-me a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – pois é da sua natureza querer continuar sendo enigmas em algum ponto -, esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de tentadores. Essa denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa, e se quiserem, uma tentação (BM, 42).

Temos bons motivos para imaginar que na época de Nietzsche não havia um incipiente movimento de filósofos tentadores. Esta retórica tem a função de criar uma atmosfera; o leitor tem a impressão de que existe algo de muito novo e atraente em desenvolvimento. Caso seja persuadido, o leitor pode sentir o desejo de fazer parte desse grupo tão especial. Em seguida, Nietzsche afirma que esses filósofos gostam de “enigmas” e, por isso, talvez seja difícil defini-los. Essa informação nos leva a uma conclusão óbvia: Nietzsche faz parte deste “seleto grupo”. Essa evidência se torna mais forte com a alegação de que a caracterização dos filósofos do futuro como “tentadores” é também uma tentativa: quem assim caracteriza é, portanto, um “tentador”, um filósofo do futuro, o próprio Nietzsche.

Em uma nota sobre a passagem, Paulo César lembrou que existe uma relação entre a ideia de tentativa e a noção de filosofia experimental. Outros intérpretes chamaram a atenção para o mesmo fato. Nietzsche joga com as palavras: *Versucher* significa “tentador” e “experimentador”; *Versuch* também pode ser traduzido como “experiência” ou “ensaio”. Então, em primeiro lugar, os filósofos do futuro serão considerados “tentadores” porque “experimentarão”. Mas essa definição também é uma “tentação” porque o próprio Nietzsche seduz os filósofos com as suas tentativas. Ele deseja que esses novos filósofos se deixem levar pela “tentação” da experimentação. Nietzsche se coloca, então, como um tentador em dois sentidos: ele mesmo “tenta”, isto é, “experimenta” e seduz os outros com os seus experimentos. Se Nietzsche não fosse também um “experimentador” e um “tentador”, então, seria mais fácil caracterizá-lo apenas como um “ator”. No entanto, o filósofo apresentou uma união: ele é um sedutor, mas seduz experimentando. Na hipótese do aforismo 36, Nietzsche se pergunta se não seria lícito fazer a “tentativa” de conceber o mundo orgânico como uma expressão de um impulso mais primordial – a vontade de poder. Isso é uma “tentativa” e uma tentação.

b) Ceticismo forte, experimentação e a hipótese da Vontade de Poder

O aforismo sobre o ceticismo fraco (208) pode ser dividido em três momentos principais: (1) uma caracterização geral do discurso do cético; (2) a apresentação da tese segundo a qual esse discurso é expressão de uma determinada constituição

psico-fisiológica; (3) uma especulação sobre a relação entre o ceticismo e a política das nações. O terceiro aspecto não é tão importante para a minha interpretação.

O cético é uma figura delicada que estremece diante de um “sim” firme e de um “não” decidido. Ele evita estipular um “sim” e um “não”: opõe uma tese à outra e se coloca em estado de suspensão de juízo. “Que sei eu?” – fórmula de Montaigne citada por Nietzsche, e que sintetiza a natureza do discurso cético. Cauteloso e prudente, o cético diz: “aqui não me atrevo, nenhuma porta se abre”; “Para que servem as hipóteses apressadas? Não formular hipóteses poderia muito bem ser parte do bom gosto” (BM, 208). Nietzsche alegou que esse discurso é expressão de uma determinada constituição psicofisiológica:

[...] O ceticismo é a mais espiritual expressão de uma complexa constituição fisiológica, que na linguagem corrente chamam de neurastenia e debilidade; ele surge toda vez que se cruzam, de modo súbito e decisivo, raças por longo tempo separadas. A nova geração como que herda no sangue medidas e valores diversos, nela tudo é inquietante, perturbação, tentativa, dúvida; as melhores forças inibem, as próprias virtudes não permitem uma à outra crescer e se fortalecer, no corpo e na alma faltam equilíbrio, gravidade, segurança perpendicular. Mas o que em tais mestiços adoece e degenera mais profundamente é a vontade: eles não conhecem mais a independência no decidir, o ousado prazer no querer – duvidam até em sonhos da ‘liberdade da vontade [...]’. (BM, 208).

Há uma constrangedora linguagem racista nesse aforismo, mas não é necessário reproduzir esses termos para compreender o sentido da caracterização. Nietzsche está se referindo ao modo como certas pessoas reagem à influência de um ambiente social caracterizado pela pluralidade de valores e perspectivas. Essa pessoa incorpora valores diferentes e até mesmo contrários, mas não tem o poder de se decidir por um e nem pelo outro, nem a capacidade de sintetizá-los em uma configuração superior: ela se perde diante da pluralidade e torna-se indecisa, frágil e inquieta. Falta a esse tipo a “firmeza do querer”, o rigor da decisão, o fôlego de quem tem uma vontade duradoura. Assim como esse “neurastênico”, o cético mostra-se incapaz de se decidir por uma perspectiva ou pela outra; por isso o ceticismo é a expressão *espiritual* desta configuração psicológica. A constituição psicofisiológica do dogmático é completamente diferente. Ele diz um “sim” porque a “vontade de poder” é o impulso dominante da hierarquia de instintos. O dogmático sabe o que quer e tem a força para impor suas crenças e valores, mas a sua segurança pressupõe a subordinação da vontade de verdade à vontade de poder. A subordinação o leva a defender com vigor teses que não foram suficientemente

fundamentadas. O cético, por sua vez, conhece o efeito que a independência da vontade de verdade ocasiona em seu espírito: a indecisão.

Nietzsche conhece de perto o “perigo da debilidade e da neurastenia”, pois prolifera e multiplica perspectivas. Sua vontade de verdade abre possibilidades em vez de fechá-las; ela inviabiliza o ponto final, o sim definitivo e o exame continua indefinidamente. Mas Nietzsche demonstrou um incômodo com essa abertura indefinida. Ele abre, multiplica e torna complexo, mas tenta fechar, unificar e simplificar. Essa dinâmica contribui para *Além do bem e do mal* aparecer como uma obra enigmática: há uma *aparente* oscilação entre o ceticismo e o dogmatismo. Nietzsche questionou filósofos que apresentam certezas imediatas e teses apriorísticas, mas declarou que o “mundo em seu caráter inteligível é vontade de poder”. Não há uma oscilação injustificável e sem sentido. A dinâmica complexa é expressão de uma síntese na qual as perspectivas foram incorporadas. Essa síntese recebeu o nome de “ceticismo forte”:

Até que ponto a nova idade guerreira, em que nós, europeus, obviamente entramos, poderia favorecer também a evolução de uma espécie distinta e mais forte de ceticismo, acerca disso quero me expressar no momento através de uma imagem, que os amigos da história alemã compreenderão certamente. Aquele irrefletido entusiasta de granadeiros robustos e belos, que, na condição de rei de Prússia, fez surgir um gênio militar e cético - e com isso, afinal, esse novo tipo de alemão que agora ascende vitoriosamente - , o extravagante pai de Frederico, o Grande, possuiu num ponto a garra e o golpe feliz do gênio: ele sabia o que faltava então na Alemanha, e que essa falta era bem mais angustiante e urgente do que, digamos, a ausência de educação e de polidez social – sua aversão ao jovem Frederico vinha da angústia de um instinto profundo. Faltavam homens; ele suspeitou, para seu amargo desgosto, que seu próprio filho não era suficientemente homem. Nisto ele se enganou: mas quem, no seu lugar, não teria se enganado? Ele viu seu filho render-se ao ateísmo, ao espírit, à prazerosa levandade dos franceses espirituosos, - ele vislumbrou bem ao fundo a grande sanguessuga, a aranha do ceticismo, ele suspeitou a incurável miséria de um coração que já não é bastante forte para o bem nem para o mal, de uma vontade alquebrada que já não comanda, não pode comandar. Mas entretanto cresceu no seu filho aquela nova espécie de ceticismo, mais dura e mais perigosa – quem sabe até onde favorecida justamente pelo ódio do pai e pela glacial melancolia de uma vontade formada na solidão? -, o ceticismo da virilidade temerária, estreitamente aparentado ao gênio da guerra e da conquista, e que na figura do grande Frederico fez sua entrada na Alemanha. Este ceticismo despreza e no entanto atrai; solapa e toma posse; não crê, mas não se perde; dá ao espírito perigosa liberdade, mas mantém sob controle o coração; [...] (BM, 209).

O assunto em questão é o ceticismo, um tema clássico da história da filosofia, mas não há uma referência direta a conceitos e argumentos que são comuns no debate sobre o ceticismo. Nietzsche recorre a imagens estranhas e

caracterizações psicológicas vagas. Há divagações sobre a política, a biografia de políticos e a identidade do povo alemão. De imediato pensamos que a passagem é constituída por divagações, mas há alguma precisão nesse estranho e brilhante modo de comunicação. Quatro importantes características do ceticismo viril foram apresentadas no aforismo. Esse ceticismo: (1) despreza e atrai; (2) solapa e toma posse; (3) não crê, mas não se perde; (4) dá ao espírito perigosa liberdade, mas mantém sob controle o coração. Nietzsche pôs em prática esse ceticismo forte na obra, mas sem didatismos.

O leitor pode ter a impressão de que há na obra um “ceticismo fraco”, pois teses contrárias foram contrapostas sem a indicação explícita de uma solução. Alguns exemplos serão úteis para a análise do aforismo 36: (1) *O problema da naturalização do homem*: Nietzsche alegou que não devemos abandonar a venerável hipótese da alma e criticou os naturalistas que “mal tocam na alma e a perdem” (BM, 12). Em outro aforismo defendeu a “naturalização do homem” e se colocou contra os “metafísicos apanhadores de pássaros” (BM, 230); (2) *O problema do mito do dado*. Nietzsche criticou os positivistas (que creem no mito do dado) e deu razão aos céticos e antirrealistas (BM, 10). Diferente dos céticos antirrealistas, Nietzsche alegou que o “corpo” deve ser entendido como um “dado”, não como uma representação (BM, 15); (3) *O problema da ontologia da Vontade*. Nietzsche criticou a metafísica da Vontade (BM, 19), mas propôs uma “ontologia” da Vontade (BM, 36); (4) *O problema da especulação*. Nietzsche associou Kant e o idealismo alemão a um tipo de “pensamento especulativo”. Ele contrapôs esse pensamento especulativo (apriorístico) ao sensualismo e rejeitou o primeiro (BM, 11). Em outro aforismo, contrapôs o pensamento especulativo de Platão ao “sensualismo” e defendeu o primeiro (BM, 14);

Nietzsche escolheu comunicar o seu pensamento com paradoxos, mas as soluções foram indicadas. Tais soluções são expressões do “ceticismo forte” e estão presentes na hipótese do aforismo 36:

Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si -: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ [...], mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, - como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e

também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma forma prévia da vida? [...] (BM, 36)

A hipótese pressupõe uma distinção entre o “externo” e o “interno”. Nietzsche afirma que o mundo interno é composto por “afetos, desejos e impulsos”. No aforismo 12 o filósofo mencionou que existem muitas hipóteses sobre a alma que desejam ter cidadania na ciência. Uma delas é a hipótese segundo a qual a alma é uma “estrutura social dos impulsos e dos afetos”. No aforismo 19 o corpo foi caracterizado como “uma estrutura social de muitas almas”. Nietzsche também se referiu à “hierarquia dos impulsos” e utilizou a imagem de uma “comunidade política” (relações de poder) como uma analogia para descrever o funcionamento da vida psíquica. O aforismo 36 começa com uma referência a essas passagens: o mundo interno é a realidade dos nossos impulsos, afetos e paixões. Uma análise de todas essas caracterizações indica que não há nenhuma diferença ontológica entre “corpo” e a “alma”. Nietzsche usa os termos indistintamente em vários momentos. É o que se confirma na própria continuação da hipótese: o filósofo se encaminha na direção de um monismo ontológico. Então, o conceito de “mundo interno” abarca a “alma” e o “corpo”.

Em vez de defender um reducionismo que não reserva densidade ontológica para as experiências subjetivas, Nietzsche sugeriu que o subjetivo deve ser universalizado. Há muitas almas no mundo, pois impulsos e seres orgânicos avaliam e possuem perspectivas. Vale ressaltar que “alma” não é o mesmo que “sujeito-substância” ou “espírito metafísico”. Nietzsche usa um termo tradicional e conhecido para se referir a todas aquelas atividades que normalmente chamamos de subjetivas, tais como o pensamento, a interpretação, avaliação, representação etc. No entanto, o filósofo ressalta que essas atividades subjetivas são naturais e destaca que não são apenas “humanas”. Nietzsche usou a estratégia reducionista dos materialistas, e assim se posicionou contra os metafísicos dualistas, mas propôs uma ontologia na qual o termo “alma” desempenha um papel importante – contrariando, assim, o materialismo. O filósofo “solapa” a perspectiva dos metafísicos apanhadores de pássaros, mas toma posse do vocabulário da alma; essa apropriação seletiva e criativa justifica uma crítica à naturalização (mecanização) do mundo. Ao mesmo tempo, “afasta” a ontologia materialista, mas

“atrai para si” a estratégia reducionista: defende, então, a “naturalização” do homem, mas indica que a “natureza” é vontade de poder, ou seja, apresenta outra ontologia.

A caracterização do “mundo interno” como uma estrutura social de impulsos e de afetos é uma hipótese que não tem “cidadania na ciência”. Nietzsche “não crê”, pois não assume a hipótese como um dogma, mas não se perde, ou seja, não é absorvido pela indecisão. A “hipótese” só é possível porque foi dada ao espírito a “liberdade” para formulá-la. De acordo com o cético fraco seria melhor não apresentar hipóteses apressadas. Nietzsche apresenta, mas mantém o seu coração disciplinado, pois ressalta que são apenas suposições.

No início do aforismo o pensamento foi definido como “uma relação dos impulsos entre si”. Diferente do metafísico cartesiano, Nietzsche não parte do “sujeito”: o pensamento é o dado elementar, afinal, o sujeito (eu) não é uma condição do predicado (pensar): há pensamentos que não aparecem como representações (BM, 17). Nietzsche apresenta uma definição “objetiva” de pensamento (a perspectiva é a de terceira pessoa, não a do autoespelhamento). Essa admissão de que o pensamento é real está em continuidade com a reivindicação do sensualismo (entendido como um princípio heurístico). O sensualismo abre uma porta para a especulação porque o corpo não é concebido como uma “representação”. Diante da porta aberta, o cético (fraco) diria: “aqui não me atrevo”; Nietzsche, por sua vez, afirma: “aqui eu tento e ousa”. Mais uma vez, o filósofo “não crê, mas não se perde”, pois não assume como válida uma certeza imediata (a de que o corpo é Vontade). Ele assume a existência de dados imediatos porque adota um princípio heurístico, um ponto de partida pragmático, um programa de pesquisa. Assim ele solapa a base da metafísica de Schopenhauer (a certeza imediata), mas toma posse do seu vocabulário e de seus procedimentos (a generalização e o uso da analogia) para formular outra ontologia.

A reivindicação do sensualismo prático está associada à proposta – repetida diversas vezes nos póstumos desse período – de tomar o corpo como um fio condutor. Uma hipótese sobre o corpo humano é concebida como um “ponto de partida” para a especulação: “[...] Não há nada a fazer: é preciso conceber todos os movimentos, todos os “fenômenos”, todas as “leis” como meros sintomas de um acontecer interior e se servir até o fim da analogia com o homem” (Nachlass/FP 1885, 36[31], KSA 11.563). Nietzsche pôs em prática esse procedimento na

continuidade do aforismo: “[...] não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’) [...]?” Como esclareceu Lopes, Nietzsche mostrou mais tolerante com os antropomorfismos nesse período (LOPES, 2011, pp.338-39).

O aforismo 36 é, portanto, o resultado de múltiplas apropriações e experimentos. Nietzsche pôs em obra o seu “ceticismo forte”. Esse ceticismo não faria sentido algum se o filósofo do futuro não fosse, sobretudo, um experimentador. Se não houvesse o desejo de ousar e tentar não faria sentido propor sínteses. É evidente que as “sínteses” não são verdadeiras apenas porque são “apropriações”: não são “consequências necessárias” de algumas premissas. É possível assumir que o corpo não é uma representação sem propor uma ontologia. Da mesma forma, alguém poderia “apropriar-se” do reducionismo e propor experimentos ontológicos diferentes.

Essa interpretação do aforismo 36 precisa ser desenvolvida com mais detalhes. É preciso entender como ela se relaciona com a posição adotada por Nietzsche a respeito da “especulação meramente conceitual” ou “apriorística”. Essa posição não é simples de ser entendida, pois, mais uma vez, o filósofo escolheu se comunicar de um modo pouco didático. Nietzsche rejeitou tanto o método da dedução transcendental quanto a validade epistêmica dos juízos sintéticos *a priori*. O pensamento ontológico tradicional é constituído por um conjunto de sínteses *a priori*. Os filósofos tradicionais não recorrem a testes empíricos quando defendem que o “mundo é eterno” ou que a “alma é imortal”. Platão talvez seja o representante de honra desse modelo de pensamento. Curiosamente, Nietzsche o elogiou justamente pela sua capacidade especulativa. A defesa da superioridade dos filósofos, a hipótese do aforismo 36, o desprezo pelos “empíricos e mecânicos”, a crítica às especializações e à teoria do conhecimento são elementos que aproximam Nietzsche deste “filósofo tradicional”. Falta entender a natureza dessa aproximação.

Nietzsche começou o aforismo 36 com uma menção a uma hipótese psicológica que havia sido anunciada no primeiro capítulo do livro: a concepção da “alma” como uma estrutura social dos impulsos e dos afetos. Na conclusão do aforismo em que essa hipótese foi comunicada Nietzsche apresentou informações que podem lançar alguma luz sobre o problema que estamos abordando:

Ao pôr um fim à superstição que até agora vicejou, com luxúria quase tropical, em torno da alma, é como se o novo psicólogo se lançasse em um novo ermo e uma nova desconfiança - para os velhos psicólogos, as coisas talvez fossem mais cômodas e alegres; mas afinal, ele vê que precisamente por isso está condenado também à invenção - e, quem sabe, à descoberta. (BM, 12).

O psicólogo tem uma “hipótese” e deseja que ela adquira em algum momento uma “cidadania na ciência”. Ele está ciente de que é necessário “inventar”, pois as hipóteses tradicionais (atomísticas) precisam ser superadas. Inventar significa, em primeiro lugar, apresentar algo novo. Mas à invenção também estão associados alguns trabalhos iniciais, como a organização dos conceitos, a comparação da nova reflexão psicológica com outras, uma apresentação das potencialidades e das vantagens da hipótese, tentativas fragmentadas de aplicação da hipótese a alguns casos etc. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche comunicou esse estágio inicial da sua pesquisa. No aforismo citado ele se perguntou: quem sabe haja “descoberta”? “Descoberta” é semelhante a uma “prova”, mas Nietzsche não define que tipo de “prova” seria essa. “Quem sabe?” É uma pergunta que indica tanto a reserva quanto a “esperança” de um aventureiro. Ele mesmo não sabe se poderia haver algo como uma “descoberta”, nem quais exigências deveriam ser satisfeitas para que a “descoberta” pudesse acontecer, mas a pergunta “estimula o ânimo” do pesquisador que gosta de aventuras.

A hipótese psicológica é apenas uma das hipóteses que aparecem no aforismo 36. Se Nietzsche não sabe se a primeira pode se transformar em descoberta, então, tem mais reservas em relação ao que declarou no final de toda a cadeia de hipóteses: “a vontade de poder é o mundo em seu caráter inteligível”. Podemos ao menos definir duas coisas sobre essa hipótese: (1) ela não poderá se transformar em um ponto final, ou seja, em uma certeza *a priori*, pois a rejeição às certezas imediatas e às sínteses *a priori* é muito clara e (2) pressupõe procedimentos interpretativos e recursos analógicos.

Por qual motivo há o elogio ao pensamento especulativo de Platão? Na verdade, esse elogio é parte de um conjunto de estratégias retóricas. Nietzsche mobilizou uma série de argumentos, imagens e artimanhas retóricas com o fim de mostrar que a sua tentativa deve ao menos ser considerada como algo que merece ser explorado. A primeira estratégia foi a incorporação das críticas que Albert Lange endereçou ao materialismo ontológico. Assim como Lange, Nietzsche defendeu que

o “materialismo” é apenas uma “interpretação” – não uma explicação válida sobre o “em si” da realidade. Nietzsche sabe que essa posição não seria considerada exótica em seu contexto intelectual. Ele conta, portanto, com a adesão de alguns cérebros. No entanto, a crítica ao materialismo não está associada à defesa da importância de uma reflexão sobre os limites do conhecimento humano. Nisso Nietzsche se diferencia de Lange: ele expressou desprezo pela filosofia reduzida a uma teoria do conhecimento. O seu objetivo é enfraquecer a ontologia mais convincente e popular porque assim o seu experimento ontológico pode ao menos ser apresentado como uma interpretação possível. Sua posição sobre a filosofia resumida a uma teoria do conhecimento é bastante enfática e merece ser citada:

A filosofia reduzida a teoria do conhecimento, na realidade, apenas um tímido epoquismo e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limite e que recusa penosamente o direito de entrar – é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo que faz pena. Como poderia tal filosofia – dominar? (BM, 204).

Nietzsche sabe que a sua “tentativa” não se apoia no testemunho dos sentidos. De imediato parece absurda a ideia de que o “mundo é vontade de poder”. Em vista disso mobilizou dois argumentos: (1) outros modelos científicos rigorosos e respeitados também contrariam a evidência dos sentidos; (2) há algo de nobre e grandioso no pensamento especulativo e algo de “baixo” e “grosseiro” no sensualismo popular. O leitor pode considerar a hipótese do aforismo 36 um absurdo, pois é evidente que o mundo que conhecemos por intermédio dos sentidos não é “vontade de poder”, mas precisará pensar com mais cuidado no fundamento do seu argumento, afinal, o testemunho dos sentidos não é absolutamente confiável e a própria ciência mostrou isso algumas vezes. Com esse argumento Nietzsche protege a sua hipótese de uma rejeição imediata: ele não prova que “toda e qualquer especulação” é verdadeira apenas porque não se apoia no testemunho dos sentidos. O segundo argumento tem uma função retórica: Nietzsche recorre ao respeito que um determinado leitor tem pela genialidade de Platão com o objetivo de enfraquecer o poder persuasivo do testemunho dos sentidos. Esse tipo de argumento é poderoso em certos contextos, principalmente quando o alvo do discurso é uma pessoa que sente atração por especulações ontológicas – justamente o alvo de Nietzsche.

Pode-se imaginar que uma hipótese tão antropomórfica sequer merece ser levada a sério como “hipótese”. Para quê formular uma tentativa do gênero? Nietzsche apresentou uma resposta no aforismo 22. Afirmou - não pela primeira vez

– que a noção de “lei da natureza” é um antropomorfismo. Na sociedade pré-moderna o cosmos era concebido de um modo hierárquico: nem todos os corpos estavam subordinados às mesmas leis. A física moderna tornou possível uma “democratização” do cosmos: refutou a antiga concepção hierárquica do espaço e mostrou que os corpos celestes estão submetidos às mesmas leis gerais que os corpos terrestres. Na sociedade pré-moderna havia uma intrínseca relação entre a “hierarquia do espaço” e a “sociedade hierárquica”: a própria comunidade política era concebida como uma expressão particular da hierarquia do cosmos. Cada uma das classes sociais ocupava um lugar pré-determinado na hierarquia social – assim como os corpos ocupam um lugar de acordo com o seu *télos*¹⁴⁶. Na modernidade, a hierarquia do espaço, a teleologia do mundo físico e a hierarquia da sociedade foram superadas. Houve uma profunda mudança na “visão global” de mundo e o vocabulário científico acompanhou essa transformação. As camadas populares desafiaram a estratificação social no período da revolução francesa e a ciência derrubou a hierarquia do espaço. O universo tem leis universais que valem igualmente para todos os corpos, assim como as constituições liberais dos países democráticos possuem leis que valem para todos os indivíduos.

Quando lemos o fragmento de Anaximandro sobre a justiça cósmica imediatamente sentimos um estranhamento. A aplicação do conceito de “justiça” ao universo parece uma grosseira antropomorfização. Como notou Vernant, o pensamento cosmológico dos primeiros pré-socráticos estava contaminado pelo vocabulário político-jurídico da *pólis* (VERNANT, 1988, pp.259-285). Ora, nos acostumamos com o vocabulário político moderno e, por isso, reificamos com naturalidade a noção de “lei”. No entanto, lei universal, norma e regra são termos que fazem parte de um vocabulário político-jurídico que está em continuidade com as crenças políticas dos homens modernos. Projetamos no universo “normas” e “regras” porque o nosso vocabulário está contaminado pelo nosso contexto moral e político, mas esquecemos da origem antropomórfica do vocabulário porque parece natural aos modernos uma visão cosmológica não hierárquica.

A alegação de que não há nenhuma lei no cosmos parece absurda e anticientífica. Como assim? Não há a lei da gravidade? O aforismo é suficientemente

¹⁴⁶ Detalhes sobre a relação entre a política e a cosmologia nas sociedades pré-modernas podem ser encontrados em TAYLOR, 2007, pp.25-90.

claro: Nietzsche assumiu a regularidade dos eventos como um “dado” - poderíamos pensar aqui, mais uma vez, no sensualismo como princípio heurístico. Assim como um cético, Nietzsche não nega essa evidência. Ele apenas ressalta que o vocabulário que utilizamos para explicar essa regularidade pode pressupor antropomorfismos, analogias e metáforas.

O adversário que não leva a sério a hipótese do aforismo 36 precisa considerar o fato de que no vocabulário padrão da ciência também há antropomorfismos. Esse argumento não prova a superioridade da interpretação de Nietzsche, mas cria a condição para que a sua tentativa seja concebida como uma alternativa possível. O aforismo termina com uma afirmação honesta: “você se apressará em mostrar que isso é interpretação – bem, tanto melhor”. Intérpretes viram nessa afirmação muito mais do que ela possui. Nietzsche não defendeu um “interpretacionismo generalizado” e não precisamos nos preocupar com o problema da autorreferência. Ele apenas mostrou que a sua tentativa pode ser levada a sério como tentativa, pois as objeções mais imediatas foram afastadas.

Existe uma passagem que não parece autorizar essa interpretação:

No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não liberdade psicológica’, ali não segue o efeito à causa, não rege nenhuma ‘lei’. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e, ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente. O ‘cativo arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fracas e fortes (BM, 21).

Nietzsche não se expressou com modéstia quando afirmou que no “em si” não existem laços causais, necessidade e não liberdade-psicológica. Menos ainda quando declarou que na vida real há apenas “vontades fracas e fortes”. Considerando as informações contidas no aforismo 36 podemos concluir que a vida real é o mesmo que o “mundo em seu caráter inteligível”. Então, alguns dos nossos conceitos são “fictícios” porque não correspondem ao em si do mundo. A ontologia da vontade de poder é a referência ontológica que justifica a “teoria” do erro. Como uma mera “tentativa” pode ocupar uma função tão importante?

Antes de responder é necessário esclarecer a diferença entre “coisa em si” e “em si”. Nietzsche alegou que a coisa em si é uma “contradição no adjetivo” (BM, 16). Eu destaquei na minha exposição de *Humano, demasiado humano* que o termo “coisa em si” possui três significados diferentes: 1) mundo metafísico

(suprassensível); (2) substância “apartada” de suas propriedades; (3) “realidade enquanto tal”. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche defendeu uma posição agnóstica em relação à existência do suprassensível e afirmou que a substância (coisa) não existe na realidade enquanto tal. Essa posição pressupõe, portanto, algum conhecimento da realidade (sentido 3 de coisa em si). Estes múltiplos usos do conceito causam uma série de ambiguidades e dificuldades. Em *Além do bem e do mal* uma ambiguidade foi desfeita, pois Nietzsche retirou a “coisa” e manteve apenas o “em si”. Essa sutil mudança no vocabulário indica com maior precisão que a realidade não deve ser entendida a partir de uma perspectiva ontológica substancialista.

Então, de acordo com o aforismo 21, Nietzsche tem a verdade última sobre a essência da realidade. O aforismo seguinte é justamente aquele no qual o filósofo afirma que a vontade de poder é apenas uma interpretação. Três informações podem auxiliar a desvendar esse paradoxo: (1) a hipótese psicológica com a qual Nietzsche inicia o aforismo 36 está em continuidade com a física dinâmica de Boscovich; (2) No final do aforismo 36, Nietzsche afirmou que se a sua cadeia de hipóteses for levada a sério, então, seria possível definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder. Nietzsche apenas acrescentou à força uma qualidade interna: a Vontade. Isso significa que a ontologia dinâmica é o modelo a partir do qual a especulação foi construída; (3) o materialismo atomista é uma interpretação e a ontologia da vontade de poder também, mas em momento algum a física de Boscovich foi caracterizada como uma interpretação. Pelo contrário, essa física refutou o materialismo. Neste caso, não são duas interpretações igualmente possíveis, mas uma teoria superior à outra. Essas informações revelam que a física dinâmica é o “modelo” ontológico mais confiável. Ela é a base segura a partir da qual os experimentos são produzidos. Então, no aforismo 21, Nietzsche se expressou como se a sua tentativa fosse a “verdade”. Se fosse assim, então, a alegação de que o mundo dos signos (representação) é um erro continuaria fazendo sentido, pois a ontologia do poder segue as diretrizes da física dinâmica.

Na obra de Lange há uma oposição explícita entre o conhecimento científico e as ficções edificantes. O “ideal” não possui uma função epistêmica: ele satisfaz exclusivamente as exigências morais e estéticas do espírito. No capítulo sobre o ponto de vista do ideal não há qualquer menção à tese segundo a qual o “ideal”

pode contribuir com o desenvolvimento da ciência. É verdade que a proposta da vontade de poder pressupõe antropomorfismos e ficções. No entanto, os antropomorfismos não são *apenas* “mitos edificantes”. É preciso diferenciar as “ficções” que satisfazem exclusivamente as nossas necessidades práticas das “ficções” que possuem uma utilidade epistêmica. A causalidade, por exemplo, é uma ficção do segundo tipo. As ficções e os antropomorfismos presentes na hipótese do aforismo 36 também estão “a serviço” da vontade de verdade, isto é, do conhecimento teórico. Nietzsche tem uma “esperança” no potencial da vontade de poder: talvez ela seja capaz de satisfazer os nossos interesses práticos e teóricos.

Essa diferença entre o “experimento” e a ficção edificante é uma consequência de outras sutis dessemelhanças: (1) o sensualismo entendido como princípio heurístico não é o mesmo que o idealismo; devido a esse sensualismo Nietzsche se sentiu autorizado a assumir o corpo como um fio condutor para a especulação teórica sobre a essência do real; (2) o antirrealismo de Nietzsche não é total, então, a tentativa de entender como a realidade é em si mesma não está inviabilizada *a priori*; (3) a noção de uma “ficção edificante” abre o espaço para o retorno de vias retrógradas, isto é, para as “conciliações” entre visões cristãs tradicionais e a vontade de verdade. Nietzsche deseja ir em frente e, por isso, não compactua com nenhum tipo de “jesuitismo”.

No último capítulo da história do materialismo há uma reflexão sobre os destinos da religião e da espiritualidade em um mundo secular. Será que o avanço das ciências e do materialismo destruirá inteiramente o patrimônio da velha fé? A cultura judaico-cristã está chegando ao fim? Essas também são as questões de Nietzsche (e de muitos autores do fim do século). Lange concorda com algumas reivindicações epistemológicas e políticas dos materialistas: as ciências empíricas triunfaram e a metafísica não pode disputar com o método científico; os dogmas enrijecidos da religião positiva devem ser superados, pois exerceram influências desastrosas; os abusos de poder da autoridade eclesial e suas promíscuas relações com o Estado precisam ser condenados. Mas Lange faz concessões e conserva aspectos do patrimônio da velha fé: a sua admiração pela abordagem do suprassensível nas poesias filosóficas de Schiller, a crítica ao avanço do “materialismo egoísta” e a menção honrosa às influências benéficas do novo testamento (pois estão na origem do socialismo) são alguns exemplos marcantes.

Sabemos que a crítica de Nietzsche ao cristianismo e à cultura judaico-cristã é mais radical. Não se trata da crítica que pressupõe uma separação entre dogma-instituição-autoritarismo e a genuína ética de Cristo. Nietzsche se coloca contra os fundamentos da moral cristã (a ética da compaixão, por exemplo). No prefácio, o filósofo afirmou que deseja manter a tensão firme. Ele é contra as “flexibilizações” e deplora a “arte do jesuitismo”. Não poderíamos pensar que no último capítulo do livro de Lange existem ideias que apontam para um “relaxamento da tensão”? Lange permanece um “kantiano” na medida em que reserva um espaço para a “metafísica” e para a “espiritualidade cristã” na “prática”. Nietzsche não concede ao cristianismo um lugar na parte “prática” de sua filosofia. Não há “arte do jesuitismo”: a tensão entre a vontade de verdade e o patrimônio da velha fé permanece intacta em sua obra. O processo de secularização envolve, e deve envolver um enfraquecimento e até mesmo uma eliminação do patrimônio da velha fé.

A crítica de Nietzsche ao conteúdo atinge apenas indiretamente a concepção formal de “ficção edificante”. No caso de Lange, o conteúdo da ficção edificante fica ao “gosto do cliente”. Lange realmente se mostra mais disposto a “conceder” ao cristianismo do que Nietzsche; entretanto, a noção formal de “ficção edificante” é compatível com propostas espirituais diversas e até mesmo contrárias. Não há nenhuma determinação prévia de conteúdo: é justamente essa “neutralidade em relação ao conteúdo” que deixa um espaço aberto para a defesa das vias retrógradas da metafísica e da moral cristã. De acordo com diversos aforismos que foram analisados no primeiro capítulo desta última parte, o espírito livre não pode “ceder” às crenças “agradáveis e edificantes”. O tipo de compromisso que Nietzsche estabeleceu com a “honestidade intelectual” não é compatível com essa flexibilização. Ora, justamente por esse motivo o filósofo apresentou a sua proposta ontológica como uma *hipótese teórica*. O seu objetivo foi mostrar que o “experimento” é uma expressão da “vontade de verdade”, isto é, desta vontade que nos impele a propor teorias sobre o real.

George Stack está certo em relação a duas coisas: (1) a vontade de poder cumpre uma função “prática” e “edificante” e por este motivo se assemelha ao “mito”; (2) Nietzsche sabe que a sua proposta pressupõe “analogias e antropomorfismos” e a caracterizou como uma interpretação. No entanto, existem duas nuances que o autor não destacou. A respeito do primeiro ponto é importante ressaltar que Nietzsche considerou atraente a possibilidade de superação da “cisão” entre “teoria”

(epistêmica) e “prática” (não-cognitiva). A proposta da vontade de poder desempenha funções práticas, edificantes e científicas. Nietzsche está diante de um dilema fundamental: ele precisa compatibilizar o seu compromisso com as virtudes intelectuais com o seu fascínio por especulações amplas que determinam direções para a cultura. Em *Humano, demasiado humano*, o filósofo priorizou o naturalismo e alegou que o “mundo” não tem nada de edificante a revelar. A tensão entre os dois polos foi suavizada porque Nietzsche postergou para um “futuro distante” a tarefa normativa mais ambiciosa. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo precisou lidar com o problema de outro modo justamente porque constatou que a cultura científica pode dificultar a execução da tarefa normativa, pois falta aos eruditos e aos “homens objetivos” a “vontade de impor valores” e de direcionar os destinos da cultura. A sua solução para o conflito foi propor um experimento teórico com consequências práticas relevantes: por esse motivo a vontade de poder não é apenas uma ficção edificante. Quanto à (2), Nietzsche apenas constatou que para fazer ciência é necessário lançar mão de analogias e de recursos interpretativos. Uma constatação a posteriori é diferente de uma delimitação *a priori* dos limites de todo o conhecimento possível. Essa distinção parece ser inócua, mas, na verdade, ela é fundamental, pois a interpretação que atribuí a Nietzsche a defesa de um antirrealismo total não é capaz de explicar diversos compromissos ontológicos.

No aforismo 234, Nietzsche afirmou que existem ao menos “três vontades fundamentais” que impelem o ser humano: as vontades de simplificação, de aparência e de verdade. Na hipótese da vontade de poder essas três inclinações foram “harmonizadas”. Em primeiro lugar, a vontade de ilusão (ou de superfície). Se formos guiados “apenas” pela vontade de verdade, então, não será possível fazer ciência. Não será possível fundamentar algumas crenças que são indispensáveis para a construção de uma teoria. O espírito apenas constataria que existem múltiplas interpretações filosóficas diferentes e até mesmo opostas. Para fazer ciência é preciso “travar” a vontade que nos leva a decompor mais e mais, a questionar mais e mais, pois essa vontade provoca inação. É necessário, portanto, “se reconciliar com a aparência e com a superfície” e assumir certas coisas como “dadas”.

Nietzsche afirma que o espírito tem uma força para ‘se apropriar do que é estranho, a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar inteiramente o contraditório: ele sublinha, destaca e ajeita para si determinados

traços e linhas que lhe são estranhos, de cada fragmento de mundo exterior. Essa “vontade de simplificação” está bem representada na reivindicação do procedimento analógico. Nietzsche afirma que seria lícito fazer a tentativa de entender o mundo exterior por meio de uma analogia com o interior: assim o “estranho” se torna “similar”. Da mesma forma, a estratégia reducionista é uma expressão deste pendor do espírito: a redução da pluralidade de causalidades a uma só é um exemplo de simplificação do complexo.

Essas duas “vontades” tornam possível um desenvolvimento profícuo da vontade de verdade: a ciência assentou sua vontade de saber sobre a base de outra vontade – a de não saber. Somente por esse motivo é possível escapar da “inação” à qual o ceticismo fraco nos leva. As questões filosóficas mais fundamentais não podem ser respondidas, mas a ciência não precisa desta resposta para desenvolver-se de um modo produtivo. O cientista pode “ignorar” a questão a respeito da “existência do mundo exterior” mesmo sem ter qualquer resolução para o problema: justamente porque reconheceu que tal discussão é infrutífera. Ele não precisa resolver questões do tipo para apresentar teorias bem-sucedidas sobre a regularidade fenomênica.

Existe uma aparente contradição que precisa ser abordada honestamente. No aforismo 24, Nietzsche menciona que a vontade de verdade não é o oposto da vontade de não saber. Mas no aforismo 232, afirmou que a vontade de verdade é oposta à vontade de aparência. Há continuidade ou oposição? A resposta foi dada no próprio aforismo 24: “Involuntariamente ou não, a ciência pressupõe essa vontade de aparência e de simplificação”. O homem do conhecimento se “opõe” voluntariamente a essa “vontade de aparência” – ele deseja saber mais e mais. No entanto, a despeito disso, ele pressupõe (involuntariamente) uma série de crenças que não foram justificadas. Nietzsche, por sua vez, pressupôs “voluntariamente” essas crenças e apresentou um experimento recheado de “suposições” no aforismo 36.

Nietzsche apresentou um conjunto de tentativas e expôs alguns argumentos com o objetivo de mostrar que essas tentativas merecem atenção. Além do mais, essa “tentativa” está justificada por ser um “estímulo” para o desenvolvimento de outras tentativas. *Além do bem e do mal* é uma obra de formação. Nietzsche ofereceu reflexões sobre as dificuldades pelas quais um filósofo deve passar em um

período no qual as ciências empíricas se transformaram em referência de conhecimento. Ele percebeu que existe o risco de o filósofo se “perder” em uma etapa de sua formação, e por esse motivo sinalizou para a importância da ousadia e do experimento. A “tentação” está longe de ser um dogma, pois estimula outros a criarem novos programas de pesquisa, outros experimentos e programas provisórios, em suma, outras tentativas. O mais importante é criar uma “movimentação”, uma “fermentação”, em suma, quem sabe, o início de uma “cultura superior”, uma cultura que crie as condições que possibilitarão o surgimento de um grande filósofo. Nietzsche assume a posição de um “precursor” dos filósofos do futuro, pois deseja formar dando o exemplo: “quem é professor nato considera cada coisa apenas em relação aos seus alunos – inclusive a si mesmo”. (BM, 63).

3.3.2 Sobre diabos e tentações

Nietzsche indicou que existe algo de enigmático no aforismo 36 (e não somente nele) quando afirmou que “tudo o que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile” (BM, 40). No aforismo seguinte destacou que não está interessado em se comunicar de um modo popular: “Como? Isto não significa, falando de modo popular: Deus está refutado, mas o diabo não?” Pelo contrário! Pelo contrário, meus amigos! E, com os diabos, quem os obriga a falar de um modo popular? (BM, 37).

“Como”? É a primeira reação de quem acabou de ler que o “mundo visto de dentro é vontade de poder”. Após a reação o interlocutor fictício comunica uma indagação e indica que sua pergunta será formulada de um modo “popular”: “Então, Deus está refutado, mas o diabo não”? Depois das aspas, Nietzsche assume o discurso e adverte que uma compreensão correta da hipótese revela o contrário. Mas que relação existe entre a hipótese da vontade de poder e a figura do diabo? Por que alguém imaginaria que essa hipótese guarda alguma relação com a noção do demônio?

Essas metáforas não foram empregadas exclusivamente nesse aforismo. Na verdade, elas aparecem tanto nesta obra quanto em textos anteriores. É preciso recorrer a outras passagens para entender o sentido das metáforas. Adianto que não encontraremos um único sentido: “deus é x” ou o “diabo é Y”. Há vários sentidos. As

metáforas apontam para uma “malha” de reflexões. Todas essas reflexões, contudo, estão intrinsecamente relacionadas com o aforismo 36. Eu pretendo extrair do aforismo 37 três conclusões diferentes sobre o conteúdo do aforismo 36: (1) a hipótese da vontade de poder é expressão de uma filosofia afirmativa (não pessimista); (2) a hipótese não pressupõe nenhuma certeza imediata (ela é construída a partir da caracterização do sensualismo como um princípio heurístico); (3) a hipótese não é uma consequência de uma ruptura com os imperativos da consciência intelectual, da probidade e da honestidade.

Em *Aurora*, Nietzsche assim se referiu ao “demônio do poder”:

O demônio do poder. Não é a necessidade, nem a cobiça – não, o demônio dos homens é o poder. Seja lhes dado tudo, saúde, alimento, habitação, distração - eles continuam sendo infelizes e caprichosos: pois o demônio insiste em esperar, ele quer ser satisfeito. Seja-lhes tirado tudo, mas satisfaça-se a ele: então serão quase felizes - tão felizes quanto homens e demônios podem sê-lo. (A, 262).

Nietzsche não está distante de suas raízes luteranas quando usa a imagem do “demônio” (representante do mal) para caracterizar um aspecto central da natureza humana. A identificação da natureza humana pós-queda com o “demoníaco” é um recurso retórico comum nos textos de Lutero. Não há diferença substancial na descrição: a distância está na avaliação. O cristão rejeita esse aspecto da natureza humana; nega a vontade de poder, enquanto Nietzsche se regozija com ela. O cristão constata algo sobre a natureza (pós-queda) e se torna um pessimista. Para ele, somente com o auxílio divino o homem poderá superar sua condição maligna. Para Nietzsche, a “busca incessante pelo poder” é uma característica da vida que precisa ser afirmada. Essa nova avaliação viabiliza uma concepção ética diferente. Como notou Lopes em seu comentário sobre essa passagem:

A felicidade não se encontra em um estado de repouso e plenitude, mas na intensificação do sentimento de poder. A felicidade designa a intensidade de uma atividade, não a qualidade de um estado. Nesta “ética afirmativa”, o caráter insaciável do desejo não expressa a nostalgia de uma plenitude vivenciada no estado anterior a queda. (LOPES, 2008, p.193).

No segundo volume de *Humano*, Nietzsche se referiu ao pecado hereditário dos filósofos. Esses pensadores transformam algumas observações sobre o comportamento humano em metafísicas pretensiosas. De acordo com Nietzsche, essas observações são apenas indicações aproximativas, verdades regionais de uma década. Os filósofos são influenciados por observações do tipo, mas são mais

pretensiosos: Schopenhauer, por exemplo, transformou as observações antropológicas de Pascal em uma gigante e antropomórfica tese acerca da essência do mundo:

Já o termo “vontade”, que Schopenhauer converteu em designação comum de muitos estados humanos e inseriu numa lacuna da língua, com grande vantagem para si mesmo, enquanto moralista — pois ficou livre para falar da “vontade” tal como Pascal havia dela falado —, já a “vontade” de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência em suas mãos, graças ao furor filosófico da generalização: pois dessa vontade faz-se uma metáfora poética, quando se afirma que todas as coisas da natureza teriam vontade; por fim, com o objetivo de aplicá-la em toda espécie de disparate místico, foi mal utilizada para uma reificação falsa — e todos os filósofos da moda repetem e parecem saber exatamente que todas as coisas têm uma vontade, e mesmo que são essa vontade (o que, segundo a descrição que se faz dessa vontade-toda-uma, significa tanto quanto querer absolutamente o estúpido Diabo como Deus). (HDH II, 5).

Essa passagem é crucial por dois motivos. Primeiro, pela condenação da generalização e do antropomorfismo. Ora, Nietzsche parece ter cedido às tentações do pecado, pois não haveria a hipótese ontológica da vontade de poder sem o furor da generalização. Em segundo lugar, a identificação da “vontade toda-uma” com o “diabo”. Essa identificação nos remete diretamente ao aforismo 37. Para o “schopenhaueriano”, o “estúpido diabo” (a vontade toda-uma) ocupa o lugar de “Deus”. Se introduzirmos essa informação no aforismo 37, então, a pergunta “Deus está refutado, mas o diabo não?” pode ser formulada do seguinte modo: “a hipótese do aforismo 36 é schopenhaueriana?” A resposta de Nietzsche: “Pelo contrário”. Por que não? Existem semelhanças: Nietzsche começa o aforismo com uma referência aos “dados imediatos”; em seguida, pergunta se não seria legítima a tentativa da generalização; por fim, o termo essencial do vocabulário ontológico é o mesmo (a vontade). Há motivos que nos induzem a perguntar pelo diabo.

Vimos que na linguagem metafórica de Nietzsche, tanto o poder quanto a vontade são sinônimos. Então, a hipótese da vontade de poder é “diabólica”. A identificação com o diabólico pressupõe uma avaliação pessimista tanto da natureza humana quanto do “cosmos”. O diabo representa o mal, o desejo nunca satisfeito, a luta por poder, a concupiscência etc. Se “tudo é vontade de poder”, então, toda a natureza é “demoníaca”. Se aceitasse esse diagnóstico, Nietzsche não teria superado a avaliação cristã, pessimista e decadente do mundo. Não haveria transvaloração, mas apenas “continuidade” ou, no máximo, inversão; seria uma prova de subordinação ao poder da avaliação dominante. Então, o fato de o mundo ser definido como “vontade de poder” não é motivo para “demonizá-lo” e “rejeitá-lo” –

pelo contrário! A hipótese do aforismo 36 aponta para uma superação do pessimismo e da negação do mundo. Nietzsche defende uma “filosofia afirmativa”: a vontade de poder é o princípio da transvaloração dos valores.

Outro fator relevante: o uso do termo “popular”. A oposição entre o popular e o filosófico é um tema constante na obra. O pensamento popular está associado a uma crença em uma certeza imediata. Nietzsche apresentou críticas explícitas à tese segundo a qual temos um “conhecimento imediato” do corpo. Entretanto, a hipótese do aforismo 36 começa com uma reivindicação de alguns dados imediatos: o mundo interno dos impulsos e dos afetos. Este “mundo” é o mais imediato, pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si. Qual seria a compreensão “popular” desse aforismo? Nietzsche assume uma “certeza imediata” (assim como Schopenhauer) e, por rejeitar o egoísmo teórico, propõe uma generalização ontológica. De acordo com a compreensão popular, a tese “diabólica” (devido ao seu conteúdo ético) é um dogma, um ponto final. Mas nem essa ontologia é diabólica e nem deve ser entendida em sentido “popular”.

Os “filósofos” que comunicam “certezas imediatas” são intelectualmente desonestos. Nietzsche sugere que existem conexões entre a hipótese do aforismo 36, o vocabulário enigmático do aforismo 37 e as suas reflexões sobre a vontade de verdade e a honestidade. Ao redor do aforismo 36 há um conjunto de reflexões sobre o espírito livre e o seu austero compromisso com honestidade. Além do mais, no aforismo 227 – o texto sobre a honestidade intelectual – Nietzsche fez diversas referências a deus e ao diabo. Ele mesmo caracterizou a honestidade intelectual como um “deus”. É necessário prosseguir com a interpretação do aforismo 227:

[...] E se, no entanto, nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos duros, nós, os últimos estoicos! E enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso ‘nitimur in vetitum’ (lançamo-nos ao proibido), nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, eu adeja e anseia pelos reinos do futuro – ajudemos ao nosso “deus” com todos os nossos demônios! É provável que por isso sejamos incompreendidos e confundidos: que importa! ‘sua honestidade – é seu demonismo, e nada mais’, dirão; mas que importa! E mesmo que tivessem razão! Todos os deuses até aqui não foram demônios rebatizados e santificados? E o que sabemos de nós, afinal? Como quer chamar-se o espírito que nos guia? (é uma questão de nomes). Quantos espíritos abrigamos? Nossa honestidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite, nossa estupidez! Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude; “estúpido até a santidade” – dizem na Rússia – cuidemos de que, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos!

A vida não é curta demais, para nela ainda...se enfadar? Seria preciso acreditar na vida eterna (BM, 227)

Nietzsche reivindicou o compromisso com a honestidade, mas também afirmou: “ajudem ao nosso deus com todos os nossos demônios”. “Deus”, no caso, é a honestidade, isto é, uma virtude. E quem são os demônios? De imediato imaginamos que o demônio seria o oposto de Deus, isto é, um vício. Mas não é isso o que a passagem indica. Se a “honestidade vier a se cansar” e desejar um “vício agradável”, então, permaneçamos duros e enviemos os “demônios”. Os demônios cumprirão a função de salvaguardar a virtude: impedirão a recaída no vício. Isso significa que o demônio é diferente de Deus, mas não o seu oposto. Quem são os demônios? O “nojo ao que é grosseiro e aproximado”, o ‘nitimur in vetitum’, o “ânimo de aventura”, a “curiosidade requintada” e a mais “sutil e encoberta vontade de poder”.

Há uma passagem da *Genealogia* bastante ilustrativa:

Eu conheço tudo isso talvez perto demais: a venerável abstinência de filósofo a que obriga tal fé (na verdade), o estoicismo do intelecto, que termina por proibir-se tão severamente um Não quanto o Sim, o querer deter-se ante o factual, ante o *factum brutum*, o fatalismo dos “petits faits” (*ce petit fatalisme*, como eu o chamo), no qual a ciência francesa busca hoje uma espécie de primazia moral perante a alemã, a renúncia à interpretação (a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da essência do interpretar) – grosso modo, isso expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (GM, III, 24).

O “estoicismo do intelecto” é sinônimo de ceticismo fraco. O termo “estoicismo” significa apenas rigorismo, disciplina. Os últimos estoicos são aqueles que mantêm um firme compromisso com a consciência intelectual. São os mesmos que desejam deter-se ante o factual: os espíritos livres. O espírito livre foi caracterizado como um “efético”, isto é, como alguém que tem o “impulso de aguardar”. “Aguardar” antes de assumir uma posição; antes de definir um “Sim” e um “Não”, pois assim exige a sua consciência intelectual. Esta mesma consciência adverte: “cuidado com o diletantismo”. No período anterior Nietzsche defendia que muito trabalho precisava ser feito antes de o espírito livre assumir a tarefa de decidir os destinos da cultura. Ele precisava “aguardar”: no futuro virão as construções ciclópicas. O espírito livre expressou certo cansaço em *Além do Bem e do Mal*: percebeu que o método das ciências, a modéstia, as certezas simples dos especialistas, a “prudência cética” e coisas semelhantes podem obstruir o surgimento e o desenvolvimento do novo “filósofo”. Há uma tensão no ar porque as condições fundamentais para a formação do filósofo podem ser também perigosos

obstáculos. Qual foi a solução de Nietzsche? Podemos imaginar que o filósofo defendeu uma “relativização” da vontade de verdade. Ora, o texto é suficientemente claro: os diabos não substituirão deus. Os diabos virão ao “auxílio” de Deus. O objetivo não é sacrificá-lo, mas “conservá-lo”. O que são, afinal, esses diabos?

Nietzsche usa uma série de expressões e imagens para caracterizar a “vontade de verdade” e a atividade especulativa do espírito livre. Essas imagens podem ser divididas em dois grupos principais. Em um primeiro grupo, a vontade de verdade está associada ao impulso para esperar antes de assumir uma conclusão, à cautela, à modéstia, ao respeito pelo método etc. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche deu atenção para novas imagens: o “ânimo de aventura”, o “desejo pelo proibido”, o “experimento”, a “ousadia temerária”, enfim, características associadas ao “ceticismo forte”. O primeiro grupo de qualificações pode ser identificado com a “prudência”; o segundo, com a “ousadia”. Nietzsche está ciente de que o seu compromisso com as virtudes e com os métodos tem um significado “moral”. Por esse motivo o filósofo utiliza retoricamente a oposição dos valores. Essa oposição é uma expressão de um conflito teológico entre Deus e o diabo. O divino é identificado com a virtude e o “diabólico” está associado ao vício. O primeiro grupo de caracterizações da vontade de verdade está no grupo da virtude, ou seja, do divino; o segundo, do “vício”, isto é, do diabólico. De acordo com Nietzsche, os elementos do segundo grupo podem “renovar” a vida contemplativa do espírito livre, pois são capazes de tornar essa vida mais “instigante”, “erótica” e “tentadora”. Caso a “honestidade venha a se cansar”, então, é preciso soltar todos esses “demônios”. Esta libertação não tem o fim de flexibilizar o austero compromisso com a honestidade, pelo contrário: os demônios renovam o compromisso com o sagrado, isto é, viabilizam a conservação de deus (da honestidade). Nietzsche se expressa moralmente, mas o seu ensinamento está para além do bem e do mal: deus e o diabo não são opostos.

Qual é o significado da citação em latim? Trata-se de uma parte de uma passagem de Ovídio. Paulo César, o responsável pela tradução da obra para a língua portuguesa, citou o inteiro teor da passagem em sua nota explicativa:

Recentemente vi um cavalo que resistia à brida. Sua boca havia rejeitado o freio; ele voava como o raio. Ele parou, tão logo sentiu que afrouxavam as rédeas, e que elas repousavam sobre sua crina, que tremulava ao vento. Nós nos lançamos ao proibido, e ansiamos o que nos é negado. (BM, p. 241).

Nietzsche destaca que o compromisso com a vontade de verdade não tem apenas o aspecto “ascético” e “santarrão” de quem se submete ao domínio de uma rigorosa disciplina metódica. A vontade de verdade também viabiliza o experimento, o desejo de desbravar novos mundos e campos do conhecimento, em suma, a “ousadia” de quem se lança rumo ao que é “proibido”. Um exemplo expressivo do que seria proibido é uma apresentação de uma hipótese sobre a essência do ente na totalidade. Uma hipótese do gênero seria vista pelo “cético” (o fraco) e pelo “erudito” como algo exagerado e sem sentido. Nietzsche assume o “risco” de ser mal interpretado porque deseja tornar novamente possível o surgimento de um grande filósofo.

De acordo com o uso mais restrito do conceito (o psicológico), a vontade de poder é um impulso dominante na constituição psicofisiológica do filósofo. Ela é a vontade de impor uma tábua de valores. Nietzsche está ciente de que o filósofo tradicional a abdica sua “honestidade” em prol dessa vontade. Nietzsche apresentou diversas opiniões sobre política e moral: afirmou como a sociedade deveria ser e não ser. A sua “vontade de poder” tornou-se escancarada, explícita: a isso se deve o excesso de opiniões aristocráticas; opiniões que foram apresentadas sem maior cuidado com justificativas ou fundamentações filosóficas. Então, além dos “experimentos especulativos”, o espírito livre anima sua honestidade e seu compromisso com as virtudes intelectuais justamente porque abre um espaço para a sua vontade de poder. O resultado é uma obra na qual as opiniões políticas e as avaliações pessoais se confundem com as frias análises argumentativas e com todo o cuidado científico. A “filosofia experimental” e a “vontade de impor poder” renovam o compromisso de Nietzsche com a disciplina.

O demônio não é o oposto de Deus. Na verdade, o diabo é o mais velho amigo do conhecimento (BM, 129). Foi o próprio Deus que, como serpente, se instalou na árvore do conhecimento. O pecado original de todos os filósofos é o furor da generalização. Esse pecado não é uma tentação para alguém que deseja tornar novamente possível a grandiosidade da filosofia? Ceder à tentação para disseminá-la, ser um “mau exemplo” para formar os filósofos do futuro. Nietzsche escolheu voar feito um raio rumo ao caráter inteligível do real, mas o cavalo que voa rumo ao proibido não é o asno, belo e forte. O asno comunica a convicção: o cavalo, apenas uma tentativa

CONCLUSÃO

I. Metafísica e antirrealismo

As duas formas de pensamento são compatíveis, na medida em que o antirrealismo de Nietzsche não é total, mas abrangente, e não exclui a utilidade cognitiva de ficções e antropomorfizações. O antirrealismo total é uma teoria apriorística que define os limites de *todo* o conhecimento possível. Nietzsche destacou que grande parte dos conceitos, crenças, percepções e teorias que possibilitam a inteligibilidade do mundo tal como nós, seres humanos, o percebemos, são antropomorfizações, projeções subjetivas, interpretações, simplificações, erros etc. Ele apresentou uma lista avulsa e extensa de conceitos, crenças, percepções, sensações e teorias, oferecendo ao leitor a impressão de que o acesso ao real enquanto tal é impossível. Entretanto, diferente de Kant, que pretendia definir os limites do conhecimento em geral com sua dedução das categorias puras, Nietzsche privilegia uma abordagem naturalista da nossa cognição, o que resulta em uma descrença em relação ao projeto de uma definição *a priori* das condições *a priori* de toda a experiência possível, na medida em que o “humano” e a “estrutura cognoscente” vieram a ser, ou seja, se transformaram em um longo processo histórico e permanecem mudando.

O “humano”, portanto, não é uma grandeza fixa, um objeto a-histórico à espera de uma investigação epistemológica *a priori*. Assim, uma avaliação das potencialidades cognitivas dos seres humanos não autoriza nenhuma conclusão categórica sobre os limites do conhecimento humano em geral. Nietzsche não afirma, portanto, que é *impossível* conhecer a realidade enquanto tal, apesar de destacar que é muito difícil, pois em nossas teorias mais sofisticadas permanecem padrões perceptivos subjetivos, interpretações, erros, antropomorfizações, ficções, simplificações, interpretações etc.

A afirmação segundo a qual é muito difícil acessar o real enquanto tal é uma constatação extraída de uma comparação entre a nossa percepção comum, com seu raio vastíssimo de influência (materialismo, ontologias substancialistas, psicologias metafísicas, filosóficas morais etc.), e modelos ontológicos dinâmicos, em particular a física de Boscovich. Essa comparação justifica a associação do mundo

como representação ao erro. Nietzsche está ciente, contudo, que não é possível eliminar de uma vez por todas a influência da percepção comum: mesmo a ciência mais rigorosa é capaz de afastar apenas parcialmente muitos dos erros e hábitos cognitivos herdados pela espécie. Ela oferece um conhecimento aproximado da essência do mundo, com maior potencial de correspondência do que outros modelos teóricos e pré-teóricos.

Como não é impossível uma descrição da essência do mundo, Nietzsche preserva um *ideal* de correspondência completa: pergunta se podemos incorporar a verdade e se sente autorizado a apresentar especulações experimentais inspiradas pelo modelo dinâmico de Boscovich. Uma parte da resposta está, portanto, em uma qualificação das formas de pensamento: o antirrealismo é *abrangente* e a especulação ontológica é *experimental*.

O antirrealismo abrangente indica duas direções para as especulações ontológicas: (1) seguir adiante com a tentativa de incorporar a verdade sobre o real (o ideal de correspondência total), o que estimula a elaboração de experimentos especulativos, nos quais os antropomorfismos e as ficções são reduzidos ao mínimo possível, e são realizados em continuidade com teorias científicas; (2) as constatações de que é muito difícil concretizar esse ideal de correspondência e de que a ciência não precisa atingi-lo para ser bem sucedida estimulam a criação de ontologias que pressupõem ficções regulativas, antropomorfismos, recursos analógicos e interpretações. Um exemplo de especulação experimental do primeiro tipo pode ser encontrado em *A Gaia Ciência*; a vontade de poder é uma especulação experimental do segundo tipo.

Nietzsche não apresentou uma especulação experimental autoral em *Humano, Demasiado Humano*. Ele contrapôs com frequência uma concepção específica de natureza, que chama de “essência inferida do mundo”, ao mundo como representação, isto é, à realidade criada pela espécie humana. A concepção de natureza é, em termos gerais, *moderna*: desencantada, econômica (no sentido de oferecer explicações simples sobre um conjunto complexo de fenômenos) sem *télos*, sem fatos morais ou estéticos; em sentido específico é diferente da ontologia hegemônica da modernidade, o mecanicismo, pois Nietzsche recusa o atomismo substancialista e concorda com o argumento de Boscovich, segundo o qual os elementos últimos da realidade são forças sem extensão.

A mesma oposição se repete em *Além do Bem e do Mal*, obra na qual o nome de Boscovich foi citado diretamente, mas com um acréscimo: a tentativa de uma conciliação das vontades de verdade e de aparência. Vontade de verdade significa: a vontade de descrever a realidade tal como ela é. Nietzsche está ciente que para desenvolver-se com sucesso, a vontade de verdade precisa ser auxiliada por ficções regulativas, antropomorfismos, recursos interpretativos, analogias etc. Na hipótese do aforismo 36 apresentou um programa de pesquisa no qual a vontade de verdade se harmoniza com um uso pragmático e possivelmente fecundo das ficções, antropomorfizações e raciocínios generalizantes. A tese segundo a qual os antropomorfismos são úteis para a ciência estava presente em *Humano, demasiado Humano*, contudo, nessa obra a constatação da utilidade cognitiva dos antropomorfismos não é vista como um ponto de partida para a elaboração de experimentos ontológicos autorais. Essa é a novidade de *Além do Bem e do Mal*: as reflexões sobre a vontade de verdade, o sensualismo entendido como princípio heurístico, o ceticismo forte e o ideal de filósofo do futuro são elementos novos que estimularam a criação deste experimento ontológico.

II. Naturalismo e antirrealismo

Naturalismo e antirrealismo são compatíveis porque Nietzsche acredita que o método rigoroso das ciências é capaz de suspender e eliminar parcialmente a nossa propensão natural para o erro, a falsificação e a antropomorfização do real. Ele possibilita um cultivo das virtudes intelectuais, uma condição fundamental para um estudo rigoroso da realidade. Esse naturalismo é liberal, pois outras tradições de pensamento (filosóficas, psicológicas e até mesmo literárias), apresentam observações perspicazes sobre política, psicologia e moral, na medida em que são expressões da honestidade intelectual, das demais virtudes epistêmicas e de uma disciplina metódica. Nietzsche pensa que o método científico é *exemplar*, pois é a melhor maneira de conhecer o real, mas não defende que seja *exclusivo*: há outras maneiras, e o filósofo deve ter uma formação ampla que o possibilite fazer filosofia em continuidade com diversas tradições de pensamento.

Nietzsche não é um “triumfalista ingênuo”, isto é, não pensa que a ciência possa suspender *de uma vez* todos os antropomorfismos e ficções: existem ficções,

interpretações e erros que são produtivos para o desenvolvimento cognitivo, na medida em que auxiliam pragmaticamente os cientistas normais, que realizam apenas um uso “doméstico” de conceitos filosóficos complicados, e com sucesso, visto que em muitas áreas da ciência a discussão sobre fundamentos ontológicos é irrelevante.

Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche está mais próximo de um programa cientificista, na medida em que reivindica o iluminismo e defende a vitória da ciência sobre os resíduos de visões míticas e metafísicas que permanecem na cultura secular. Essa defesa é mitigada pela constatação de que nós, seres humanos, precisamos de alguns erros e ficções, incluindo a ciência humana, que não pode nos liberar completamente do mundo como representação. Em *Além do Bem e do Mal* há uma ênfase na relação entre ciência e interpretação, o que pode passar a impressão de que na obra há um antirrealismo anticientifista, mas a relação entre antirrealismo abrangente e ciência não se altera substancialmente: Nietzsche apresenta argumentos que tornam mais sofisticada a tese segundo a qual a ciência precisa de ficções, convicções não justificadas, aparências e ideais regulativos, além de constatar que a sua contribuição autoral para o desenvolvimento da ciência recorre a analogias antropomórficas. O sensualismo entendido como princípio heurístico revela que a ciência não precisa de fundamentos últimos para satisfazer a vontade de verdade: por exemplo, de justificativas para a crença na existência do mundo externo e para a superioridade da verdade em relação ao engano. Nietzsche enfatiza a importância da interpretação, da vontade de aparência, de crenças estruturantes, porém não justificadas, e das ficções regulativas, mas a vontade de aparência não se opõe à vontade de verdade: ela impõe limites à busca desenfreada por justificações, delimitando, assim, o espaço no qual a vontade de verdade da ciência pode gerar frutos produtivos.

III. Naturalismo e Metafísica

A investigação científica tem uma dimensão ontológica: não há oposição entre ciência e especulação a respeito dos elementos últimos da realidade. A ontologia nietzschiana está em continuidade com o seu naturalismo metodológico, afinal, a ciência dinâmica é um modelo de conhecimento rigoroso, aquele que mais se

aproxima da essência do mundo. Nietzsche não se opõe à ciência quando faz ontologia: além de tomar uma ciência como modelo para produzir experimentos, reivindica aspectos do método científico na construção de sua hipótese. Esses experimentos não são imodestos, na medida em que Nietzsche rejeita a legitimidade de sínteses *a priori* sobre a essência do real: são experimentos especulativos, tentativas, programas de pesquisa etc.

O espírito livre que se dedica a aprender com as ciências especializadas e seus métodos possui uma tarefa normativa, mais ampla e substancial: propor diretrizes para a cultura. Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche reserva sua atenção para uma etapa prévia da formação. Estava interessado, sobretudo, em mostrar que o espírito deve se ater às pequenas certezas da ciência e evitar a tentação de propor uma harmonização das especulações ontológicas com os destinos práticos da vida humana. Isso explica, em parte, porque não há especulação ontológica autoral na trilogia: Nietzsche sinalizou que a ontologia do devir ocupa um papel importante em suas argumentações, mas não deu asas à especulação. Essa ontologia, que aparece de um modo residual no texto, não edifica, porque a realidade enquanto tal é vazia de significado e desperta um interesse exclusivamente teórico em filósofos e cientistas. Não há, portanto, uma tentativa de conciliação entre a ontologia e a prática: a natureza dinâmica é sem significado, pois indiferente aos dramas éticos e existenciais da humanidade.

Em *Além do Bem e do Mal* há um diagnóstico que altera a ênfase do discurso sobre a formação do filósofo. Nietzsche constata que a cultura científica do seu tempo pode inibir os filósofos, pois cria obstáculos que dificultam as tarefas sintéticas e normativas da filosofia. Assim, no primeiro plano das admoestações nietzschianas se encontra a defesa do filósofo-césar, aquele que precisa propor os destinos da cultura: legislar e superar, com sínteses especulativas, a hegemonia da cultura dos especialistas. Esse filósofo legislador, contudo, precisa incorporar a etapa formativa apresentada em *Humano, Demasiado Humano*, pois somente assim poderá legislar e especular com *honestidade*.

A vontade de poder é uma tentativa e uma tentação. Expliquei essa duplicidade recorrendo ao argumento da formação: Nietzsche está interessado em preparar a vinda do filósofo do futuro. Ele acredita que esse filósofo deve ousar e superar os limites da cultura erudita do seu tempo. Diferente dos cétricos fracos que

vêm com desconfiança qualquer empreendimento ontológico, dos críticos que reduzem a filosofia à teoria do conhecimento e dos eruditos que não são capazes de decidir os destinos da cultura, Nietzsche deseja tornar novamente possível a nobreza de um grande filósofo, e uma característica dessa nobreza é a capacidade de propor sínteses amplas dos eventos empíricos, ou seja, teses ontológicas sobre a totalidade do real. Ciente dos perigos que acompanham essa empreitada, Nietzsche diferencia o filósofo do futuro do mero diletante, ou seja, de um filósofo que não conhece a ciência do seu tempo e propõe sínteses amplas, mas desconsiderando a evolução, o estágio atual do conhecimento e a disciplina metódica. O filósofo do futuro –um ideal– será capaz de propor ontologias sem desconsiderar o valioso trabalho dos eruditos: a sua vontade de verdade será vontade de poder, pois ele terá força e formação para oferecer à cultura uma legislação, uma nova hierarquia dos valores. Nietzsche não é o filósofo do futuro: esse filósofo é o destinatário, não o emissor. Nietzsche é um *professor* que esboça um exemplo: a proposta da vontade de poder é um conselho de formação e um estímulo para os filósofos redescobrirem a dimensão de aventura da vontade de verdade. Nietzsche desejava tornar possível o surgimento de um homem que, à altura das tarefas nobres da filosofia, não negligenciasse as contribuições da cultura científica do seu tempo.

Referências bibliográficas

- **Obras de Nietzsche**

NIETZSCHE, Friedrich. **Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____. **A Gaia Ciência**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Além do Bem e do Mal**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Relume Dumará, 2000.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Trad: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Fragmentos do espólio: de julho de 1882 ao inverno de 1883-1884**. Trad: Flávio R. Kothe. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

_____. **Fragmentos do espólio: Primavera de 1884 ao outono de 1885**. Trad: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2002.

_____. **Fragmentos póstumos: 1887-88 (Vol VII)**. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

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

_____. **Humano, Demasiado Humano I**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Humano, Demasiado Humano II**. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. **O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e o Pessimismo**. Trad: J Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Schopenhauer como Educador**. Trad: Tiago Trajan e Giovane Rodrigues. São Paulo: Mundaréu, 2018.

_____. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral**. Tradução de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

- **Intérpretes de Nietzsche**

ANDLER, Charles. **Nietzsche, Vida e Pensamento** (Volume II). Contraponto: Rio de Janeiro, 2006.

BABICH, Babete; COHEN, Robert. **Nietzsche, Epistemology and the Philosophy of Science**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

BROBJER, Thomas. **Nietzsche's Philosophical Context**. Illinois: University of Illinois Press, 2008.

CABRAL, Alexandre. **Nietzsche e a onto-teo-logia: uma polêmica heideggeriana**. In. Revista Trágica: vol. 4, nº 2, pp. 01-17, 2011.

COX, Christian. **Nietzsche: Naturalism and Interpretation**. Berkeley: University of California Press, 1998.

CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on Truth and Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Nietzsche and moral objectivity: the development of Nietzsche's metaethics**. In. LEITER, Brian; SINHABABU, Neil (eds.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 192-226.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. **The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil**. New York: Cambridge University, 2012.

CRAWFORD, Claudia. **The Beginning of Nietzsche's Theory of Language**. Berlim: de Gruyter, 1988.

DANTO, Arthur. **Nietzsche as a Philosopher**. New York: McMillan, 1965.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

EMDEN, Christian J. **Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. **Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body**. Illinois: University of Illinois Press, 2005.

FREZZATTI, Wilson. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo: Loyola, 2016.

GARDNER, Sebastian. **Idealism and Naturalism in the Nineteenth-Century Philosophy**. In: STONE, Alison (ed.). *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century*. Edinburgh: Edinburgh University, 2011, pp. 89-110.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito de Liberdade, Autonomia e Dever**. São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. **A Autossupressão como catástrofe da consciência Moral**. In: Estudos Nietzsche, v. 1, n. 1, 2010, pp. 73-128.

GORI, Pietro. **La Visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich**. Napoli: La città del sole, 2007.

GREEN, Steven. **Nietzsche and the Transcendental Tradition**. Illinois: University of Illinois Press, 2002.

HARTMANN, Anna. **Símbolo e Alegoria: a Gênese da concepção de linguagem em Nietzsche**. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD, 2005.

HAN-PILE, Beatrice. **Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche**. In: Cadernos Nietzsche, n 29, 2011, pp.163-230.

HEIDEGGER, Martin. **A Essência do Niilismo**. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Nietzsche I**. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II**. Trad: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A Sentença Nietzscheana: “Deus está morto”**. Trad: Marco Antônio Casanova. In: *Natureza Humana* 5(2), Julho-dez 2003, pp. 471-526.

_____. **A constituição onto-teo-lógica da metafísica**. Trad. Ernildo Stein. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção os Pensadores).

HEIT, Helmut. **Perspectivas naturalizantes na filosofia de Nietzsche**. In: *Dissertatio*, Vol. Suplementar, 2015, pp. 229-255.

HURKA, Thomas. **Nietzsche: perfectionist**. In: LEITER, Brian; SINHABABU, Neil (eds.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HUSSAIN, Nadeem. **Nietzsche's positivism**. In: *European Journal of Philosophy*, vol. 12, 2004, pp. 326-368.

_____. **Nietzsche's Metaethical stance.** In: GEMES, Ken; RICHARDSON, John (eds). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ITAPARICA, André. **Nietzsche e a tradição filosófica: para além de idealismo e realismo.** Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.

_____. **As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si.** In: *Kriterion*, vol.54, no.128, Dec. 2013, pp.307-320.

JANAWAY, Cristopher. **Beyond Selflessness.** Oxford: Oxford University Press, 2007.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.** New Jersey: Princeton University Press, 1974.

HILL, Kevin. **Nietzsche's critique: the kantian foundation of his thought.** Oxford: Oxford University Press, 2005.

KOFMAN, Sarah. **Nietzsche and Metaphor.** London: The Athlone Press, 1993.

LAMPERT, Laurence. **Nietzsche's task.** New Haven: Yale university, 2001.

LEITER, Brian. **Nietzsche on Morality.** London: Routledge, 2002.

_____. **O Naturalismo de Nietzsche reconsiderado.** Trad: Oscar Augusto Rocha Santos. In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, 2011, pp.79-126.

LOPES, Rogério. **Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche.** Tese de doutorado. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2008.

_____. **Filosofia e Ciência:** Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. In: BARRENECHEA, Miguel Angelo (Org). *Nietzsche e as Ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. **A almejada assimilação do materialismo:** Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: *Cadernos Nietzsche*, Vol. 35, 2011, pp. 309-35.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche:** La quiebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX. Trad: Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz editores; 2008.

MARQUES, António. **A Filosofia Perspectivista de Nietzsche.** São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

MATTIOLI, William. **O inconsciente no jovem Nietzsche**: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem. Tese de doutorado: Belo Horizonte, 2016.

_____. **Do idealismo transcendental ao naturalismo**: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 221-271.

_____. **Ontologia e Ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em Humano, Demasiado Humano**. In: *Kriterion*, Vol. 61, no. 145, 2020, pp. 231-259.

MOORE, Gregory. **Nietzsche, Biology and Metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder**. São Paulo: Annablume, 1997.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche: Life as Literature**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

ONATE, Alberto M. **O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

POELLNER, Peter. **Nietzsche and Metaphysics**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

RICCARDI, Mattia. **O Nietzsche tardio e a tese da falsificação**. In: *Cadernos Nietzsche*, vol.1, no.34, 2014, pp.131-150.

RICHARDSON, JOHN. **Nietzsche's System**. Oxford: Oxford University, 1996.

_____. **Nietzsche and transcendental argument**. In: *Kriterion*, vol.54, no.128, 2013, pp. 287-305.

_____. **Nietzsche's New Darwinism**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **Nietzsche on Time and Becoming**. In: PEARSON, K. A. (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

SALAGUARDA, Jörg. **Nietzsche und Lange**. In: *NS* 7, 1978, pp. 236-253.

_____. **Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche**. In: *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979, pp. 133-160.

SCHACHT, Richard. **Nietzsche**. London and New York: London and New York Routledge, 1983.

_____. **O Naturalismo de Nietzsche**. Trad: Olímpio Pimenta. In: *Cadernos Nietzsche*, N.27, 2011, pp. 35-77.

STACK, George. **Lange and Nietzsche**. Berlin: de Gruyter, 1983.

_____. **Nietzsche's anthropic circle: Man, Science and Myth**. New York: University of Rochester press, 2005.

_____. **Boscovich's natural philosophy**. In: Pacific Philosophical Quartely, Vol. 62, 1981, pp. 69-87.

TONGEREN, Paul V. **A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para Além do Bem e do Mal**. Trad: Jorge Luis Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

WILLIAMS, Bernard. **Truth and Truthfulness**. New Jersey: Princenton University Press, 2002.

_____. **A Psicologia moral minimalista de Nietzsche**. Trad: Alice Parrela Medrado. In: Cadernos Nietzsche, n.29, 2011.

- **Outros**

ALLISON, Henry E. **Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense**. New Haven & London: Yale University Press, 1983.

ARISTÓTELES. **Metafísica** (vols. I, II, III). Trad: Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Órganon**. Trad: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

Bíblia Sagrada com reflexões de Lutero. Trad: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade bíblica do Brasil, 2015.

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus**. Trad: Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007.

BERKELEY, George. **Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano**. Trad: Jaimir Conte. In. *Obras Filosóficas: George Berkeley*. São Paulo: Unesp, 2008.

CASSIRER, Ernest. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. Trad: Mario Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

_____. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad: Álvaro Cabral. São Paulo: Unicamp, 1992.

DALE, Van. K. **The jansenists and the expulsion of the jesuits from France**. New Haven: Yale University, 1975.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad: Fausto Carrilho. São Paulo: Unicamp, 2008.

_____. **Regras para a Orientação do Espírito**. Trad: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

GUYAU, Jean-Marie. **A Irreligião do Futuro**. Trad: Regina Schöpke. São Paulo, Martins Fontes, 2014.

GUYER, Paul. **Kant and the Claims of Knowledge**. New York: Cambridge University Press, 1987.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Trad: Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.

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

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad: Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KÖHNKE, Klaus, C. **The Rise of Neokantianism German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism**. New York: Cambridge University, 1991.

LANGE, Albert. **The History of Materialism**. Trad: Ernest Chester Thomas. New York: Harcourt, Brace and Company, 1925.

LANGTON, Rae. **Kantian Humility: our ignorance of Things in Themselves**. New York: Oxford press university, 2007.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano**. Trad: Anoar Aliex. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).

LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**. Trad: Walter O. Schlupp, Annemarie Hohn, Ilson Kayser, Luis M. Sander e Martinho L. Hasse. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1987.

_____. **Da Liberdade do Cristão**. Trad: Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1997.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero aos nossos dias** (Vol II – a era do absolutismo). Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2015.

PASCAL, Blaise. **As Provinciais**. Trad: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Filocalia, 2016. Edição para Kindle.

_____. **Pensamentos**. Trad: Sergio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

PORCHAT, Oswaldo. **Rumo ao Ceticismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

POPKIN, Richard H. **História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza**. Trad: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

QUINE, Willard V. O. **Epistemologia naturalizada**. In: *Relatividade ontológica e outros ensaios*. Trad. Oswaldo Porchat. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção os Pensadores).

SÁ, Alexandre. **Para além do liberalismo: o pensamento político de Martin Heidegger**. In: *International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, no. 1, v. 1, 2017, pp. 43-58.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Trad: Tomás Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como Representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SELLARS, Wilfrid. **Science, Perception and Reality**. California, Ridgeview publishing company, 1991.

STRAUSS, LEO. **Perseguição e arte de escrever**. Trad: Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. **Note on the plane of Nietzsche's Beyond and Good and Evil**. In: *Studies in Platonic Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983

STRAWSON, Peter. **The Bounds of Sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason**. New York: Routledge, 2006.

_____. **Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades**. Trad: Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2007.

VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se**. Trad: Johannes Kretschner. Santa Catarina: Argos, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os gregos**. Trad: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.