

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANDERSON MANUEL DE ARAÚJO**

**CONSIDERAÇÕES SOBRE O ERRO E A FICÇÃO NAS OBRAS DO  
PERÍODO INTERMEDIÁRIO DE NIETZSCHE**

**Belo Horizonte  
FAFICH/UFMG  
2012**

**Anderson Manuel de Araújo**

**CONSIDERAÇÕES SOBRE O ERRO E A FICÇÃO NAS OBRAS DO  
PERÍODO INTERMEDIÁRIO DE NIETZSCHE**

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

Linha de pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes  
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

**Belo Horizonte  
FAFICH/UFMG  
2012**

Dissertação intitulada *Considerações sobre o erro e a ficção nas obras do período intermediário de Nietzsche*, de autoria do mestrando **Anderson Manuel de Araújo**, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes – FAFICH/UFMG – Orientador

---

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto – UFOP

---

Profª. Dra. Lívia Mara Guimarães – FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, junho de 2012

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Rogério Lopes que se manifestou sempre disponível para me auxiliar em quaisquer dificuldades, pelas pertinentes orientações e sugestões e, principalmente, pela confiança e paciência em relação à minha escrita que ocorreu concomitantemente ao meu trabalho de Professor na educação básica e no ensino técnico. Muito obrigado!

Ao Professor Verlaine Freitas que acreditou em meu trabalho e me orientou ainda na elaboração do primeiro projeto de pesquisa.

Aos membros da banca examinadora: ao Professor Olímpio Pimenta que aprendi a admirar primeiramente através dos seus escritos. Certamente esta dissertação teria sido sobre outro tema se não fossem suas observações pontuais e incentivadoras a respeito do meu trabalho. E à Professora Lívia Guimarães, a quem ainda na graduação tive a oportunidade de conhecer e cujas aulas sempre versaram, a meu ver, sobre uma filosofia preocupada com as coisas próximas.

À Professora Iracema Macedo que me apresentou o pensamento do jovem Nietzsche e toda a força deste filósofo.

Aos colegas do Grupo Nietzsche da UFMG, sobretudo Alice, Ana Marta, Oscar e Silvia que colaboraram em grande medida, com apoio e interlocuções fecundas para a realização desse trabalho.

À Gilce Marchi, a primeira pessoa a me falar sobre Friedrich Nietzsche, há 12 anos.

Aos amigos que me ajudam a intensificar o sentimento de amor à vida: Bruno, Elisa, Júnia, Maria Helena e Rivaldo.

Aos meus familiares, pela cumplicidade; e à Tia Tininha, pelo carinho e amor.

**Em memória da minha querida mãe, meu primeiro exemplo de *afirmação da vida!***

**Para meus alunos que me ensinam a ser *jovem!***

## **RESUMO**

Esta dissertação tem como objetivo fazer uma análise dos usos que Nietzsche faz das noções de erro e ficção nas obras do período intermediário, nas quais o filósofo procura desenvolver uma nova imagem do espírito livre. Constatamos que há uma preocupação do filósofo em fazer referência a erros e ficções que estiveram presentes na formação do conhecimento humano. Nossa hipótese é a de que o erro e a ficção não são peculiares a um grupo de pessoas, ou a um estilo específico de vida, mas referem-se à condição humana. Neste sentido, mesmo os espíritos livres não poderiam prescindir de erros e ficções. Defendemos que ao fazer esta caracterização da condição humana, Nietzsche desenvolve uma distinção em termos de “piores” e “melhores” ficções; enquanto as primeiras atuam com o objetivo de apenas conservar a vida, as ficções “melhores” seriam responsáveis não apenas pela conservação da vida, mas também pela sua expansão.

## **ABSTRACT**

This study aims at investigating how Nietzsche employs the notions of “error” and “fiction” in the so-called middle period writings, in which the philosopher seeks to develop a new image of the free spirit. Nietzsche is particularly concerned with the role error and fictions play in the human cognition. I will be arguing that according to Nietzsche error and fiction are not peculiar to a certain group of people or to a specific style of life, but are rather intrinsically connected to the human condition. Given that, even the free spirit could not dispense with errors and fictions. This description of the

human condition is followed by a distinction between “bad” and “good” errors and fictions: while the former does contribute only to the values of life-conserving and life-preserving, the latter is supposed to contribute to values of life-increasing and life-enhancing.

## ABREVIATURAS

Nesta dissertação utilizamos os livros de Nietzsche que foram publicados pela editora *Companhia das Letras*, com tradução de Paulo César de Souza, com exceção do escrito póstumo e inacabado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. Seguem abaixo, as abreviaturas dos textos e obras que citamos ao longo da dissertação.

**VM** - *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* (1873).

**HH** - *Humano, Demasiado Humano* (1878).

**HH II OS** - *Humano, Demasiado Humano II* (Primeira Parte: *Opiniões e sentenças diversas*). (1879).

**HH II AS** - *Humano, Demasiado Humano II* (Segunda Parte: *O andarilho e sua sombra*). (1879).

**A** - *Aurora* (1881).

**GC** - *A Gaia Ciência* (1882/1886).



*Penso que devemos conhecer algumas poucas cousas sobre a fisiologia dos andarilhos. Avaliar até onde o isolamento tem o poder de influir sobre os seus gestos, sobre a abertura de sua voz, etc. Estudar talvez a relação desse homem com as suas árvores, com as suas chuvas, com as suas pedras. Saber mais ou menos quanto tempo o andarilho pode permanecer em suas condições humanas, antes de se adquirir do chão o modo de um sapo. Antes de se unir às vergôntes como as parasitas. Antes de revestir uma pedra à maneira do limo. Antes mesmo de ser apropriado por relentos como os lagartos. Saber com exatidão quando que um modelo de pássaro se ajustará à sua voz. Saber o momento em que esse homem poderá sofrer de prenúncios. Saber enfim qual o momento em que esse homem começa a adivinhar. (Manoel de Barros, nota sobre O andarilho).*

*“Tudo que não invento é falso”. (Manoel de Barros)*

## SUMÁRIO

<b>ABREVIATURAS</b> .....	08
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO I: ERROS E FICÇÕES</b> .....	18
1.1. A leitura de Nietzsche das condições de possibilidade do conhecimento na filosofia transcendental kantiana .....	19
1.2. O método científico como via moderada de investigação .....	25
1.3. A gênese do erro e a necessidade das ficções .....	34
1.4. A invenção da verdade e da mentira .....	39
<b>CAPÍTULO II: GENEALOGIA E NATURALISMO</b> .....	46
2.1. O mundo como <i>vir a ser</i> .....	47
2.1.1. A defesa do devir sem o comprometimento da estabilidade de nossas crenças .....	51
2.2. A abordagem genealógica dos erros e das ficções <i>irrefutáveis do homem</i> .....	55
2.2.1. A estratégia de desestabilização das crenças .....	55
2.2.2. As observações psicológicas como parte do procedimento genealógico .....	58
2.2.3 O atavismo como explicação da estabilidade de nossas crenças .....	60
2.3. Artíficos humanos: consciência, sujeito, liberdade e causalidade .....	62
2.4. Considerações sobre o naturalismo de Nietzsche .....	69
<b>CAPÍTULO III: A PAIXÃO DO CONHECIMENTO</b> .....	78
3.1. O caráter errôneo do conhecimento, uma motivação para se tornar cético? .....	79
3.2. Experimento e vivência com <i>as coisas próximas</i> .....	85
3.3. <i>Aurora</i> e as primeiras manifestações da paixão do conhecimento .....	93
3.4. A paixão do conhecimento em <i>A Gaia Ciência</i> .....	98
3.4.1. Jovialidade e experimentação .....	98
3.4.2. <i>O que devemos aprender com os artistas</i> .....	102

**CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 110**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ..... 115**

## **INTRODUÇÃO**

Verifica-se na História da Filosofia o esforço que vários filósofos empreenderam na busca do conhecimento da verdade ou de algo que se aproxime da verdade, como a certeza ou a sabedoria. De certo modo a busca é a realização do sentido da palavra *filosofia*. Neste caso, sabedoria é um vocábulo mais apropriado para revelar o que o filósofo busca. Por isso a investigação filosófica é marcada pelo desejo da sabedoria ou pelo amor a ela. Pois a busca da sabedoria pode não coincidir com a busca da verdade. Há filósofos que nunca estiveram preocupados diretamente com a busca da verdade, mas em evitarem o erro, o engano e a ilusão; e nesse processo consideram-se bem-sucedidos provisoriamente, pois se mantêm como sentinelas, com o olhar desperto e o desejo crescente de desvelar outras etapas no processo do conhecimento. Dessa investigação, nascem teorias ou perspectivas acerca do mundo e do conhecimento. Algumas delas são apresentadas como antídoto contra todo erro de raciocínio, e outras se comportam como a visão certa e segura do “real”. E há aquelas que negam qualquer possibilidade de conhecimento verdadeiro do mundo.

Nietzsche também aparece neste cenário como um *amante* da sabedoria e faz parte do grupo de filósofos que experimentaram a ilusão de possuírem a verdade, e de sentirem-se, ao mesmo tempo, traídos e atraídos pela verdade. Por isso Nietzsche teve razões para cessar a busca pelo conhecimento, mas também muitos motivos para investir mais ainda nesta busca que acabou se transformando numa consagração ao conhecimento. Para isso, Nietzsche experimentou tantas perspectivas quantas lhe foram possíveis. Nesta dedicação ao conhecimento o filósofo utilizou-se de instrumentos das ciências, da história, da antropologia e da psicologia.

Dessa forma, podemos justificar a nossa escolha pelas obras de Nietzsche que correspondem à segunda fase do filósofo, também denominada de período intermediário que compreendem os anos de 1876 a 1882. Neste período, Nietzsche se encontra no *meio da vida* e tem condições de fazer um balanço do que já viveu, pode falar do seu passado, da sua juventude, do seu envolvimento com o problema da verdade e das suas crenças. É também nesta fase que Nietzsche projeta o seu futuro e revela suas intenções com o conhecimento. O filósofo não é mais jovem, mas a sua dedicação ao conhecimento se intensifica, como revelam seus escritos quase sempre autobiográficos.

Neste contexto, identificamos nessas obras de Nietzsche a recorrência dos termos *erro* e *ficção*. De *Humano Demasiado Humano*, volumes I e II, passando por *Aurora* e culminando n' *A Gaia Ciência*, notamos o uso frequente que o filósofo faz desses termos. Ora em tom de denúncia, ora em tom de simples constatação, Nietzsche declara que o erro e a ficção são condições inerentes ao conhecimento, à vida. Ao se comprometer com esta declaração, veremos que, a princípio, Nietzsche se comprometeria com outras posições que inclusive poderiam lhe ser apresentadas como adversárias. Por exemplo, a afirmação de que *todo o conhecimento baseia-se em erro e ficção* não estaria ela mesma sujeita ao erro e à ficção?

Há um consenso entre as pessoas de que o ser humano erra, se engana e inclusive cria ficções para si e para o mundo. Cada pessoa, assim como cada filósofo atribui esta capacidade de se enganar a alguma característica ou faculdade humanas, ou a um método de estudo. O fato é que o ser humano sempre levanta conjecturas sobre as causas do erro. Desse modo, pode-se atribuir o erro à mente humana, aos sentidos, à experiência, e mais precisamente ao método escolhido, ao caminho utilizado para conhecer o seu objeto. Em geral, o sujeito é eleito como a causa do erro, sobretudo

pelos seus erros de raciocínio, isto é, devido à imperfeição da sua faculdade de raciocinar. Entretanto, é necessário alertar ao leitor que o “erro” ao qual Nietzsche faz referência não se deve a um mau uso da lógica, por exemplo, pois até mesmo a lógica e suas regras podem ser inseridas no conjunto de erros que Nietzsche enumera. Dizemos que nossos juízos estão certos ou verdadeiros devido ao fato de até agora nos possibilitarem um acesso à comunidade em geral, ou até mesmo a uma comunidade científica. Mas a análise nietzschiana do erro vai apontar justamente os nossos comportamentos e conceitos, nossas ideias e certezas em geral como erros, mesmo que estes tenham, indubitavelmente, assegurado o nosso sucesso como ser humano, como cientistas ou filósofos.

Dessa maneira, o presente trabalho pretende apresentar algumas considerações sobre o erro e a ficção no pensamento de Nietzsche e ver em que sentido podemos resolver questões como aquela da possível *circularidade* ou *autorreferência* a que a filosofia de Nietzsche estaria sujeita. Vamos expor também como Nietzsche apresenta de modo quase sempre polêmico o tema do erro e da ficção, fazendo-nos pensar de modo diferente a respeito das condições de possibilidade do conhecimento. Utilizamos como *norte* de nossa pesquisa a obra *A Gaia Ciência*. Pois foi nela que encontramos um capítulo ou livro, como Nietzsche preferia denominá-lo, quase que inteiramente tratando sobre o *erro*, a saber, o livro III. Além disso, como o próprio título da obra em questão indica, vamos analisar em que sentido Nietzsche chega a dedicar a sua vida ao conhecimento, com *alegria* e afirmação, mesmo após a constatação de que o erro e a ficção fazem parte do conhecimento.

Metodologicamente estruturamos a nossa Dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo apresentamos inicialmente uma aproximação entre o pensamento de

Nietzsche e certos aspectos da tradição kantiana no que concerne ao modo como conhecemos o mundo. Veremos que a descrição que Nietzsche nos dá sobre a relação entre sujeito e objeto é, sem sombra de dúvidas, muito semelhante à de Kant, sobretudo ao afirmar que nós somos os responsáveis pelo erro. Apesar disso, os filósofos diferem essencialmente no que diz respeito à justificativa desta característica do conhecimento humano e, principalmente, no que diz respeito à possibilidade de conhecimento da verdade. Tentaremos demonstrar ainda uma possível gênese do erro e da ficção. Analisaremos alguns aforismos que relacionam o aparecimento do erro e da ficção com o interesse humano pela conservação da vida. Por isso, veremos que Nietzsche estabelece um critério diferente para denominar o que é o erro e a ficção. Como já dissemos, debruçamo-nos sobre as obras do período intermediário, mas faremos também uma análise do texto de juventude de Nietzsche, *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* com o objetivo de mostrar que sempre houve um interesse do filósofo pelo tema da verdade e da mentira como *invenções*.

No segundo capítulo daremos uma ênfase ao método utilizado por Nietzsche em sua investigação, o método genealógico. É necessário caracterizar este método a fim de diferenciar o estilo nietzschiano de argumentar de outros filósofos. Tal estilo é marcado pela tentativa de abordar os problemas filosóficos com auxílio das ciências naturais, da antropologia, da filologia, da história e da psicologia. Analisamos ainda a influência de Heráclito na afirmação de Nietzsche de que tudo é fluxo e como esta influência sustenta em grande medida as considerações de Nietzsche sobre o erro e a ficção. Estabeleceremos também uma interlocução com alguns autores sobre o estatuto do naturalismo no pensamento de Nietzsche e como este naturalismo corroboraria a leitura de Nietzsche acerca do erro e da ficção.



O terceiro capítulo pretende apontar o que designamos de *alternativa* ou *via* diante das consequências de um conhecimento sujeito ao erro. Nota-se que há muitas razões para a defesa de uma posição cética, além de uma posição dogmática e metafísica. Propõe-se uma investigação do que seriam ficções melhores, mais exitosas, contra ficções mórbidas, vinculadas a uma interpretação pouco criativa da vida. Nesse sentido, examinaremos a relação entre jovialidade, alegria e paixão do conhecimento. Nesta fase do pensamento de Nietzsche é importante perguntar também pelo que lhe provoca ora uma aproximação da ciência, ora um distanciamento dela; e ainda, ver em que sentido este movimento não estaria relacionado a um “cálculo” nietzschiano para evitar o compromisso com outras ideias.

## **CAPÍTULO I: ERROS E FICÇÕES**

### **1.1. A leitura de Nietzsche das condições de possibilidade do conhecimento na filosofia transcendental kantiana**

A descrição que Nietzsche faz do funcionamento da cognição é muito próxima da maneira kantiana de explicar o modo como conhecemos o mundo. Como herdeiro longínquo de Kant, Nietzsche investiga as condições de possibilidade do conhecimento, mas sua leitura ocorre por meio de conjecturas fisiológicas e históricas; ao contrário da filosofia kantiana, que apresenta um exame do conhecimento e do pensamento mediante a descrição de faculdades humanas que possuem estruturas necessárias e universais. Nietzsche afirma que nós esquematizamos ou organizamos o mundo, logo é nossa representação, nossa pintura, nossa invenção; sua descrição demarca o caráter contingente da cognição, e também revela um naturalismo metodológico, no sentido de que não há elementos *a priori* funcionando na cognição. Nessa perspectiva Nietzsche se distancia da posição kantiana, e é com o intuito de sinalizar esta distância que apresentaremos uma breve explanação a respeito da filosofia transcendental kantiana.

Ao realizar a “revolução copernicana”, Kant estabelece condições de possibilidade do conhecimento humano e, por sua vez, limites da cognição. A revolução consiste principalmente em afirmar que o sujeito, ao conhecer, não descobre as leis do objeto, mas é o objeto que, ao ser conhecido, se submete às estruturas do sujeito que conhece. Com isso Kant distingue o que pode ser conhecido do que pode ser apenas pensado. Tal distinção justifica-se pelos modos ou estruturas *a priori* do sujeito que são as condições de possibilidade da experiência e conseqüentemente do conhecimento dos objetos. Kant denomina de transcendentais estes modos ou estruturas porque são próprias do *sujeito* e não do objeto: a sensibilidade (intuitiva) e o entendimento (discursivo).

Neste sentido, os modos do sujeito são *a priori* porque são necessários e universais, tornam a experiência possível e independem dela. Além disso, Kant estabelece como condição de possibilidade da experiência as intuições do espaço e do tempo, que também são inerentes ao sujeito, sem as quais não é possível conhecer os objetos - logo são também necessárias e universais no contexto da experiência humana. Na mesma direção, deve-se lembrar que os juízos sintéticos *a priori* só se tornam possíveis porque o entendimento, por meio de regras ou categorias, sintetiza, ordena, ou unifica o que nos aparece.

Em resumo, Kant afirma a absoluta necessidade dessas estruturas comuns a todo sujeito, pelas quais e somente pelas quais torna-se possível a experiência tal como nós a temos efetivamente. E estruturalmente nós não podemos ir além do conhecimento sensível, pois podemos conhecer apenas fenômenos. Neste sentido, Kant estabelece os limites do conhecimento afirmando que o fato de podermos pensar algumas coisas não significa que possamos conhecê-las. Ao denominar de “*númeno*” o que pode ser apenas pensado, fica demarcado o limite do conhecimento. Por isso, quando o sujeito busca conhecer o que não pode ser conhecido, quer dizer, tenta ir além da experiência, inevitavelmente cai em erros e ilusões. Disso decorre a crítica de Kant à metafísica que tradicionalmente sempre teve pretensões científicas em relação ao conhecimento de objetos denominados por ele de ideias: alma, Deus e mundo.

Ao demonstrar os limites do conhecimento, Kant define que a pretensão de conhecer o que está além dos fenômenos nos leva a erros, como o conhecimento da “coisa em si” ou de Deus. Para estas noções, ou seja, para as ideias de alma, Deus, mundo, assim como para o conceito problemático de ‘coisa em si’, Kant reserva uma função teórica mais modesta. Ele o faz por meio da distinção entre “função

constitutiva”, reservada aos conceitos e categorias puras que se aplicam diretamente a um conteúdo dado na sensibilidade e unificado em estágios anteriores da percepção e da imaginação, e “função regulativa”, que ele atribui justamente a estas ideias problemáticas. A função regulativa é também uma ficção criada pelo sujeito do conhecimento com o objetivo de promover uma unificação totalizante do múltiplo do conhecimento empírico, e apenas nesta modesta condição de ficção heurística e regulativa do conhecimento Kant reconhece a tais ideias uma função teórica e cognitiva. Em face disso, podemos dizer que Nietzsche promove um alargamento da noção kantiana de ficção, de modo que a distinção entre as funções constitutiva e regulativa da cognição, tal como concebida originalmente por Kant, tem suas fronteiras problematizadas, tornando-se no máximo uma distinção de grau e não de natureza. Esta problematização se reflete nas reiteradas afirmações de Nietzsche de que todo o nosso conhecimento baseia-se em erros e em ficções, e não apenas a tentativa de conhecer o que está além dos fenômenos, como Kant pensava. Como esclarece Lopes, Nietzsche apresenta uma teoria do erro que se aplica às nossas proposições empíricas e substitui a doutrina kantiana das categorias por uma teoria do ficcionalismo:

A posição ficcionalista não se limita a atribuir um estatuto ficcional aos conceitos empíricos e signos lingüísticos: ela dissolve na natureza e na história os conceitos transcendentais – as funções de síntese do múltiplo perdem o estatuto de normas do sujeito transcendental e tornam-se funções vitais dos organismos que permanecem como uma herança atávica que nos liga às fases mais primitivas de nosso desenvolvimento<sup>1</sup>.

Nos primeiros aforismos de *Humano Demasiado Humano* Nietzsche apresenta uma crítica ao procedimento metafísico<sup>2</sup> e à filosofia transcendental kantiana. Segundo

---

<sup>1</sup> LOPES, 2008, p.270.

<sup>2</sup> No período de juventude Nietzsche envolvera-se com a tese da inevitabilidade da metafísica, influenciado por Kant e Schopenhauer, mas principalmente pela leitura do livro *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange. Esta tese sustenta que há uma disposição natural no homem que o leva a fazer questões que vão além do conhecimento fenomênico. Mas como orienta a tese de Rogério Lopes, no novo programa filosófico de Nietzsche, a partir da produção de *Humano Demasiado Humano*, a metafísica “deve” e “pode” ser eliminada. Cf. LOPES, 2008, pp. 29-30.

Nietzsche, o modo de pensar metafísico<sup>3</sup> caracteriza-se por sua tendência de não questionar a origem, os primórdios das coisas e dos conceitos, e ainda, pela valorização dos conceitos e das coisas fundamentando-se na ideia de uma “coisa em si” ou de uma essência. Tal procedimento tornou-se tão comum que para filosofar historicamente, ou seja, ir à gênese dos conceitos e por sua vez, pensar no sentido oposto à tendência metafísica é preciso “*estar quase desumanizado*”<sup>4</sup>. Desse modo, falta um sentido histórico não somente a Kant, mas a todos os filósofos em suas investigações e análises acerca do homem e do mundo.

Nietzsche propõe-se a percorrer o caminho que os metafísicos *não* fizeram para afirmar que: (i) o homem veio a ser; (ii) a faculdade de cognição veio a ser; e por isso (iii) o homem vê o mundo perspectivamente (com a cabeça humana). Disso decorre que o conhecimento humano é produto de uma faculdade sujeita ao devir, o que nos impediria de fazer qualquer declaração permanente sobre o mundo. Apesar disso, ainda que fosse comprovada a existência do mundo metafísico, o conhecimento dele seria mais inútil ao homem do que o conhecimento da análise química da água deve ser para o navegante em meio a um perigoso temporal<sup>5</sup>.

Um procedimento histórico demonstraria que a metafísica é inofensiva<sup>6</sup> e acabaria com o interesse teórico a respeito da “coisa em si” e do “fenômeno”. A crítica é endereçada a Kant e Schopenhauer, sobretudo quando Nietzsche afirma que através da religião, da arte e da moral estamos no campo da representação e “não tocamos a ‘essência do mundo em si’”. Tratam-se pois de crenças; na linguagem e na lógica. E como crenças, manifestam-se no espírito como sentimento forte e, sendo tão somente

---

<sup>3</sup>A crítica de Nietzsche à metafísica é, ao mesmo tempo, à metafísica tradicional como doutrina dos mundos sensível e supra-sensível, e à metafísica como doutrina das categorias (filosofia transcendental).

<sup>4</sup> HH, §1.

<sup>5</sup> HH, §9.

<sup>6</sup> HH, §10.

isso, não atestam verdade alguma. Há uma regra comumente utilizada pelo ser humano e que encontramos com frequência no pensamento metafísico: provar a verdade daquilo em que se crê através da força do sentimento da crença. Para Nietzsche esta regra não se sustenta, pois um “pensamento profundo” é uma mistura de elementos intelectuais com sentimentos fortes de crença. E numa subtração dos elementos intelectuais, restam apenas os sentimentos.

Nietzsche vê o homem como um artista que representa o mundo através de uma pintura, com suas cores diversas e contingentes. O que muitos filósofos, tal como Schopenhauer, fizeram? Acreditaram que a partir de um estudo dessa pintura poderiam fazer juízos sobre a coisa em si. Mas nós colorimos o mundo, e se ele possui algum significado estético, moral ou religioso é porque o fizemos assim, em outras palavras, é porque lhe impusemos essas cores. Trata-se de uma habilidade que, segundo Nietzsche, recebemos dos nossos ancestrais. Logo, se o mundo fenomênico está sujeito ao *vir a ser*, não se pode extrair dele qualquer conclusão a respeito do que se denomina “coisa em si”, “razão suficiente”, ou mesmo “criador” do mundo fenomênico. Esta conclusão a que Nietzsche chega em *Humano Demasiado Humano* sustenta-se na argumentação dos “lógicos mais rigorosos”<sup>7</sup> que classificam o mundo metafísico como incondicionado e contestam qualquer relação entre o incondicionado e o mundo fenomênico, ou seja, a coisa em si não pode aparecer no fenômeno.

O intelecto humano produziu o mundo fenomênico, é o pintor por excelência. Em 1878, ano de publicação de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche acredita que a tarefa

---

<sup>7</sup> Nietzsche refere-se certamente ao russo Afrikan Spir (1837-1890). De acordo com Lopes, Spir influenciou fortemente a posição nietzschiana a respeito da filosofia transcendental de Kant. Sobretudo no que diz respeito ao compromisso nietzschiano com o vir a ser absoluto. Cf. LOPES, 2008, pp. 276-277. Além disso, conferir o estudo de Michael Steven Green intitulado *Nietzsche and the transcendental tradition* que trata detalhadamente da recepção de Spir por Nietzsche.

de denunciar este caráter perspectivo do mundo caberia à ciência, ao realizar uma “*história da gênese do pensamento*”<sup>8</sup> e chegar à conclusão de que o *mundo*

é o resultado de muitos *erros*<sup>9</sup> e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor da nossa humanidade nele reside<sup>10</sup>.

Em sua crítica à filosofia transcendental kantiana, Nietzsche lança mão da teoria heraclitiana do *vir a ser* ao fazer referência ao erro. Neste sentido, a metafísica é uma ciência dos erros fundamentais do homem porque defende a existência de substâncias incondicionadas, de coisas iguais e de uma liberdade da vontade, que para Nietzsche não passam de crenças. Nietzsche cita Afrikan Spir para dizer que há uma “lei universal do sujeito cognoscente”, que é a necessidade interior de reconhecer cada objeto igual a si mesmo e imutável, isto é, como uma substância. Mas esta lei, assim como os objetos, também está submetida ao *vir a ser*. Assim Nietzsche parece se aproximar, pelo menos neste momento de sua produção intelectual, de certo tipo de sensualismo ao afirmar que o nosso conhecimento é sensação. Pois toda crença baseia-se em sensações de dor ou de prazer; e dessas sensações resulta uma terceira sensação que é o juízo, afirma Nietzsche, “em sua forma inferior”<sup>11</sup> que é a crença mesma.

O pensamento metafísico, a distinção entre mundo fenomênico e coisa em si, e o reconhecimento de substâncias, em resumo, é a herança que o homem recebeu dos seus ancestrais. Nietzsche classifica esta herança como um conjunto de erros que foi adquirido pelo homem ao longo dos tempos. Na mesma direção, deve-se pensar como parte da herança a invenção das leis dos números e as ideias de espaço e tempo. A regularidade de alguns acontecimentos no mundo ou a sua frequência não nos autoriza a dizer que há uma

---

<sup>8</sup> HH, §16, (grifo do autor).

<sup>9</sup> Grifo nosso.

<sup>10</sup> HH, §16.

<sup>11</sup> HH, §18.



lei para isso e que, deste modo, unidade e igualdade são categorias que se aplicam de forma epistemicamente válida ao mundo. E ainda, espaço e tempo não passam de sensações que acabam sendo tomadas como grandezas fixas e verdadeiras porque tornaram-se frequentes na maneira de a ciência pensar as coisas e o mundo, mas são grandezas operatórias e ficcionais que levam, inclusive, a contradições lógicas. Nietzsche aponta como verdadeira a declaração kantiana de que “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela”<sup>12</sup> no que diz respeito ao conceito de natureza, que ele redefine em termos de “mundo como representação” e, portanto, como erro. Por isso seria inútil aplicar as leis dos números a um mundo que não seja nossa representação. Como podemos ver, temos um resultado semelhante ao de Kant, mas com uma ênfase no caráter ficcional tanto do procedimento cognitivo em si quanto daquilo que resulta deste procedimento, o nosso mundo como representação.

## **1.2. O método científico como via moderada de investigação**

Neste percurso, Nietzsche faz uso da ciência, mais precisamente do procedimento científico entendido como uma descrição das regularidades fenomênicas na investigação do mundo e das coisas. Neste contexto há uma relação entre filosofia e ciência em Nietzsche. Nós adquirimos virtudes epistêmicas na comunidade científica; em seu interior adquirimos método e disciplinamos os impulsos. Nota-se uma relação de Nietzsche circunstancial e metodológica com a ciência, o que revela uma posição moderada do filósofo, sobretudo como tentativa de evitar o ascetismo científico. O método científico é, a rigor, empírico e, portanto, melhor do que o procedimento

---

<sup>12</sup> HH, §18.

metafísico que faz uso de argumentos apriorísticos e prova que é possível fazer ciência sem fazer conjecturas metafísicas a respeito do conhecimento; em outras palavras, dispensa as categorias *a priori*.

A fim de elucidar esta diferença entre procedimento científico e método metafísico, é ilustrativo um recurso ao aforismo 630 de *Humano Demasiado Humano*, onde o filósofo afirma que a “convicção é a crença de estar em algum ponto do conhecimento de posse da verdade absoluta”. Para Nietzsche as convicções compreendem uma fase humana de infantilidade do pensamento, de inocência teórica<sup>13</sup>. Convicções são resultados de uma adesão apressada a hipóteses, ou seja, devem-se à precipitação humana. Ao afirmar que uma convicção equivale a uma crença, Nietzsche sinaliza para o fato de que embates e discussões acerca de convicções não são conflitos entre opiniões, mas entre crenças. E as consequências disso podem ser vistas na história da humanidade. Casos em que a violência poderia ser evitada se não houvesse o apego a crenças. Por outro lado, comedimento, cautela, desconfiança são atitudes que se adquirem com o espírito científico. A capacidade de “pensar”, “calcular” antes de se pronunciar e até mesmo a percepção de que sobre algumas coisas ainda não se deve, não se pode ou até mesmo não é necessário falar, Nietzsche denomina de “virtude da *cautelosa abstenção*”<sup>14</sup> e revela uma maturidade a ser adquirida no pensamento científico.

De acordo com Nietzsche, as convicções “não têm direito de cidadania”<sup>15</sup> na ciência. Todavia, há momentos nos quais será necessário lidar com as convicções na ciência. Neste caso, seria permitido o uso provisório das convicções *apenas* como hipóteses e do ponto de vista de uma *ficção reguladora*. Ou seja, como fase importante do método, de finalidade contingente, circunstancial e mais prática do que teórica. Pois

---

<sup>13</sup> Cf. HH, §630.

<sup>14</sup> Cf. HH, §631. Grifo do autor.

<sup>15</sup> GC, §344.

sendo convicção, permaneceria sempre sob suspeita. Veremos no terceiro capítulo que Nietzsche cria e faz uso de ficções reguladoras em suas obras, sobretudo devido à sua *paixão do conhecimento*.

Ao apresentar “*a teoria dos venenos*”<sup>16</sup>, Nietzsche explica como se produz um pensamento científico. É preciso reunir várias forças para produzi-lo. Forças que, tomadas isoladamente, atuam como venenos; “o impulso do duvidar”; “o impulso de negar”; “o de aguardar”, “o de juntar” e o “de dissolver”. Tais forças só não atuam como venenos porque se restringem e disciplinam mutuamente no interior do pensamento científico. Este modo com que Nietzsche descreve e até elogia o método científico, sublinhando com certa preocupação a palavra *cautela*, nos remete para o tema da *paixão do conhecimento*. Nietzsche afirma que há um *pathos* tanto na crença de estar na posse da verdade quanto na busca da verdade<sup>17</sup>. Mas esta última tem mais valor no sentido de ser “suave” e de que se pode sempre (na busca) “reaprender” e “reexaminar”. Deve haver, portanto, uma moderação no pensamento científico que acreditamos também existir no pensamento de Nietzsche, principalmente no período intermediário, devido sobretudo ao *pathos* do conhecimento, uma *paixão do conhecimento*. Esta *paixão* justifica a cautela de um filósofo que lida moderadamente com o ceticismo<sup>18</sup> para que este não se torne uma *teoria dos venenos*.

É esse espírito de cautela que Nietzsche quer imprimir no seu leitor. Para tanto, é necessário educar-se no método científico:

---

<sup>16</sup> GC, §123.

<sup>17</sup> HH, §633.

<sup>18</sup> Lopes afirma que Nietzsche teve um diálogo histórico e filosófico com fontes do ceticismo antigo e moderno e que o posicionamento do filósofo em relação ao ceticismo varia em função dos objetivos e dos problemas enfrentados por ele em determinado contexto e em função das fontes com as quais dialoga (pp. 15-16) Além disso, deve-se ter em mente que Nietzsche argumenta circunstancialmente (p.535). Lopes afirma ainda que Nietzsche pode ser considerado um cético no sentido epistemológico se compreendermos este pela tese “*segundo a qual somos incapazes de fundamentar racionalmente nossas crenças*” (p.224). Cf. LOPES, 2008.

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem *aprender*<sup>19</sup> o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nela 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<sup>20</sup>.

Educar-se no método científico implica também ser capaz de tomar e assumir atitudes diferentes diante do conhecimento, enfim, mudar de opinião e até mesmo de ideais. Conscientizar-se de que ao se iniciar no espírito científico, o homem poderá tornar-se sempre um traidor, infiel, pois a qualquer momento abandonará os seus ideais e mudará de partido. Sem apego e sem o sentimento de culpa, pois é inerente à vida, causar dores de traição e também sofrê-las<sup>21</sup>. Além disso, a ciência busca o conhecimento pelo conhecimento, sem importar-se com o seu resultado. Diferentemente da arte e da filosofia que buscam conhecimento para dar significado à vida<sup>22</sup>.

Nietzsche vê como etapa (necessária) do procedimento científico a observação psicológica<sup>23</sup> e afirma: “não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis”<sup>24</sup>. Apesar disso, para Nietzsche a ciência imita a natureza no proceder ocasional destituído de finalidade, e na promoção de bem-estar para os homens<sup>25</sup>. A importância que Nietzsche confere à observação psicológica deve ser situada no método de investigação genealógica da formação dos conceitos e das crenças, o que pretendemos expor no segundo capítulo dessa Dissertação.

Contudo, podemos antecipar que Nietzsche expõe o contexto de formação das crenças para desestabilizá-las. A crença está ali porque corresponde a uma realidade. O

---

<sup>19</sup> Grifo do autor.

<sup>20</sup> HH, §635.

<sup>21</sup> Cf. HH, §629 e §637.

<sup>22</sup> Cf. HH, §6.

<sup>23</sup> HH, §38.

<sup>24</sup> HH, §37.

<sup>25</sup> HH, §38.

que Nietzsche faz é expor a necessidade da crença. Seu objetivo não é refutar, mas trazer o contexto de formação das crenças, expondo a origem de modo que se desestabilize a crença, por isso é importante destacar que o seu interesse aqui não é falsificar. E este método traz algumas consequências para “o indivíduo que crê”. A posição de suspeita a respeito das crenças metafísicas provoca no indivíduo sensações de finitude e de brevidade da vida. A ausência de uma crença na eternidade ou em valores eternos conduz a uma descrença nas instituições, o que por sua vez, produz um novo modo de conhecer e interpretar a vida, e conseqüentemente novos comportamentos sociais do homem moderno<sup>26</sup>, que consciente do seu curto período de vida, volta-se para coisas e projetos que não necessitam de uma preocupação com a duração dos séculos ou com a eternidade. Dessa maneira, entende-se que o homem substitui suas crenças metafísicas por um cálculo; suas decisões humanas baseiam-se não mais em crenças metafísicas, mas no cálculo que se faz sobre a viabilidade de um projeto ou até mesmo de uma posição filosófica para a vida.

Como vimos, ao apoiar-se na ciência Nietzsche não economiza metáforas científicas em sua linguagem e “com o bisturi” pretende demonstrar que a história dos sentimentos morais é uma história baseada no erro<sup>27</sup>, a saber, o erro do livre-arbítrio. Trata-se de um erro considerar-se livre. Pois transferimos o caráter ou característica de “mau” ou “bom” das coisas para as ações, e conseqüentemente para os homens. Nós esquecemos o contexto no qual designamos as coisas e os sentimentos – contingente - por isso tomamos estas designações como necessárias e universais, o que é fonte de erro. O critério, por exemplo, para designarmos algo como “bom” ou “mau” é o da utilidade. Mas esquecemos disso quando julgamos que “bom” e “mau” são inerentes às ações.

---

<sup>26</sup> HH, §22.

<sup>27</sup> HH, §39.

Contra a filosofia metafísica, que Nietzsche entende como substituta da religião, ele acredita, pelo menos no período de composição de *Humano Demasiado Humano*, na possibilidade de uma ciência filosófica libertadora<sup>28</sup>. As necessidades que a religião satisfaz devem ser enfraquecidas e até mesmo eliminadas por esta filosofia libertadora. Para tanto Nietzsche acredita que a arte deve ser utilizada para fazer essa transição. Pois ela, a nosso ver, não teria um compromisso com conceitos e concepções estritamente metafísicas como as preocupações cristãs com salvação da alma; trata-se de erros da razão<sup>29</sup> que devem ser eliminados.

O mundo é nossa representação e por isso somos nós que colocamos sentido e significado nele. Nesse aspecto, *representação* deve se aproximar muito mais de *descrição* do que de *explicação*. Ao discorrer sobre a relação de causalidade<sup>30</sup>, Nietzsche afirma que no campo do conhecimento e da ciência não houve avanço algum em termos de *explicação*. O que conseguimos foi melhorar a nossa capacidade de *descrever* as coisas e a sucessão das coisas. Afinal, “como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*<sup>31</sup>, nossa imagem!”<sup>32</sup>. Conhecemos o mundo de acordo com as nossas necessidades que foram criadas ao longo dos tempos. Isso leva Nietzsche a dizer que um conhecimento verdadeiro do mundo nos libertaria do erro, mas também de significados que colocamos nele, logo da felicidade e da infelicidade que nele encontramos.

(...) O erro tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como

---

<sup>28</sup> HH, §29.

<sup>29</sup> HH, §27.

<sup>30</sup> GC, §112.

<sup>31</sup> Grifo do autor.

<sup>32</sup> GC, §112.

representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade<sup>33</sup>.

Habituamo-nos a erros de raciocínio. Classificamos o que se nos apresenta como bom e agradável ou mesmo útil, como verdadeiro. E o contrário, uma opinião que porventura nos atormenta ou que não se sustenta, nós a classificamos como falsa. Além disso, somos necessariamente ilógicos e conseqüentemente injustos em nossa relação com o mundo. O modo como valoramos o mundo é ilógico. E Nietzsche dá três explicações disso: porque as coisas se nos apresentam de modo incompleto; e deste modo incompleto obtemos conclusões; e ainda: obtém-se um conhecimento inexato de cada parte do que conhecemos. E conseqüentemente somos injustos em nossas avaliações acerca do mundo e das pessoas, já que não dispomos de um conhecimento pleno do nosso objeto, ou seja, de nós mesmos. Nossas avaliações cognitivas a respeito das coisas relacionam-se a uma inclinação ou aversão que sentimos em relação a elas. Logo, deve-se sublinhar que nossas avaliações são feitas a partir de nossa medida, que não é uma grandeza fixa e imutável, já que nossas disposições, gostos, desejos e interesses, por exemplo, sofrem variações.

É possível um modo de avaliar que não seja ilógico? Ou seja, poderíamos conhecer o mundo e as coisas sem uma avaliação cognitiva no sentido de não sermos movidos por um sentimento de inclinação ou de aversão? Nietzsche responde a esta nossa pergunta, afirmando tratar-se de absoluta necessidade<sup>34</sup> o fato de sermos ilógicos e injustos, não restando portanto outra alternativa. Logo, o erro é necessário à vida. Trata-se de um problema que será retomado no terceiro capítulo. Apesar disso, pode-se antecipar que Nietzsche aponta modos de vida que são capazes, mesmo lidando com

---

<sup>33</sup> HH, §29.

<sup>34</sup> HH, §32.

erros, de expandir a vida, ou de torná-la leve e saudável, principalmente por meio da arte, e não apenas de conservá-la, como habitualmente se faz.

Esta constatação nietzschiana acerca da inevitabilidade do erro provoca, mesmo no leitor mais desconfiado acerca do modo com o qual conhecemos o mundo e, portanto, preparado para abrir mão dos juízos normalmente tomados como lógicos e indiscutivelmente verdadeiros, uma sensação de desespero. A possibilidade de uma pessoa ver o mundo ao contrário do modo como este é comumente visto pode gerar uma espécie de desespero. Verifica-se, por exemplo, que é devido a uma crença que a pessoa dá valor e dignidade à sua vida; crença de que se é mais importante do que o mundo. O homem se coloca pouco no lugar dos outros seres, e se o fizesse com frequência, “teria que desesperar do valor da vida”<sup>35</sup>. As exceções são os homens que lidam com as palavras, sobretudo os poetas que, segundo Nietzsche, sabem se consolar.

Ao intitular o aforismo 34 de *Humano Demasiado Humano* “Para tranquilizar” – Nietzsche nos dá mais pistas para classificarmos ou apontarmos aquele que pode viver cômico da necessidade do erro sem se desesperar, que também acreditamos ser o espírito livre. Ao se perguntar se uma filosofia que afirmasse que o erro é inerente à vida não seria uma tragédia, Nietzsche parece prever as sensações do seu leitor, e sublinha o problema: “é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte?”<sup>36</sup> Para responder a estas questões, ou seja, sobre os efeitos que o conhecimento pode causar no espírito daquele que conhece, Nietzsche faz uma classificação de temperamentos: “Creio que o temperamento de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento”<sup>37</sup>. Nesse aspecto, quem seria capaz de *não* tomar o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão

---

<sup>35</sup> HH, §33.

<sup>36</sup> HH, §34.

<sup>37</sup> *Ibidem*.



teórica? As naturezas individuais, de “temperamento bom”, de alma “segura”, “branda” e “alegre”.

Diante do que foi exposto neste tópico, fica evidente que há um conflito entre ciência, conhecimento e ceticismo em Nietzsche. Como foi enfatizado, Nietzsche elogia a ciência pelo rigor no método, mas com reservas, pois ele sabe que há também nela o que ele sempre criticou e se empenhou em evitar, que é o ideal ascético: a valorização incondicional da verdade, ou o estabelecimento de sua busca como um valor incondicional e não submetido a uma avaliação perspectivística. Este conflito deve-se ainda, de um lado, ao compromisso de Nietzsche com a consciência intelectual, que é a determinação de não aceitar crenças que careçam de fundamentação racional. Mas esta determinação poderia trazer à tona a suspensão do juízo. Entretanto há também em Nietzsche a percepção de que esta suspensão é inviável do ponto de vista vital, já que o homem é quase por definição um animal que necessita da crença de estar de posse da verdade, ou de alguma verdade fundamental acerca do sentido último de sua existência. Portanto, não se deve aceitar algumas ideias ou argumentos que carecem de justificação racional, mas também não se pode suspender o juízo. Pode-se afirmar que há em Nietzsche uma filosofia da suspeita, da desconfiança, que decorre sobretudo de sua consciência intelectual, pois o filósofo sabe “que os pesos não estão justos”<sup>38</sup>, e que por este motivo deve-se interrogar, calcular, contrapor razões e, até mesmo suspender certas convicções últimas<sup>39</sup>. Assim, entendemos que este conflito se mantém na obra do

---

<sup>38</sup> HH, § 2.

<sup>39</sup> A este respeito, Lopes esclarece que “a suspensão de juízo proposta por Nietzsche não é da mesma natureza da suspensão proposta pelo ceticismo e pela fenomenologia, nem possui as mesmas motivações. Ela é motivada pela constatação de que estamos diante de um falso problema, de que diante de uma crença de ordem metafísica é muito mais produtivo nos comportarmos como historiadores e como psicólogos do que como lógicos”. Cf. LOPES, 2006, p.181.

filósofo, mas pode ser atenuado e compreendido até mesmo como necessário, como tentaremos mostrar no nosso capítulo sobre a *paixão do conhecimento*.

### 1.3. A gênese do erro e a necessidade das ficções

Defendemos que há, pelo menos no período intermediário de Nietzsche, um modo *sui generis* de reler a história da filosofia ao classificar conceitos e argumentos como erros e ficções<sup>40</sup>. Conceitos e argumentos que pretenderam criar métodos para o conhecimento da verdade e portanto evitar o erro, ou argumentos que pretenderam demarcar os limites do que se pode conhecer, também com o objetivo de evitar o engano ou a ilusão. Nota-se que o erro aparece principalmente onde houve a intenção e o esforço de evitá-lo. Mas a argumentação de Nietzsche acerca do conceito de erro e, por sua vez de verdade, é motivada por critérios diferentes daqueles que suscitaram o método cartesiano e a filosofia crítica de Kant, por exemplo. Neste aspecto, “verdade”, diferentemente da acepção usual do termo, significa a ilusão de estar na posse da verdade ou a ilusão de acreditar que o ser humano esteja devidamente aparelhado para a pesquisa da verdade.

Como podemos perceber nas análises que faremos dos aforismos logo em seguida, o que é classificado tradicionalmente como certo e verdadeiro, portanto condição necessária para um conhecimento humano certo e seguro, baseia-se no que é seguro, e segundo Nietzsche, útil para a conservação da vida. Ou seja, a visão humana de mundo é exitosa já que até hoje conservou e promoveu a vida seguindo os princípios clássicos de argumentação e de ação no cotidiano, mas isso não significa que ela seja

---

<sup>40</sup> Michael Green afirma que há uma coerência na teoria do erro e demonstra que se trata de um elemento essencial da epistemologia de Nietzsche em todo o seu período de atividade filosófica – que vai do ano de 1870 até o colapso de Nietzsche em 1889. Cf. GREEN, 2002, p.17.

verdadeira. Neste sentido, a vida é um arranjo, um esquema, uma crença que nos garante êxito em nossas ações, mas não um argumento<sup>41</sup> que nos garante a verdade da crença.

Por isso nossas convicções baseiam-se em assentimentos a crenças. Esquecemo-nos de que são apenas conceitos úteis para a nossa ação e de que são tão somente crenças. Em face disso, encontramos uma teoria do erro em Nietzsche, pois mesmo as nossas convicções que carecem de fundamentação, logo, ficções, são aceitas como verdades<sup>42</sup>. Justifica-se o uso ou o assentimento a tais convicções pelo fato de que necessitamos delas para organizar a nossa experiência, o que, segundo Lopes, fará com que Nietzsche veja isso como uma necessidade fisiológica<sup>43</sup>.

Quanto às ocorrências de “erros” e “ficções” nos textos nietzschianos, pode-se notar não apenas o uso com um fim retórico, mas também uma distinção entre o que, respectivamente, assentimos por engano ou por esquecimento do caráter contextual e contingente da ideia ou conceito, e aquilo que sabemos ser falso ou fictício, mas continuamos a tomar por verdadeiro, sobretudo devido a fins práticos. No último caso, esquecemo-nos do estatuto ficcional do que acreditamos, defendemos, e tomamos a ficção não mais como ficção, mas como verdade.

No aforismo 110 de *A Gaia Ciência*, intitulado “*Origem do conhecimento*”, Nietzsche afirma que durante um longo intervalo de tempo o intelecto produziu apenas erros, e alguns deles foram úteis na conservação da espécie. Muitos erros foram, inclusive, recebidos como herança. Aqueles que os adquiriram foram mais felizes na luta por si e pela sua prole. Tais erros, Nietzsche os denomina “equivocados artigos de fé”, que foram herdados “até se tornarem patrimônio fundamental da espécie

---

<sup>41</sup> GC, §121.

<sup>42</sup> LOPES, 2008, p. 40.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p.65.

humana”<sup>44</sup>. Dentre eles, podemos citar: “que nosso querer é livre” e “que o que é bom para mim também é bom em si”. A verdade apareceu somente depois “como a mais fraca forma de conhecimento”. Tais artigos de fé tornaram-se critério para distinguir o verdadeiro do falso no conhecimento. Pode-se notar que o equívoco presente nos “artigos de fé” trata-se justamente de um julgamento prático a respeito da utilidade que um objeto, ação ou crença possa trazer ao indivíduo. “Erro” neste caso é pensar que o que me foi “útil” ou “bom” em determinado contexto, também o será para outras pessoas, e dessa forma pode ser compreendido como “bom em si”.

A análise de Olímpio Pimenta sublinha a função do intelecto no aforismo supracitado: “Utilidade e conservação aparecem como critérios de última ordem para sua ação”<sup>45</sup>. O intelecto não aparece, pois, como um órgão de conhecimento com a finalidade de produzir certezas, mas “como uma combinação de criatividade e inocência”<sup>46</sup>. Neste sentido, compreende-se que os erros funcionam como ficções de utilidade imediata. Nietzsche levanta a conjectura de que o nosso organismo não estava ajustado para a verdade e que todas as suas funções trabalhavam com os erros fundamentais que foram incorporados há muito tempo. Pois, “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”<sup>47</sup>. Diante de uma possível contradição entre vida e conhecimento, viver sempre foi mais importante, por isso nunca houve embates sérios entre viver e conhecer, logo, negação e dúvida eram consideradas loucura porque diziam respeito ao conhecimento. Ou seja, afirmar é mais *certo*, *correto* ou *verdadeiro* porque o critério é a *força* que o conhecimento tem para *conservar* a vida.

---

<sup>44</sup> GC, §110.

<sup>45</sup> PIMENTA, 1999, p. 111.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> GC, §110.

A princípio, a *verdade* aparece como ameaça à ordem e à estabilidade do mundo, somente depois que ela surge, mas a serviço dos erros: Nietzsche a classifica como a mais fraca forma de conhecimento, pois todas as funções do organismo cooperavam com os erros já incorporados. Na perspectiva nietzschiana, segundo Marton, a verdade não exclui o erro<sup>48</sup>, e, como esclarece Pimenta na mesma direção apontada por Marton, é sempre da ficção que se parte, tanto em termos de verdade, quanto em termos de erro.

Ao tratar da “*Origem do lógico*”<sup>49</sup>, Nietzsche enfatiza que a lógica na mente humana surgiu do ilógico. Muitos seres que inferiam de modo diverso do que agora inferimos desapareceram, o que nos levou a pensar que esta maneira de inferir fosse mais válida. A tendência a tratar o que é semelhante como igual criou todo fundamento para a lógica, mas esta é uma tendência ilógica. Nesse sentido também se utilizou o conceito de substância<sup>50</sup>, que é indispensável para a lógica. Foi necessário que não fosse visto o que há de mutável nas coisas, e os seres que não viam o caráter mutável das coisas tiveram mais vantagem sobre outros.

Nietzsche apresenta<sup>51</sup> os quatro erros por meio dos quais os homens foram educados, a saber, que o homem: “sempre se viu de modo incompleto”; “atribuiu-se características inventadas”; “colocou-se numa falsa hierarquia, em relação aos animais e à natureza” e “inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e

---

<sup>48</sup> MARTON, 2000, p. 204.

<sup>49</sup> GC, §111.

<sup>50</sup>No entender de Nietzsche, o conceito de substância foi necessário para a invenção da lógica, mas é como condição de possibilidade psicológica ou até mesmo fisiológica que esta necessidade se coloca. Ou seja, trata-se de uma crença necessária na existência de substâncias, em realidades permanentes, constituintes da vida humana, como a alma ou uma faculdade da alma, por exemplo, que funcionam como suportes para a relação do homem com o mundo. Neste sentido, o conceito de substância não é indispensável para o funcionamento de um sistema lógico, que pode prescindir inteiramente deste conceito e de fato o faz (pode-se verificar nas lógicas contemporâneas). Além disso, por trás da invenção da lógica encontra-se o princípio de identidade - é necessário acreditar em coisas idênticas no mundo - logo, toma-se este princípio como indispensável para a ação humana.

<sup>51</sup> GC, §115

absolutas por um certo tempo”<sup>52</sup>. Pode-se perceber que os quatro erros fundamentam-se em representações que o homem faz de si mesmo e do mundo. Nesta direção, os erros estão no fato de não saber ou esquecer que o conhecimento de si é apenas perspectivo, e disso resulta também a capacidade de se definir com características absolutas e necessárias, e de hierarquizar o mundo e as coisas a partir de valores contingentes e específicos de um povo ou de uma época, quer dizer, as representações passam a ser *mais* que representações. Ao abordar o que se classifica como “saúde da alma”, Nietzsche explica<sup>53</sup> que há inúmeras saúdes do corpo e que determinar o que seja saúde do corpo também depende, dentre outras coisas, dos nossos erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias da alma. Então, a “saúde” do homem depende das coisas, dos pensamentos e emoções que são saudáveis para as representações do homem.

Marton<sup>54</sup> afirma que o conhecimento em Nietzsche se dá por meio de uma relação condicional. O homem é condicionado por sua constituição biológica, o que nos autoriza afirmar que ele só conhece aquilo que favorece a sua conservação. Disso decorre a necessidade das ficções. Sem que se dê conta, o homem toma juízos falsos como verdadeiros tão somente pela sua conservação. Pois: “é para conservar-se que o homem esquematiza e inventa; é para apropriar-se do que está a sua volta que conhece”<sup>55</sup>. Em face disso vivemos *na prisão*<sup>56</sup>, em nossa prisão, pois conhecemos o mundo por meio dos nossos sentidos e não há outro modo que nos dê este conhecimento. Nossos juízos fundamentam-se nas falsas sensações que obtemos do mundo, e isso se justifica porque “somos aranhas” e capturamos somente o que a nossa teia consegue segurar. Mas o nosso erro está no esquecimento dessa fatalidade, ou na

---

<sup>52</sup> GC, §121.

<sup>53</sup> GC, §120.

<sup>54</sup> Cf. MARTON, 2000, p. 211.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>56</sup> A, §117.

incapacidade de aceitá-la. O que ocorre é precisamente a ingenuidade de acreditar que a extensão da “nossa teia” é o suficiente para “capturarmos” a totalidade e a essência das coisas. O erro de se ver “de modo incompleto”, dentre outros, não nos deixa perceber esta fatalidade.

Para Nietzsche a nossa cognição está inevitavelmente sujeita ao erro porque o erro começa no âmbito do organismo. O mundo como representação veio a ser o que é, logo precisamos entender como o organismo também veio a ser o que é. Esquecemos do estatuto ficcional das nossas crenças por necessidade do nosso organismo, sobretudo devido a uma necessidade de sobrevivência. O caráter necessário do erro parece decorrer de uma concepção da experiência fortemente influenciada pelo heraclitismo. Este compromisso heraclítico aumenta ainda mais a distância entre Kant e Nietzsche. Pois em Kant não há este caráter histórico, contextual e contingente da cognição. Além disso, a posição nietzschiana faz uso do método genealógico para investigar como o organismo veio a ser, tendo como aliadas as ciências naturais e as ciências da cultura, como veremos no segundo capítulo da nossa Dissertação. Este método visa a fazer uma revisão das nossas crenças até mesmo com um fim terapêutico, no sentido de podermos lidar, no mínimo, com menos equívocos a respeito de nós mesmos e do mundo como, por exemplo, os equívocos que Nietzsche supõe estarem contidos nas ideias de liberdade e de consciência.

#### **1.4. A invenção da verdade e da mentira**

Nossa interpretação se mantém no período intermediário, mas é importante recorrer ao ensaio de juventude que Nietzsche escreveu em 1873, *Verdade e Mentira no*

*Sentido Extra-Moral*, para uma melhor compreensão do que o nosso autor entende por *erro e ficção*. Nietzsche inicia o texto com uma fábula na qual narra o momento no qual os animais inteligentes *inventaram* o conhecimento. O homem é um animal inteligente, mas também o ser mais infeliz que teria desaparecido se não fosse o seu intelecto que lhe serve como recurso, como meio de conservação. O intelecto serve ao homem, enganando-o, colocando sentido e valor na existência. O animal inteligente sente orgulho de si porque é capaz de conhecer as coisas e o mundo. Mas este animal sentiria orgulho se soubesse que conhece apenas a superfície das coisas?

Nas conjecturas que Nietzsche apresenta sobre a criação do conhecimento, da invenção das palavras e dos conceitos, encontramos reiteradas vezes o verbo *esquecer*. As coisas são diferentes, mas esquecemos suas diferenças quando as nomeamos, como se fôssemos capazes de capturar a essência delas mesmas e pudéssemos expressá-las através de um nome ou conceito. Neste sentido, “*todo conceito se forma pela igualação do que não é igual*”<sup>57</sup>, porque esquecemo-nos das diferenças e peculiaridades do que é conceituado; por critérios práticos, de utilidade e até mesmo de ordem social, esquecemo-nos que as características das coisas e a sua função restringem-se a um contexto, tempo e lugar específicos e, portanto, são indevidamente universalizadas como se todos vissem o mundo de maneira idêntica. O esquecimento nos faz acreditar que estamos de posse da verdade, e por isso, a verdade se torna uma mentira.

Nietzsche destaca que os homens aprenderam a mentir: para conservar a vida, para dominar as coisas e para viver em sociedade de modo a evitar a “guerra de todos contra todos”, enfim, para viver em paz. A verdade apóia-se numa invenção. Seu critério fundamenta-se na aceitação desta invenção. Para viver em sociedade é

---

<sup>57</sup> VM, §6, p. 23.



necessário compartilhar das designações universalmente válidas e obrigatórias das coisas. Disso decorre que o nosso interesse pela verdade surge devido às consequências<sup>58</sup> agradáveis que a verdade nos traz. Mentir neste caso seria ir contra a verdade (inventada), nos traria prejuízos e nos impossibilitaria de viver em sociedade. Logo, o nosso compromisso é com a mentira que adquiriu uma credencial de verdade, mas devido a uma convenção<sup>59</sup>.

Isso implica em dizer que através da linguagem, apenas acreditamos conhecer algo das coisas mesmas ao falarmos sobre as coisas do mundo, quando possuímos apenas metáforas das coisas. Para Nietzsche, uma palavra é “*a figuração de um estímulo nervoso em sons*”<sup>60</sup>. Não devemos concluir uma causa fora de nós desse estímulo nervoso, pois tal conclusão seria um uso falso e ilegítimo da razão.

Percebe-se no estudo de várias línguas, se colocadas lado a lado, que nunca é a verdade que está em questão, nem uma adequação, pois se assim o fosse, não existiriam tantas línguas. O conhecimento da verdade como “coisa em si” é antes de tudo, inútil, além de ser inacessível ao formador da linguagem. Este, por sua vez, utiliza metáforas para designar as relações das coisas aos homens. Mas quem é o formador da linguagem? Não é nem o filósofo, nem um legislador, mas um grupo primitivo, a comunidade.

Os conceitos são formados pelo abandono das diferenças individuais, pelo esquecimento do que é distintivo, por isso obtém-se uma representação das coisas – Nietzsche apresenta o exemplo da folha; ora, se uma “folha” nunca é completamente igual à outra, o conceito de “folha” é formado pelo esquecimento das diferenças individuais. Assim, é pelo esquecimento das diferenças que a palavra nos proporciona a representação.

---

<sup>58</sup> VM, §4, p. 21.

<sup>59</sup> VM, §9, p. 25.

<sup>60</sup> VM, §1, p. 17.

Pode-se notar que Nietzsche antecipa neste ensaio muitas ideias presentes nas obras do período intermediário. Destacamos pelo menos três argumentos neste texto que nos remete ao período intermediário. (i) O que o homem sabe sobre si mesmo é muito pouco. (ii) Ver-se de modo superior aos animais deve-se à capacidade de esquematizar o mundo e transformar imagens em conceitos. (iii) O homem vive cercado, preso pelas suas crenças, sem conseguir ver além dos muros que criou para se sentir seguro. Os três argumentos equivalem aos argumentos que já mencionamos no item anterior, respectivamente: (a) O homem se vê de modo incompleto. (b) O homem se colocou numa falsa hierarquia em relação aos animais. (c) “Somos aranhas” e conseguimos conhecer apenas o que a nossa teia consegue capturar.

Assim, ter consciência da invenção da verdade, e continuar atuando no mundo, expressa a nossa capacidade de criar *ficções* e de conviver com elas. Por outro lado, não ter consciência dessa invenção e viver acreditando que se está de posse da verdade como adequação e como conhecimento pleno da essência das coisas, revela que o nosso conhecimento é baseado em *erros*. No conhecimento baseado em ficções, a princípio, sabe-se do caráter ficcional dos conceitos, mas depois ocorre o esquecimento deste caráter e a ficção pode se tornar, por isso mesmo, erro. Isso nos permite afirmar que há pelo menos dois tipos de erros, um erro pelo desconhecimento da invenção e outro pelo esquecimento da crença ficcional na verdade.

Lopes afirma que Nietzsche apresenta neste ensaio duas hipóteses<sup>61</sup> para o aparecimento de um impulso à verdade. A primeira é a contratualista; para uma convivência pacífica entre os homens e, antes disso, para que a sociedade exista, é necessário saber dizer a verdade, e ainda, é necessário usar metáforas, portanto, por

---

<sup>61</sup> LOPES, 2006, pp. 68-69.

motivações prudenciais os homens estabeleceram entre si um contrato – saber dizer a verdade e compreender que o contrário de tudo o que foi construído ou designado contextualmente e parcialmente como verdade, deve ser designado como mentira. Lopes explicita: “O contrato estabelece as regras para um uso linguístico uniforme, valendo de forma coercitiva para os casos em que o seu desrespeito implique danos para a comunidade”<sup>62</sup>.

Nietzsche sublinha que ninguém confiaria ou acreditaria no homem mentiroso, e que este seria até mesmo excluído da comunidade por não falar a verdade<sup>63</sup>. Neste sentido, Lopes aponta nas conjecturas nietzschianas a segunda hipótese do surgimento do impulso à verdade:

Trata-se da hipótese do engajamento moral na pesquisa científica da verdade, e seu esforço maior consiste em descrever os mecanismos que propiciaram a passagem de uma atitude convencional e utilitária a uma atitude moral em relação à verdade. O surgimento de um “honesto e puro impulso à verdade”, sem o qual a ciência seria impensável, repousa sobre o esquecimento do caráter meramente convencional das regras de verdade nas trocas linguísticas, assim como de seu estatuto ficcional e regulador da ordem social<sup>64</sup>.

Desse modo, percebe-se nestas conjecturas a respeito da origem do impulso à verdade que não foram apenas as motivações prudenciais que colaboraram para este fim, pois primeiramente aprendeu-se a esquecer que se tratava apenas de uma necessidade contextual, e depois foi necessário compreender que se tratava também de uma obrigação, portanto de ordem moral, dizer sempre a “verdade”. Por isso Nietzsche afirma que “assumimos o compromisso de mentir de acordo com uma forte convenção”<sup>65</sup>. Neste caso, é importante sinalizar para o fato de que esta aprendizagem

---

<sup>62</sup> LOPES, 2006, p. 68.

<sup>63</sup> VM, §9, p. 26.

<sup>64</sup> LOPES, 2006, p. 68.

<sup>65</sup> VM, §9, p. 24.

está vinculada a uma incorporação que ocorre ao longo do tempo, o que pretendemos esclarecer no próximo capítulo.

Este “compromisso de mentir” depende, dentre outras coisas, do uso do intelecto, do desenvolvimento da consciência humana. Percebe-se que Nietzsche sustenta no ensaio *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* (1873) a mesma posição que apresentou quase dez anos depois em *A Gaia Ciência* (1882) a respeito da consciência. Ainda no ensaio, Nietzsche vê o intelecto como meio e recurso para a conservação do indivíduo, destaca que nos homens é que o intelecto alcança o seu ápice, através da “arte de fingir”<sup>66</sup>. Esta arte desenvolve-se para favorecer “o acordo” “o pacto” ou “a convenção” que os homens fizeram entre si, e nesta direção, Nietzsche enfatiza que foi um esforço humano para que a máxima “*bellum omnium contra omnes*” desaparecesse e os homens pudessem viver socialmente e gregariamente<sup>67</sup>.

Nota-se que o intelecto aparece como aquele que oportuniza uma vida gregária, comunitária. No aforismo 354 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche narra o desenvolvimento da consciência e da linguagem justamente com esta finalidade, social e gregária:

*Para que então consciência, quando no essencial é *superflua*? 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*, por sua vez, à *necessidade de comunicação*: mas não, entenda-s, 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. (...) 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 desenvolveu sutilmente, e que, 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<sup>68</sup> (...).*

---

<sup>66</sup> VM, §3, p. 18.

<sup>67</sup> VM, §4, p. 20.

<sup>68</sup> GC, §354. Grifos do autor.

Tomar consciência de si é uma aprendizagem que só cabe ao homem como animal social. Pressupondo-se que a consciência só se desenvolve como necessidade de comunicação, e comunicar nada mais é, do que tornar algo comum, Nietzsche sublinha que a consciência não faz parte da existência individual do ser humano, mas apenas daquilo que no ser humano é de “natureza comunitária” e “gregária”, marca de rebanho. Assim, o sujeito que se propõe a conhecer-se, não leva à consciência o que é individual, mas o que é comum. Neste contexto, a busca pela verdade ou impulso à verdade, presente no ser humano, é marcado pelo caráter perspectivo e gregário do conhecimento. A consciência desenvolveu-se devido à sua utilidade para as relações humanas, sobretudo na relação em que uma pessoa comanda e a outra obedece. O indivíduo que vivesse sozinho na natureza não necessitaria de consciência. Mas, o homem como o animal mais ameaçado e frágil, tem necessidade de se exprimir e de se relacionar com os seus semelhantes. Nesse sentido, o homem sempre precisou de se comunicar com os outros e também “saber”<sup>69</sup>.

A análise de Lopes lembra que “a tese de que a consciência é um órgão de simplificação do mundo” é um tema muito caro a Nietzsche<sup>70</sup> e ainda que se trata de uma hipótese genealógica. Portanto, ao desempenhar esta função, a consciência coopera ou mesmo torna possível uma falsificação do mundo, ao esquematizá-lo e torná-lo comum ao homem, sobretudo por meio do seu maior artifício, a capacidade de inventar a verdade e, por sua vez, também a mentira.

---

<sup>69</sup> Nietzsche emprega o verbo “saber” entre aspas três vezes no aforismo 354, reforçando que o “conhecimento” é tão somente uma necessidade para viver em comunidade. Cf. GC, § 354.

<sup>70</sup> LOPES, 2006, p. 71.

## **CAPÍTULO II: GENEALOGIA E NATURALISMO**

## 2.1. O mundo como *vir a ser*

No capítulo anterior vimos que a teoria do erro tem como um dos seus fundamentos a ideia de que o mundo está sujeito ao devir, ao fluxo, ao *vir a ser*. Neste sentido Nietzsche é fortemente influenciado pela descrição, tradicionalmente associada a Heráclito, a respeito da natureza das coisas, do mundo e de nós mesmos. Essa concepção de mundo contribui em grande medida para a investigação genealógica do nosso filósofo, sobretudo em sua leitura da filosofia transcendental.

A principal consequência dessa concepção será, como já havíamos antecipado, reavaliar e descrever o funcionamento da cognição humana e as condições de possibilidade do conhecimento do mundo não mais a partir de categorias transcendentais, nem de uma visão metafísica da realidade, mas a partir de erros e ficções. Nós e as coisas mudamos a todo instante, e por isso o que há é uma permanência aparente ou ilusória. E se assim for, torna-se necessária uma pergunta pela possibilidade de conhecimento do mundo. Será que podemos conhecer as coisas sem a ideia de permanência e de estabilidade?

Essa problematização sugere uma definição do que Nietzsche entende por *verdade*. Pode-se concluir dessa incapacidade do ser humano de conhecer a vida como *fluxo*, que *verdade* para Nietzsche, pelo menos neste período, é entendida como *correspondência*. Nota-se que a teoria do erro expõe o fato de as nossas ideias e conceitos não corresponderem à realidade (como fluxo). Mas na medida em que acompanhamos os passos de Nietzsche no método genealógico, percebemos também que ele utiliza um critério<sup>71</sup> pragmático de verdade, ao estabelecer que nossas crenças são formadas ou

---

<sup>71</sup> Lopes afirma que “Jean Granier e Robert Nola concordam em que haveria duas teorias da verdade em Nietzsche, uma primeira baseada num critério pragmático de verdade e uma segunda baseada num critério

fixadas na medida em que se mostram como “ferramentas” úteis para a sobrevivência da espécie. No que se segue ilustraremos por meio de alguns aforismos o compromisso de Nietzsche com o devir, e em seguida retornaremos à questão sobre a possibilidade de conhecimento, considerando-se a inevitabilidade do erro.

O filósofo perspectivista acredita que diante da realidade como fluxo só se pode obter conhecimento perspectivo do mundo. Neste contexto Nietzsche ressalta a importância da história como método, principalmente contra a leitura teleológica do homem, afirmando que: “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”<sup>72</sup>. Adquire-se a modéstia através da história, pois com ela aprende-se que o homem e o mundo *tornaram-se* e continuam mudando, logo deve-se moderar os nossos pronunciamentos acerca do que conhecemos, sobretudo aqueles que se referem a essencialidades das coisas. Assim como não se deve ler o homem teleologicamente, também não se pode pensar que o mundo possui propósito ou que nele rege o acaso, “pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra acaso”<sup>73</sup>. Além disso, Nietzsche afirma que o mundo é um caos e que somos nós que, antropomorficamente, lhe damos ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria<sup>74</sup> etc.

Contra os filósofos metafísicos e a favor do devir, Nietzsche descreve a “felicidade do historiador” ao descobrir através da história que o mundo está sujeito às mudanças, como demonstram as estações da natureza, ao contrário do mundo cinza, gélido e de sombras que o filósofo metafísico enxerga. Por isso o homem que estuda a história “está feliz em não abrigar em si ‘uma alma imortal’, mas *muitas almas*

---

de correspondência, embora diverjam quanto ao modo como o filósofo apresenta e aprecia esta dupla teoria”. Cf. LOPES, 2006, p. 91.

<sup>72</sup> HH, §2. Grifos do autor.

<sup>73</sup> GC, §109.

<sup>74</sup> Cf. GC, §109.



*mortais*<sup>75</sup>. Sobre o autoconhecimento, por exemplo, não basta uma observação de si mesmo, recomenda-se uma investigação na *história*:

A direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. Também aí, quando queremos descer ao rio do que aparentemente é mais nosso e mais pessoal, vale a *afirmação de Heráclito: não se entra duas vezes no mesmo rio*<sup>76</sup>.

Há dois pontos que merecem ser sublinhados no aforismo supracitado. Primeiramente, nota-se que um olhar sobre si mesmo é eminentemente perspectivo. Logo, a possibilidade de uma leitura errônea de si torna-se mais provável levando-se em conta apenas uma autoanálise. Além disso, a probabilidade do autoengano aumenta com o fato de que *nós somos e deixamos de ser* devido ao devir ao qual estamos sujeitos, por isso somos o que percebemos a cada instante de um fluir constante. Neste caso somos uma multiplicidade de olhares sobre nossos instantes. Disso decorre a necessidade da história para uma melhor compreensão do que *fomos, somos e podemos ser*.

Na mesma direção Nietzsche nos apresenta a metáfora da pintura da vida, pretendendo dizer que os filósofos e escritores nos propuseram a tarefa de pintar o quadro da vida, mas mesmo os maiores “pintores-pensadores” nos deram apenas “quadros” e “miniaturas” de “uma vida”, ou seja, perspectivas. Isso porque não pode haver uma leitura fixa e rígida acerca do que muda, já que “naquilo que está em *devir*, um ser em *devir* não pode se refletir como algo firme e duradouro, como um ‘o’<sup>77</sup>”.

Em consonância com isso pode-se avaliar o uso da linguagem ao conceituar e nomear as coisas que estão em devir. Acredita-se obter um conhecimento do mundo por meio da linguagem, e com base nesta crença justifica-se também o fato de o homem se julgar superior aos animais. Nietzsche identifica pelo menos dois tipos de erros

<sup>75</sup> HH II OS, §17. Grifos do autor.

<sup>76</sup> HH II OS, §223. Grifo nosso.

<sup>77</sup> HH II OS, §19. Grifos nossos.

humanos diante do fluxo: não saber que se utiliza um instrumento ficcional, e ainda mais grave, acreditar em uma estrutura permanente e substancial a partir desse conhecimento ficcional. Lopes esclarece a posição nietzschiana a este respeito:

Poderíamos dizer que a linguagem “refere-se” a um determinado arranjo antropomórfico do mundo, e que estes arranjos podem ser mais ou menos sofisticados. O que Nietzsche denuncia é precisamente a sedução que a gramática exerce sobre os filósofos, que os leva a compor uma ontologia com base na estrutura sintática e semântica da linguagem<sup>78</sup>.

Conjecturando-se a respeito do criador da linguagem, faltou-lhe *modéstia*, afirma Nietzsche: “O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas”<sup>79</sup> (...). Esta falta de *modéstia* produz, por sua vez, a crença de que se está de posse da verdade.

Dessa maneira, nós damos formas ao mundo e acreditamos possuir a *verdade* sobre nós mesmos e sobre o mundo. Em outras palavras, diante do fluxo, do que está constantemente sujeito a transformações, acreditamos ter um conhecimento pleno. E deste, construímos a moral, a religião, a ciência, a lógica e também a filosofia. Como é possível esta construção, uma vez que toda ela ocorre sobre uma categorização ou esquematização do fluxo? Em outros termos, retomamos a nossa questão, *como é possível conhecimento sem a ideia de permanência?*

---

<sup>78</sup> LOPES, 2006, p. 80.

<sup>79</sup> GC, §11.

### 2.1.1. A defesa do devir sem o comprometimento da estabilidade de nossas crenças

Lopes afirma que para o filósofo russo Afrikan Spir (1837-1890)<sup>80</sup> “quem defende o devir deve abrir mão da inteligibilidade do real”<sup>81</sup>. Neste momento é necessário estabelecer um breve paralelo entre Nietzsche e o filósofo russo, já que Nietzsche foi fortemente influenciado pela sua filosofia. Entre ser e *vir a ser*, Spir opta pelo ser, que é a via de Parmênides que preserva a possibilidade de pensamento. Já o “*vir a ser*” é a via de Heráclito, e o filósofo que optar por este caminho herda um ônus que é a perda da habilidade de pensar, já que não se pode pensar a mudança e a multiplicidade<sup>82</sup>. Neste contexto, o que se pretende é mostrar como Nietzsche lida com este ônus em sua filosofia e como, ao tomar o devir como um dos elementos principais da teoria do erro, ele permanece sob certa influência da filosofia transcendental de Spir, ao mesmo tempo em que dela se distancia, sobretudo através do método contrário ao procedimento transcendental, o método *genealógico*.

Michael S. Green<sup>83</sup>, em estudo que trata sistematicamente da relação entre Nietzsche e Spir, mostra que os dois filósofos admitem a necessidade dos conceitos de ser, incluindo objetos idênticos a si mesmos para que haja conhecimento. Isso faz com que Nietzsche declare que nossas proposições empíricas sobre os objetos da experiência falsificam esta experiência. Dessa maneira, Spir e Nietzsche admitem que o

---

<sup>80</sup> Segundo Lopes: “Nietzsche manteve um diálogo permanente com a obra de Spir ao longo de toda a sua produção. Paolo D.Iorio destaca quatro momentos em que este diálogo assumiu a forma de uma intensa confrontação: nas reflexões epistemológicas e ontológicas sobre os filósofos pré-platônicos, a obra de Spir tem uma presença decisiva na compreensão das disputas entre Parmênides e Heráclito; em *Humano, demasiado Humano*, Spir é a um só tempo aliado e alvo da crítica à metafísica; em 1881, em uma série de apontamentos nos quais Nietzsche aprofunda seu pensamento sobre a estrutura da aparência e busca superar a antinomia entre condicionado e incondicionado; finalmente, nos fragmentos póstumos de 1885, que retomam as reflexões de 1881, Nietzsche volta à obra de Spir e, juntamente com uma série de outras leituras, ele procura esboçar sua doutrina da vontade de poder”. Cf. LOPES, 2008, p. 277.

<sup>81</sup> LOPES, 2011, p. 327.

<sup>82</sup> Cf. GREEN, 2002, p. 10.

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 59-60.

conhecimento empírico seja falso. Mas ambos vão divergir na solução para o problema do conhecimento. Spir aponta para a possibilidade de conhecimento verdadeiro apenas do ser. De acordo com Green:

(...) pode-se argumentar que, para Spir, pensamos apenas na medida em que nossos pensamentos são de uma unidade incondicionada. Se nos desviamos dessa unidade incondicionada e admitimos a pluralidade, nós não erramos, nós simplesmente não conseguimos pensar<sup>84</sup>.

Uma vez que para Spir o conhecimento do devir é contraditório, o único conhecimento genuíno que se pode obter é da coisa em si<sup>85</sup>. Para Nietzsche a experiência veio a ser o que é, “e está em pleno vir a ser”, nós esquematizamos a experiência e colocamos nas coisas nossas concepções erradas (que foram inclusive herdadas), e equivocadamente responsabilizamos a essência das coisas como causa destas concepções. Por isso Nietzsche considera a coisa em si “vazia de significado”<sup>86</sup>, pois não temos conhecimento suficiente<sup>87</sup> que nos dê uma distinção entre “coisa em si” e “fenômeno”.

Nietzsche entende que o conhecimento empírico é falso e que não temos a alternativa de conhecimento do *ser* e da *coisa em si*, mas apenas do *devir*. Em *Humano Demasiado Humano* Nietzsche cita com o uso de aspas um trecho da obra de Spir<sup>88</sup> que aborda este tema:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”<sup>89</sup>.

Nota-se que ao anunciar o trecho do “lógico eminente”, Nietzsche aponta para um estudo genealógico do pensamento, já que seria um estudo sobre a “gênese do

<sup>84</sup> Tradução nossa. Cf. GREEN, 2002, p. 64

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>86</sup> HH, §16.

<sup>87</sup> Cf. GC, §354.

<sup>88</sup> O trecho em questão faz parte da obra *Denken und Wirklichkeit* (Pensamento e realidade, Leipzig 1877), conforme indica nota do tradutor Paulo Cezar de Souza de *Humano Demasiado Humano*, p. 317.

<sup>89</sup> HH, §18.

pensamento”. Seguindo a sua opção pelo devir, Nietzsche afirma que esta lei também *veio a ser*, e que podemos conhecer por meio dessa história do pensamento que “ver coisas idênticas” é uma tendência dos organismos inferiores, e que a essência dos nossos juízos são exclusivamente crenças. A base dessas crenças consiste em sensações de agradável e de doloroso. A nossa capacidade de ver coisas iguais é, portanto, uma *herança*. Neste sentido Lopes explica:

A tese transcendental de Spir, segundo a qual a certeza originária de que existem casos idênticos na natureza está racionalmente fundada na lei lógica do sujeito transcendental e que apenas a sua admissão torna a ciência possível no sentido de epistemicamente fundada, é transformada por Nietzsche em uma hipótese genealógica acerca das condições fisiológicas, psicológicas e históricas do surgimento da ciência: para explicar como a ciência se tornou faticamente possível não é necessário supor a validade lógico-transcendental do princípio de Identidade, a partir do qual se podem derivar os princípios do conhecimento empírico e fundamentar sua convicção básica de que existem casos idênticos na natureza; basta a simples ilusão psicológica de que tais casos existem. A crença na validade objetiva das ficções é a condição histórico-psicológica para o surgimento da ciência. O erro da filosofia transcendental consiste em inferir da existência fática da ciência (que é descrita por Nietzsche como um conjunto de estratégias de assimilação do devir mediante categorias ficcionais) sua legitimidade normativa. A Nietzsche não interessa a pergunta pela validade objetiva das proposições sintéticas *a priori*, mas a pergunta: como foi possível a formação da crença na validade objetiva de tais proposições meta-empíricas? Esta crença remete a uma função orgânica primitiva, que por sua vez é reforçada pelas ficções lingüísticas<sup>90</sup>.

Como nos indica o comentário de Lopes, o percurso nietzschiano consiste em fazer uma nova leitura do método transcendental<sup>91</sup>, a partir de hipóteses genealógicas de como surgiram nossas crenças no princípio de identidade. Neste caso não há pergunta pela validade objetiva da afirmação de que há coisas iguais, a pesquisa genealógica prioriza a pergunta pela necessidade desse tipo de crença. Além disso, o que mais interessa não é demonstrar que os princípios do conhecimento são válidos, mas antes perceber que basta ter uma ilusão psicológica sobre sua validade para tornar a ciência possível.

<sup>90</sup> LOPES, 2008, p. 285.

<sup>91</sup> Béatrice Han-Pile confirma esta nossa posição ao dizer que Nietzsche realiza em sua teoria do erro uma naturalização do transcendental. Cf. HAN-PILE, Béatrice, 2011, p. 203.

Em face disso podemos explicar como a opção de Nietzsche pelo devir é compatível com a estabilidade das nossas crenças e a nossa capacidade de fazer inferências. Nietzsche explica a estabilidade de nossas crenças afirmando que as leis *a priori* da cognição são o resultado de experiências feitas por nossos ancestrais e que herdamos por meio da nossa organização corporal<sup>92</sup>. Apesar do sucesso dessas crenças no âmbito da vida, já que conservaram e ainda conservam a espécie, Nietzsche recusa-se “a identificar sucesso e eficácia biológica com verdade e correção epistêmica”<sup>93</sup>. Neste caso deve-se destacar que Nietzsche adota o critério pragmático como o mecanismo que atua inconscientemente nos processos de formação de nossas crenças básicas. Pois as crenças que conservam a vida são falsas, resultam de nossa capacidade de categorizar e esquematizar o fluxo, que seria o mesmo que falsificá-lo. Logo, estamos diante de um percurso naturalista de explicação do funcionamento da cognição humana, pois defende que as nossas crenças foram herdadas (no âmbito do organismo) e que não há como evitarmos este tipo de vida.

De acordo com o procedimento genealógico verifica-se que a conceitualização torna-se necessária para a conservação da espécie. Assim, à pergunta pela possibilidade de conhecimento do mundo, respondemos que só é possível por meio de ficções consensuais. Não há como obter um conhecimento que corresponda às coisas que estão sujeitas ao *vir a ser*, não se pode conceituar o que muda incessantemente sem *falsificar* o que está mudando, assim como “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”. Se não há como lidar com o devir sem criar ficções, resta-nos investigar a estirpe de cada ficção de acordo com o crivo nietzschiano, para podermos avaliá-las em termos de melhores e piores ficções, o que pretendemos apresentar no terceiro capítulo dessa Dissertação.

---

<sup>92</sup> Lopes afirma que esta explicação de Nietzsche é inspirada na posição de H. Spencer. Cf. LOPES, 2008, p. 291.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 292.

Entretanto deve-se ter em mente que Nietzsche, ao discorrer sobre o devir na teoria do erro, antes de assumir compromissos ontológicos, demonstra muito mais uma preocupação com o fato de a falsificação e a nossa relação com o mundo através de erros e ficções não serem admitidas e reconhecidas por nós e por grande parte dos filósofos. Ou seja, as considerações de Nietzsche sobre o erro revelam mais uma advertência contra um tipo de ilusão do que uma tese contra a possibilidade do conhecimento em geral<sup>94</sup>. O que importa é sermos cômicos das consequências dessa relação ficcional com o mundo e, por sua vez, do caráter distintivamente ficcional dos conceitos, com a finalidade de quem sabe moderarmos as nossas posições acerca do conhecimento de nós mesmos e da vida. Esta interpretação é denominada por Béatrice Han-Pile de *visão frutífera*<sup>95</sup> da teoria do erro.

## **2.2. A abordagem genealógica dos erros e das ficções irrefutáveis do homem**

### **2.2.1. A estratégia de desestabilização das crenças**

A *démarche* nietzschiana é marcada pelo enfrentamento de problemas e questões filosóficas a partir de uma investigação genealógica que se serve de outras áreas e disciplinas para chegar ao seu fim: psicologia, história, filologia, fisiologia e antropologia. Em toda a sua obra, sobretudo no período intermediário, verifica-se o uso constante deste procedimento. Ao delinear os pontos que sustentam uma teoria do erro neste filósofo, constatamos que a investigação genealógica colabora na construção dela e, ao mesmo tempo, confirma a importância desta teoria na produção filosófica de Nietzsche.

---

<sup>94</sup> Cf. HAN-PILE, Béatrice, 2011, p. 186.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, 2011, p. 206.

Defendemos, como ensinam os estudos de Lopes em *Elementos de Retórica*, que o procedimento genealógico equivale a uma estratégia polêmica de enfrentamento dos problemas da tradição filosófica por meio de uma exposição (ainda que muitas vezes hipotética e de modo retórico) da origem e do contexto de surgimento dos conceitos, que neste caso podem ser traduzidos por crenças. Se o alvo são as crenças que motivaram o aparecimento dos conceitos, Nietzsche investiga afetos, sentimentos, emoções e interesses utilitaristas que estiveram na origem desses conceitos para, em seguida, expor todos estes afetos, a fim de poder invalidá-los, independentemente de terem sido aprovados ou não pelas regras da lógica e da linguagem.

Neste aspecto, argumentos que atendam a todos os princípios que regem a lógica, portanto válidos para esta ciência, são invalidados ao serem expostos por meio de uma argumentação genealógica. Porém, ao demonstrar que os argumentos são fictícios, Nietzsche não pretende com isso estabelecer a verdade<sup>96</sup> em relação ao tema exposto através do mesmo procedimento de invalidação. Seu objetivo é “desestabilizar”, “neutralizar” as crenças e até mesmo sugerir atitudes de suspeita em relação a elas. Logo, defendendo mais uma vez a “*visão frutífera*” do erro, acreditamos que o que Nietzsche pretende antes de tudo é nos orientar contra nossas adesões precipitadas a ideias e temas filosóficos, pois dessa maneira evitaríamos compromissos com teses metafísicas acerca do mundo.

Como demonstramos na análise que fizemos anteriormente de alguns aforismos e em outros que ainda abordaremos aqui, Nietzsche defende que os critérios comuns e frequentes para adesão a crenças pautam-se quase sempre em *utilidade* e *medo*, principalmente para a conservação da espécie e da comunidade. A sua opção pela

---

<sup>96</sup> Cf. LOPES, 2006, p. 168.



genealogia o isenta intencionalmente de entrar em embates argumentativos no nível da refutação<sup>97</sup> (lógica); ou seja, Nietzsche não refuta juízos e conceitos, sobretudo aqueles de ordem metafísica, porque sabe que não será por meio da refutação que conseguirá falsificá-los. Uma refutação não pode eliminar um interesse afetivo por um conceito, mas uma exposição genealógica teria todas as “armas” para fazê-lo, já que apresenta os sentimentos e necessidades que motivaram a adesão aos juízos.

Em face disso, podemos compreender o que Nietzsche pretende dizer com o aforismo seguinte, de apenas duas linhas: “Quais são, afinal, as verdades do homem? – São os erros *irrefutáveis* do homem”<sup>98</sup>. Nota-se que Nietzsche chama a nossa atenção ao grifar “irrefutáveis”, pretendendo com isso evidenciar a impossibilidade de combater essas “verdades” com a estratégia da refutação. Em *Aurora*, Nietzsche enfatiza mais uma vez esta impossibilidade, e em tom retórico aponta para a possibilidade de uma *refutação*, entretanto *histórica*. Este parágrafo é intitulado como “A refutação histórica como refutação definitiva”<sup>99</sup>. Nietzsche afirma que as tentativas de provar que Deus não existe foram mal-sucedidas porque para isso utilizava-se como procedimento a refutação das provas da existência de Deus. E isso comprovou apenas que quando se utiliza da refutação deve-se estar sempre disposto a combater provas melhores que surgem após este procedimento. Mas genealógicamente devemos dizer que “hoje mostra-se como pôde *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e

---

<sup>97</sup> Lopes nos sugere esta interpretação ao esclarecer que: “A abordagem genealógica permite a Nietzsche um acesso indireto a determinados sistemas de crenças ou interpretações. Trata-se de um acesso indireto na medida em que o enfoque genealógico permite abalar determinadas crenças mesmo quando ainda não dispomos de um critério de verdade; ao recusar o monopólio da refutação, Nietzsche pode contornar os meandros dos sistemas conceituais sem ter de enfrentar a árdua tarefa de apontar para uma inconsistência interna nestes mesmos sistemas. Isso representa uma extraordinária economia de percurso, além de ser mais eficaz do ponto de vista psicológico”. Cf. LOPES, 2006, p. 195.

<sup>98</sup> GC, §265. Grifo do autor.

<sup>99</sup> A, §95.

importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus”<sup>100</sup>. Em *A Gaia Ciência* encontramos explicitamente este tema da refutação ao afirmar que um “artigo de fé” - quer dizer nossas crenças em substância, na lógica, na linguagem etc – poderia ser refutado mil vezes, mas nós continuaríamos a tomá-lo por “verdadeiro” devido às nossas *necessidades*<sup>101</sup>. Logo, reitera-se que é o *núcleo afetivo* do “artigo de fé” o que faz dele algo existencialmente *necessário* e que deve ser combatido se se pretende convencer o seu interlocutor de que ele está “errado”.

### 2.2.2. As observações psicológicas como parte do procedimento genealógico

No prólogo de *A Gaia Ciência* Nietzsche se apresenta a nós por meio de uma análise psicológica de si e dos filósofos em geral – e sugere que toda filosofia é um sintoma. Assim, pode-se ter pelo menos dois tipos de filosofia e de filósofos. “Num homem são as deficiências que filosofam, no outro as riquezas e forças”<sup>102</sup>. No primeiro são as crises que fazem filosofia, são os pensadores doentes. Nietzsche afirma que para a ciência, as afirmações da metafísica a respeito do valor da existência podem não ter importância, mas é de grande valor para o historiador e psicólogo, pois revelam sintomas do corpo. Nietzsche questiona se “a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má compreensão do corpo”<sup>103</sup>. Talvez um “médico filosófico” pudesse confirmar a suspeita nietzschiana de que as motivações que estão na base de todo filosofar nunca foram a “verdade”, mas as preocupações humanas com poder, saúde, vida etc. Neste contexto, a busca da “verdade” esconde diversos interesses e afetos humanos.

---

<sup>100</sup> A, §95.

<sup>101</sup> GC, §347.

<sup>102</sup> GC, *Prólogo*, §2.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

Esta forma de examinar os filósofos e suas filosofias pode ser entendida como um ataque polêmico que para Lopes<sup>104</sup> concentra-se em dois momentos: uma leitura retórico-filológica; e uma leitura sintomática. Observe que o estilo nietzschiano de enfrentar os problemas é muitas vezes irônico e retórico, mas também rigoroso, sobretudo em sua análise das palavras. E reiteradas vezes aparecem análises de teorias, conceitos e juízos como sendo expressão de sintomas de seus autores, e inclusive do próprio Nietzsche. No prólogo<sup>105</sup> de *Aurora* ele refere a si mesmo como “toupeira”, “ser subterrâneo” que trabalha na profundidade, perfurando e escavando; neste caso, pode-se dizer que se trata de uma análise de si mesmo e do seu método: o filósofo que se utiliza de genealogia na “escavação de si”. Leiter<sup>106</sup> explica que a psicologia moral especulativa de Nietzsche se sustentou na época em pelo menos três evidências: a) A observação de si mesmo; b) Observações pessoais relatadas por outras pessoas; e c) Estudos de Nietzsche sobre as pesquisas científicas da época.

As observações psicológicas devem fazer parte do filosofar histórico. De acordo com o que se pretende, notam-se prós e contras dessas observações. A observação psicológica equivale a uma “reflexão sobre o humano, demasiado humano”<sup>107</sup>. Nietzsche afirma que falta esta arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes. A prática da observação psicológica pode proporcionar “presença de espírito” em situações difíceis e alívio para a existência. Mas, ao mesmo tempo pode proporcionar desconfiança e suspeita diante da vida, sobretudo em relação à natureza humana. Neste caso, causar os sentimentos de “suspeita” e “desconfiança” em seus leitores a respeito de alguns conceitos e ideais deve ser uma das principais

---

<sup>104</sup> LOPES, 2006, p. 189.

<sup>105</sup> Cf. A, *Prólogo* 1.

<sup>106</sup> Cf. LEITER, 2011, pp. 121-122.

<sup>107</sup> HH, §35.

motivações da filosofia de Nietzsche. Por isso ele afirma que “não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis”<sup>108</sup>. É dessa maneira que se deve investigar a origem e a história dos sentimentos morais e resolver os problemas sociológicos. Mas “a velha filosofia<sup>109</sup>” (neste caso compreendemos que se trata de uma filosofia metafísica) não conhece estes problemas porque nunca se propôs a investigar a origem e a história dos sentimentos morais. Os erros de grandes filósofos decorrem principalmente da ausência de uma observação psicológica na base de suas explicações sobre os atos e sentimentos humanos. Nietzsche cita uma frase de Paul Rée a respeito dos sentimentos morais que acredita ter sido construída com os instrumentos da filosofia histórica: “O homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”<sup>110</sup>. E Nietzsche ainda acreditava que esta frase algum dia teria a capacidade de eliminar a chamada “necessidade metafísica”.

### **2.2.3. O atavismo como explicação da estabilidade de nossas crenças**

O atavismo pode nos ajudar a explicar a estabilidade das nossas crenças. Por que preferimos o verdadeiro ao não verdadeiro? Por que preferimos ser justos com os outros ao invés de sermos injustos? A resposta é a mesma para as duas perguntas, pois ambas têm a mesma motivação. No presente o fazemos por hábito e hereditariedade, diz Nietzsche, mas “originalmente”, num passado distante, os homens fizeram estas escolhas por um critério de utilidade e de honra<sup>111</sup>. Isso significa que nossas preferências se fundamentam em motivações atávicas. Nietzsche afirma que: “(...) tudo

---

<sup>108</sup> HH, §37.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> HH II OS, §26.

o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente: nestes o homem já não deve ter se alterado muito”<sup>112</sup>. “Essencial” aqui talvez signifique caracteres que possibilitaram a nossa esquematização do fluxo e que contribuíram para a conservação da espécie. Assim, o atavismo consiste na possibilidade de reaparecerem em um descendente, características psicológicas, intelectuais e comportamentais de um ascendente distante.

Neste sentido, a humanidade adquiriu características e comportamentos em estágios anteriores de desenvolvimento, mas alguns deles ainda vão aparecer após um longo intervalo de tempo. Assim, características herdadas em estágios anteriores podem aparecer num indivíduo séculos depois. Nietzsche conjectura que netos e filhos dos netos podem apresentar talentos de seus avós que nem os próprios avós sabiam que carregavam. E parecendo antever teorias psicanalíticas afirma que: “Com frequência o filho denuncia o pai: este compreende melhor a si mesmo, depois que tem o filho”<sup>113</sup>. Nietzsche compara os seres humanos a vulcões em crescimento, que a qualquer momento terão seu momento de erupção, ou seja, a qualquer momento veremos o aparecimento em nós de características, temperamentos e talentos de nossos ancestrais. Nietzsche lembra que vemos “homens raros” sobressaírem entre outros porque são descendentes tardios de culturas antigas. Hoje estes homens nos aparecem como estranhos, extraordinários, grandes homens, excêntricos etc. Mas em tempos remotos essas características não sobressaíam porque eram habituais e, portanto, comuns.<sup>114</sup> Além disso, destaca-se a quase impossibilidade de um homem mudar o seu caráter devido à brevidade da vida. Ao dizer, por exemplo, que o caráter do homem é imutável, acertamos, pois trazemos traços que foram impressos em nós por milhares de anos.

---

<sup>112</sup> HH, §2. Grifo do autor.

<sup>113</sup> GC, §9.

<sup>114</sup> Cf. GC, §10.

Nietzsche afirma que um homem só seria capaz de mudar o seu caráter se vivesse milhares de anos<sup>115</sup>.

Vimos anteriormente que Nietzsche faz uma leitura naturalista da filosofia transcendental com o intuito de nos mostrar que tudo o que diz respeito a um *apriorismo*, como é o caso dos elementos *a priori* da cognição humana, é uma herança que recebemos dos nossos antepassados. Assim como adquirimos talentos e temperamentos, também adquirimos o nosso modo de conhecer o mundo, o que demonstra inclusive êxito na finalidade de conservar a espécie, embora este sucesso tenha ocorrido graças a erros e ficções. Dessa maneira o atavismo expressa de modo polêmico a inevitabilidade do erro e da ficção. Em consonância com isso, vamos apresentar uma análise de alguns erros e ficções *irrefutáveis* que adquirimos.

### **2.3. Artíficos humanos: consciência, sujeito, liberdade e causalidade**

Do que foi visto até aqui nota-se que a produção filosófica de Nietzsche aponta, ora em caráter de denúncia e ora em caráter de admiração, a habilidade humana de “inventar”, a perspicácia de criar condições de conservar a vida, e até mesmo a astúcia de criar artifícios não só para conservar-se, mas também para dominar os outros. Vimos que na invenção da consciência e da linguagem, concomitantemente, trata-se de uma combinação habilidosa de existir no mundo. Sendo artifícios podemos chamá-los também de ficções. Entretanto, o desconhecimento desse caráter ficcional, sobretudo porque a história testemunha o êxito desses artifícios, faz com que nos equivoquemos a respeito da realidade, o que nos leva a assumir compromissos ontológicos e morais no

---

<sup>115</sup> HH, §41.

nosso trato com o mundo. Com isso, as ficções deixam de ser *ficções* e se tornam *erros*. Por outro lado, a própria ficção também se constrói com base em erros.

Tendo em vista a nossa abordagem dos erros e ficções *irrefutáveis*, retomamos o tema da consciência, que tem grande importância neste contexto. Para Nietzsche, a consciência é, no orgânico, o que se desenvolveu por último e, justamente por isso, é o mais inacabado e menos forte. Trata-se de um epifenômeno, e como tal é apenas um fenômeno secundário e condicionado por outros processos, mas que ao longo dos séculos é honrada como distintivo de hierarquia que distingue os homens dos animais. Na verdade, seu desenvolvimento foi comprometido pelo orgulho que os homens tiveram dela. Com superestimação, acredita-se ainda que nela está “o âmago do ser humano”. Ou seja, por orgulho acreditou-se já possuir algo grandioso, o que fez com que os homens deixassem de buscá-la (a consciência) e aprimorá-la, tornando-se, deste modo, mais conscientes de si. Nietzsche afirma que a consciência foi tiranizada; quer dizer, do fato de se julgarem absolutamente conscientes de si e do que precisavam saber para viver, os homens comprometeram o processo de desenvolvimento da consciência. Mas, do estado consciente vem inúmeros erros. Tais erros são prejudiciais a um animal, à espécie humana, e podem fazê-los sucumbir. O que impede que isso ocorra é o conservador vínculo dos instintos, que é mais forte, e funciona como regulador. Do contrário, se fosse somente pela consciência, a humanidade já teria desaparecido. Dessa maneira, Nietzsche vê como positivo para a espécie humana que a consciência seja tiranizada, que o seu desenvolvimento encontre obstáculos, uma vez que constitui perigo o fato de uma função ainda não estar desenvolvida nem madura. Neste processo, incorporamos apenas nossos erros e “toda a nossa consciência diz respeito a erros”<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> GC, §10.

Cabe aqui uma importante observação que será retomada em nossas considerações sobre o naturalismo: Nietzsche não nega o fenômeno da consciência, mas denuncia a hipervalorização do fenômeno que é apenas uma ficção.

No aforismo de *Aurora* denominado “O assim chamado ‘Eu’”, Nietzsche expõe sua análise, desta vez, filológica a respeito do que chamamos de “Eu”:

A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus superlativos desses processos e impulsos (...) por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, *nós nos conhecemos mal*, nós tiramos conclusão de um material em que, via de regra, as exceções predominam, nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser<sup>117</sup>.

Ao invés de nos ajudar a conhecer quem realmente somos, a linguagem acaba colocando obstáculos para este autoconhecimento. As palavras expressam “graus superlativos” dos processos interiores, quer dizer, exprimem sentimentos ou estados bons ou maus em grau bastante elevado, tais como “alegria”, “dor”, “ódio”, “amor”. A deficiência da linguagem consiste em não nos fornecer palavras para graus mais suaves e medianos dos processos interiores. E se não há palavras para expressá-los, não damos nem importância a eles nem notamos sua existência. Entretanto, Nietzsche afirma que estes processos mais simples, que são desprezados pela falta de palavras, são os mais importantes na construção do nosso destino e do nosso caráter. Diante disso, Barrenechea entende que para Nietzsche: “As palavras velam – e não revelam – o mundo “interior”, só mostram fenômenos finais, ‘estados superlativos’ de um devir desconhecido”<sup>118</sup>.

Disso decorre que conhecemos mal o mundo interior e que “nossa opinião sobre nós mesmos”, que Nietzsche identifica como sendo o “assim chamado ‘Eu’”, mais

<sup>117</sup> A, §115. Grifos do autor.

<sup>118</sup> BARRENECHEA, 2008, p. 49.



*falsifica* o que somos do que *revela* o que realmente somos, por isso podemos classificá-lo como uma grande ficção que nos ajuda na construção do mundo e do nosso destino. Uma caracterização daquilo que designamos “Eu” pode nos ajudar a compreender como Nietzsche entende a liberdade e também a causalidade. Tal entendimento nos possibilitaria compreender por sua vez como Nietzsche vê a ação humana e os juízos morais.

Segundo Nietzsche, somos ignorantes em relação a “como se produz a ação humana”, pois cada pessoa *acredita* saber o que quer e o que fez; que é livre e responsável por tudo o que faz; torna o outro responsável<sup>119</sup> etc. Essas crenças, assim como a ilusão de Sócrates e Platão de que basta conhecer para agir corretamente, baseiam-se na falsa ideia que nós temos conhecimento sobre o que realmente ocorre em nosso interior e sobre nossas motivações: “não há uma ponte do conhecimento ao ato”, pois o mundo do que designamos “sujeito” nos é desconhecido:

Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são, na verdade, ‘algo diferente’ – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos<sup>120</sup>.

Verifica-se que assim como somos enganados pela gramática em nossa interpretação do mundo, também o somos em nossos julgamentos a respeito de nossa “interioridade”. Não obstante, fazemos juízos morais sobre as ações humanas, responsabilizando aquele que age, porque acreditamos que o “sujeito” é livre para discernir e escolher o que é correto. Três ficções, portanto, que se baseiam num erro, a saber, na gramática: “consciência”, “sujeito” e “liberdade”. Acredita-se que o que se torna consciente é o que há de mais relevante e individual, próprio do indivíduo, quando

---

<sup>119</sup> Cf. A, §116.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

na verdade é de natureza gregária e superficial<sup>121</sup>; acredita-se também em um “sujeito” que seja suporte e fundamento, que tem pleno conhecimento do que lhe ocorre em seu interior, quando na verdade é variável e conhece apenas uma parte de si; e acredita-se ainda que se é livre, quando na verdade cada indivíduo é uma multiplicidade de instintos, sensações e sentimentos que agem nele em grande medida inconscientemente e que foram adquiridos. Essas ficções se sustentam no erro gramatical que cometemos quando confundimos voz ativa e voz passiva, pois nós não fazemos, mas *somos feitos*<sup>122</sup>.

Além disso, a crença no “Eu” também se sustenta numa crença na *vontade* como causa. Mas Nietzsche afirma que o querer não passa de uma fantasia porque o enunciado “eu quero” já é resultado de um processo desconhecido que ocorre em nós, um trabalho bastante sutil que ocorre antes de aparecer o desejo<sup>123</sup>, e por isso mesmo não é expressão de uma autonomia, mas de uma necessidade no nível do orgânico. Assim como é uma ilusão acreditar que o desejo de que o Sol se ponha foi atendido porque este fenômeno ocorreu, trata-se também de uma ficção quando usamos “eu quero”<sup>124</sup>. Neste caso, pode-se dizer que se de fato participamos do processo de escolha, participamos da parte final, depois de tudo ter sido gerado em nosso interior por processos inconscientes, assim como nossa consciência é apenas uma pequena parte de tudo que pensamos, já que não temos acesso a todo o nosso pensamento que ocorre muito mais de modo inconsciente<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> GC, §354.

<sup>122</sup> A, §120.

<sup>123</sup> GC, §127.

<sup>124</sup> A, §124.

<sup>125</sup> Cf. GC, §354.

Barrenechea<sup>126</sup> chama a nossa atenção para o fato de Nietzsche estabelecer uma relação entre a crença na gramática e a crença em Deus. Assim, pode-se afirmar que nós acreditamos em Deus porque ainda pensamos segundo as imposições das regras gramaticais. Nossos conceitos referem-se dessa forma à existência de Deus, porque nossa gramática (ocidental) se sustenta na noção de “sujeito” que faz, produz, constrói, escolhe; e por isso mesmo remete à ideia de um sujeito absoluto. Este sujeito é visto como causa de suas próprias ações e responsável pelo bem e mal que comete. Como explica Barrenechea: “Há um processo conceitual pelo qual o sujeito gramatical é humanizado, e posteriormente divinizado: considerado como medida e fundamento, *causa sui*, de toda a realidade”<sup>127</sup>.

Nota-se que a morte de Deus, narrada no aforismo 124 de *A Gaia Ciência*, opera como um mote que desestabiliza não apenas crenças religiosas, mas também grande parte de nossas ficções, senão todas elas. A ausência de Deus instaura todo tipo de desconfiança em relação a tudo que venha reclamar status de permanência, logo desestabiliza a crença na linguagem, na gramática, na lógica e no sujeito. E ao desestabilizar tais crenças, abre caminho para uma concepção que vê o mundo como fluxo e nossas “verdades” como erros e ficções.

Conforme exposto não há liberdade propriamente dita já que desconhecemos grande parte do processo que ocorre em nós antes do pronunciamento de um “eu quero”. Logo, o ato de fazer escolhas e tomar decisões é

(...) inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes, portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um *erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbitrio*<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> BARRENECHEA, 2008, p.60.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>128</sup> HH, §39. Grifos nossos.

Devemos esclarecer aqui que nesta estratégia nietzschiana de caracterização ficcional da liberdade há pelo menos dois alvos em vista: os moralistas e os religiosos. As obras do período de maturidade demonstram com clareza este tipo de enfrentamento. Entretanto, pode-se perceber ainda no período intermediário que este enfrentamento já ocorre, ainda que de modo mais sutil, comparando-se com a argumentação de *O anticristo* e *Crepúsculo dos Ídolos*, por exemplo. Em *Humano Demasiado Humano*, no aforismo 39, Nietzsche afirma que não é pelo fato de o homem ser livre que ele sente culpa ou remorso, mas pelo fato de *se sentir* livre. Já em *A Gaia Ciência*, o destaque é para a liberdade como erro útil à conservação da espécie<sup>129</sup>, quer dizer, como instrumento. Com isso, Nietzsche aponta pelo menos duas motivações que estão por trás da nossa crença de que somos livres. A primeira talvez seja institucional, vinculada principalmente às religiões, e baseadas no sentimento de culpa. Devido a fins institucionais, sobretudo religiosos, é importante sentir-se livre e responsável, quer dizer, culpado pelos seus atos, para que dessa maneira se evitem alguns comportamentos que comprometam as instituições de poder. A segunda é sustentada pela importância prática da crença na liberdade para os fins da conservação da espécie.

Dito isso, a *causalidade* aparece como outra ficção no pensamento nietzschiano. Para sustentarmos esta crença, temos que acreditar na realidade como permanência, e sempre estável. Mas se a crença na permanência for desestabilizada, fica mais fácil entender que nós não “explicamos” uma relação de causa e efeito, mas a descrevemos<sup>130</sup>. Nós apenas *descrevemos* sucessões, mas não somos capazes de explicá-las porque elas ocorrem no devir. Sendo assim, há inúmeros processos que nos escapam neste fluxo, afirma Nietzsche.

---

<sup>129</sup> GC, §110.

<sup>130</sup> GC, §112.

Nessa perspectiva, conforme sustenta Barrenechea, nós nos servimos de três conceitos antropomórficos em nossa esquematização do mundo e que nos permitem vê-lo de modo ordenado e permanente: substância, causa-efeito, e sujeito:

A noção de causa implica atividade, capacidade operativa, enquanto a noção de efeito denota passividade, resposta a um motor precedente. Este raciocínio conduz à noção de substância, ou “coisa” atuante, e esta remete, por sua vez, à de um sujeito atuante, pois só os sujeitos são ativos, só eles são causas de eventos<sup>131</sup>.

Uma abordagem genealógica que enfatiza a análise filológica apresenta a *fatalidade* que demonstramos anteriormente, que é a nossa incompetência diante do fluxo. Não há como sustentar as ideias que exigem estabilidade e permanência no mundo que é caos e fluxo. A não ser que concordemos que os termos “sujeito”, “liberdade” e “causalidade” se referem tão somente a ficções regulativas. Independentemente dos critérios para a nossa adesão a estas ficções, deve-se utilizar daquela mesma astúcia que outrora foi utilizada para inventar tudo isso e se comportar diante delas sempre com desconfiança, sem estabelecer fortes compromissos ontológicos e morais a partir das mesmas.

#### **2.4. Considerações sobre o naturalismo de Nietzsche**

Uma resposta afirmativa à questão “*Nietzsche naturalista?*”<sup>132</sup> implica em mais questões e problematizações, sobretudo devido ao estilo nietzschiano de abordar os temas e problemas filosóficos que, como vimos, apresenta-se de modo *sui generis* e polêmico. Um estilo marcado tanto pela leitura de si, experimentação, já que o próprio Nietzsche se nos apresenta como objeto de análise, e pela abordagem genealógica dos

<sup>131</sup> BARRENECHEA, 2008, p. 67.

<sup>132</sup> Esta questão é título de um artigo que também utilizamos como fonte de pesquisa. Cf. PIMENTA, Olímpio. “Nietzsche Naturalista?” In: BARRENECHEA, Miguel de. PIMENTA, Olímpio. (ORG). *Assim Falou Nietzsche*. RJ: Sette Letras, 1999; pp. 163-169.

afetos, sentimentos e crenças que estiveram presentes na formação dos conceitos e teorias na história da filosofia. Em que sentido as características desse estilo nos permitem designar Nietzsche como um filósofo naturalista? Diante dessa designação somos incitados a perguntar também pelo(s) tipo(s) de naturalismo de que o filósofo se utiliza e qual seria o estatuto do seu compromisso com o naturalismo. E ainda, em que medida este compromisso colabora com nossa investigação acerca da teoria dos erros e do ficcionalismo.

Verificamos elementos naturalistas na filosofia de Nietzsche principalmente no seu esforço para combater as concepções apriorísticas e, portanto transcendentais, do funcionamento da mente humana. No lugar dessas concepções que estabeleceram fundamentos exteriores para o conhecimento e que por isso mesmo revelam compromissos metafísicos, Nietzsche descreve fenômenos tais como consciência, liberdade e moral em termos naturalistas. Desse modo, o que importa é demonstrar como a consciência veio a ser o que é, e como o ser humano tornou-se moral. Assim, podemos apresentar conjecturas naturalistas a respeito dos motivos que levaram o homem a, por exemplo, desenvolver a sua consciência. Primeiramente o critério de utilidade que garantiu a sobrevivência humana. Aqueles que desenvolveram sua consciência tiveram vantagem sobre outros, êxito, o que lhes proporcionou uma nova maneira de viver, logo, exigiu adaptação. E ao longo dos anos ela é herdada porque garantiu a sobrevivência da espécie. Esta espécie de atavismo comprova que a argumentação nietzschiana é naturalista, uma vez que nossos mecanismos de acesso ao mundo *vieram a ser* o que são por meio de processos *naturais* de tal modo que o ser humano não pôde resistir a estes processos.

Vantagem, êxito, sobrevivência e adaptação – vocábulos utilizados também por teorias científicas que Nietzsche utiliza para demonstrar naturalisticamente como a humanidade adquiriu características tais como a consciência. Nota-se que Nietzsche não apenas faz uso dos vocábulos científicos como também defende, com admiração, o uso do método científico pelos filósofos – a fim de que a produção filosófica torne-se idônea, neste caso, para que se desvincule de explicações metafísicas do mundo. Neste sentido, o naturalismo de Nietzsche se configuraria como cientificista? Além disso, assim como a ciência, o naturalismo de Nietzsche também descreve diversos fenômenos em termos de relações causais, apesar de o próprio Nietzsche apresentar a causalidade como uma ficção. Como o naturalismo de Nietzsche pode coexistir com a ideia de que a causalidade é uma ficção?

Dentre vários exemplos que nos induzem a pensar na “aparente” inconsistência supracitada, podemos citar uma passagem de *Aurora* onde Nietzsche argumenta, baseando-se na relação de causa e efeito: “nossos juízos morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido”<sup>133</sup>. Neste sentido, Nietzsche pretende dizer que os processos fisiológicos são *causas* dos nossos juízos morais, ainda que não tenhamos consciência dessas causas, apesar de atuarem de modo inconsciente, portanto, a sua argumentação recorre à causalidade para expor o seu pensamento.

Além disso, uma inconsistência não menos complexa pode ser apontada na teoria do erro de Nietzsche e que abrange o seu naturalismo. Esta aparente inconsistência ou problematização é o que Pimenta denomina de “*circularidade*”<sup>134</sup> e

---

<sup>133</sup> A, §119.

<sup>134</sup> PIMENTA, Olímpio. “Nietzsche Naturalista?” In: BARRENECHEA, Miguel de. PIMENTA, Olímpio. (ORG). *Assim Falou Nietzsche*. RJ: Sette Letras, 1999. p. 169.

Béatrice Han-Pile de *autorreferência*<sup>135</sup>. Na perspectiva naturalista da teoria do erro o homem é um grande inventor, artífice, sobretudo no campo da linguagem. Este artífice falsifica o mundo seguindo a orientação de suas demandas naturais recebidas como herança. E é por meio dos seus artifícios que o homem conhece a si mesmo como inventor. Nesta direção, os artifícios ou invenções que Nietzsche designa de ficções, seriam as mesmas ficções que o filósofo se serve em sua produção filosófica, por exemplo: consciência, tempo e espaço, causalidade etc.

Outra problematização, desta vez de cunho moral, pode ser exposta a partir da descrição naturalista que o filósofo faz da vida. Em toda a sua produção filosófica Nietzsche apresenta, por meio de um recurso à história e à psicologia, muitas vezes à sua própria história e à sua mente, como o ser humano tornou-se um animal moral. Nietzsche descreve o que move a humanidade a praticar a moral – um motor quase sempre aliado das instituições religiosas e do Estado. Tal descrição, assim como tantas outras de Nietzsche, causa desconforto em muitas pessoas, principalmente porque insere a moralidade no contexto da invenção, da ficção. Nietzsche pergunta: “para *que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”?”<sup>136</sup> Nós moralizamos a natureza, em outras palavras, nós “divinizamos” a natureza. Logo, caberia outra pergunta: “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”<sup>137</sup> O projeto nietzschiano de naturalização envolve também a moralidade. E o desconforto está justamente em pensar num mundo naturalizado e sem moral. Grosso modo,

---

<sup>135</sup> HAN-PILE, 2011, p. 202.

<sup>136</sup> GC, §344. Grifo do autor.

<sup>137</sup> GC, §109. Grifo do autor.



teríamos um mundo onde tudo é permitido. O desconforto provém da interpretação de que Nietzsche estaria defendendo um mundo sem regras e leis.

Com o intuito de tentar resolver as inconsistências e problematizações enumeradas, podemos começar pela hipótese de que Nietzsche defenderia um naturalismo cientificista. Há evidências, como já demonstramos no primeiro capítulo, da admiração de Nietzsche pelo *ethos* científico, principalmente na produção filosófica do período intermediário. Mas é também indiscutível que esta aproximação com a ciência tem algumas reservas. A ciência trabalha com hipóteses, perspectivas, provisoriedade, e admite que atua com *ficções reguladoras*, o que seria admirável segundo Nietzsche<sup>138</sup>. Entretanto percebe-se também na ciência um ascetismo que Nietzsche procura evitar, ou seja, a busca constante pela verdade. Seu naturalismo é, nesta medida, uma alternativa ao naturalismo cientificista. Conforme Schacht, também acreditamos que:

O naturalismo de Nietzsche é um tipo de naturalismo que respeita as *Wissenschaften* e se vale delas — incluindo sem sombra de dúvida as ciências da natureza —, mas que não se identifica com elas, não deposita nelas todas as suas esperanças, e nem tampouco extrai delas todas as suas inspirações. Este tipo de naturalismo está determinado a levar em conta a investigação científica e o que pode ser aprendido e entendido através dela. Mas de forma alguma postula, ou mesmo supõe que não possa haver algo mais sobre a realidade humana e sobre o mundo no qual nos encontramos, com tudo o mais que isso abarca, exceto aquilo que as ciências da natureza são capazes de oferecer e dizer<sup>139</sup>.

O que Nietzsche pretende é, conforme já dissemos, aproximar-se do *ethos* científico de modo a encontrar um conhecimento idôneo do mundo, sem comprometer-se com posições metafísicas. Ainda que em alguns momentos, abusando da retórica, ele reivindique um *status* de ciência para algumas de suas formulações, o que o filósofo parece buscar e incentivar é tão somente um comportamento moderado e sóbrio na sua investigação filosófica. Além disso, muitas conjecturas que Nietzsche fez sobre a

---

<sup>138</sup> Cf. GC, §344.

<sup>139</sup> SCHACHT, 2011, p. 39.

natureza em geral não foram levadas ao escrutínio da ciência ou não foram confirmadas por ela. Por isso Leiter classificou o naturalismo de Nietzsche como um *naturalismo metodológico especulativo*<sup>140</sup>. Muitas vezes o procedimento nietzschiano é apenas uma análise dos mecanismos psicológicos, mostrando a formação das crenças. Apesar disso, ainda segundo Leiter, deve-se destacar os méritos de Nietzsche que, atuando de modo pouco sistemático e propondo hipóteses especulativas, a partir de dados científicos de sua época e da observação psicológica, foi capaz de chegar a resultados que só recentemente têm sido confirmados pela investigação empírica, o que nos autorizaria a dizer que em alguma medida ele atingiu seu desiderato de que suas hipóteses fossem modeladas pelas ciências<sup>141</sup>. Ou seja, enfatiza-se o zelo do filósofo ao formular suas hipóteses, a fim de que algum dia elas fossem submetidas ao controle dos experimentos científicos. Entretanto, independentemente do aval científico, os objetivos de Nietzsche são alcançados a partir do momento que ele consegue desestabilizar as crenças e posições dogmáticas a partir de uma hipotética explicação das origens e do desenvolvimento dos conceitos e de alguns fenômenos.

No que diz respeito à inconsistência entre o compromisso com o naturalismo e a crítica da causalidade pode-se ver a questão do seguinte modo. Nietzsche se serve da causalidade, indica causas para determinados efeitos. Mas, como afirma Kail, Nietzsche é cético quanto a teorias metafísicas acerca da relação de causa e efeito<sup>142</sup>. Leiter interpreta o problema na mesma direção e entende que Nietzsche distingue relações causais genuínas das relações causais falaciosas presentes no pensamento religioso e moral<sup>143</sup>. O que o filósofo pretende ao defender o caráter ficcional da causalidade é

---

<sup>140</sup> LEITER, 2011, pp. 88-89.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>142</sup> KAIL, 2011, p. 135.

<sup>143</sup> LEITER, 2011, p. 102.

desestabilizar posições que se utilizam do artifício da causalidade para construir ou sustentar morais e doutrinas metafísicas.

De modo semelhante, pode-se pensar acerca da *gramática* e da *consciência*. A gramática é tão somente um instrumento de acesso ao mundo, um constructo que não pode ser criador de categorias transcendentais. A consciência é um fenômeno útil à conservação da espécie, mas dela não podemos nem tirar conclusões metafísicas sobre o ser humano e o mundo, nem defender uma hierarquia dos homens em relação aos animais devido ao desenvolvimento desta habilidade. O que está em jogo é perceber que a teoria do erro de Nietzsche não nega os fenômenos tais como consciência e causalidade, mas sim as interpretações transcendentais deles, ou seja, interpretações não naturalistas<sup>144</sup>. Uma vez compreendido isso, pode-se desfazer algumas inconsistências que a teoria do erro apresentaria. Nesse sentido reiteramos que o objetivo da teoria do erro não é negar a possibilidade de conhecimento do mundo, mas “desestabilizar”, “incomodar” e “provocar” as posições dogmáticas e ingênuas. Han-Pile defende este caráter “provocador” da teoria do erro contra uma interpretação literal, sugerindo *que*

(...) a teoria do erro não deve ser tomada literalmente, mas sim vista como uma advertência deliberadamente hiperbólica contra formas ingênuas de realismo e transcendentalismo, a qual, em contrapartida, serve para reforçar a importância da própria naturalização de Nietzsche do transcendental<sup>145</sup>.

Assim, estrategicamente, Nietzsche ressalta o caráter do erro ao qual todos estamos sujeitos a fim de evitar atitudes ingênuas e doutrinas transcendentais, destacando por sua vez a importância da naturalização do nosso modo de conhecer o mundo. Logo, não estaria negando a possibilidade de conhecimento humano, mas requalificando-o como algo eminentemente humano e natural, por isso mesmo

---

<sup>144</sup> Cf. KAIL, 2011, p.144.

<sup>145</sup> HAN-PILE, 2011, pp. 202-203.

imane, construído, e poderíamos dizer, *em construção*. Esta qualificação não despreza o animal humano, pelo contrário, o vê como demasiadamente humano e o orienta para uma vivência investigativa moderada.

Resta-nos ainda retomar o tema da moralidade e interpretar a análise nietzschiana com uma postura que o próprio Nietzsche recomenda - cautelosa. Neste tema há também uma ênfase retórica do filósofo a fim de alertar o seu leitor para as armadilhas das invenções humanas. A moral deve ser compreendida naturalisticamente e não transcendentemente. Ela não é nem uma imposição divina, nem uma verdade incontestável, por isso não garante a vida eterna ou o paraíso. Mas uma invenção com o fim de assegurar a sobrevivência. Nestes termos, Nietzsche afirma que não seria um tolo para negar que muitas ações morais devem ser evitadas e combatidas, assim como outras devem ser incentivadas e praticadas<sup>146</sup>. Nietzsche é assertivo quanto à prática de muitas ações morais, mas por razões diferentes das que foram apresentadas até então (certamente pelas instituições religiosas e pelos filósofos moralizantes).

Neste contexto, o naturalismo de Nietzsche explica de que modo podemos compreender o estatuto dos erros e das ficções em sua produção filosófica e de que maneira podemos nos orientar a partir das nossas invenções. Nessa perspectiva, Schacht caracteriza este naturalismo, ao mesmo tempo, como uma hipótese regulativa e um princípio heurístico<sup>147</sup>. O que Nietzsche faz é estabelecer uma diretriz para conduzir a sua pesquisa. Tal diretriz revela um mundo desdivinizado e imane e o descreve em termos de hipóteses, ao mesmo tempo que se aproxima das coisas com um olhar perspectivo buscando novas interpretações. Assim, seu naturalismo preocupa-se com as origens, e também com os processos que fizeram com que a realidade humana se

---

<sup>146</sup> A, §103.

<sup>147</sup> SCHACHT, 2011, pp. 50-51.

tornasse “algo significativamente diferente do tipo de evento simplesmente biológico que ele (Nietzsche) supõe que ela tenha sido no começo”<sup>148</sup>.

Esta leitura naturalista da vida e do conhecimento humano nos indica que o ser humano adquiriu todos os instrumentos para sua vivência e sobrevivência, ao contrário do que sustentaria uma filosofia transcendental a partir de explicações de estruturas apriorísticas. Schacht entende que para Nietzsche nós adquirimos sensibilidades “por meio de uma combinação entre natureza (isto é, hereditariedade) e modos específicos de criação, sob circunstâncias sociais”<sup>149</sup>. O que pretendemos a seguir é analisar *se* e em que sentido nós podemos modificar estas sensibilidades, e de que modo podemos tipificar as ficções em termos de melhores ou piores, sugerindo eventuais critérios para a sua adoção.

---

<sup>148</sup> SCHACHT, 2011, p. 59.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 70.

### **CAPÍTULO III: A PAIXÃO DO CONHECIMENTO**

### 3.1. O caráter errôneo do conhecimento, uma motivação para se tornar cético?

Pensar o erro e a ficção como condições inerentes ao conhecimento humano provoca desconforto e incômodo, perturbação. O agir humano é, nesse contexto, pautado e orientado por crenças. A aparente permanência das coisas nos induz ao erro. Esta constatação perturbadora nos interpela com algumas questões. Por que *agir* ainda com crenças? É possível *agir* sem crenças? Neste caso teríamos não apenas uma motivação, mas várias motivações para suspender o juízo. As considerações sobre o erro e a ficção no pensamento de Nietzsche nos levam a conjecturar sobre o caráter cético da sua filosofia acerca do conhecimento humano. Deve-se verificar em que sentido o ceticismo<sup>150</sup> se faz presente em Nietzsche, e de que modo este ceticismo seria um tratamento rigoroso do conhecimento ou apenas uma estratégia de argumentação do filósofo.

Como dissemos em outros momentos dessa Dissertação, Nietzsche argumenta circunstancialmente, contextualmente. Sua posição sobre o ceticismo também não seria diferente. Lopes enumera quatro motivações para o ceticismo e entende que todas elas estão presentes na filosofia de Nietzsche, “em graus e momentos distintos de sua produção”<sup>151</sup>: I) Motivação ontológica para o ceticismo epistemológico. II) Motivação de natureza ética. III) Motivação de natureza terapêutica. IV) Motivação metódica. De acordo com o que vimos até aqui, sobretudo a respeito do naturalismo, podemos identificar a presença das quatro motivações para o ceticismo em nossas considerações sobre o erro e a ficção no período intermediário de Nietzsche.

---

<sup>150</sup> Verificar o estatuto do ceticismo em Nietzsche é uma tarefa difícil que não se faz em poucas linhas como no caso dessa seção. Neste sentido, nossa compreensão sobre o tema orienta-se pelo estudo de Lopes intitulado “*Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*”. Cf. LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 20.

A primeira motivação (ontológica) é mais forte nas obras do período intermediário, uma vez que ela se sustenta na tese de que o Ser e todos os conceitos que vinculamos à ideia de permanência e unidade são meras ficções. Em contrapartida, afirma-se que o mundo é múltiplo e que toda permanência é apenas aparente. Segundo Lopes<sup>152</sup>, é uma posição cética que costuma relacionar-se à tese do mobilismo de Heráclito. Como foi demonstrado anteriormente, a teoria heraclitiana do *vir a ser* fundamenta, de certa maneira, a afirmação nietzschiana de que o nosso conhecimento baseia-se em erros e ficções.

A segunda motivação, de natureza ética, por sua vez, também aparece no período intermediário, mas como elemento de tensão no pensamento de Nietzsche. Pois esta motivação defende a suspensão do juízo como sendo uma postura coerente diante da dúvida. O filósofo quer preservar a sua integridade intelectual, já que o seu assentimento demonstraria pouco compromisso com o conhecimento e com a consciência intelectual – logo, uma recusa de conceder assentimento a qualquer forma consciente de ilusão. Mas neste período, Nietzsche vê como empresa arriscada a defesa da consciência intelectual, já que este compromisso revelaria também outro de cunho moral relacionado, portanto, à moral ascética. Além disso, se a ficção é condição para a vida, e o filósofo tem consciência desse fato, a suspensão do juízo não seria inviável para a vida?

Nota-se a terceira motivação, de natureza terapêutica, no pensamento de Nietzsche, sobretudo na segunda parte de *Humano Demasiado Humano II*, intitulada “*O andarilho e sua sombra*”. Nestes escritos, Nietzsche demonstra um interesse pelas coisas próximas e uma indiferença em relação ao que postularia uma essencialidade por

---

<sup>152</sup> Cf. LOPES, 2008, pp. 20-21.



trás dos fenômenos. É uma argumentação que busca a tranquilidade e a moderação, e por isso mesmo não dá nem o seu assentimento a argumentações a respeito da natureza das coisas, nem se predispõe a entrar em querelas a respeito do tema. Nietzsche foi partidário dessa posição principalmente a respeito da tese da inevitabilidade antropológica metafísica<sup>153</sup>. Voltaremos, na próxima seção, a tratar do tema sobre a preocupação de Nietzsche com as coisas próximas.

Lopes apresenta a quarta motivação para o ceticismo: razões metódicas, como também se podem notar em determinados momentos na produção filosófica de Nietzsche. Esta motivação considera que a dúvida e a suspensão do juízo são necessárias como método para discernir a verdade do erro, além disso, trata-se de uma virtude que se adquire no método científico. Como também já vimos, Nietzsche faz um elogio do método científico, sobretudo pelas virtudes epistêmicas que se podem adquirir na prática deste método, como a moderação e a cautela contra adesões precipitadas a qualquer tipo de crença.

Concordamos com Lopes na inclusão de Nietzsche entre os céticos que insistiram na impossibilidade de suspender o juízo<sup>154</sup>. Pois Nietzsche entende que nossos assentimentos a ideias ou conceitos referem-se a um compromisso atávico com crenças, logo, naturalmente não há como resistir a estas crenças, não há como suspender o juízo. Nesta direção, seu ceticismo pode ser classificado como epistemológico, uma vez que não acredita que podemos fundamentar racionalmente nossas crenças. Defendemos que há pelos menos três razões para que Nietzsche **não** argumente a favor da suspensão do juízo: a) Devido ao seu naturalismo; b) Prudência contra o ascetismo; c) E devido à sua paixão do conhecimento.

---

<sup>153</sup> Cf. LOPES, 2008, pp. 22-23.

<sup>154</sup> Cf. *Ibidem*, p. 19.

A primeira razão já foi demonstrada. O conhecimento humano diz respeito à vida, à incorporação. Logo, não há como oferecer resistência ao que é relativo à organização estrutural da vida. Neste contexto, seria uma atitude temerária contra o próprio organismo como revela o aforismo 113 de *A Gaia Ciência*. Algumas forças, atuando isoladamente, desempenhariam a função de um veneno: o impulso de *duvidar* e o de *negar*, por exemplo. Ou seja, suspender o juízo seria o mesmo que *envenenar-se*, provocar o seu próprio fim. Nietzsche afirma: “todo elevado grau de cautela ao inferir, toda propensão cética, já constitui em si um grande perigo para a vida”<sup>155</sup>. A dúvida é importante como caminho, método, aliada a outras virtudes científicas e não como alvo ou fim.

Disso decorre que a consciência intelectual demandaria rigor e suspensão do juízo por parte daquele que não estaria disposto a, conscientemente, aderir a ilusões. Mas Nietzsche entende que a retidão no conhecimento produz morte: “A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio”<sup>156</sup>. Este desmesurado rigor no conhecimento revelaria mais um envolvimento com a moral do que uma honestidade no âmbito do conhecimento. O aforismo intitulado “*Em que medida também nós ainda somos devotos*” vem corroborar a ideia de que o nosso envolvimento com a verdade é tão somente um envolvimento moral:

(...) – Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização “Não quero enganar” também se inclua o caso particular “Não quero enganar a mim mesmo”. Mas por que não enganar? E por que não se deixar enganar? (...) – Por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: e *com isso estamos no terreno da moral*.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> GC, §111.

<sup>156</sup> GC, §107. Grifo do autor.

<sup>157</sup> GC, §344. Grifos do autor.

Nietzsche percebe que, por trás desta vontade de “não se enganar, nem sequer a si mesmo”, está um conjunto de valores morais relacionados ao ideal ascético: uma “busca pela verdade a todo custo” que vê como mal não possuir a verdade. Neste caso, a ausência da verdade seria também a ausência de Deus. Esta exigência de verdade, de não querer se enganar não tem a ver com o conhecimento propriamente dito, já que este ocorre por meio de falsificações, porém com uma necessidade de acreditar em algo, necessidade de certezas; o que revelaria também uma incapacidade de aceitar o fluxo, a mudança, o erro, a ficção, a aparência e, em última instância, a ausência de Deus.

O ceticismo de Nietzsche surge neste período como uma experimentação. Não sugere a suspensão, mas a moderação, inclusive na própria investigação da verdade. Como suportar a ausência de fundamento e de certezas, viver na ausência de Deus? A retidão no conhecimento, o ceticismo comprometido com a suspensão do juízo, se comprometeria também com a moral ascética. Além disso, esta honestidade faria do homem, não mais homem, mas uma carga, um *peso*<sup>158</sup>, pois estaríamos diante de uma “vivência na cegueira”. Dependendo da perspectiva, esta cegueira pode produzir “a morte”, a perturbação e o desespero, e principalmente, moralistas que desejam a todo custo encontrar uma essência por trás dos fenômenos. Mas o que Nietzsche nos apresenta é uma terceira via, a da “*alegria na cegueira*”.

A esse respeito, é ilustrativo recorrer ao aforismo que relata a morte de Deus intitulado “*O homem louco*”<sup>159</sup>. É dia, mas um homem louco acende uma lanterna e corre ao mercado procurando por Deus. Muitos que estavam ali não acreditavam em Deus, por isso ele dá uma gargalhada. As pessoas ali fazem questionamentos. O homem louco diz então que “nós matamos Deus” e que “nós somos seus assassinos”. E

---

<sup>158</sup> BRUSOTTI, 2001, p. 44.

<sup>159</sup> GC, §125.

metaforicamente indaga: “Como conseguimos beber inteiramente o mar?” - “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte?” Os coveiros já enterraram Deus. Os deuses apodrecem. “Deus está morto”. Assim, as Igrejas nada mais são do que túmulos e mausoléus de Deus. Por isso anoitece eternamente e torna-se necessário acender lanternas de manhã.

Metaforicamente, a constatação da morte de Deus indica que deixamos a terra firme<sup>160</sup>, e que estamos diante de um oceano que, infinito, se nos apresenta como terrível, pois é espaço de incertezas, e nesta situação não há mais coordenadas. O que nos resta então? Viver perigosamente, sem certezas e mergulhados no devir; o que implica em orientar-se não mais por meio de mecanismos já dados, mas a exemplo de um marinheiro que sem equipamentos aprende a se orientar pela direção dos ventos, pelo céu e pelas estrelas, cada qual deve orientar-se por meio de suas interpretações.

Viver perigosamente e sem coordenadas implica, por sua vez, sofrimento. Não há perspectivas nem de um céu, nem de um mundo melhor que este. Pode-se, neste caso, entregar-se ao desespero e, portanto, à tristeza. Mas Nietzsche sublinha a possibilidade de uma “alegria na cegueira”<sup>161</sup>. Tal alegria reside no fato de não saber mais para aonde vamos e guarda uma perspectiva de orientação, pois, segundo Nietzsche nossos pensamentos devem anunciar apenas onde estamos.

Resta-nos, primeiramente, reiterar que há um ceticismo em Nietzsche que se apresenta de diversos tipos em alguns momentos da sua produção filosófica, como também no período intermediário. Este ceticismo revela que não se trata de uma busca por fundamentação, ou por uma realidade que explicaria o mundo como aparência. Mas uma experimentação, um método, uma via moderada que, consciente do caráter errôneo

---

<sup>160</sup> GC, §124.

<sup>161</sup> GC, §287.

do conhecimento, continua amando o conhecimento e também a vida que se constrói com o erro e a ficção.

Nota-se que Nietzsche lida com uma regra muito clara nesta *experimentação*, em seu ceticismo: o filósofo delimita um limite para quando o conhecimento quer ser mais do que um meio<sup>162</sup>. Quando o conhecimento ganha um estatuto moral e a investigação não revela mais um desejo de conhecer, mas um descontentamento em relação ao finito, ao perspectivo, ao fluxo, à ilusão e à terra. Nietzsche indica outro caminho quando o conhecimento pretende ser mais do que um meio. Neste caso, podemos afirmar então que precisamos abandonar o ceticismo “quando o ceticismo quer ser mais do que um meio”. O que pretendemos apresentar a seguir são as alternativas que Nietzsche nos apresenta contra aos possíveis excessos da consciência intelectual e, portanto, contra a suspensão do assentimento às formas conscientes de ilusão. Veremos que estas alternativas apontam para a mesma direção: a paixão do conhecimento.

### **3.2. Experimento e vivência com *as coisas próximas***

A posição de Nietzsche a respeito do conhecimento não é uma busca desenfreada pela verdade que eventualmente provocaria a suspensão do juízo. Mas revela-se gradualmente, de *Humano Demasiado Humano*, volumes I e II, passando por *Aurora* e chegando em *A Gaia Ciência*, como uma atitude de experimentação diante da vida. Tal atitude se aproxima ora de uma vida dedicada às coisas próximas, ora da arte e da ciência. A experimentação diante do conhecimento permite ao filósofo propor

---

<sup>162</sup> GC, §123.

perspectivas e a realizar também mudança de perspectivas, sempre com o intuito de cultivar uma paixão pelo conhecimento.

Nessa direção, Nietzsche apresenta o espírito livre como um modo de experimentar a vida, que se opõe a qualquer postura de rigor, niilista e de negação da vida. O espírito livre é uma invenção nietzschiana, uma *ficção* que o filósofo constrói para se opor às ficções niilistas e enfrentar as desditas de sua vida. Com isso, nota-se que há, sem dúvida, uma gradação de ficções em Nietzsche, em termos de piores e melhores ficções. No prólogo de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche nos explica alguns motivos que o levaram a criar os espíritos livres:

Foi assim que há tempos, quando necessitei, *inventei* para mim os “espíritos livres” (...) naquele tempo, como disse, eu precisava deles como companhia, para manter a alma alegre em meio a muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas, com os quais proseamos e rimos, quando disso temos vontade, e que mandamos para o inferno, quando se tornam entediantes – uma compensação para os amigos que faltam<sup>163</sup>.

Destaca-se primeiramente que o espírito livre é um artifício contra situações que o filósofo experimentou e que vivia ainda na época de escrita do livro em questão. Justifica-se este olhar retrospectivo, sobretudo porque o prólogo fora acrescentado ao livro em 1886, dez anos depois de sua produção<sup>164</sup>. Além disso, verifica-se, por meio de sua autoanálise, que Nietzsche inventara o espírito livre como uma alternativa diante do seu sofrimento e contra a solidão. Logo, uma invenção contra o rigor e a honestidade que certamente Nietzsche vivenciara em sua vida diante do conhecimento. Tal artifício guarda um caráter de provisoriedade, pois serve ao filósofo para combater a *acedia*, isto é, contra o enfraquecimento da vontade, sobretudo da vontade de viver; portanto, contra o niilismo. Sendo um artifício, pode-se escolher o momento para adotá-lo e também para abandoná-lo.

<sup>163</sup> HH, *Prólogo 2*. Grifo do autor.

<sup>164</sup> Cf. *Humano Demasiado Humano*. Notas do tradutor Paulo César de Souza. p. 314.

O espírito livre tem consciência da inevitabilidade do erro e da ficção para a vida. E por isso propõe-se a fazer experimentações consigo mesmo. Experimentações contra o envenenamento de si, contra o desespero que o caráter errôneo da vida pode provocar no pensador. O espírito livre é uma ficção utilizada “*para tranquilizar*”, um temperamento, um modo de vida. Nietzsche vincula o conhecimento a sensações de prazer e desprazer, que são determinados pela inclinação ou pela aversão que se pode ter em relação às coisas. Por isso, “o *temperamento* de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento”<sup>165</sup>. Neste contexto, saber lidar com a ficção e com o erro depende, dentre outras coisas, de certa propensão que se tem para agir e reagir no mundo. Em outras palavras, depende também de uma combinação de humores, portanto da capacidade de ver as coisas com tristeza e peso ou com alegria e leveza. De acordo com o temperamento que se tem, o caráter errôneo do conhecimento pode ser fatal, pode provocar o desespero, ou pode também nos conduzir a uma forma de vida mais livre.

Verifica-se num primeiro momento que o espírito livre é um homem de temperamento bom e de alma alegre que, ao dedicar a sua vida ao conhecimento, é capaz de renunciar a coisas que têm valor para outros homens, pois lhe bastam a liberdade e o destemor diante da tradição, dos costumes, “leis e avaliações tradicionais das coisas”<sup>166</sup>. Se ele tem algo a comunicar, é tão somente a alegria de viver no mundo dessa maneira. Nietzsche demonstra em *Humano Demasiado Humano* que, ao buscar o conhecimento, o espírito livre encontra uma paz, uma tranquilidade, que nada mais é do que o resultado da “vitória do conhecimento contra o mal radical”<sup>167</sup>. Ou seja, quem se dedica ao conhecimento obtém uma tranquilidade ao descobrir que não faz sentido regular-se a partir de concepções morais, logo pode libertar-se dos tormentos e

---

<sup>165</sup> HH, §34. Grifo do autor.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> HH, §56.

preocupações inerentes a estas concepções. Nesses termos, nota-se que ao buscar o conhecimento, o espírito livre pode encontrar a ataraxia, a tranquilidade da alma.

Não obstante, Nietzsche descreve o espírito livre como *exceção*. Ele surge com pensamentos, ideias e hábitos diferentes das opiniões e dos comportamentos da sua época. O espírito livre se preocupa em libertar-se da tradição, não importando se tal libertação lhe trará fracasso ou felicidade; por isso busca a verdade, como exigência de razões, mas sem preocupar-se em ter opiniões corretas – relacionadas à tradição que, para ele (o espírito livre) não passam de fé, como todos os comportamentos balizados pela tradição. Aqueles que seguem estes comportamentos contrapõem-se aos espíritos livres, são os espíritos cativos e, ao contrário dos espíritos livres, são *regra*<sup>168</sup> e não cultivam o livre-pensar. Eles têm o *hábito* como principal motivação para aderirem a uma ideia, portanto, apóiam-se na tradição.

Assim, como homem de exceção, o espírito livre não se apóia na tradição, o que pode também torná-lo inseguro, pois “ele conhece demasiado motivos e pontos de vista”<sup>169</sup>, ou ainda, ao opor-se à tradição na busca de um conhecimento individual pode se tornar ainda mais forte. Por isso um espírito livre é também um espírito forte e também um gênio. Nietzsche apresenta o espírito livre por meio de uma imagem caracterizada pela engenhosidade, habilidade e capacidade de se virar de muitos modos:

(...) alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos quais se louva a originalidade<sup>170</sup>.

Nesse processo, o espírito livre cultiva o livre-pensar sem precipitar-se, como faz a maioria. Ele conhece o mundo com cautela, ao contrário da maioria das pessoas que não dispõem de tempo para a investigação e, ao invés de ponderarem e submeterem

---

<sup>168</sup> Cf. HH, §225.

<sup>169</sup> HH, §230.

<sup>170</sup> HH, §231.



a uma análise as opiniões divergentes, “julgam parcialmente ou erradamente”<sup>171</sup>. Em face disso, a maioria dos homens são escravos, autômatos. Nietzsche apresenta um critério relacionado ao tempo que cada qual dispõe para si para dividir os homens entre escravos e livres: “aquele que não tem dois terços do dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito”<sup>172</sup>.

A vida que se dedica ao conhecimento precisa de ócio. O espírito livre percorre muitas terras em busca do conhecimento, é um *andarilho*<sup>173</sup> que se dedica à vida contemplativa. Esta busca pelo conhecimento necessita de um investimento moderado e calculado de energia. Deve-se investir energia no conhecimento, e não em questões como emprego ou questões políticas que eventualmente lhe tragam maiores preocupações e demandem maior investimento de energia. Desse modo, ao espírito livre, basta um pequeno emprego ou fortuna para viver<sup>174</sup>.

Cabe aqui uma importante observação. Nietzsche estabelece uma aproximação entre o espírito livre e o *andarilho*. A princípio, nos apresenta o espírito livre como aquele que busca a tranquilidade da alma ao não querer envolver-se com assuntos que trariam perturbação ao espírito, como dinheiro, bens e política. Logo, uma vida contemplativa, dedicada ao conhecimento, necessita de paz. Entretanto, não há uma meta determinada para o espírito livre, a não ser a própria busca. Por isso ele é um *andarilho* que segue seu percurso respeitando as condições climáticas e vive apenas com o que lhe é necessário. O *andarilho* não pode carregar muitas coisas, assim como o seu espírito que deve abandonar toda preocupação com explicações de ordem metafísica e moral. Isso indica que o espírito livre busca o conhecimento com uma atitude de

---

<sup>171</sup> HH, §282.

<sup>172</sup> HH, §283.

<sup>173</sup> HH, §638.

<sup>174</sup> HH, §291.

desapego e de indiferença em relação às coisas primeiras e últimas<sup>175</sup>, ou seja, metafísica, moral e religião.

Esta indiferença em relação aos problemas metafísicos no pensamento de Nietzsche demarca uma fase na qual o filósofo estabelece como objeto de investigação e de preocupação as coisas próximas e o cotidiano. Em consonância com isso, é relevante perguntar pelos hábitos de um pensador se se pretende entender a sua filosofia. É necessário cultivar hábitos que favoreçam um filosofar sóbrio, saudável, neste caso, direcionado a uma vida dedicada ao conhecimento. O filósofo não deve se preocupar com questões metafísicas, contraditórias e desnecessárias que levariam a exaustivos embates e, estes por sua vez, à perturbação. Neste momento, Nietzsche coloca no centro de sua filosofia<sup>176</sup> o interesse pelas coisas próximas:

(...) Não precisamos absolutamente dessas certezas sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz a nossa humanidade. (...) Desde sempre se fantasiou temerariamente, ali onde nada se podia constatar, e se convenceu os próprios descendentes a tomar essas fantasias a sério, como verdades, por fim recorrendo ao abominável argumento de que a fé tem mais valor que o saber. (...) Temos que novamente nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos<sup>177</sup>.

Com base no aforismo em destaque, podemos afirmar que Nietzsche abandona qualquer interesse pelos problemas metafísicos, e revela, além disso, que toda preocupação nesse sentido é em vão, não leva a lugar algum. Pois são apenas monstros, fantasias, isto é, são ficções ruins, provocam pesadelos. Tornar-se bom vizinho das coisas próximas requer uma mudança de hábitos. Primeiramente preocupar-se com a alimentação: notar que alguns alimentos podem influenciar no humor, na disposição para a vida e o pensar. Moradia e relacionamentos: deve-se dar importância ao clima e

<sup>175</sup> BRUSOTTI, 2001, pp. 27-28.

<sup>176</sup> Brusotti afirma que a segunda parte de *Humano Demasiado Humano II*, “O Andarilho e sua Sombra”, marca o momento que Nietzsche coloca o interesse pelas coisas próximas no centro da sua filosofia. *Ibidem*, p. 28.

<sup>177</sup> HH II AS, §16. Grifos do autor.

ao lugar onde se vive, pois influenciam em grande medida as ações que se podem desempenhar no cotidiano. Além disso, os vizinhos e os amigos são importantes no que se refere aos assuntos que farão parte das conversas, já que poderão contribuir para uma aproximação ou afastamento do cotidiano. E ainda, talvez o mais importante, e todas as coisas deverão concorrer para este fim: conhecer as leis do corpo; identificar as necessidades do corpo e aprender a respeitá-las.

O que está em jogo neste “tornar-se bom vizinho das coisas próximas” é, antes de qualquer coisa, tornar-se próximo de si mesmo. E para isso, é necessário empenhar-se não em questões distantes do cotidiano, mas próximas dele. Trata-se de uma experimentação, de experimentar a vida plenamente através do que temos à nossa disposição: os nossos sentidos. Aprender a sentir o sabor das coisas, mas antes disso, aprender a usar os sentidos, *pois*

*quase todas as enfermidades físicas e psíquicas do indivíduo decorrem dessa falta: de não saber o que nos é benéfico, o que nos é prejudicial, no estabelecimento do modo de vida, na divisão do dia, no tempo e escolha dos relacionamentos, no trabalho e no ócio, no comandar e obedecer, no sentimento pela natureza e pela arte, no comer, dormir e refletir; ser insciente e não ter olhos agudos para as coisas mínimas e mais cotidianas – eis o que torna a Terra um “campo do infortúnio” para muitos<sup>178</sup>.*

Nietzsche sublinha, para destacar, que o cuidado com as coisas do cotidiano pode produzir saúde e felicidade, e evita, portanto, doenças físicas e psíquicas, já que estas últimas são produtos ou dos nossos hábitos alimentares ou do nosso modo de pensar o mundo e a vida. Um desprezo pela Terra deve-se justamente a este desprezo pelo cotidiano e pelas coisas próximas; e o interesse “pelo além”, “pelo céu” é um apreço pelas coisas primeiras e últimas que, por se tratarem de questões impossíveis e sem sentido, seriam responsáveis pelas desditas da vida e pelo homem pesado e doente, psiquicamente ou fisicamente.

---

<sup>178</sup> HH II AS, §6. Grifos do autor.

Estamos ante algumas orientações para o que denominamos aqui de uma “filosofia no cotidiano” ou “filosofia do cuidado”, ou ainda se quisermos, “filosofia das coisas próximas”. Seguir estas orientações certamente levaria o filósofo a uma postura diferente acerca da vida, o que o tornaria, neste sentido, um homem de exceção entre todos que preferem, por comodismo ou herança, seguir os hábitos da comunidade, da maioria. Esta postura exige renúncia, cautela, cuidado de si e com as coisas próximas, dedicação e, por conseguinte, paixão. O resultado disso é a invenção de um estilo próprio, *sui generis*, um modo singular de estar no mundo e de ver a si mesmo. Nietzsche revela a “senha de ouro” para a realização deste nobre empreendimento, o abandono das cadeias que aprisionaram e ainda acorrentam os homens: os *erros* das concepções metafísicas, religiosas e morais<sup>179</sup>.

A nossa interpretação da função do espírito livre nas obras do período intermediário de Nietzsche e do seu envolvimento com o ceticismo pode ser corroborada pelo comentário de Lopes, que entende que a figura do *espírito livre*

deve se libertar de todas as formas de vida impostas pela tradição e realizar em si mesmo o experimento de uma cultura pós-metafísica emancipada da visão moral de mundo. A forma de vida contemplativa inteiramente laicizada se caracteriza pela busca do conhecimento, que implica um compromisso com a preservação da integridade intelectual, e pelo abandono do julgamento moral do mundo. O principal objetivo de Nietzsche não é produzir a suspensão do juízo, mas abolir a condenação moral da existência<sup>180</sup>.

Nietzsche não propõe às massas o estilo do espírito livre. Reitera que os espíritos livres são homens de exceção. Não obstante, seus aforismos são apresentados algumas vezes em tom de recomendação. Isso implica que algumas pessoas seriam capazes de seguir tais orientações e outras não. Este envolvimento com as coisas próximas dependeria também do grau de comprometimento do indivíduo com as

---

<sup>179</sup> Cf. HH II AS, §350.

<sup>180</sup> LOPES, 2008, p. 322.

concepções metafísicas. Como todas as questões morais, este comprometimento revela também uma herança de ordem genética, que demanda ao longo da história um investimento afetivo. Neste sentido, cada pessoa deve se comportar de modos diferentes diante da mudança de hábitos, e ainda, nem todas estariam dispostas a realizar esta mudança de comportamento e suportar a experimentação da vida sem anseios metafísicos, isto é, deixar de lado a vida moral e abraçar a vida como experimento.

No período de produção de *Aurora* Nietzsche abandona a ideia que estava aliada à vida contemplativa de, ao dedicar-se ao conhecimento, alcançar também a paz da alma. Esta mudança em sua produção filosófica revela também uma mudança na sua aproximação do ceticismo. Se em *Humano Demasiado Humano* o filósofo se aproximava de um ceticismo epicurista, em *Aurora*, ele se relaciona com o ceticismo estóico<sup>181</sup>. Enquanto este primeiro tipo de ceticismo cultivava um olhar para as coisas próximas como modo de alcançar a tranquilidade e a paz da alma, contra o sofrimento e a perturbação inerentes a toda investigação metafísica, o ceticismo estóico busca a sabedoria, afirmando o caráter de necessidade com que todas as coisas se apresentam no mundo independentemente de provocarem sofrimento ou felicidade. Pois neste caso, felicidade consistiria em aceitar as coisas como são.

### **3.3. *Aurora* e as primeiras manifestações da paixão do conhecimento**

Em *Aurora* ocorre uma mudança significativa no percurso nietzschiano de enfrentamento do erro e da ficção. Se antes, em *Humano Demasiado Humano*, a busca

---

<sup>181</sup> A este respeito Lopes afirma que: “Enquanto na trilogia composta por *Humano, Demasiado Humano* podemos notar a influência decisiva de Montaigne, em *Aurora* o interlocutor privilegiado passa a ser Pascal. O percurso realizado por Nietzsche entre uma obra e outra marca a transição de um ceticismo epicurista de inspiração montaigneana para um ceticismo heróico com forte coloração estóica”. LOPES, 2008, p. 321.

pelo conhecimento deveria ser moderada e, neste sentido, buscava-se também a tranquilidade da alma; em *Aurora* a busca pelo conhecimento compromete-se com um *pathos*, uma paixão que dá sentido à própria vida. A indiferença ou tranquilidade não tem lugar neste *pathos*, pois a entrega desmedida é própria de toda paixão. Se há algum cálculo, este consiste em buscar afirmativamente, independentemente das consequências. Entretanto, Nietzsche apresenta primeiramente em *Aurora* uma desconstrução do que ele designa de “a ilusão da ordem moral do mundo”, pois somente desconstruindo esta perspectiva doente da vida que se pode afirmá-la e vivê-la como experimento, objetivo primeiro da paixão do conhecimento.

Neste contexto, Nietzsche diferencia o homem que tem valorações próprias daquele de valorações adquiridas. O último aparece em grande maioria, pois o homem recebe, inevitavelmente, os valores e costumes da tradição em seu processo de socialização, ou seja, adquire primeiro a moralidade que “é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes”<sup>182</sup>. Além disso, deve-se também em grande parte a estes costumes, erros, todo o sofrimento que se tem na vida. Pois “não *as coisas*, mas as opiniões *sobre coisas que não existem*, perturbaram dessa forma a humanidade”<sup>183</sup>.

Dessa maneira, Nietzsche entende que o sofrimento está no modo como enxergamos a vida e não na vida. Logo, deve-se ressignificar a vida e passar por novas experimentações. Nesses termos, é necessário “mudar de pele”, abandonar os preconceitos morais adquiridos, a “segunda natureza” que formamos na recepção dos costumes, e que neste processo se formou sobre a primeira natureza. Como então, dar

---

<sup>182</sup> A, §19.

<sup>183</sup> A, §563. Grifos do autor.

vida à primeira natureza, deixar que ela prevaleça sobre a moralidade? Quem seria capaz disso?

Tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma *segunda natureza*: e a temos quando o mundo nos considera maduros, maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são cobras o bastante para um dia desfazer-se dessa pele: quando, sob seu invólucro, sua *primeira natureza* tornou-se madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou<sup>184</sup>.

O aforismo em destaque nos revela que poucos são capazes de “trocar de pele”. Poucos seriam capazes de se comportar como *cobras*, isto é, algumas pessoas seriam capazes de abandonar os erros adquiridos, os valores ensinados pela tradição. Além disso, sofrer a “mudança de pele” implicaria também viver, assim como uma serpente, “colado” à terra, e, ao mesmo tempo, renunciar a qualquer propósito ou valor que demandasse um anseio pelo “além” e pelo céu. Entretanto, nem todos são capazes disso. A maioria vive de acordo com os costumes recebidos, mesmo porque em alguns indivíduos não restou nem mesmo o *gérmen* da primeira natureza. Somente o espírito livre é capaz de viver como uma *serpente*, de trocar de pele, de abandonar a significação moral da existência e cultivar a primeira natureza e viver de acordo com suas próprias valorações.

O espírito livre constrói suas próprias valorações, cultiva a primeira natureza e, ainda, através de sua paixão pelo conhecimento, alcança um genuíno *sentimento de poder*. Enquanto a maioria encontra apenas um *ilusório sentimento de poder* através da capacidade de estabelecer comparações e de se julgar superior aos outros. Esta propensão a distinguir-se leva o homem a cultivar um sentimento de superioridade e conseqüentemente a desprezar o outro e também a vida terrena. Segundo Nietzsche, é por meio da cultura que se adquire o sentimento de poder, trata-se de uma aprendizagem, ser capaz de diferenciar-se dos outros, e também dos animais. Mas é tão

---

<sup>184</sup> A, §455. Grifos do autor.

somente uma ilusão, pois é uma aparência que se obtém, por exemplo, ao causar inveja ou dor no outro apenas para sentir-se superior, e produzir nele um sentimento de impotência<sup>185</sup>.

Atente-se para um dos principais objetivos de Nietzsche em *Aurora* e *A Gaia Ciência*: a supressão da ilusão da ordem moral do mundo. Por isso, o filósofo insiste em “desmascarar” os ilusórios sentimentos de poder produzidos por meio dos erros e das ficções que o homem herdou de sua cultura. Como já vimos, por exemplo, o erro de o homem considerar-se superior aos animais, sobretudo pelo fato de acreditar que os animais não teriam um espírito. Então Nietzsche desconstrói, desestabiliza e pode-se dizer que até destrói esta falsa perspectiva que o homem alimenta acerca de si mesmo em sua capacidade de desprezar o outro através da distinção. Entretanto, “somente como criadores podemos destruir”<sup>186</sup>. No lugar dessa ilusão da ordem moral do mundo que produziu meios para um ilusório sentimento de poder, Nietzsche apresenta o espírito livre como aquele que alcança o verdadeiro sentimento de poder através do cultivo de si, que abandona os preconceitos morais adquiridos e deixa valorizar excessivamente as coisas; certamente auxiliado pela ciência que teria a habilidade de denunciar os valores imaginários que atribuímos não apenas às coisas, mas também às coisas imaginadas<sup>187</sup>. Somente aquele que foi capaz de passar por várias experimentações e de transformar conhecimento em paixão, portanto o espírito livre, é capaz de eliminar este ilusório sentimento de poder, e *conquistar* um genuíno sentimento de poder:

Quem realmente possui a si mesmo, isto é, *conquistou* definitivamente a si, vê doravante como privilégio próprio castigar-se, perdoar-se, compadecer-se de si mesmo: ele não precisa concedê-lo a ninguém, mas pode livremente passá-lo às mãos de outro, de um amigo, por exemplo – mas sabe que assim

---

<sup>185</sup> A, §30.

<sup>186</sup> GC, §58.

<sup>187</sup> A, §7.



confere um *direito*, e que direitos podem ser conferidos apenas desde que se possua *poder*<sup>188</sup>.

Tendo em vista o espírito livre, em *Aurora* Nietzsche cultiva a natureza excessiva da paixão do conhecimento<sup>189</sup>; apresenta um modo de vida apaixonado que se consome na paixão do conhecimento. De natureza excessiva não está mais em jogo a indiferença, ou a tranquilidade da alma, mas viver a plenitude da paixão. A exemplo de um apaixonado que prefere a infelicidade na vivência de uma grande paixão à tranquilidade de uma vida sem a paixão, em *Aurora* o espírito livre também opta pela infelicidade se esta for condição para viver a paixão do conhecimento.

A inquietude de descobrir e solucionar tornou-se tão atraente e imprescindível para nós como o amor infeliz para aquele que ama: o qual ele não trocaria jamais pelo estado de indiferença; - sim, talvez nós também sejamos amantes infelizes!<sup>190</sup>

O homem apaixonado pelo conhecimento e pela investigação não tem o que temer, além disso, está disposto a se sacrificar pelo conhecimento. Neste momento, Nietzsche evidencia que o impulso do conhecimento é demasiadamente forte a ponto de nos impedir de vivenciarmos algum tipo de felicidade com ilusões. Aquele que ama não se satisfaz com a felicidade de uma ilusão, por isso prefere a morte a viver uma vida sem a paixão. Assim, “o conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção”<sup>191</sup>. Brusotti aponta para a presença de certa melancolia nesta paixão do conhecimento em *Aurora*, e afirma, como demonstraremos na próxima seção, que esta paixão ganha outra configuração em *A Gaia Ciência*, inclusive em oposição à própria melancolia<sup>192</sup>, como afirmação e alegria.

---

<sup>188</sup> A, §437. Grifos do autor.

<sup>189</sup> BRUSOTTI, 2001, p. 34.

<sup>190</sup> A, §429.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> Cf. BRUSOTTI, 2001, p. 35.

### 3.4. A paixão do conhecimento em *A Gaia Ciência*

#### 3.4.1. Jovialidade e experimentação

Em *A Gaia Ciência*, a proposta do conhecimento como experimentação de si e do mundo, da vida dedicada ao conhecimento atinge o seu ápice como via ou alternativa contra todo e qualquer olhar pessimista ou metafísico sobre a vida. Na apresentação do livro, Nietzsche se nos apresenta como aquele que já experimentou diversas vias no enfrentamento do erro e da ficção. Vias doentes, mórbidas e pessimistas; e outras, saudáveis e frutíferas. No *prólogo*, Nietzsche apresenta o passado, o presente e um olhar otimista em relação ao futuro. Nesta apresentação o filósofo se declara como alguém que está recuperando suas forças e sua saúde, trata-se de uma convalescência. O seu passado, ainda que tenha sido marcado por experiências metafísicas é uma dádiva, e assim como o presente, é uma *providência pessoal*. Para o futuro, cultiva-se um olhar afirmativo e disposto a viver novamente todas as coisas já vividas.

Neste momento Nietzsche é capaz de perceber os benefícios da sua doença, mas também as vantagens da saúde. A doença sempre exige mudanças de hábitos e até mesmo de lugares, impõe obrigatoriamente a experimentação de outros hábitos. A saúde, por sua vez, permite ao filósofo arriscar-se mais, e dedicar-se ainda mais à experimentação, mas sem apego a circunstâncias, lugares ou pessoas. Há inclusive um tom de *condescendência* consigo mesmo neste processo em que o filósofo recupera gradativamente suas forças e, ao mesmo tempo, declara-se *demasiadamente* humano:

Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente

em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos agir de outro modo*<sup>193</sup>.

Um *batráquio* não possui pescoço e tem sua cabeça fundida ao corpo, como os sapos e rãs. Não somos anfíbios, mas humanos, sujeitos a todo tipo de temperaturas e temperamentos, ao erro e ao engano; à dor e à alegria. Nietzsche coloca esta condição demasiadamente humana ainda mais em relevo ao usar a metáfora da maternidade. Nós *parimos* nossos pensamentos. Assim como a mãe transfere suas características físicas e psicológicas ao filho, nossos pensamentos carregam nossas características, vivências e experiências, nosso sangue.

Se em *Humano, Demasiado Humano* e em *Aurora* houve algum tipo de ressentimento ou de mágoa em relação ao passado, *A Gaia Ciência* é uma obra que surge como expressão de uma reconciliação de Nietzsche com o seu passado. E propõe, ainda que sutilmente a quem deseje tornar-se um espírito livre, esta reconciliação consigo mesmo e com o passado, independentemente do que tenha ocorrido. Como lembra Brusotti<sup>194</sup>, Nietzsche percebe *no meio da vida* um novo modo de enxergar as coisas, orienta-se a partir de outra alternativa para enfrentar o erro e a ficção. Seguir a alternativa da experimentação é a condição que Nietzsche coloca para *atemporalmente* tornar-se jovem, seja com pouca idade ou em idade mais avançada. *A Gaia Ciência* é a expressão da fase jovial do filósofo, da capacidade de olhar para trás e ver o passado como necessário, de sorrir para o presente e não esperar do futuro mais do que a possibilidade de que todas as coisas já vividas sejam experimentadas novamente. Assim, o filósofo tem consciência de que metade da vida já passou, e toda a experiência serviu-lhe de meio para adquirir um temperamento novo, uma pele nova:

---

<sup>193</sup> GC, *Prólogo* §3. Grifos do autor.

<sup>194</sup> Cf. BRUSOTTI, 2001, pp. 37-38.

Não, a vida *não me desiludiu!* A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande liberador, o pensamento de que a vida poderia ser uma **experiência** de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça! – E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de **perigos** e **vitórias**, no qual também os sentimentos heróicos têm seus locais de dança e de jogos<sup>195</sup> (...).

Nota-se a capacidade do filósofo de olhar para trás e afirmar que, apesar da dor e da doença, a vida não o desiludiu. Só quem vê a vida como experimentação é capaz de fazer esta afirmação, ou seja, somente quem é capaz de experimentar *temperaturas* e *temperamentos* pode ser capaz de não se decepcionar com a vida. Pois sabe que a vida não é calculável, não somos aparelhos de registrar. Logo, só se decepciona quem procura calcular, medir e prever a vida. Nesse processo, Nietzsche muda a sua perspectiva em relação àquela que sustentava em *Aurora*, mas sem comprometer a paixão do conhecimento. O filósofo não vê o conhecimento como meio de consolo ou via para a tranquilidade da alma. Por isso abandona qualquer sentimento melancólico que se possa ter acerca do conhecimento. Pois a jovialidade consiste em ser capaz de enfrentar todos os *perigos* do conhecimento e de experimentar também as vitórias. Este enfrentamento não se desilude porque a busca não é nem uma fatalidade nem é movida por um sentimento de dever, mas pela paixão do conhecimento. Por isso mesmo, todo resultado é uma experimentação, e como tal, está sujeita ao erro e ao percurso de toda ficção. Neste caso, cada *vitória* seria a expressão de uma engenhosidade, da capacidade de, a partir da experimentação, inventar um modo de vida saudável e exitoso, marcado pela alegria ao invés da melancolia.

Esta jovialidade é própria do espírito livre que não tem necessidade nem de crença, nem de certeza, pois é treinado a “se equilibrar sobre tênues cordas e

---

<sup>195</sup> GC, §324. Grifos nossos.

possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos”<sup>196</sup>. Nietzsche lança mão do verbo “dançar” aqui e em outros parágrafos da obra em questão, reforçando o caráter de leveza e também de desapego da sua paixão do conhecimento, característica também marcante da jovialidade. Em face disso, podemos afirmar que esta jovialidade deve ser conquistada, assim como no caso de Nietzsche, experimentando as enfermidades psíquicas e físicas, mas acreditando sempre na recuperação gradual das forças e da saúde.

Assim, apesar do caráter jovial do conhecimento, da alegria e paixão que lhe são peculiares, o filósofo precisou passar pelo sofrimento e pela dor de perceber a falsidade em que se baseia o conhecimento. Sua percepção é a de que “a confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema. – Mas não se creia que isso torne alguém necessariamente sombrio”<sup>197</sup>. A consciência do caráter errôneo do conhecimento e do engano ao qual estamos sujeitos produziu a desconfiança na vida, mas não o desprezo dela. Além disso, esta desconfiança não torna alguém necessariamente sombrio, pois isso depende do modo que encaramos tal desconfiança. Nietzsche prossegue: “Mesmo o amor à vida é ainda possível – apenas se ama diferente. É o amor a uma mulher da qual se duvida”<sup>198</sup>. Em hipótese alguma conjectura-se deixar de amar a vida, mesmo que se sinta traído por ela. Ainda que a dúvida faça parte “dessa relação”, continua-se amando a vida. A paixão pelo conhecimento manifesta-se justamente neste momento em que se espera a interrupção da busca do conhecimento. Logo, a jovialidade consiste em acreditar que o conhecimento, mesmo falso, é necessário à vida, e principalmente, à *expansão* da vida. Depois da suspeita o amante mantém-se firme em sua paixão, porém requintado e malicioso:

---

<sup>196</sup> GC, §347.

<sup>197</sup> GC, *Prólogo*, §3.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

(...) também da enfermidade da grave suspeita voltamos *renascidos*, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais risonhos, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que jamais fôramos antes<sup>199</sup>.

### 3.4.2. *O que devemos aprender com os artistas*

A ideia de *expansão* da vida em Nietzsche está também associada à ideia de invenção, e esta por sua vez, atrelada à arte, sobretudo em *A Gaia Ciência*, onde Nietzsche vê a arte como alternativa mais saudável para se evitar a moral e qualquer perspectiva mórbida acerca da vida. Como vimos, Nietzsche opta por não suspender o juízo onde a consciência intelectual demandaria tal ação. Além disso, sua aproximação com o *ethos* científico também o levaria inevitavelmente à suspensão do juízo. Porém, nosso filósofo aproxima-se em seu pensamento, ao mesmo tempo, da ciência e da arte; o que dá outra configuração à sua investigação e à sua própria vida. Por isso, a paixão do conhecimento nos ensina que o filósofo tem muito a aprender com os artistas.

O rigor ou retidão com o conhecimento nos levaria ao desespero, à tristeza e também à suspensão do juízo. Como suportaríamos o caráter errôneo do conhecimento sem *artifícios*, sem *invenções* e distanciamentos do próprio objeto de conhecimento que em última instância seria o mundo? Disso decorre que temos uma “derradeira gratidão para com a arte”:

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a boa vontade de aparência. (...) Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> GC, *Prólogo*, §4.

<sup>200</sup> GC, §107. Grifos do autor.

Pode-se dizer que Nietzsche encontra na arte a possibilidade de continuar investindo na paixão do conhecimento sem *envenenar-se* ou *trair-se*, caindo eventualmente em alguma doutrina moral. A arte aparece como força contra a náusea que a condição inerente do erro provocaria no pensador. Nota-se que há um indicativo do momento que se deveria migrar para a arte: quando a *náusea* toma conta do pensador. Nesta ocasião, ele teria a oportunidade de tornar a vida um fenômeno estético e não um fenômeno moral.

O título *A “Gaia” Ciência* deve-se a este acordo entre a arte e a ciência, alegria e retidão, leveza e peso, distanciamento e rigor. A sabedoria consiste em saber o momento oportuno de pender entre uma e outra postura a respeito do conhecimento e da vida. Logo, deve-se aprender a ver tudo o que é necessário nas coisas como belo. Nietzsche introduz a expressão “*Amor fati*”<sup>201</sup> como proposta para uma vida dedicada ao conhecimento. “Amor ao destino” implica, dentre outras coisas, tornar a existência um fenômeno estético, torná-la bela. Este é o primeiro passo para não enfrentar a existência como um fardo: olhar o passado, o presente e o futuro afirmativamente. Ser capaz de apenas “desviar o olhar” quando a experiência for negativa, quando porventura a existência vier a se tornar um peso.

Retendo esta ideia podemos examinar o sentido do aforismo intitulado “providência pessoal”, que seria uma expressão deste modo de enxergar as coisas e os acontecimentos como fenômeno estético. Conscientizar-se de que “todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível*”<sup>202</sup>. Em face disso, devemos encarar tudo o que nos ocorre como necessário, *providência*, pois como a própria palavra indica, é algo que nos ocorre para a obtenção das melhores coisas, para o

---

<sup>201</sup> Cf. GC, §276.

<sup>202</sup> GC, §277.

alcance dos melhores fins. Assim, devemos nos tornar cômicos de que toda perda, doença e saúde, tristeza e alegria, tudo o que nos ocorre é algo que precisa ocorrer para vivermos da melhor maneira com o passado, o presente e o futuro. Isso é o que podemos denominar “arte de viver” e que Brusotti demarca como sendo a expressão de uma adesão à ideia de eterno retorno<sup>203</sup>.

Esta arte de viver implica em suportar “o maior dos pesos”<sup>204</sup>, o *eterno retorno*: a hipótese de que teríamos que viver novamente incontáveis vezes esta vida, tudo o que já nos ocorreu e vivemos. É o maior dos pesos, pois significaria viver reiteradas vezes a mesma vida, reviver os acontecimentos tristes e felizes. Segundo Nietzsche, receberíamos da boca de um demônio esta notícia. E a nossa reação ante a notícia seria sinal da maneira que enxergamos a vida, enfim, da maneira que lidamos com o erro e a ficção. Amaldiçoariamos ou abençoariamos o demônio que nos traz a notícia? Aquele que vê a vida como fardo e está cansado de viver, amaldiçoaria o mensageiro. Mas quem está envolvido neste processo de tornar a vida um fenômeno estético, certamente chamaria o demônio de deus e veria algo de divino em seu pronunciamento, pois como se acostumou a ver tudo como *providência*, deseja certamente que todas as coisas que lhe ocorreram se repitam outras vezes.

Podemos dizer que a capacidade de cultivar um olhar afirmativo está inserida no propósito nietzschiano “de dar estilo ao caráter”<sup>205</sup> que, aliás, poucas pessoas seriam capazes de fazê-lo. Este propósito compreenderia um esforço para tornar-se consciente de suas próprias fraquezas e forças e arranjá-las artisticamente, dito de outro modo significaria reinterpretar ou ressignificar suas idiosincrasias, seus traços pessoais, sobretudo aqueles que julgar “feios” ou intoleráveis. Tornar-se artista, artífice,

---

<sup>203</sup> Cf. BRUSOTTI, 2001, p. 42.

<sup>204</sup> Cf. GC, §341.

<sup>205</sup> Cf. GC, §290.



deslocador de perspectivas implica em rever posições e reinterpretá-las, dar, por exemplo, um novo significado e uma nova função a uma característica pessoal que até então é desagradável. De certa maneira, esta seria uma “prescrição” a favor de uma ficção saudável e que produziria vida, contra uma existência doente e pouco criativa, que não daria conta de ressignificar as coisas, o mundo e a si mesmo.

Neste aspecto, vida e arte são indissociáveis em *A Gaia Ciência* e é o que possibilita, em nossa leitura, uma experimentação ativa e não passiva da vida. Por isso devemos aprender com os artistas<sup>206</sup>: 1) o momento certo de se distanciar das coisas; 2) a inventar; 3) a tornar as coisas belas e atraentes quando não o são; 4) a se tornar autor. Contra uma passividade que certamente produziria a náusea diante da vida, Nietzsche propõe mais uma vez a engenhosidade, a habilidade de inventar e criar. Primeiramente, deve-se discernir entre o que pode ser reinterpretado e ganhar novos tons e cores e aquilo que deve ser aceito como é; ou seja, sobre o primeiro há o que fazer, e sobre o segundo resta-nos “desviar o olhar”, distanciarmo-nos. O distanciamento é profícuo, sobretudo diante do rigor da ciência com os conceitos, deve-se atuar como um pêndulo e se distanciar da ciência quando esta não nos oferecer mais uma metodologia em direção à paixão do conhecimento, porém uma perspectiva moral que levaria à prostração ou à melancolia acerca do conhecimento. Além disso, aprende-se com os artistas a inventar, a criar, quando principalmente o que se tem é tão somente uma perspectiva fria e cinza da vida, ou seja, aprende-se a imprimir cores e melodia quando estas nos faltam nos acontecimentos. Nesta direção significa também tornar as coisas belas quando são “feias”, reinterpretá-las, ressignificá-las. E ainda, o mais necessário e

---

<sup>206</sup> Cf. GC, §299.

resultado de tudo o que podemos aprender com os artistas, tornar-se *autor* e deixar de ser espectador, apesar de alguns artistas atuarem apenas como *atores*.

Nietzsche destaca que somos *criadores* do mundo que desperta algum interesse para o ser humano. Não somos espectadores. Trata-se de uma ilusão crer que somos contemplativos, acreditar que teríamos uma natureza contemplativa<sup>207</sup>. Ao contrário, somos criadores do que nos possibilita fazer ciência e filosofia, somos inventores dos erros e das ficções inerentes a toda conduta humana, por isso somos responsáveis pela felicidade e infelicidade de todas as nossas ações. Pois como a natureza é isenta de valor, fomos nós que lhe atribuímos suas características. *Criar* também passa pela ideia de originalidade e autenticidade, pois “*queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos”<sup>208</sup>. Neste sentido, ser original significa criar as suas próprias leis, “criar novas tábuas de valores” e não seguir cegamente os costumes da tradição. Assim, aprendemos com os artistas que quando criamos *palavras* e nomes acabamos criando também as *coisas*<sup>209</sup>.

O aforismo 343 de *A Gaia Ciência* reúne alguns elementos que nos ajudam a entender o que permite alguém se tornar um criador, espírito livre ou artista, e ainda, alimentar a paixão do conhecimento. Primeiramente a constatação do grande evento: a morte de Deus. A morte da esperança de uma vida eterna, das questões primeiras e últimas, a morte da certeza e também de todo anseio por questões metafísicas. Em seu lugar a única certeza: de que todas as coisas estão sujeitas ao erro e à ficção. Este evento abre espaço para o nascimento e atuação do espírito livre, que agora percebe o espaço que tem diante de si para criar, inovar, pois “o horizonte nos aparece novamente

---

<sup>207</sup> Cf. GC, §301.

<sup>208</sup> GC, §335. Grifos do autor.

<sup>209</sup> Cf. GC, §58.

livre”<sup>210</sup>. Sem a verdade preestabelecida pelas religiões ou pela moral, agora nos é “permitida toda **ousadia** de quem busca o conhecimento”<sup>211</sup>. Ao descrever esta constatação, Nietzsche se assemelha aos primeiros filósofos que foram acometidos pelo sentimento de espanto e admiração diante do mundo para começarem a filosofar. O mar está aberto, diz Nietzsche, e “nunca houve tanto ‘mar aberto’”. Somente o artista, o espírito livre é capaz de enfrentar com *ousadia* o mar aberto, este espaço de incertezas e também de insegurança. Deve-se ter ousadia para criar, inventar e ser capaz de assumir todos os riscos desta empresa. Nisto consiste a *alegria na cegueira*, o *andarilho* não sabe para onde vai, e está disposto a não apenas caminhar por florestas que ainda não foram exploradas, mas também a se aventurar como *marinheiro* que se encanta com a possibilidade de colocar o barco em alto mar sem saber aonde vai e o que vai encontrar.

Neste sentido, propõe-se uma interpretação do que seja “*A grande saúde*”, título do penúltimo aforismo de *A Gaia Ciência*. E ainda, deve-se perguntar pela possibilidade de uma pessoa *adquirir* a grande saúde. Como já vimos no prólogo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que a filosofia de uma pessoa é, de certa maneira, um sintoma, a manifestação do estilo de vida que cada qual leva. Logo, pode ser expressão de doença ou de saúde. Nietzsche inclusive se declara convalescente e revela que grande parte da sua filosofia é também expressão de doença, mas também de saúde. Não obstante, o filósofo denuncia algumas perspectivas do mundo como mórbidas, porque são o resultado de um processo niilista, de negação da vida terrena, a favor de uma vida feliz e plena no “além”. Embora a grande saúde seja um ideal de vida, sobretudo do espírito livre, “depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus

---

<sup>210</sup> GC, §343.

<sup>211</sup> *Ibidem*. Grifo nosso.

erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo”<sup>212</sup>.

A grande saúde difere de outras saúdes por ser mais forte, alegre, firme e audaz. Nietzsche destaca que esta saúde adquire-se constantemente por meio de uma vivência pessoal e particular, mas pode ser abandonada e até mesmo é necessário que seja abandonada. Esta saúde pode ser chamada de *grande* porque suporta dentro de si a fraqueza, dá conta de incluir a dor em si e torná-la em seu contrário, em alegria, tornando-se, pois, fecunda. A grande saúde torna-se condição necessária para o que podemos chamar de *expansão* da vida. Neste aspecto, não se trata de um estado ou de uma posição imutável, mas de perspectiva, o que a torna possível de ser adquirida. Rocha confirma nossa hipótese ao afirmar que:

A *grande saúde* é a capacidade de se deslocar entre essas posições fisiológicas – ou entre diferentes posições subjetivas; não tomá-los como estados ou naturezas (constituídas), mas como *perspectivas*; é a capacidade de usar a própria doença como elemento de cura, o próprio niilismo como instrumento de fortalecimento; entre ambos os estados não há uma relação de oposição (como se cada um dos pólos fosse um estado ontologicamente constituído), mas de perspectiva. Uma pessoa é saudável quando é capaz de atravessar numerosos estados, incluindo os estados mórbidos, e retirar deles elementos de afirmação<sup>213</sup>.

Em face disso, podemos reiterar que não sendo um estado ou natureza, mas uma perspectiva, não se trata de buscar um processo de cura, mas de mudança de perspectivas, ou se preferir, deslocamento de perspectivas. Sendo assim, é possível almejar esta perspectiva, pois o próprio Nietzsche frequentou diversas saúdes, diversas perspectivas. É interessante destacar que Nietzsche ratifica a relação que estabelecemos anteriormente entre o *andarilho*, o *espírito livre* e o *marinheiro*, ao afirmar que somos “argonautas do ideal”, isto é, aventureiros, que devem ser “sãos”, sadios e fortes exploradores dos mares, que se arriscam por um ideal, pela paixão do conhecimento. É

---

<sup>212</sup> GC, §120.

<sup>213</sup> ROCHA, 2011, pp. 71-80. Grifos da autora.

necessário desfrutar de uma boa saúde se se pretende aventurar-se em qualquer empreendimento, sobretudo numa viagem em *mar aberto*.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A reflexão de Nietzsche acerca do erro e da ficção nos permite afirmar que o erro e a ficção exerceram e continuam exercendo uma finalidade específica: a de conservação da vida. Isso implica em dizer que o erro produz, gera e conserva a vida. Dito dessa maneira, o erro e a ficção atuam positivamente, assegurando a sobrevivência do ser humano. Pode-se dizer que o erro nos torna demasiadamente humanos, já que se trata de uma condição do ser humano. Nesta direção podemos indagar com Nietzsche: “O erro fez dos animais homens; a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal?”<sup>214</sup> Agora estamos em condições de dizer que se o homem se vê hierarquicamente superior aos animais, tal fato se deve à sua capacidade de *falsificar* o mundo. Esta falsificação revela o quanto somos habilidosos e engenhosos: a matemática e as ciências em geral, a invenção das palavras, e com elas o estabelecimento de um contrato e de uma comunidade – toda falsificação sempre contribuiu para o benefício do ser humano.

Deve-se à mesma habilidade e, mais precisamente, à astúcia humana, a incapacidade de ver o fluxo. O que a princípio pode ser considerado imperfeito, ou falha na constituição do organismo, é tão somente uma grande estratégia humana de conservação da vida. Uma vez que o conhecimento necessita do caráter de permanência das coisas e do mundo, foi necessário aprender a ver a permanência onde não há permanência, foi necessário aprender a falsificar. O êxito da espécie justifica-se pela nossa esquematização, simplificação do fluxo. Simplificar é precisamente esta capacidade de inventar. Assim, pode ser atribuído ao homem o adjetivo que Homero dá a Ulysses na *Odisséia*: *polytrophon*, como sendo “aquele que se vira de muitos modos”.

---

<sup>214</sup> HH, §519.

Não obstante, Nietzsche nos alerta também para a negatividade do erro e estabelece uma distinção entre boas e más ficções. As ficções são reguladoras e nos garantem a conservação da espécie. Mas uma distinção entre elas é importante quando não se quer apenas a *conservação* da vida, mas também a sua *expansão*. No período intermediário vimos que Nietzsche argumenta de modo bastante original com o objetivo de desestabilizar as nossas crenças, sem pretender com isso entrar numa refutação, pois sabe que nossas ideias, conceitos e certezas baseiam-se em crenças, e estas por sua vez, vinculam-se a sentimentos e afetos. Por isso, toda a nossa argumentação deve ser baseada no “ataque” aos afetos que “protegem” e “imunizam” a crença contra tentativas mais convencionais de examiná-las criticamente. Neste contexto, o filósofo mostrou que algumas ficções são ruins, inferiores, pois nos tornam presunçosos e desviam o nosso olhar da terra e do homem, por exemplo, as ficções produzidas pela moral, pela metafísica e pela religião. Estas ficções direcionam o nosso interesse para o além, para o céu, para Deus, e nos distanciam de nós mesmos. Ainda que seja o exercício da nossa habilidade, são perspectivas ruins, pobres e mórbidas; pois quase sempre nos impedem de viver o presente e atuam sabotando nossa potencialidade para a criação e a invenção, ou seja, impedem a expansão da vida.

A força falsificadora nos garantiu a vida. Mas como podemos usá-la a favor da expansão da vida? Nietzsche nos deu algumas pistas para pensarmos neste projeto de expansão. Apesar de que, como vimos, esta força falsificadora esteja vinculada a um processo atávico de formação das nossas crenças, pode-se conjecturar a respeito dessa possibilidade. Sobretudo porque o próprio Nietzsche nos deu o relato de uma vida que superou a visão mórbida do mundo. Em nossas análises percebemos que há, num determinado momento da produção filosófica de Nietzsche, um roteiro para tornar a



vida mais saudável e alegre: cuidar da alimentação, fomentar conversas que não perturbem a mente, procurar climas que favoreçam a reflexão e o bem-estar, por exemplo. Poderíamos denominar este roteiro de “Experimentação e vivência com as coisas próximas” que consiste precisamente em buscar uma aproximação do homem consigo mesmo por meio de uma depuração dos sentidos. Além disso, tornar-se um *andarilho* também contribuiria para a expansão: o desapego às coisas, lançar-se em busca das melhores experiências da vida, sem as correntes impostas pela tradição ou pela moral. E ainda, o mais desafiador alvo também seria possível para aqueles que sentirem necessidade: conquistar a jovialidade! Isso significa dentre outras coisas, a superação de todo niilismo e ressentimento, em favor da afirmação da vida, tendo a alegria como principal motor. Além de seguir o roteiro, pode-se aprender com os artistas a habilidade de usar a força falsificadora a favor da expansão: tornar-se um artífice, criar, inventar, principalmente quando a busca pelo conhecimento tornar-se excessivamente séria e pesada, se virar de vários modos a fim de tornar belo o que for feio, isto é, ser capaz de ressignificar as coisas, intensificar a vida a partir da arte como uma nobre ficção.

Sendo assim, defendemos a visão frutífera do erro. Esta perspectiva provocaria em nós uma desconfiança, uma suspeita acerca da vida, mas em favor da afirmação e não da negação da vida. Nossas considerações sobre o erro e a ficção nos indicaram que ao pretender desestabilizar as nossas crenças, Nietzsche não estaria querendo com isso causar em nós um desprezo pela vida ou pela nossa condição humana. Seu objetivo foi o de nos alertar contra o perigo de toda precipitação, e de chamar a nossa atenção para a possibilidade de viver feliz na condição da imanência, ou seja, sujeitos ao erro e ao

engano, criadores de ficções. Tornar-se um apaixonado pelo conhecimento seria talvez conscientizar-se de que falsificar é um privilégio do ser humano.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

**Livros de Nietzsche:**

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. Um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis ML. Valdés. Madrid: Tecnos, 1990.

**Livros e artigos sobre Nietzsche:**

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BRUSOTTI, Marco. La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y La ciência jovial. In: MELÉNDEZ, Germán (Org.). *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001. pp. 25-45.

HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. Tradução de André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011. São Paulo: UNIFESP. pp. 163-220.

GIACÓIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche como Psicólogo*. 2ª ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

GREEN, Michael Steven. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Illinois: Illinois University, 2002.

KAIL, P. J. E. Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação. Trad. Eduardo André Rodrigues de Lima. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011. São Paulo: UNIFESP. pp. 127-162.

LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche Reconsiderado. Trad. de Oscar Augusto Rocha Santos. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011. São Paulo: UNIFESP. pp. 77-126

LOPES, Rogério Antônio. “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011. São Paulo: UNIFESP. pp. 309-352.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

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

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Unijuí, 2000.

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

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e o racionalismo cartesiano*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 1991.

\_\_\_\_\_. Nietzsche naturalista? In: BARRENECHEA, Miguel. PIMENTA, Olímpio. (Orgs.) *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. O niilismo é algo que não se cura – Notas sobre a *grande saúde*. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de. PINHEIRO, Charles Feitosa P. SUAREZ, Rosana. (Org.) *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. pp. 71-80.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

SALAGUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. In: *Cadernos Nietzsche*, 6, 1999. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, pp. 75-93.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. Trad. de Olímpio Pimenta. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011. São Paulo: UNIFESP. pp. 35-75.

VAIHINGER, Hans. *La voluntad de ilusión em Nietzsche*. Trad. Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1990.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e sua teoria da aparência conscientemente intencionada (*bewusst gewollte Schein*). In: *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos: 2011. pp. 631-670.

WILLIAMS, Bernard. A psicologia moral minimalista de Nietzsche. Trad. de Alice Parrela Medrado. In: *Cadernos Nietzsche*, 29, 2011. São Paulo: UNIFESP. pp.15-33.

ZATERKA, L. Nietzsche: a “verdade” como ficção. In: *Cadernos Nietzsche*, 1, 1996. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, pp. 83-92.

### **Outras obras consultadas**

BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.