

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

O cálculo estético de Nietzsche sobre o ideal de veracidade:
Uma interpretação dos dois primeiros capítulos da obra *Para Além de Bem e Mal*

Brasília
2018

REBECCA RESECK WANDERLEY DIAS

O cálculo estético de Nietzsche sobre o ideal de veracidade:
Uma interpretação dos dois primeiros capítulos da obra *Para Além de Bem e Mal*

Trabalho de conclusão de curso apresentado
ao Departamento de Filosofia da Universidade
de Brasília como requisito parcial para
obtenção do título de Licenciado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. André Luis Muniz Garcia

Brasília

2018

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares por todo o apoio ao longo do meu processo formativo, em especial à minha querida mãe, a quem a distância não conseguiu apagar a força da presença.

Agradeço também à minha companheira, Camila Ferrari, por todo apoio, físico e mental, nos últimos tempos.

Aos amigos sempre dispostos a ler e conversar sobre temas nem sempre tão afins a seus interesses.

Aos professores e colegas de curso, em especial ao Prof. Dr. André Leclerc, por sua sempre presente generosidade e auxílio; aos Prof. Dr. Hubert Jean e Prof. Dr. Pedro Gontijo pela disponibilidade para diversos debates ao longo do curso, e ao Prof. Dr. André Muniz, meu orientador, por toda paciência e disponibilidade.

“Final, sabem muito bem que não pode ter importância o fato de *vocês* terem razão, sabem que nenhum filósofo até hoje teve razão, e que poderia haver uma veracidade mais louvável no pequeno ponto de interrogação que colocarem depois de suas palavras de ordem e doutrinas favoritas (e ocasionalmente de si mesmos) do que em todos os solenes gestos e trunfos diante de promotores e tribunais! Melhor se afastarem! Fugam para se esconder! E usem máscaras e sutileza, para serem confundidos com outros! Ou para atemorizar um pouco! E não esqueçam o jardim, o jardim com grades douradas! E tenham pessoas a sua volta, que sejam como um jardim, – ou como música sobre as águas, à hora de entardecer, quando o dia já se torna lembrança: – escolham a *boa* solidão, a solidão livre, animosa e leve, que também lhes dá direito a continuar bons em algum sentido – “

(Friedrich Nietzsche)

RESUMO

A proposta ora apresentada visa a uma interpretação dos dois primeiros capítulos da obra *Para Além do Bem e do Mal* de F. Nietzsche, em particular de sua proposta conhecida como *perspectivismo*. A partir do grande número de publicações acerca do tema, bem como da recorrência de uma determinada interpretação, qual seja, a de que Nietzsche está propondo nos mencionados capítulos, de maneira especulativa, uma alternativa às teorias tradicionais do conhecimento, notou-se a necessidade de investigar a consistência e alcance dessa interpretação recorrente, uma vez que ela, poderíamos dizer, é restritiva, isto é, limita a investigação do problema da verdade a um domínio estritamente cognitivo, o que, em muitos momentos do texto, parece não participar da opinião do próprio autor. Primeiramente, circunscreveremos o que estamos chamando de domínio teórico cognitivo, em seguida partiremos para a análise e contextualização da crítica de Nietzsche à *vontade de verdade* visando compreender a particular intenção da proposta do filósofo nos mencionados capítulos.

Palavras-chave: Vontade de verdade. Teoria. Engano. Perspectivismo.

ABSTRACT

The present proposal aims at an interpretation of the first two chapters of F. Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, in particular his proposal known as perspectivism. From the large number of publications on the subject, as well as from the recurrence of a certain interpretation, that is, that Nietzsche is speculatively proposing in these chapters an alternative to traditional theories of knowledge, it was noted the need to investigate the consistency and scope of this recurrent interpretation, since it could be said to be restrictive, that is, it limits the investigation of the problem of truth to a strictly cognitive domain, which in many instances seems not to participate in the author's own opinion. Firstly, we will circumscribe what we are calling the cognitive theoretical domain, and then we begin with the analysis and contextualization of Nietzsche's critique of the will to truth in order to understand the particular intention of the philosopher's proposal in the mentioned chapters.

Keywords: Will to truth. Theory. Mistake. Perspectivism.

SUMÁRIO

1) Introdução.....	9
2) Desenvolvimento	13
2.1 – Contemplação da verdade e a fundação de uma cultura da teoria	13
2.2 – Recolocando a questão da verdade a partir da leitura dos dois primeiros capítulos de <i>Para Além de Bem e Mal</i>	23
2.2.1 – Os dois primeiros capítulos de JGB: sobre a estrutura e a pluralidade de interpretações.....	26
2.2.2 – Perspectivismo e as nuances da semântica da ilusão.....	35
3) Conclusão.....	43
4) Bibliografia	45

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien*, sendo de conhecimento geral no âmbito da pesquisa especializada internacional. A sigla KSA abrevia Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hg. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter - DTV. 1980, em quinze volumes. Os primeiros algarismos depois de KSA indicam os números dos volumes, os demais remetem à numeração dos fragmentos inéditos, ou números de páginas. Algarismos arábicos indicam a numeração de capítulos ou partes de uma obra.

KSA Kritische Studienausgabe

WL Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne/ Verdade e Mentira em Sentido Extra-Moral

FW Die Fröhliche Wissenschaft/ A Gaia Ciência

Za Also Sprach Zarathustra/ Assim Falou Zaratustra

JGB Jenseits von Gut und Böse/ Para Além de Bem e Mal

GM Zur Genealogie der Moral/ Para Genealogia da Moral

EH Ecce homo/ Ecce homo

1) INTRODUÇÃO

A presente monografia visa a uma interpretação dos dois primeiros capítulos da obra *Para Além de Bem e Mal*¹ (doravante, JGB) de F. Nietzsche, a partir de análise e contextualização do que se denomina *vontade de verdade* – ou, como a apresentaremos no decorrer da presente, a partir de uma interpretação do *ideal de veracidade*, que, para ele, é constitutivo do pensamento filosófico em geral. A partir do grande número de publicações sobre o tema, bem como da recorrência de uma determinada interpretação, qual seja, a de que Nietzsche está propondo nos mencionados capítulos, de maneira especulativa, uma alternativa às teorias tradicionais do conhecimento, notou-se a necessidade de investigar a consistência e alcance desse modo de leitura recorrente, uma vez que ele, poderíamos dizer, pareceu-nos restritivo, isto é, limita a proposta de Nietzsche a um domínio estritamente teórico cognitivo. Pretendemos, nesse sentido, colocar em questão se o domínio teórico, estritamente especulativo, se apresenta como a chave de leitura mais adequada para a compreensão da proposta apresentada pelo filósofo nos mencionados capítulos.

No primeiro capítulo de JGB, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, Nietzsche se detém em um curioso modo de “recolocar” a questão da verdade – “O *que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?”. Justo aquilo que possibilita um resultado capaz de gerar legitimidade teórica torna-se, para o Nietzsche de JGB, o mais problemático dos critérios filosóficos. Assim, ao observamos o início de JGB, especialmente o prefácio e a primeira seção, perceberemos a seguinte questão emergindo: o que supõe e quais as consequências para o pensamento quando a verdade não é tomada – sob a diversa forma pela qual é pretendida – como evidente por si, como ideal regulador e fim do próprio pensar?

Gostaríamos de evidenciar que não estamos tratando de alguma concepção específica de verdade ou de uma teoria da verdade, na medida em que, a nosso ver, a crítica de Nietzsche se direciona à verdade independente de alguma concepção ou definição particular – o que não significa que estamos tomando por iguais todas e quaisquer concepções de verdade; na medida em que for necessário (levando em consideração nosso presente objetivo), indicaremos suas diferenças.

A verdade é um assunto clássico na filosofia. Não obstante as variações das diversas categorias constituintes dos sistemas filosóficos, a *verdade* vale como critério teórico

¹ Optamos pela tradução vastamente empregada pela pesquisa Nietzsche no Brasil, que traduz *Jenseits von Gut und Böse* por *Para Além de Bem e Mal*.

inequívoco, no qual se pode encontrar a medida adequada de avaliação do real. Seu grau de importância pode ser vislumbrado por meio da observação do grande número de regras e significados que gerou, e que se apresentam como imprescindíveis a toda tradição. Tomando a verdade como *teoricamente* evidente por si, noções afins adquiriram grande relevância na caracterização e validação dos diversos discursos filosóficos que visam à obtenção de conhecimento. Ao mesmo tempo, a autoevidência teórica de tal tópico determinou que concepções tais como “mentira”, “erro”, o “engano”, a “ilusão”, o “falso” valessem, por sua vez, como instâncias que, enquanto conferem o “sentido negativo” da atividade teórica, devem ser superadas ou eliminadas na busca pelo conhecimento que se pretende legítimo, sempre segundo o metro da *verdade*.

É com isso em vista que nos dirigimos aos dois primeiros capítulos de JGB. No capítulo 1, após sugerir que é necessário, antes de tudo, colocar em questão a autoevidência teórica da verdade, Nietzsche empreenderá uma análise expositiva da gramática canônica que teve origem a partir da autoevidência da verdade enquanto valor regulador do conhecimento, e, nesse movimento, o filósofo pretende colocar a própria verdade – o que vale como inquestionável – em questão. Nesse sentido, a crítica à aspiração da filosofia pela verdade “a qualquer preço”, aspiração esta denominada já em JGB1 como *vontade de verdade*, aparece como norteadora da argumentação geral do capítulo 1, e, aqui, é importante ter em vista qual é a marca fundamental dessa *vontade de verdade*, a saber, o *ideal de veracidade*. O *ideal de veracidade* é definido enfaticamente por Nietzsche como o imperativo de “não querer enganar”, evitar o engano a qualquer custo.²

A grande questão que se coloca, contudo, é que, ao empreender sua crítica à verdade enquanto valor em si, Nietzsche empreende um elogio do engano. Esse movimento é sempre correspondente em JGB. Já na seção de abertura (JGB 24) do capítulo segundo, intitulado *O Espírito Livre*, encontramos a famosa asserção do filósofo: “a melhor ciência ama o erro (...) porque, viva, ama a vida!” Visto o sentido que a crítica ao *ideal de veracidade* fornece para nossa análise, será fundamental uma interpretação do segundo capítulo de JGB, no qual, como propõem os intérpretes, Nietzsche assume literalmente as categorias “erro/engano/ilusão”

² “A disciplina do espírito científico não começaria somente quando não mais fossem permitidas convicções?...Provavelmente é o que acontece. Ora, trata-se de saber se para que essa disciplina possa começar, uma convicção não seja indispensável, uma convicção tão imperiosa e absoluta que force todas as outras convicções a se sacrificarem por ela. Percebe-se que a ciência, também ela, repousa sobre uma fé e que não poderia haver uma ciência incondicionada. A questão de saber se a *verdade* é necessária deve, não somente ter recebido uma resposta antecipada e afirmativa, mas a afirmativa deve ser feita de forma a exprimir esse princípio, a fé, a convicção, ‘ nada mais tem maior necessidade que a verdade e relativamente a ela tudo o mais tem valor de segunda ordem’. E que é essa vontade absoluta de verdade? Essa vontade de não se deixar enganar? Essa vontade de não enganar a si mesmo?” (*A Gaia Ciência*, 344)

enquanto capazes de consolidar um modo de reflexão que interessa sim ao saber filosófico, não possuindo de modo algum mero sentido negativo; falo aqui de sua muito citada e discutida alternativa não à verdade, mas a uma visão restritamente teórica de abordagem da verdade: *perspectivismo*. O perspectivismo de Nietzsche é recorrentemente interpretado ainda como teoria do conhecimento, mesmo que alternativa àquelas de viés metafísico, idealista e materialista; recorrendo-se frequentemente a uma paradigmática afirmação, qual seja, “não há fatos, há apenas interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP 7[60]), muitos estudiosos propõem que Nietzsche propugna aí uma espécie de sobriedade cognitiva frente às propostas especulativas da filosofia moderna, algo como um refletido resultado de disciplinamento, por Nietzsche, frente às conquistas do fenomenalismo kantiano e do naturalismo científico oitocentista. Dialogaremos aqui com dois desses intérpretes, expoentes desses pontos de vista: Antônio Marques, que propõe o perspectivismo enquanto adequado ao caráter epistemológico transcendental; e Rogério Lopes, que propõe o perspectivismo enquanto signatário de uma tradição cético-epistemológica. Por meio do diálogo com tais intérpretes, pretendemos analisar os pressupostos de uma interpretação especulativa do perspectivismo (defendida por ambos os estudiosos), bem como criar um certo contraste, a fim de propor outros olhares sobre o tema.

Para que fique mais claro ao leitor e à leitora, a estrutura dos dois primeiros capítulos pode encontrar uma tradução resumida no seguinte movimento: buscando alternativas para se pensar a questão da verdade, Nietzsche parece pretender um contra-ideal ao *ideal de veracidade*, qual seja, o *ideal de engano*. Assim, é imprescindível que se compreenda o estatuto do engano, da ilusão, do erro, enfim, da constelação de termos afeitos a uma tradição genuinamente artística, na proposta empreendida por Nietzsche, bem como as reverberações e consequências de seu uso.

Assim, a questão fundamental, para nós, pode ser apresentada, em linhas gerais, da seguinte maneira: Nietzsche está a tratar da questão da verdade apresentando uma alternativa teórica frente ao que havia sido pretendido até então? Ou não? Se o estatuto particular das interrogações Nietzscheanas não parte da autoevidência da verdade e, ainda, questionam o porquê de se tê-la tomado assim, então não parece que a questão está sendo colocada em termos de “autorreflexão”, num sentido já muito praticado pela tradição de autorrevisão dos instrumentos ou princípios epistêmicos para que estes sejam cada vez mais adequados à investigação do saber tomado, ele próprio, enquanto objeto. E se a questão da verdade não é colocada em termos meramente teórico-cognitivos, então o que estaria em jogo quando

Nietzsche propõe o perspectivismo enquanto uma alternativa ao modo como conhecemos/sabemos? O objetivo da presente monografia é, portanto, interpretar esses pontos.

2) DESENVOLVIMENTO

2.1) Contemplação da verdade e a fundação de uma cultura da teoria

A verdade é um tópico clássico de discussão dentro da tradição filosófica, de maneira que a história da filosofia parece se confundir, principalmente até o século XIX e meados do XX, com a própria fusão entre pensar e verdade. Tal afirmação encontra lugar na medida em que se pode observar que as próprias narrativas sobre a história de constituição e consolidação do pensamento filosófico estão implicadas com a realização da verdade como ideal.³ Assim, faz-se necessário compreender a função mais geral que a verdade toma no debate filosófico, bem como perceber que, enquanto ideal, a verdade gerou um conjunto de regras e significados (uma gramática, poderíamos dizer) que gravitam ao seu redor enquanto instrumentos epistêmicos – tomando epistêmico aqui em *lato sensu*, enquanto princípios que, na reivindicação da necessidade entre o pensar e a verdade, operam como um meio para a compreensão do objeto enquanto “verdadeiro”, e com isso queremos dizer algo que pode ser conhecido com certo grau de “objetividade”. Não desejamos, nesse sentido, exaurir o tema em uma pormenorizada exposição exegética dos textos da tradição, mas, antes, evidenciar como a verdade, enquanto instância reguladora das reivindicações filosóficas de conhecimento, tem determinado, em grande medida, os rumos e o alcance da própria filosofia – e isso, refletindo também sobre seu uso contemporâneo.

Em um primeiro momento, a filosofia, compreendida aqui em sua longa trajetória metafísica, enquanto ciência do ser/real verdadeiro, apresenta-se como uma forma de pensamento que pretende a compreensão da realidade por meio da apreensão de um fundamento ou princípio (*arkhé*), de modo a, por essa via, permitir explicar a adequada relação entre pensamento e realidade. Tal manuseio do pensamento se expressa enquanto discurso, e esse discurso se constitui de uma maneira particular, qual seja, enquanto *racional*, que tem por pretensão fundamental estabelecer a verdade (aqui concebida enquanto ontológica) como medida de valor de toda e qualquer reivindicação de saber, de um conhecimento rigoroso, claro e distinto sobre qualquer coisa passível de ser um “objeto”.

³Cf. Aristóteles (Met., IV, 7. 1011 b 26 ss.; v. V, 29, 1024 b 25 5), Estóicos e Epicuristas (*SEXTO EMPÍRICO*, *Adv. math.*, VIII, 38; II, 9), Tomás de Aquino (S. 'lh., I, cj. 16, a. 2; Contra Gent., I, 59; De ver., q. I, a. I), Locke (Ensaio, II, 32. 3-19), Leibniz (Ensaio, II, 32. 3-19), Kant (Crít. R. Pura, Lógica, Intr., III).

Aqui, a racionalidade se configura de maneira muito específica: enquanto categoria que tem um compromisso estrito com a verdade, e, portanto, que propõe uma relação necessária entre o “saber” e o “verdadeiro”, e com vistas ao sucesso de seu empreendimento, lança mão de instrumentos metodológicos que pretendem dar conta da verdade como objeto do saber. A constituição formal de tal estrutura da racionalidade, tal como descrita anteriormente, muito nos interessa na medida em que parece ser com ela que Nietzsche dialoga em seu empreendimento de JGB. Por constituição formal entendemos os moldes unicamente necessários na condução da razão rumo à verdade - tal “forma”, capaz de engendrar necessidade para o conhecer, ficará mais clara adiante quando tratarmos da instituição do pensar filosófico enquanto *vita contemplativa*.

Um exemplo interessante da consolidação de tal dinâmica pode ser encontrado na análise da história da filosofia empreendida por Bertrand Russell⁴, no que tange à análise que o autor empreendeu de Parmênides, bem como da proposta segundo a qual sua “doutrina” seria um produto histórico do Pitagorismo. Para Russell, Parmênides coincide com a inauguração da metafísica baseada na relação lógico-proposicional entre pensamento, linguagem e realidade. O pensamento e a rota que Parmênides construiu em torno da verdade podem ser resumidos, em linhas muito gerais, da seguinte maneira: se há uma ideia que opera como nome, essa ideia tem que ser o nome de algo que possua realidade ontológica⁵. O raciocínio implícito aqui seria aquele que pressupõe que a linguagem (possuindo significação constante) necessariamente indica a realidade ontológica daquilo que é nomeado, de modo que, se é possível falar de algo em diferentes momentos, tudo o que pode ser nomeado ou pensado deve necessariamente ser real, não havendo a possibilidade de um vir-a-ser do não-ser. É importante, ainda, realçar a proposta de Parmênides de que há uma identidade entre “ser pensado” e “ser real”, e ainda que, sendo o mundo material ilusório e o devir uma indicação temporal da forma dessa ilusão, o que pode ser pensado é algo que está além da realidade fática, empiricamente dada. Desse modo, a identidade, enquanto regula a adequada relação

⁴ RUSSELL, Bertrand. História da Filosofia Ocidental. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

⁵“Parmênides divide seus ensinamentos em duas partes, chamadas, respectivamente, ‘o caminho da verdade’ e o ‘caminho da opinião’. Não há necessidade de nos ocuparmos desta última. Quando se refere ao caminho da verdade, no que nos ficou de seus ensinamentos, diz, em seus pontos essenciais, o seguinte: ‘Não podes saber o que não é – isso é impossível – nem o manifestar; porque é a mesma coisa poder ser pensada e existir’; ‘Como pode então o que é vir a ser no futuro? Ou como poderia vir a ser? Se vem a ser, então não é; tão pouco o é, se vai ser no futuro. Assim, o *tornar-se* desaparece, e o *passar* não se percebe; ‘A coisa que pode ser pensada, e aquilo pelo qual existe o pensamento, é o mesmo; porque não podes encontrar uma ideia sem algo que é, e a respeito do qual ela se manifesta.’” Ibidem, p. 62.

entre pensar e realidade, é apresentada como condição lógico-ontológica daquilo que pode ser dito “caminho da verdade”, conforme o famoso poema de Parmênides.⁶

O que torna a interpretação de Russell mais interessante é que ele vai mais além, pretendendo, por meio de uma análise argumentativa, empreender um diálogo com Parmênides nos termos de suas próprias concepções⁷ – que se autointitulam destoantes de concepções metafísicas. A crença fundamental que encerra o elemento de verdade na proposta de Parmênides é a de que as palavras possuem significado constante. Em sua análise crítica, Russell aponta três pontos fundamentais, a saber: (i) mesmo que haja um significado padrão sancionado socialmente, nunca é o caso que duas pessoas tenham a mesma ideia em mente ao empregar a mesma palavra; (ii) há certa dificuldade em perceber a mudança na significação das palavras devido ao fato de tal mudança não afetar a verdade ou a falsidade das proposições, e, por fim, (iii) há a impressão de que a descrição, mesmo de algo de um tempo passado, sempre ocorre no presente, e disso decorre um fortalecimento tanto da crença no princípio de identidade quanto de que a descrição nunca é distinta do que é descrito. Assim, com tal interpretação, Russell pretende mostrar como é fácil tirar deduções metafísicas da estrutura da linguagem, e mais: de que esse equívoco teria sido cometido não apenas por Parmênides, mas pela maioria dos metafísicos, sejam antigos ou modernos, devido ao fato de não considerarem devidamente os aspectos lógicos e psicológicos da linguagem.

Para nosso interesse, cabe ainda observar a colocação de Russell ao final de sua análise:

Coloquei aqui o argumento para lembrar ao leitor que as teorias filosóficas, se importantes, podem, em geral, ser revividas em uma nova forma, após terem sido refutadas na forma originalmente manifestada. As refutações raras vezes são definitivas; na maioria dos casos, são apenas um prelúdio para novos

⁶“Não podes saber o que não é — isso é impossível — nem o manifestar; porque é a mesma coisa que pode ser pensada e existir”. “Como pode, então, o que é vir a ser no futuro? Ou como poderia vir a ser? Se vem a ser, então não é; tão pouco o é, se vai ser no futuro. Assim, o tornar-se desaparece, e o passar não se percebe. (...)A coisa que pode ser pensada, e aquilo pelo qual existe o pensamento, é o mesmo; porque não podes encontrar uma idéia sem algo que é, e a respeito do qual ela se manifesta” Ibidem, p. 61.

⁷“Podemos expor o argumento da seguinte maneira: se a linguagem não carece de sentido, as palavras devem significar alguma coisa e, de um modo geral, não devem significar apenas outras palavras, mas sim algo que existe, quer falemos ou não disso. Suponhamos, por exemplo, que se fale de George Washington. Se não houvesse uma personagem histórica que tivesse esse nome, o nome (assim nos pareceria) careceria de sentido, e as frases que contivessem tal nome seriam absurdas. Parmênides afirmava que George Washington não somente deveria ter existido no passado, mas que, de certo modo, deveria ainda existir, já que podemos empregar o seu nome com sentido. Isto não nos parece, evidentemente, certo, mas de que maneira poderemos contornar o argumento?” Ibidem, p. 64.

refinamentos (...) O que a filosofia posterior, até os tempos modernos, aceitou de Parmênides, não foi a impossibilidade de toda mudança — o que era um paradoxo por demais violento — mas a indestrutibilidade da *substância*. A palavra substância não ocorre em seus sucessores imediatos, mas o *conceito* já se acha presente em suas especulações (...) E assim se tornou e permaneceu, durante mais de dois mil anos, uma das concepções fundamentais da filosofia, psicologia, física e teologia. (RUSSELL, 1957, p. 65.)

Podemos observar duas asserções de Russell que servem como pedra de toque de esclarecimento para o que estamos tentando caracterizar enquanto constituição formal da dinâmica da razão rumo à verdade, quais sejam: em primeiro lugar, podemos observar que a análise empreendida por Russell (no caso do conceito de *substância*) indica a consolidação de determinados conceitos, enquanto princípios do conhecimento, isto é, enquanto instrumentos epistêmicos que atuam como instâncias lógicas de mediação⁸, tal como propomos anteriormente quando falávamos sobre certa terminologia (gramática) canônica que se consolida em torno da verdade enquanto valor em si. Sob esse aspecto, podemos observar, no caso emblemático da metafísica, que ela adota um conjunto pétreo de conceitos, princípios, que orientarão sua reflexão, por exemplo: causa, essência, sujeito, objeto e afins, concepções que vão se instituindo enquanto vocabulário “canônico” e instanciador do caminho do pensar em direção à verdade. Em segundo lugar, igualmente interessante é o posicionamento de Russell em relação à natureza da função das refutações e revisões das problematizações filosóficas, qual seja: a necessidade da crítica enquanto um “prelúdio ao refinamento”. Aqui a crítica opera enquanto o esforço da racionalidade no processo de busca pelo conhecimento, ao identificar preconceitos e equívocos, a razão pode se “purificar” e avançar em conhecimento, empregando, conforme esclareça a si mesma, instrumentos cada vez mais adequados para a apreensão do verdadeiro. Recorrendo à outra obra do autor, a saber, *Os Problemas da Filosofia*, podemos compreender melhor do que trata esse refinamento reivindicado por ele: compreender, em primeiro lugar, que a verdade ou a falsidade não repousam nas coisas, mas, antes, nas crenças⁹ (embora sua relação com os fatos referentes às crenças ainda sejam considerados).

⁸O que não significa que corroboremos com a interpretação de Russell de como se deu tal consolidação do vocabulário canônico filosófico.

⁹“Nosso conhecimento de verdades, diferentemente de nosso conhecimento de coisas, tem um contrário, ou seja, o erro. No que diz respeito às coisas, podemos conhecê-las ou não conhecê-las, mas não existe um estado de espírito positivo que possa ser descrito como conhecimento falso das coisas, pelo menos, em todo caso, enquanto nos limitamos ao conhecimento direto [by acquaintance]. Tudo o que conhecemos diretamente [are acquainted]

Ora, ali fica mais claro o grande ponto de ruptura entre Parmênides e Russell, a saber, ao passo que o primeiro propõe uma teoria da verdade enquanto identidade entre o ato de nomear e a própria realidade ontológica, o segundo desloca a questão da verdade para o âmbito da correspondência por congruência entre crenças/enunciados e os “fatos”. O refinamento que Russell propõe com relação à doutrina de Parmênides é, dito em linhas gerais, aquele que desloca a questão da verdade de um âmbito metafísico para o da análise lógico-proposicional de crenças. Mas há algo ainda mais relevante, de fundo, do que esse contraste que se destaca na superfície: filósofos tão díspares e tão distantes no tempo parecem, no entanto, concordar sobre algumas coisas, a saber, de que se há dissensos sobre os meios, não há sobre os fins da atividade do filósofo – a determinação da verdade – eis aqui o nosso interesse. Para sermos mais precisos, à primeira vista, parece haver uma indiscutível ruptura entre os autores, tal ruptura pode ser interpretada por vias de uma longa distância temporal entre os dois, que é permeada por uma série de mudanças científico-metodológicas; bem como pode ser interpretada por vias de um deslocamento do estatuto da verdade nas diferentes teorias ensejadas; ou mesmo por um misto dos dois fatores. Contudo, aqui, gostaríamos de reiterar o seguinte ponto: os autores parecem concordar sobre a meta de toda reivindicação de conhecimento – a verdade. Isso parece ser inquestionável.

Quanto a isso, podemos observar que tanto Parmênides quanto Russell parecem tê-lo como evidentemente correto ou evidente por si. Parmênides parece corroborá-lo na medida em que atribui superioridade ao conhecimento da verdade em detrimento do conhecimento da opinião, de modo que o conhecimento do real ontológico – o discurso sobre *o que é* – é o da verdade, e que tal validação se justifica pela natureza especial do olhar filosófico atento sobre a realidade/mundo. Russell parece corroborá-los, ainda que, em uma instância, distintamente de Parmênides, na medida em que, mesmo dando lugar à falsidade no sistema filosófico, atribui maior importância ao esforço de garantir critérios seguros para o reconhecimento de crenças verdadeiras frente às crenças falsas, de maneira que, em última instância, são as crenças verdadeiras que realmente dizem algo *válido* sobre a realidade¹⁰, pois, ao afirmar que

deve ser algo; podemos fazer inferências falsas de nosso conhecimento direto [acquaintance], mas o conhecimento direto [acquaintance] ele mesmo não pode ser enganoso. Assim, não existe qualquer dualismo em relação ao conhecimento direto [acquaintance]. Mas existe um dualismo em relação ao conhecimento de verdades. Podemos crer no falso, como no verdadeiro. Sabemos justamente que sobre muitos assuntos diferentes as pessoas sustentam opiniões diferentes e incompatíveis; portanto, algumas crenças devem ser falsas. E como as crenças falsas são frequentemente sustentadas de modo tão firme como as crenças verdadeiras, torna-se um problema difícil saber como distingui-las das crenças verdadeiras.”RUSSELL, Bertrand, in. *Os Problemas da Filosofia*, p.135.

¹⁰Existem três pontos a observar na tentativa de descobrir a natureza da verdade, três requisitos que qualquer teoria deve satisfazer. (1) Nossa teoria da verdade deve ser tal que admita o seu oposto, a falsidade. A grande

a veracidade ou a falsidade da crença não reside na própria crença, afirma com isso que a instância que diz algo válido acerca dos “fatos” é ainda a da veracidade. E aqui reside algo interessante a ser observado para o objetivo da presente monografia: que a verdade, enquanto intrinsecamente implicada com o pensamento filosófico, é aquilo que *tem valor* (no caso, epistêmico) inquestionável – e, nesse sentido, a verdade aparece, para a própria filosofia, enquanto ideal autoevidente. E, nesse sentido, não nos interessa a questão de se Russell obtém ou não sucesso em seu empreendimento de revisão da proposta de Parmênides; o que nos interessa aqui é que ao dar início a tal empreendimento, Russell, em sua crítica enquanto “prelúdio ao refinamento”, tem por pretensão (como orientação de pensamento) apresentar um conjunto de instrumentos epistêmicos, segundo ele, “mais adequados”, visando ainda a apreensão de algo “mais verdadeiro” do que fora feito, por exemplo, pela teoria filosófica de Parmênides. Enquanto o aparato interpretativo de Parmênides pode ser percebido a partir de uma crença no princípio de identidade enquanto instrumento epistêmico mais adequado para a apreensão do saber verdadeiro, em Russell encontramos a asserção de que há uma melhor adequação por meio da correspondência por congruência para a apreensão de tal saber, mesmo que em seus pormenores verdade, realidade e pensar sejam concebidos em estatutos distintos entre os filósofos – a orientação do pensar, portanto, parece permanecer impermeável.

Certamente a análise proposta aqui pode parecer bastante ousada, ou ainda, açodada em seus pormenores. Contudo, parece-nos claro que, de uma maneira ou de outra, os dois autores não empreendem uma ruptura quanto ao estatuto epistêmico da verdade para o pensar, estatuto este que se apresenta enquanto âmbito que se pretende necessariamente único em

maioria dos filósofos tem fracassado por não satisfazer adequadamente esta condição: eles têm construído teorias de acordo com as quais todo o nosso pensamento deve ser verdadeiro, e têm então uma grande dificuldade de encontrar um lugar para a falsidade. A esse respeito nossa teoria da crença deve diferir de nossa teoria do conhecimento direto, visto que no caso do conhecimento direto não era necessário levar em conta o oposto. (2) Parece completamente evidente que se não houvesse nenhuma crença não haveria falsidade, nem verdade, no sentido de que a verdade é mutuamente dependente da falsidade. Se imaginarmos um mundo de pura matéria, neste mundo não haverá qualquer espaço para a falsidade, e embora contenha o que poderíamos denominar de “fatos”, não conterá algo verdadeiro, no sentido de que o verdadeiro é da mesma espécie que o falso. De fato, a verdade e a falsidade são propriedades das crenças e dos enunciados; portanto, um mundo de pura matéria, dado que não conteria crenças nem enunciados, não conteria tampouco verdade ou falsidade. (3) Mas, contra o que acabamos de dizer, deve-se observar que a verdade ou a falsidade de uma crença sempre depende de alguma coisa externa à própria crença. Se eu acredito que Carlos I morreu no cadafalso, minha crença é verdadeira, não por causa de alguma qualidade intrínseca à minha crença, que poderia ser descoberta simplesmente examinando a crença, mas por causa de um evento histórico que aconteceu há mais de três séculos atrás. Se eu acreditar que Carlos I morreu em seu leito, minha crença é falsa: nenhum grau de vivacidade em minha crença, ou de cuidado ao alcançá-la, impedem que ela seja falsa, novamente por causa do que aconteceu no passado, e não por causa de alguma propriedade intrínseca à minha crença. Portanto, embora a verdade e a falsidade sejam propriedades das crenças, elas são propriedades que dependem das relações das crenças com outras coisas, não de alguma qualidade interna das crenças. *Ibidem*, p. 137-138.

termos de empreendimento legítimo do saber, como uma espécie de “ideal regulador”, e aqui reside o nosso interesse: o que é isso que subjaz ao pensamento de dois pensadores tão distantes no tempo e, em certa medida, antinômicos em suas pretensões, algo que os faz convictos de um mesmo ideal? O que é o caso aqui, nos parece, é uma determinada cultura, uma certa motivação fundamental que anima e dá ímpeto às práticas filosóficas, qual seja, a compartilhada busca por determinação do sentido da verdade, sob o paradigma do cultivo do conhecimento humano enquanto *teoria*.

Para que fique mais claro o que estamos chamando aqui de cultivo do conhecimento sob o jugo de uma *cultura da teoria*, tomemos a interpretação empreendida por Russell de Pitágoras, pois ela nos serve como uma interessante lente de aumento à constituição de tal *cultura da teoria*, do olhar do filósofo desde sempre aberto para a autoevidência da verdade como medida do saber. Para Russell, Pitágoras, a quem atribui o título de “intelectualmente, um dos homens mais importantes que já existiram”¹¹, é um reformador do Orfismo, que, por sua vez, é uma reforma do culto a Dioniso. Todos esses “títulos” atribuídos ao filósofo de Samos indicam as características de uma determinada cultura filosófica que, para Russell, encontra sua origem em Pitágoras¹².

Interessante observar que no final do capítulo I de *História da Filosofia Ocidental*, intitulado *O Nascimento da Civilização Grega*, Russell dá alguns indicativos acerca da relevância do culto a Dioniso para pensar o ideário cultural (intelectual e ético-político) grego¹³. Num registro ético, o culto a Dioniso instituíam-se como uma reação contra a prudência, que, para Russell, instaurou-se enquanto valor fundamental para o ideário social da comunidade civilizada:

¹¹RUSSELL, 1957, p.46.

¹²“A matemática, como argumento dedutivo-demonstrativo, começa com ele e, nele, está ligada a uma forma peculiar de misticismo. A influência das matemáticas sobre a filosofia, em parte devida a ele, tem sido, desde então, tão profunda quanto funesta.(...) Considera Parmênides, a quem chama “o descobridor da lógica”, como um produto do pitagorismo, e o próprio Platão como tendo encontrado na filosofia italiana a fonte principal de sua inspiração. O pitagorismo, diz ele, foi um movimento de reforma no orfismo, e o orfismo foi um movimento de reforma no culto a Dionísio. O contraste entre o racional e o místico, que se estende por toda a história, aparece primeiro, entre os gregos, como uma oposição entre os deuses olímpicos e os outros deuses menos civilizados, que tinham mais afinidade com as crenças primitivas de que tratam os antropólogos.” Ibidem, p. 46-48.

¹³“O êxito de Dionísio na Grécia não é nada surpreendente. Como todas as comunidades que se civilizaram rapidamente, os gregos, ou, pelo menos, uma parte deles, revelavam amor pelo que era primitivo, bem como uma ânsia por uma maneira de viver mais instintiva e apaixonada do que a sancionada pela moral corrente. Para o homem ou a mulher que, por coerção, é mais civilizado no procedimento do que no sentimento, a razão é uma coisa incômoda, e a virtude uma carga e uma escravidão. Isto conduz a uma reação de pensamento, sentimento e conduta.” Ibidem, p. 47.

O homem civilizado distingue-se do selvagem principalmente pela *prudência* (...) A verdadeira previsão só aparece quando o homem realiza algo sem que nenhum impulso o obrigue, porque sua razão lhe diz que isso lhe será proveitoso mais tarde (...). A civilização sofreia o impulso não apenas mediante a previsão, que constitui um freio voluntário, mas também por meio da lei, da moral e da religião. (RUSSELL, 1957, p.46)

Nesse sentido, o culto dos adoradores de Dioniso reage à prudência por meio de uma embriaguez que se expressa no ato de readquirir os sentimentos intensos que a prudência destruiu. O Orfismo aqui aparece como uma espécie de “meio termo” entre a selvageria do culto a Dioniso e a sobriedade da comunidade civilizada¹⁴, e foi sob esse formato que influenciou, segundo Russell, não apenas Pitágoras, mas grande parte da tradição filosófica, na medida em que na figura ascética atribuída a Orfeu, a embriaguez física era substituída pela mental.¹⁵

Pitágoras, enquanto um reformador do Orfismo imprimiu na filosofia, nas palavras de Russell, um elemento profundo ao mesmo tempo que funesto: a matemática como fruto de uma ética que louva a *vida contemplativa*. Ao sustentar que a alma não pertence a esse mundo, e que o corpo é uma prisão, a ciência, como saber desinteressado, opera como a maior e melhor purificação possível, sendo o filósofo verdadeiro aquele que se dedica a ela, que alcança a liberdade do mundo ilusório por meio do conhecimento da verdade. Segundo a interpretação de Russell, a vida contemplativa, personificação disto que estamos chamando de cultivo do olhar teórico, vem à tona: a palavra “teoria”, a metáfora para um modo de ver as coisas segundo o intelecto originalmente concebida pelos órficos, pode ser interpretada enquanto “contemplação apaixonada simpática”¹⁶. Esta contemplação, por sua vez, aparece em Pitágoras enquanto algo estritamente intelectual, um modo de enxergar mental.

A *vida contemplativa* apareceria, portanto, como forma de vida pela qual se pode experimentar o mais adequado caminho à verdade, que, por sua vez, é capaz de libertar o

¹⁴“A civilização sóbria é aquela que pode ser compreendida enquanto sinônimo de ciência, enquanto aquela que impõe limites em relação ao conhecimento, ou , por sua vez, é de um ordem diferente da imaginação.” Ibidem, p. 35.

¹⁵“Os órficos eram uma seita de ascetas; o vinho, para eles, era apenas um símbolo, como, mais tarde, no sacramento cristão. A embriaguez que buscavam era a do ‘entusiasmo’, da união com o deus. Julgavam adquirir, desse modo, um saber místico que não conseguiriam obter por meios comuns. Este elemento místico entrou na filosofia grega com Pitágoras, que era um reformador do orfismo, como Orfeu foi um reformador da religião de Dionísio. Através de Pitágoras, elementos órficos entraram na filosofia de Platão e, através de Platão, na maior parte da filosofia posterior de índole religiosa.” Ibidem, p. 37

¹⁶“Nesse estado, o espectador se identifica com o Deus que sofre, morre a sua morte e renasce novamente com o seu nascimento” Ibidem, p. 49.

filósofo do mundo ilusório. Constituindo-se enquanto saber desinteressado, e, portanto, dotado de uma suposta imparcialidade e objetividade, apresenta-se em uma posição de uma suposta neutralidade axiológica fundamental que lhe confere uma posição legítima no âmbito das aspirações do intelecto. A vida contemplativa apresenta-se, portanto, enquanto a constituição formal legítima do paradigma teórico em seu empreendimento de aspiração à verdade, que pode, por meio de suas virtudes, garantir tanto a formulação quanto a aplicação de princípios do conhecimento com vistas à uma sempre mais adequada relação com a apreensão do saber verdadeiro.

Nesse sentido, a orientação teórica pode ser bem entendida enquanto o que nomeamos anteriormente como reivindicar a necessidade entre o pensamento filosófico e verdade por meio de instrumentos epistêmicos que pretendem o saber verdadeiro enquanto objetividade. Certamente, no exemplo de Parmênides podemos observar claramente a expressão da vida contemplativa enquanto constituição formal disso que estamos chamando de cultura da teoria. Ao conferir ao devir um estatuto ilusório, antinômico em valores à realidade ontológica, Parmênides, evidentemente, filia-se a essa cultura do olhar que se purifica da ilusão para tornar-se apto a contemplar a verdade, em seu caso específico, a realidade ontológica. E aqui gostaríamos de colocar uma questão ao leitor: se, tal como proposto anteriormente, Russell partilha de uma certa concepção da condução do pensamento com Parmênides, então ele também estaria incluso na cultura da teoria? Desejamos demonstrar, por meio da própria proposta de leitura de Russell, que sim. Como dito, não nos interessa aqui se a proposta de Russell alcança seu sucesso em se pretender, segundo seus critérios e princípios, mais adequada ao empreendimento do saber verdadeiro, mas antes, nos interessa a pretensão mesma de Russell em empreender seu debate em termos de um revisão nos instrumentos epistêmicos pelos quais se tem reivindicado a verdade. Em outras palavras: por diferentes que sejam as estruturas argumentativas de interpretação de seu objeto de investigação (no caso de Parmênides a identidade como princípio para se pensar o ser; em Russell a correspondência por congruência para se pensar os fatos), subjaz ao pensamento dos dois autores uma determinada orientação do próprio empreendimento filosófico, qual seja, o pensar filosófico, sendo desinteressado - o que significa que se pretende o conhecimento por si e, nesse empreendimento, a realização da filosofia é pensada enquanto realização do verdadeiro – visa à verdade como fim em si mesmo, valendo, como meio, de certos recursos *teóricos* de interpretação.

Tanto Parmênides quanto Russell podem ser reconhecidos dentro desse paradigma, e, nesse sentido, compartilham os modos de condução do paradigma teórico sob os moldes da vida contemplativa, cultivando, portanto, uma cultura da maneira de se conduzir o pensamento em filosofia. Ao empreender sua crítica à Parmênides, Russell não coloca em xeque o estatuto de legitimidade dominante, qual seja, o estatuto epistêmico da verdade como valor por si enquanto fundamento inquestionável que legitima o saber. Nesse sentido, podemos observar uma certa circularidade de pretensões que torna a orientação do pensamento sob os moldes da teoria um valor em si, e, com isso, há um certo cultivo, um certo compartilhamento “espontâneo” de um modo de se pensar em filosofia – por isso denominamos aqui a teoria como “cultura”.

E assim, consideramos, que tal concepção da verdade gerou a seguinte compreensão por parte da tradição: a ideia de que a busca da verdade anda de mãos dadas com o pensar, e isso quer dizer que quanto mais cultivamos uma “cultura da verdade” mais estaremos revelando ao homem aquilo que lhe é essencial: sua auto-compreensão enquanto ser racional. A verdade é o “selo de qualidade” de um modo de ver, compreender, conhecer que supera a ilusão, envolto por elementos contingentes a uma vida contemplativa. Já o problema do não-científico, do falso, da “mentira”, é que tais concepções não explicam o mundo segundo instrumentos epistêmicos adequados (sequer relevância epistêmica podem reivindicar) na medida em que representam o antinômico do saber, não podendo gerar um discurso da razão que explique o mundo por suas causas, por sua realidade objetiva, que descreva seus fatos e sentidos. Todos esses conceitos, que vão compor a “gramática” do discurso filosófico sobre a verdade, são determinantes para que a razão teoricamente fundada alcance seus objetivos, e, com isso, é também responsável por guiar não apenas *uma* visão de mundo, mas o que nós compreendemos *por* visão de mundo, quanto pensamos que ela precisa ser considerada segundo o metro da verdade, a saber, que todo ver, observar, se dá na meditação filosófica pelas lentes do olhar cognitivo-especulativo-teórico. Eis aqui a base de sustentação disso que chamamos cultura da teoria.

Obviamente, a análise de Russell tem caráter conjectural, e não é nosso objetivo aqui entrar nos pormenores de suas considerações tomando algum partido; para nós, a obra e a análise do autor foram expostas somente a título de “lente de aumento” para a exposição de uma determinada dinâmica, qual seja: a instauração da busca da verdade enquanto *vita contemplativa*. Ao empreender que o conhecimento tem relação estrita com a verdade, e ainda, que essa maneira de conhecer se constitui enquanto *vita contemplativa* (ou seja, como

teoria), podemos observar uma determinada forma de empreender a busca do conhecimento pela verdade que se torna dominante. Esta forma, chamamos atenção, permeia não apenas as reflexões de Russell e Parmênides – como demonstrado anteriormente – mas parecem permear toda a tradição que se pretende enquanto porta-voz de um conhecimento legítimo sobre a verdade – em outras palavras, a busca pela verdade enquanto *vita contemplativa*, enquanto modo de pensar que coloca o conhecimento da verdade (especulativa) como fim em si mesmo e se constitui na tradição filosófica como único meio válido para o saber.

Para o objetivo da presente monografia, gostaríamos de ressaltar outra vez o que nos propomos a demonstrar no presente capítulo, a saber: que a verdade, tomada como teoricamente autoevidente, enquanto tópico clássico da tradição filosófica é geradora de uma ampla e importante gramática modeladora da própria atividade filosófica: a própria filosofia assumida como *vita contemplativa*. É como se reivindicações de conhecimento só fossem legitimadas se partissem de uma “teoria” que implicasse uma relação intrínseca entre saber/conhecer e verdade; de um modo de observação suposto desinteressado e densamente calculador que procura legitimar a si próprio através desse que foi talvez o mais fundamental critério de medida do discurso: a verdade captável apenas pelos princípios do intelecto.

Por conseguinte, não parece trivial ou mero detalhe que as vias de conhecimento da verdade tenham assim se constituído – e nesse ponto desejamos focar nossa investigação. Para sermos mais precisos: um filósofo que pretende compreender a configuração dessa relação entre verdade e conhecimento enquanto *vita contemplativa* é Nietzsche, e a partir de agora pretendemos conduzir a presente monografia para um exame mais detalhado da problematização, empreendida pelo filósofo, dessa relação.

2.2) Recolocando a questão da verdade a partir da leitura dos dois primeiros capítulos de *Para Além de Bem e Mal*

A proposta de Nietzsche que nos interessa está, como dito, delineada nos dois primeiros capítulos de JGB. A interpretação de tal proposta encerra algumas complexidades que merecem ser explicitadas. JGB foi uma obra publicada seguidamente a *Assim Falou Zaratustra* (doravante, ZA), considerada por muitos como a principal obra de Nietzsche;

assim, JGB tem um papel fundamental na trajetória do filósofo e deve ser observada sob a sombra dos efeitos produzidos por ZA¹⁷.

Considerando novamente JGB, devemos ir além das considerações já indicadas acima sobre sua relação com ZA; quanto a isso podemos encontrar outra asserção de Nietzsche:

De certo modo esse ‘prelúdio de uma filosofia do futuro’(JGB) não fornece e nem deve fornecer nenhum comentário aos discursos de Zaratustra, mas talvez uma espécie de glossário provisório no qual os mais importantes conceitos e inovações de valor ocorrem e são citados com nomes em algum lugar do livro. (EH, *Para Além do Bem e do Mal*, 2.)

É, no mínimo, curioso que ZA seja tomada como a obra capital de Nietzsche; estruturada enquanto uma rica construção estilística, e que, por meio de diversos recursos retóricos, age como uma paródia de duas grandes narrativas diretivas dos valores europeus vigentes, a saber, o cristianismo e o platonismo – o caminho da virtude e do conhecimento deve agora ser buscado nos rastros de Zaratustra. Eis a complexidade de uma leitura de JGB: enquanto um prelúdio a uma filosofia do futuro, pleiteia uma apresentação dos conceitos centrais que foram expostos em ZA sob a forma de metáfora, paródia e “máscara”, e, enquanto tal, deve ser considerado integralmente tanto em seu conteúdo quanto mais em sua forma. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a argumentação radical empreendida contra a tradição filosófica deve ser considerada em suas diversas nuances “de conteúdo”, deve-se reconhecer também o grau de refinamento estilístico empreendido por Nietzsche quando lança mão de variados recursos retóricos, que, na esteira do empreendimento de ZA, não podem ser meramente tomados em menor conta que o conteúdo. Assim, JGB é um texto que reúne em seu corpo o que já foi pensado anteriormente por Nietzsche, ao mesmo tempo em que, enquanto prelúdio, prepara o terreno para — e adianta — as palavras derradeiras do filósofo.

Nietzsche inicia o prefácio de JGB com uma interessante hipótese (sob a forma de metáfora) sobre a natureza da verdade: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? (JGB Prólogo). Caso a experiência hipotética de Nietzsche

¹⁷“Pondere-se que o livro se segue após Zaratustra, então já se adivinha talvez também o regime dietético ao qual ele deve seu surgimento. O olhar, acostumado a ver distante por conta de imensas necessidades (...), é aqui coagido a elaborar corrosivamente o que é mais próximo, a época, nosso entorno.” (EH, *Para Além do Bem e do Mal*, 2)

seja aceita, o esforço empreendido pelos filósofos na construção de grandiosos sistemas explicativos da verdade, toda a sua seriedade e virtude não passaram de mera dogmatização estéril, na medida em que não é assim que se conquista (e o uso metafórico da linguagem é explícito) “uma mulher” – tal esforço, aponta Nietzsche, deixou os filósofos na “sarjeta”. Acreditando estarem no caminho da posse definitiva da verdade, os filósofos deparam tão somente com seu contrário - “e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo”(JGB Prólogo). Em primeiro lugar devemos olhar mais de perto o que Nietzsche está nomeando dogmatização. Em seguida à sua metáfora hipotética, sua troça dos dogmáticos, Nietzsche pretende, nas primeiras seções do capítulo I de JGB, dirigir palavras mais sérias acerca do tema, e quanto a isso considera que toda dogmatização não passa de um fruto de superstições populares tais como a crença no “eu/sujeito”, ou talvez enquanto equívocos em relação à dimensão da gramática, ou ainda por uma “temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”(JGB Prólogo). Outra face do exercício dogmático seria a concepção de que se pode conhecer a verdade de maneira objetiva, o que, por sua vez, serviria como instância legitimadora e valorativa do que é o real e de como vivê-lo. Em resumo, a dogmatização, subjacente à pretensão de verdade na filosofia, propõe a conquista do saber enquanto um exercício ascético no qual, por meio do exercício “teórico” (contemplativo), neutralizam-se os impulsos, os afetos e todas as demais inclinações “turvas” em um movimento de sistematização categórica – ou, se preferirmos, como debatido no primeiro capítulo da presente, enquanto uma aspiração à verdade fundada numa pretensa neutralidade axiológica. Sob esses aspectos, JGB se apresenta enquanto uma crítica radical contra o exercício dogmático da reflexão filosófica que, em última análise, fundamenta e estrutura a cultura europeia e a “modernidade” – e por que não dizer, em nossos próprios termos, contemporaneidade?

Para Nietzsche é simples a justificação de um ataque aos dogmáticos: “o pior, o mais persistente, o mais perigoso de todos os erros foi um erro de dogmáticos: a invenção por Platão do espírito puro e do Bem em si” (JGB Prólogo). Tal proposta não só colocou a verdade de “pernas pro ar”, como também causou uma profunda tensão no espírito europeu; ao determinar à sensibilidade um estatuto inferior segundo o metro da verdade, Platão fixa o critério de que a verdade nunca pode ter origem no engano e, portanto, nunca pode surgir de seu contrário – crença esta que constitui um dos principais preconceitos dos filósofos (tal como apresentado em JGB 2). Considerando a tensão gerada por tal crença, Nietzsche encerra o prefácio de JGB com uma exortação, a saber: aos filósofos do porvir, aos espíritos livres,

cabe não só acordar do sonho platônico, mas permanecer despertos! E, para tanto, o primeiro problema a ser colocado – o que foi indicado já no prefácio e será abordado mais explicitamente na primeira seção de JGB – é sobre a *verdade*.

2.2.1. Os dois primeiros capítulos de JGB: reinterpretando a interpretação teórica

Ao iniciar a seção 1 de JGB, Nietzsche nos coloca a pergunta: que constitui essa necessidade, pela filosofia, da verdade? Como dito anteriormente, o que está em jogo ali, nos parece, não é uma determinada concepção de verdade (enquanto teoria da identidade, correspondência, coerência etc.), mas antes a questão sobre qual o sentido da verdade para o pensamento quando se contrastado esse modo de reivindicar com seu oposto, a saber, a “inverdade”. Por que não a “inverdade” como medida da reflexão, é o que se pergunta Nietzsche ali, questionamento esse que escancara o núcleo axiológico da verdade para a filosofia: ela vale como evidente por si, caso tal pergunta por um certo contraste sequer possa ser colocada.

Tomando-se a verdade enquanto categoria de valor autoevidente, esta se constitui enquanto critério do conhecimento que se apresenta como “dado”, com sentido inquestionável. Com isso, a questão que Nietzsche pretende ensejar ali é a seguinte: essa aspiração à verdade a “qualquer custo” como fim em si mesmo, pretendendo instituir-se enquanto virtude especulativa de neutralidade axiológica, pode ser observada em sua fragilidade caso percebamos que o “desinteresse”, a “neutralidade” desse impulso (encarnado pela *vita contemplativa*), deixa de se configurar enquanto tal, caso seja questionada em seu fundamento, em sua autoevidência.

É sintomático que a tradição não tenha se colocado ainda a questão sobre a origem dessa vontade de verdade como o bem mais precioso do conhecimento e da vida. A *vontade de verdade* aparece em JGB 1 como impulso norteador da forma dominante de se reivindicar a verdade na filosofia e na ciência, e ao instituir tal orientação enquanto “vontade”, Nietzsche tem por pretensão indicar uma certa “patologia” do discurso filosófico de disputar e buscar se apropriar de *um sentido de verdade imune ao engano*; a verdade não pode advir de “seu contrário” justamente por ter sido tomada enquanto autoevidente e, portanto, torna-se categoria que possui valor epistemologicamente inquestionável – essa marca fundamental da

forma pela qual a *vontade de verdade* se orienta Nietzsche nomeia *ideal de veracidade*, terminologia que será capital para nossa análise daqui por diante.

Para tratar dessa problematização feita já no início de JGB, Nietzsche novamente emprega recursos retóricos, dessa vez quem aparece é a figura de Édipo; a verdade, tal como pretendida pelas vias da *vontade de verdade* – tal como a Esfinge fez com Édipo – têm colocado as mais diversas questões frente à consciência filosófica, mas, caso se coloque em cheque o estatuto da verdade enquanto “valor em si”, enquanto “dado”, não se saberá mais quem é a Esfinge e quem é Édipo, e esse movimento de desestabilização de papéis gera uma dinâmica suficientemente capaz de uma força dissolutiva de algumas das crenças basilares sustentadas pela tradição filosófica.

Um exemplo do efeito de tal desestabilização pode ser observado já na seção seguinte de JGB - seção 2 - em que Nietzsche questiona: “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano?” (JGB 2) Aqui o que está em questão é a crença na oposição de valores; ora, se o valor autoevidente da verdade é descaracterizado com a pergunta da origem paradoxal desse mesmo valor, em que sentido impera ainda a certeza de que é também evidente falar do erro e do engano como valores contrários à verdade? Nietzsche força esse paradoxo com um intuito de problematizar a oposição de valores encontrada por ele na distinção “metafísica” entre verdade e engano. Assim, a questão passa a ser: se a verdade e o engano são contraditórios, qual é a fonte que legitima essa oposição irreconciliável; para Nietzsche, ela é moral, pois parte do ponto de vista de uma diferença epistêmica rígida entre dois valores, o de verdade e o do engano, o da mentira. Com isso Nietzsche está também avançando em seu argumento: se a verdade é epistemicamente concebida por uma oposição rígida e autoevidente, então o engano também deve ter sentido *tão somente* em uma dimensão teórica, a saber, como o negativo da verdade. Em outras palavras, o engano resta considerado apenas *de um ponto de vista especulativo, teórico*, um campo que tem interesse exclusivo para um modo de pensar que Nietzsche desde o início de JGB objeta: o “contemplativo”. A neutralidade do valor da oposição irrefutável entre “verdade” e “falsidade” repousa então na pressuposição de que seus significados já estão predefinidos por um domínio específico, o especulativo. Nietzsche quer escancarar esse pressuposto, para então liberar verdade e engano para uma nova avaliação.

A partir desse ponto, gostaríamos de evidenciar o particular cenário que se apresenta no capítulo primeiro, qual seja: a verdade tomada como “valor em si” é um imperativo assumido a partir de um determinado impulso norteador da investigação filosófica, qual seja,

a *vontade de verdade*. A “vontade” aqui é tomada não num sentido metafísico, mas antes, enquanto um elemento que pretende traduzir um certo âmbito de disputa presente em atos de valoração e determinação de sentido. Ao pretender a verdade enquanto autoevidente, a *vontade de verdade* cria uma circunscrição específica quanto às regras que direcionam os discursos legítimos do conhecimento, a exemplo da lógica e princípios correlatos. A esse âmbito legítimo já chamamos de “teórico”, especulativo. Contudo, Nietzsche chama atenção para o fato de que tal empreendimento, ao pressupor a maneira de justificação do verdadeiro, pretende facilitar a inteligibilidade para determinados tipos de vida, e, nesse sentido, funcionam enquanto simplificações e falsificações, avaliações-de-fachada,¹⁸ que visam a preservação de tal tipo de avaliação da vida. Ora, tal movimento argumentativo tem um efeito nefasto frente às pretensões da *vontade de verdade*, a saber, o que era tido em alta conta com um esquema axiológico que precisa manter o “contrário” do verdadeiro bem definido, precisa manter o falso, o engano, o erro não só adequadamente afastado das reivindicações de conhecimento, mas, acima de tudo, como epistemicamente neutralizado, como sendo “inválido” para o conhecer, perde sua estabilidade enquanto fundamento valorativo do saber. Com a desestabilização da autoevidência da verdade, abrem-se as possibilidades para que o engano possa ocupar um novo espaço relacional com a verdade (não mais por oposição, mas por refinamento)¹⁹, o que, por si, parece já indicar um estatuto particular das pretensões de Nietzsche. Tal problematização da verdade empreendida por Nietzsche tem sido interpretada, sob o nome de *perspectivismo*, em várias chaves de leitura, a exemplo da conhecida leitura feita por Heidegger, que identifica Nietzsche enquanto o “último dos metafísicos”²⁰. Contudo, há ainda leituras mais relevantes para a pesquisa Nietzsche hoje, que visam tirar o debate de

¹⁸ Já nas primeiras seções Nietzsche enseja tal ideia, em específico na seção 3: “Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a ‘verdade’: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações-de-fachada, um determinado tipo de *naiserie*[tolice], tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós.” (JGB 3)

¹⁹ “E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade e saber sobre a base de uma vontade mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento.” (JGB 24)

²⁰ Em suas lições proferidas em Freiburg (1936-1940), publicadas em 1961, Heidegger propõe que o pensamento de Nietzsche, apesar de suas intenções críticas em relação à ontologia, é tão metafísico quanto os alvos de suas críticas. Aqui, Nietzsche, enquanto metafísico, cumpre historicamente a metafísica atualizando e fechando as filosofias da representação da modernidade. Para Heidegger, Nietzsche comete o mesmo erro de todos os outros metafísicos modernos, qual seja, propõe uma ontologia que conduz ao *esquecimento do ser*. Quanto a isso: “Ora, a essência da época mencionada é constituída pela *metafísica* no sentido moderno do termo. O que quer dizer isso? Que a metafísica moderna tem de específico o ser uma teoria do ente como *representação*. Pressupondo sua peculiar distinção entre ente (*das Seiende*) e ser (*das Sein*), a convicção de Heidegger é que a história da metafísica não foi mais do que a consideração privilegiada do primeiro em detrimento do segundo.” Cf. MARQUES, A. A filosofia perspectivista de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial/ Ed. UNIJUÍ, 2003, p. 120.

um âmbito que ainda visa a ciência nas bases de uma ontologia geral, conforme conjectura Heidegger. Uma das mais notórias interpretações para o debate atual é a interpretação epistemológica, que considera que a relevância teórico-especulativa da proposta de Nietzsche seria a posição do filósofo com relação ao *perspectivismo*. Tomada como a suposta “teoria do conhecimento” do filósofo, o *perspectivismo*, como propõem os intérpretes, assume literalmente as categorias “erro/engano/ilusão” enquanto capazes de consolidar um modo de reflexão que interessa ao saber filosófico, muitas vezes realocando o erro dentro das estruturas epistêmicas de reivindicação da verdade, conferindo-lhe o estatuto de um coparticipante que garante sobriedade frente aos obstáculos que possam se apresentar às pretensões do saber verdadeiro. O *perspectivismo* de Nietzsche é recorrentemente interpretado ainda como teoria do conhecimento, mesmo que alternativa àquelas de viés metafísico, idealista e materialista; recorrendo-se frequentemente a uma paradigmática afirmação, qual seja, “não há fatos, há apenas interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP 7[60]), muitos estudiosos propõem que Nietzsche propugna aí uma espécie de sobriedade cognitiva frente às propostas especulativas da filosofia moderna, algo como um refletido resultado de disciplinamento, por Nietzsche, frente às conquistas do fenomenalismo kantiano e do naturalismo científico oitocentista.

Com o intuito de analisar os pressupostos de uma interpretação especulativa do *perspectivismo* - bem como criar um certo contraste, a fim de propor outros olhares sobre o tema - dialogaremos aqui com dois desses intérpretes, expoentes desses pontos de vista: Antônio Marques, signatário da tradição neokantiana de caráter epistemológico transcendental; e Rogério Lopes, que propõe o *perspectivismo* enquanto signatário de uma tradição cético-epistemológica.

A leitura feita por Marques, na esteira de Kaulbach²¹, é aquela atrelada à interpretação do *perspectivismo* nietzschiano enquanto “*perspectivismo transcendental*”, ou seja, uma proposta de que o projeto nietzschiano nada mais seria do que uma expressão radical do projeto kantiano. O projeto apresentado em JGB seria, então, um desdobramento da tradição epistemológica moderna (pós-kantiana), na medida em que propõe, segundo Marques (seguindo Kaulbach), que o *perspectivismo* pretende expor a marca fundamental da estrutura cognitiva da subjetividade transcendental. Desse modo, o *perspectivismo* apresenta-se enquanto um movimento de autorreflexão que, buscando responder à pergunta kantiana pela possibilidade do conhecimento, pretende uma interpretação, enquanto teoria do conhecimento

²¹ KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimental-philosophie*. Colônia/Viena, Königshaus e Neumann, 1980.

alheia à pergunta pela verdade em sentido metafísico, dos discursos que ocorrem a partir da aplicação dos esquemas conceituais ao mundo fenomênico.

Para Marques suas intenções interpretativas podem ser resumidas da seguinte maneira:

1) a característica mais fundamental do pensamento filosófico da época moderna até nossos dias é seu perspectivismo, e Nietzsche é o autor que radicalizou até um extremo limite essa mesma característica; 2) o perspectivismo tem uma qualidade niilista, na medida em que supõe a consciência generalizada do caráter instrumental dos instrumentos de conhecimento, quer sejam categorias mentais, quer a linguagem; no entanto, essa qualidade niilista proporciona um autoconhecimento que é condição de superação do próprio niilismo.” (MARQUES, 2003, p. 9)

A chave de leitura da proposta de Marques é a ideia de que o perspectivismo ocupa uma posição de autognose, na medida em que é a realização da compreensão “do modo pelo qual conhecemos”²². Ao ater-se à questão de como se dá o nosso “modo de conhecer”, Nietzsche traria à tona um aspecto que as reflexões transcendentais anteriores não teriam reconhecido: o que importa não é tanto o modo pelo qual a objetividade da experiência é constituída, mas, antes, a “forma pela qual o sujeito emprega seus instrumentos cognitivos” (MARQUES, 2003, p. 10) - a *vontade de poder*, uma marca fundamental da vida. O que está em jogo aqui para Marques é que a filosofia madura de Nietzsche pode ser lida como uma antropologia centrada na *vontade de poder*, o que quer dizer a *vontade de poder* como um princípio de unidade antropológico que marca todo o conhecimento, todo o saber, que se apresenta enquanto *interpretação perspectivística*. Em outras palavras, enquanto uma “marca biologizante” inalienável do perspectivismo a *vontade de poder* é a marca pela qual todo conhecimento (perspectivo) se constitui enquanto uma maneira de apropriação dos fenômenos – perspectivo dito aqui, em linhas gerais, enquanto a percepção fenomênica circunscrita em termos de “objeto enquanto é para mim”. Assim, a partir da compreensão da *vontade de poder* enquanto marca fundamental do conhecimento, a tese de Marques pode ser colocada, em linhas gerais, da seguinte maneira: as categorias da verdade não são purismos da razão, mas antes, imposições²³ da *vontade de poder*; por conseguinte, o perspectivismo nietzschiano teria, evidentemente, um tom altamente devedor do fenomenalismo kantiano na medida em que se ocupa em compreender a forma pela qual o sujeito emprega sua estrutura cognitiva em função da *vontade de poder*, ou, para sermos mais precisos: compreender a *vontade de poder*

²² MARQUES, 2003, p. 9.

²³ Nas palavras de Marques: “Ficções úteis à vida, eis como a consciência perspectivista acaba por revelar as categorias da racionalidade” Ibidem, p. 13.

enquanto a estrutura (“ficcioneante”) da subjetividade transcendental. E, quanto a isso, Marques conclui que esse modo de conhecer “humano, demasiadamente humano (...) não representa um empobrecimento cognitivo”, na medida em que nos torna mais sóbrios acerca de nossa particularidade cognitiva, pois, num movimento de autognose, Nietzsche está considerando as vias pelas quais se tentou conhecer a verdade, e está propondo o perspectivismo enquanto uma espécie de tomada de consciência da razão sobre si mesma no processo de empreender o conhecimento do mundo enquanto fenômeno, o que, por sua vez, permite falar da verdade de maneira mais consciente, na medida em que não há mais uma ilusão ou ocultamento quanto à *vontade de poder*.

Aqui, portanto, a problematização fenomênica constitui-se enquanto uma antropologia centrada na *vontade de poder*, o que significa compreendê-la, como já dito anteriormente, enquanto uma preocupação com a constituição mesma de nossas condições de conhecimento, ou, se quisermos ser mais precisos quanto à definição de *vontade de poder* enquanto marca biologizante de todo saber perspectivo: a preocupação de Nietzsche deposita-se na análise das capacidades e limitações de nosso corpo no empreendimento do conhecimento da verdade no âmbito fenomênico. Importante ressaltar ainda que a inserção de Nietzsche na esteira do debate pós-kantiano, sendo de relevância na pesquisa contemporânea, não se restringe à abordagem de Kaulbach e Marques, mas se dá também para outros participantes da pesquisa Nietzsche, sendo Lopes, com quem nós pretendemos dialogar também, um de seus importantes defensores.

Certamente, há pontos em comum entre Marques e Lopes, a saber, ambos interpretam que quando Nietzsche fala de fenômeno, ele está a falar do objeto “enquanto é para mim/enquanto o que me aparece”, e, portanto, ambos creem na filiação de Nietzsche ao “núcleo duro”, se assim podemos chamar, das conquistas da filosofia transcendental. Contudo, a concepção de um Nietzsche na esteira pós-kantiana não é empreendida em Lopes tal qual se empreendeu em Marques. Para Lopes, o debate fenomenalista no qual Nietzsche se insere é o de viés naturalista dos oitocentos, o que marca uma diferença interpretativa fundamental em relação à Marques.

A filosofia transcendental transfigura-se em diversas variantes, dentre as quais, defende Lopes, Nietzsche estaria familiarizado pelo menos com duas principais, quais sejam, a de Schopenhauer e a de Lange, que se apresentam enquanto versões heterodoxas do

transcendentalismo kantiano²⁴. A heterodoxia por parte desses autores, e de outros do século XIX, deve-se a uma emergente insatisfação que se refere, primeiro, ao inflexível dualismo transcendental entre a pura espontaneidade do entendimento e a pura receptividade da sensibilidade, e, segundo, à indeterminação ontológica do sujeito kantiano; tal estrutura se apresenta enquanto insustentável, ou ainda, enquanto um resíduo dogmático presente em Kant. Por conseguinte, Lopes indica que a segunda metade do século XIX é marcada por uma discussão acerca dos limites da interpretação humana dos fenômenos do mundo e, nesse âmbito, o presente século é marcado pelo seguinte impasse: por um lado há o método científico (aqui expresso enquanto empirismo realista, ou ainda, mecanicismo reducionista) e, por outro, há a “filosofia especulativa” (expressa nas “doutrinas” de sistemas teleológicos)²⁵. Desse modo, a interpretação de Lopes se guia por um interesse investigativo de compreender como a relação entre reflexão filosófica e o exercício da investigação empírica foi concebida em Nietzsche.

A literatura secundária referente ao tema pode ser dividida, em linhas muito gerais e de maneira esquemática, em duas posições opostas, quais sejam, (i) aquela composta pelos intérpretes que defendem que ou Nietzsche é um crítico radical da racionalidade científica, ou possui pouco ou nenhum interesse nesta, e (ii) aquela composta por aqueles que defendem que as concepções nietzschianas possuem um compromisso com a discussão do programa de naturalização das questões filosóficas - programa este que, por sua vez, propõe uma continuidade (seja no âmbito do método, seja no âmbito dos resultados) entre a filosofia especulativa e a investigação empírica. O segundo posicionamento apresentado é hegemônico em termos de literatura secundária anglo-saxã contemporânea, e é a este solo hermenêutico ao qual Lopes se filia.

Nietzsche aqui, em conformidade com o projeto de naturalização das questões filosóficas e científicas, colocaria questões acerca dos mecanismos históricos e materiais que constituem as crenças na validade objetiva das proposições sintéticas a priori. Conforme Lopes, Nietzsche seria um herdeiro das concepções de Lange segundo as quais o erro, a aparência, a ilusão contribuem para o progresso científico. Tal contribuição se dá em relação à compreensão do estatuto ficcional do *órganon* (linguagem, lógica e matemática) na

²⁴ Schopenhauer e Lange ensinam que determinados elementos de nossa cognição são condições de possibilidade da experiência empírica em geral, ou seja, transcendentais; o que não implicaria, contudo, que haja um método propriamente transcendental para a identificação/fixação desses elementos, ou mesmo para sua dedução, num registro técnico tal qual pretendido por Kant.

²⁵ Cf.: LOPES, 2011a, p. 313/314

assimilação teórica da realidade, *órganon* este que encontra sua eficácia psicológica e histórica na ignorância dos agentes cognitivos acerca do estatuto ficcional desses “instrumentos” oriundos da tradição científico-naturalista. Em Lopes, encontramos um Nietzsche adepto ao programa de um ceticismo naturalista “liberal”, que pretende empreender que a continuidade entre filosofia especulativa e investigação empírica se dá por meio de uma sobriedade do método, ou, em outras palavras, o idealismo metafísico que outrora impulsionou a consciência filosófica deve agora ser disciplinado pelo rigor científico, que aqui aparece não como uma visão de mundo (como no caso no reducionismo mecanicista), mas enquanto sobriedade cognitiva frente as parcialidades e intencionalidades que constituem o *órganon* do conhecimento.

Portanto, Nietzsche aparece enquanto interlocutor direto do debate do programa de naturalização das reflexões filosóficas; enquanto pretendente a uma união entre método científico e filosofia – para sustentar esse ponto recorre-se à *Genealogia da Moral* como exemplo paradigmático²⁶. Ao considerar as questões antropológicas deixadas por Kant e a ascensão do método científico como algo mais “correto”, “positivo” que as propostas da filosofia especulativa, Nietzsche estaria propondo, segundo Lopes, a categoria da *vontade de poder*, em seu caráter interpretativo e “positivador” do erro, como uma alternativa para se pensar o real sem atrelá-lo a qualquer categoria fixa, ou, em outras palavras, entendida enquanto marca fundamental das interpretações humanas, a *vontade de poder* aparece aqui enquanto conceito secundário para dar conta do impasse do século XIX.

Assim, dito de modo geral, tanto Lopes quanto Marques interpretam o perspectivismo de Nietzsche por um viés *epistemológico* na esteira do pós-kantismo, buscando dar conta da pretensão à verdade num âmbito fenomênico, por meio de uma proposta acerca das potências e limitações do humano no empreendimento do conhecimento. Enquanto para Marques a *vontade de poder* aparece como a marca fundamental da subjetividade transcendental, para Lopes a *vontade de poder* aparece enquanto um conceito secundário que oferece recursos para

²⁶ “É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também nesse caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’? Deve ser colocada sob as mais variadas perspectivas; pois ‘vale para que?’ jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. [...] Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores” (*GM*, I, 7)

a não fixação de paradigmas dogmáticos no âmbito do conhecimento, causando assim um efeito de sobriedade cognitiva de princípios científicos, ou em outras palavras, preservando o método científico num movimento de revisão constante dos conteúdos filosóficos e científicos. Salvas as particularidades de cada interpretação no lugar dado a Nietzsche no cenário do pós-kantismo, a nós parece claro que para ambos os intérpretes quando Nietzsche fala da ilusão ele o faz a partir de uma perspectiva de readequação do local do erro/engano nas pretensões do conhecimento à verdade, o que, contudo, não implicaria uma mudança substancial da circunscrição em que Nietzsche está empreendendo sua proposta; tal realocação do erro ainda tem por orientação a implicação entre saber-verdade/verdadeiro, sob a forma de busca de instrumentos epistêmicos mais adequados para a compreensão do problema na verdade, aqui fenomênica. Tanto Marques, quanto Lopes tentam extrair de Nietzsche uma nova metodologia que dê conta dos impasses epistêmicos do século XIX – em Marques a atualização epistêmica se dá no âmbito da autoconsciência da estrutura da subjetividade transcendental, e, em Lopes, se expressa por meio das “virtudes epistêmicas”, que aparecem como sóbria cognição, do tipo cético, em relação à reivindicação da verdade.

E aqui entropomos uma interrogação, que, para o objetivo da presente monografia, expressa nosso interesse central: Nietzsche está, realmente, a tratar da questão da verdade apresentando uma alternativa teórica frente ao que havia sido pretendido até então? Considerando que estatuto particular das interrogações Nietzscheanas não parte da autoevidência da verdade e, ainda, questionam o porquê de se tê-la tomado assim, então não parece que a questão está sendo colocada em termos de “autorreflexão”, num sentido já muito praticado pela tradição de autorrevisão dos instrumentos ou princípios epistêmicos para que estes sejam cada vez mais adequados à investigação do saber tomado, ele próprio, enquanto objeto.

Assim como há alternativas às interpretações que leem Nietzsche sob uma ótica metafísica, como no exemplo da leitura epistemológica de Marques e Lopes, também gostaríamos de propor aqui uma alternativa interpretativa às leituras que colocam Nietzsche na esteira de pretensões especulativas, que tomam a proposta do filósofo enquanto uma pretensão de avaliação da verdade e conceitos afins num âmbito de reivindicação epistêmica. O sentido que a crítica de Nietzsche à *vontade de verdade* confere ao que nos propomos interpretar, nos torna um tanto quanto desconfiados de uma leitura de JGB na esteira da teoria (contemplativa), que, conforme indicamos anteriormente, é justamente constituída pela estrutura formal que Nietzsche problematiza desde o início de seu texto, qual seja, a

implicação saber-verdade que circunscreve qualquer pretensão ao conhecimento a bases axiológico-epistêmicas. Certamente, não desejamos encerrar o debate com Marques e Lopes nas breves linhas da presente monografia, devido à extensão e relevância da pesquisa de ambos, não seria mesmo possível a execução de tal empreendimento. Como dito, a exposição das leituras de ambos os intérpretes foi feita tanto para que fique clara ao leitor a relevância do assunto que estamos abordando e as diferentes nuances de sua interpretação, quanto para que tenhamos uma porta de entrada e imagem de contraste para nossa própria leitura do tema.

2.2.2 O cálculo estético de Nietzsche sobre o ideal de veracidade

A nosso ver, desde o capítulo 1 de JGB, Nietzsche já prepara o terreno para uma retradução das reivindicações do saber. Em outras palavras, ele tem uma estratégia pronta, que não revela sem mais, de conduzir o debate sobre a verdade para um novo campo discursivo no qual ela poderia ser avaliada sem os instrumentos daquela cultura teórica. A argumentação do filósofo parte de uma problematização da maneira pela qual se tem colocado a questão da verdade, a saber, a *vontade de verdade*, que, ao instituir a verdade como valor em si, regula o pensar filosófico a partir de uma gramática dominante, uma que, embora possa variar muito em seus pormenores, possui uma marca fundamental, que se apresenta, portanto, enquanto marca fundamental da *vontade de verdade*, qual seja, *a veracidade como um ideal*. Uma obra na qual o filósofo desenvolve a questão do *ideal de veracidade* é *A Gaia Ciência* (doravante, FW), especificamente no livro V (publicado posteriormente aos demais, em 1887). Ali Nietzsche apresenta a questão do *ideal de veracidade*²⁷ nos seguintes termos: “a *vontade de verdade* poderia ser interpretada desse último modo: ‘eu não quero enganar’”(FW 344). Eis aqui uma importante chave de leitura para nossa interpretação, e, para que fique claro ao/à leitor/leitora nosso ponto de articulação, empreenderemos uma breve contextualização.

No capítulo 1, em nossa breve exposição acerca da constituição de uma determinada maneira de se colocar a verdade empreendida pela tradição filosófica – que ali identificamos

²⁷ “A disciplina do espírito científico não começaria somente quando não mais fossem permitidas convicções?...Provavelmente é o que acontece. Ora, trata-se de saber se para que essa disciplina possa começar, uma convicção não seja indispensável, uma convicção tão imperiosa e absoluta que force todas as outras convicções a se sacrificarem por ela. Percebe-se que a ciência, também ela, repousa sobre uma fé e que não poderia haver uma ciência incondicionada. A questão de saber se a *verdade* é necessária deve, não somente ter recebido uma resposta antecipada e afirmativa, mas a afirmativa deve ser feita de forma a exprimir esse princípio, a fé, a convicção, ‘nada mais tem maior necessidade que a verdade e relativamente a ela tudo o mais tem valor de segunda ordem’. E que é essa vontade absoluta de verdade? Essa vontade de não se deixar enganar? Essa vontade de não enganar a si mesmo?” FW 344

enquanto paradigma teórico sob o julgo da vida contemplativa –, afirmamos haver uma orientação epistemicamente fundada na condução do pensamento filosófico, imbrincada à aspiração do verdadeiro. Tal orientação, tomada enquanto autoevidente no próprio âmbito do debate, torna a pretensão de conhecimento legítimo num âmbito no qual a disputa só se dá em termos de revisões das mediações mais adequadas, mais “verdadeiras”, para a apreensão do saber verdadeiro enquanto objeto. Por “adequado” entende-se toda mediação teórica capaz de *não nos enganar* em relação à sua capacidade de nos dar uma resposta para questionamentos filosóficos, independente da forma pela qual o conhecimento foi aí pretendido. Dito isso, devemos considerar a seguinte questão: tomando o sentido da crítica de Nietzsche ao *ideal de veracidade*, como devemos interpretar um filósofo que parte de sua identificação com o engano? Por que o saber da verdade poderia ser reconsiderado a partir de uma fonte que, segundo a cultura da teoria, é inautêntica? Tal pergunta nos constrange a não aceitar de pronto uma leitura teórica dos modos pelos quais Nietzsche, quando fala em poder “melhor” compreender a verdade, reivindica algum tipo de conhecimento. Quando ele fala, por exemplo, em compreender melhor o mundo “segundo seu caráter inteligível”, pela vontade de poder (JGB 36), ele não estaria afirmando: tenho condições de dizer que, por meio dessa mediação, estou *mais verdadeiramente* compreendendo o mundo. Caso fosse assim, ele estaria incorrendo em um círculo vicioso, colocando pela porta dos fundos o que expulsou pela porta da frente: a inequivocidade da veracidade.

É partindo desse ponto de vista que nos ocuparemos agora em investigar o âmbito particular no qual se dá a proposta nietzschiana, uma vez que, como procuramos demonstrar, Nietzsche se esforça desde o primeiro capítulo de JGB para evidenciar os pressupostos axiológicos e teóricos do discurso filosófico, e isso, a fim de abrir um novo campo de avaliação e discursividade para tratar de temas que achavam-se exclusivamente circunscritos no âmbito especulativo.

Se no capítulo primeiro de JGB Nietzsche prepara o terreno para reconduzir a uma nova esfera as reivindicações de saber, é no capítulo segundo de JGB que realiza efetivamente o experimento dessa retradução. Assim, a leitura do capítulo segundo envolve tanto a análise de seu conteúdo quanto uma sensível observação de sua forma, dos termos lá usados e de sua composição. Um texto que dialoga com nossas perspectivas interpretativas é o texto de Garcia²⁸, que também problematiza a leitura das pretensões nietzschianas na esteira do que

²⁸ GARCÍA, A.L.M. O teórico e o antitéorico ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência:: discutindo com a interpretação naturalista. 2017. 45 p. Artigo (Filosofia)- UNIFESP, São Paulo, 2017. Disponível em:

estamos chamando de “cultura da teoria”. Garcia, em texto recentemente publicado, pretende mostrar como as formas de reivindicação de conhecimento em Nietzsche – o exemplo lá é o do perspectivismo – encontra respaldo em outra tradição que não aquela da cultura teórica. No caso do perspectivismo, Garcia afirma sua formal derivação da tradição da pintura renascentista e barroca, por meio de uma adaptação do *perspicere*²⁹, *do ver do pintor* (e não do filósofo contemplador!), para o âmbito do pensar filosófico, o que implicaria o deslocamento do debate do âmbito especulativo para o estético. *Perspicere*, enquanto técnica desenvolvida pela arte pictórica para uma renovação da observação, parte de outro campo semântico para empreender um sentido “positivo” ao engano, aos “ilusionismos” do ver – proposta totalmente distinta da percepção antinômica entre verdade e engano defendida pela tradição teórica³⁰. Como exemplo paradigmático, Garcia cita JGB 10, no qual Nietzsche diz que “ao tomar partido contra a aparência” a palavra perspectiva é dita já com altivez, com soberba pelos teóricos do conhecimento (ele está pensando ali em Kant). Tal deslocamento das pretensões de Nietzsche do âmbito teórico-especulativo para o âmbito estético confere ao “engano” o estatuto de “elemento estético”, uma readaptação da forma estética do ilusionismo pictórico, e isso é feito dentro de uma estratégia muito maior empreendida por Nietzsche ali, qual seja, desestabilizar o discurso teórico como único âmbito legítimo das reivindicações de conhecimento, escancarando, como consequência, a fragilidade de seus pressupostos axiológicos.

Com isso em vista, retornamos, agora com mais recursos, a FW 344 – seção à qual recorreremos anteriormente para explorar o solo da crítica ao *ideal de veracidade* –, para observar ali uma importante ponderação de Nietzsche sobre aquela cultura da teoria

<http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280817/1/Garcia_AndreLuisMuniz_D.pdf>. Acesso em: 23 out. 2018.

²⁹ “A meu ver, resta ainda ser mostrado que, quando Nietzsche fala na necessidade do erro nas obras de maturidade, ele está a falar do ponto de vista teórico, um que interessa exclusivamente à ótica neokantiana ou científico-empirista. Fosse pensada sob o pressuposto do *theoreîn*, acredito, perder-se-ia o sentido do *refinamento* antes exigido para se compreender o espaço que discerne, ou melhor, os graus e estágios entre saber e engano, entre vida e erro. A seção 25 se dirige conscientemente para uma tipificação e crítica do ver teórico, e não para sua revitalização — são “palavras sérias” para os “homens do conhecimento”, que, ao tornarem indissociáveis observar e proceder especulativamente, teriam “olhado com soberba” para um outro campo do saber: o do *perspicere*. Nietzsche quer desenvolver com isso uma noção de *reflexão estética* altamente sofisticada.” GARCIA, 2017, p. 18

³⁰ “(...)segundo Wilfried Barner, que Nietzsche é tido como responsável direto por traduzir a retórica do barroco para o campo literário. O livro de Barner é importantíssimo para se entender que o emprego, do ponto de vista estético-formal, de adjetivos como “ilusório”, “ficcional”, “engano”, “erro” estaria em consonância com a retórica do estilo barroco, e cujo efeito decisivo é encontrado em JGB na exaltação do fazer filosófico enquanto perspectiva.” Ibidem, p. 21.

(nomeadamente, ele se refere lá à “ciência”). Ele diz: “com justa razão afirma-se que no domínio da ciência as convicções não têm cidadania: só quando decidem descer à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, um artifício regulador, é que se lhes pode conceder o acesso e mesmo um certo valor no domínio da conhecimento – com a condição de continuarem, todavia, sob uma vigilância de polícia, sob o controle da desconfiança”. Com essa sugestão em mente, devemos retomar aquela (emblemática) hipótese, com a qual Nietzsche inicia seu discurso sobre a verdade no prefácio de JGB: “Caso a verdade seja uma mulher...”. O que está em jogo aqui, ao que parece, não é que Nietzsche esteja empreendendo que a verdade seja, em algum sentido referencial ou objetivo, a “mulher real” ou algo como um “gênero”, a imagem da mulher aqui foi reduzida a um experimento, a algo como um artifício regulador, quer dizer, ela vale, como é comum na longa tradição literária ocidental, como imagem própria da sedução, da aparência, do engano³¹. O que significa, em outras palavras, que Nietzsche não está ali a recorrer a um sentido para “mulher” senão como artifício retórico, e isso com o intuito de dizer que a filosofia não sabe bem tratar o que a engana. A verdade engana o filósofo, isso quer dizer: ela é capaz de valer para ele como evidente por si, como algo constitutivo, jamais questionável. Por isso o questionamento: o filósofo jamais pode sequer propor reivindicar saber algo sobre a verdade, caso isso fosse possível, a própria verdade deveria deixar de ser medida pelo metro do ideal de veracidade, quer dizer, da regra que determina que o pensar “não deve se enganar” (FW 344). Conhecer a “sedução pela verdade” é conhecer algo pelo seu valor (estético) de poder-nos-enganar.

Feitas essas considerações sobre os passos iniciais de JGB, observemos, portanto, a seção de abertura do capítulo segundo, JGB 24, no qual Nietzsche desenvolve, em pormenores, essa estratégia de reconduzir certos “valores” epistêmicos para um âmbito estético:

O *Sancta simplicitas!* [Ó santa simplicidade!] Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões!(...) E foi apenas sobre essa base de ignorância,

³¹ “Creio que enfeitar-se é parte do eterno-feminino, não? – então ela quer despertar temor – quer talvez dominar. Mas *não quer* a verdade: que interessa à mulher a verdade! (...) Sua grande arte é a mentira, seu maior interesse, a aparência e a beleza. (JGB 232)

agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não-saber, de incerteza, de inverdade! Não como o seu oposto, mas como – seu refinamento!(...) de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela amo o erro, porque, ama a vida!

Já no início da seção, Nietzsche propõe a relação entre ciência e falseabilidade. Aqui, a ignorância aparece enquanto condição de possibilidade para o próprio saber, que, por sua vez, se apresenta enquanto simplificação e falsificação, superficialidade; Ciência e engano, vistas pelo olhar refinado do espírito livre não aparecem em termos de oposições, ou melhor, só podem ser vista em termos de gradações e estágios de sutileza – em outras palavras, em vez de interpretar a relação entre ciência e engano, ciência e superficialidade em termos de oposição, Nietzsche as interpreta sobre a forma de oposição-analogia, que no registro da linguagem produz um efeito discursivo de avaliação muito distinto do de viés teórico. Aqui, a condição de possibilidade da ciência é o artifício simplificador, a falseabilidade, a ignorância. Contudo, para discursar sobre tais relações em termos de refinamento, concebendo enquanto implicação o que antes era tido como oposição, é necessário novos modos para a linguagem, e, nesse sentido, o texto de Nietzsche é o anúncio e a execução do experimento mesmo de novas possibilidades discursivas.

Quanto a esse último ponto, há também outras seções em JGB que indicam a intenção de Nietzsche de já trabalhar na estrutura do próprio texto a forma pela qual sua particular concepção se expressa (JGB 27,28,31), intenção que, a nosso ver, tem um papel crucial na composição de JGB. A linguagem empregada por Nietzsche não só nos exemplos que demos, mas também no decorrer de todo o texto, tem um profundo caráter retórico, na medida em que desestabiliza a linguagem usada corriqueiramente pela tradição especulativa – a linguagem clara, que não permite ambiguidades, oposições, artifícios “ilusórios”. Tal movimento pode ser observado, por exemplo, em JGB 34. Ali, o filósofo se expressa:

Pois eu mesmo, já aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar(...)se alguém, com virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que *vocês* possam fazê-lo – também da sua “verdade” não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e

“falso”?(...)Por que não poderia o mundo que *nos concerne* – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção não requer um autor?” – não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade da gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé nas governantas? -

A sessão não apenas retoma a relação de implicação entre verdade e aparência, como também aborda explicitamente os modos discursivos em relação a tal problemática. Ao ironizar a pergunta pelo “autor da ficção”, Nietzsche brinca com a usual concepção causal instaurada na linguagem que, por atavismo, delinea a forma de se pensar questões em filosofia, no caso específico de JGB 34, a avaliação de que o mundo que *nos concerne* seja apenas ficção. Tal atavismo aparece ali enquanto “fé nas governantas”, a ideia de que ao aprender a falar (a gramática) com “governantas” – e conseqüentemente apreender as ficções naturalizadas da gramática – a consciência filosófica estaria presa a certos pressupostos da sintaxe oficial. Até aqui podemos observar que Nietzsche, num movimento de ressignificação dos moldes avaliativos do pensamento, enseja um *ideal de engano* frente ao *ideal de veracidade*, e, ainda, que tal movimento é constituído por um modo discursivo próprio, que pretende primeiro criar as condições para uma representação estética de seus valores, conceitos e “princípios”, para só então avaliar efetivamente a função de cada uma dessas mediações e o que se espera delas. E é com essas considerações que desejamos novamente voltar à famosa seção 36, na qual Nietzsche fala mais diretamente sobre a *vontade de poder*, que, conforme indicamos, é o ponto alto, segundo os intérpretes, da argumentação do perspectivismo nietzschiano, de sua (suposta) “teoria do conhecimento alternativa”.

Ora, no fundo, a *vontade de poder* é a nova necessidade, nova vontade, que se pretende distinta da *vontade de verdade*. A seção 36 – e conseqüentemente a *vontade de poder* – não pode ser devidamente considerada sem a visualização das várias nuances da composição textual nietzschiana. Ao afirmar que “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais –” não parece ser o caso que Nietzsche esteja empreendendo uma cosmologia, mas, antes, parece estar empregando um recurso estético-formal numa semântica diversa daquela que propõe categorias, simplificações e conceituações. Se lembrarmos as reflexões do jovem Nietzsche em *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral* podemos, em primeiro lugar, retomar sua reflexão de que a unidade valorativa essencial do discurso que se pretende

verdadeiro se encontra apenas no corpo do próprio discurso enquanto discurso³², ficando claro, aqui, as intenções do emprego dos recursos retóricos nos quais Nietzsche empreende a desestabilização do discurso, buscando dissolver a cristalização de um discurso que se pretende referencial, verdadeiro, objetivo. Nesse sentido, a *vontade de poder* se expressaria na esteira dos efeitos retóricos produzidos por todo o arranjo estético pretendido ali nos dois primeiros capítulos, na medida em que, expressa por uma mascarada retórica, só pode ser concebida como artifício que não quer falar “do mundo”, “da vida”, mas que traduzir “vida” e “mundo” como elementos de um discurso cujo sentido só pode ser avaliado esteticamente. Vontade de poder é recurso para traduzir “mundo” e “vida” como materiais da arte. Com isso, a *vontade de poder* aqui assumiria um papel também poetológico, retórico, na medida em que, sendo uma nova necessidade, se expressa enquanto potencialização da aparência, e não uma proposta de apreensão teórico-cognitiva do mundo – aqui, atrelada à semântica da aparência, a *vontade de poder* tem uma função estética na crítica à abordagem cognitiva do saber que dissimula a si.

Por fim, considerando os efeitos da reavaliação de Nietzsche acerca do tema da verdade, seu empreendimento deve ser visto não apenas enquanto uma crítica a certos conteúdos filosóficos apresentados (via crítica de certos conceitos, concepções e princípios) ao longo dos dois capítulos de JGB, mas, sobretudo, deve ser visto como estratégia formal de retradução do sentido desses conteúdos para um domínio no qual Nietzsche julga ser pertinente avaliá-los. A forma de vida que está em questão nesses capítulos é sim aquela teórica, contemplativa, que vê o mundo a partir de um olho divino, que julga poder avaliar seus objetos *mais verdadeiramente* que qualquer outro; que julga *não se enganar* quando assim o faz. Assim, o que chamamos outrora de *ideal de engano* enquanto contra-ideal ao *ideal de veracidade* cumpre o papel de gerar um campo de disputa que escape à circunscrição do paradigma teórico e, com isso, não se pretenda menos ou mais válido ou legítimo do que o outro, mas, antes, se pretenda um alternativo campo de representação e avaliação dos fenômenos, um que, podemos dizer, é afim não à história da filosofia, mas a uma versátil e rica tradição artística. Nietzsche não está buscando empreender o engano enquanto um novo ideal do saber, tal pretensão obedeceria ainda à cultura de disputa teórica, que opera em circularidade. Como argumenta Garcia:

³² Ali, Nietzsche refere-se à linguagem enquanto artifício metafórico, que se dá numa série de transposições. Transpor uma excitação nervosa numa imagem! Primeira metáfora. A imagem por sua vez é transformada num som! Segunda metáfora. E assim, executa-se um salto completo de uma esfera para outra completamente diferente e nova.

Nietzsche mira o futuro do discurso filosófico, sua efetiva emancipação do modo especulativo de observar, e não propriamente sua revitalização e sofisticação. Sua 'mais forte prova de independência', tal como ele afirma no aforismo 41, é falar cientificamente, por meio de definições, de hipóteses, com o máximo de sobriedade, sem com isso, no entanto, 'permanecer dependente de uma ciência (...); ela seduz com os mais caros custos, que só aparentemente nos salvariam'. 'Guardai-vos disso!' (GARCIA, 2011, p.200)

Quer dizer: o engano não pode ser *um modo mais verdadeiro* de estabelecer uma mediação entre conhecimento e objeto, o que repetiria a lógica do saber especulativo apenas. O cálculo estético de Nietzsche é assim o de ter plena ciência dessa tarefa, qual seja, compreender o *ideal de veracidade* sem que para isso se valha dos instrumentos e pretensões caras a esse mesmo ideal, quer dizer, sem supor que poderá *conhecer mais verdadeiramente do que qualquer outro filósofo* por que a própria filosofia foi até o momento enganada pela verdade.

CONCLUSÃO

Percorrendo os dois primeiros capítulos e prefácio de JGB, juntamente ao livro V de FW, especificamente FW 344, percebemos na proposta de Nietzsche, desde sua primeira asserção do prefácio - sua hipótese ensaística sobre a identidade (metafórica) entre verdade e mulher -, até o ordenamento e formato mesmo da argumentação, uma pretensão de radicalizar a criticidade própria da filosofia, colocando em questão o que até então ainda restava como autoevidente na orientação do pensamento filosófico, o estatuto autoevidente da verdade epistemicamente fundada.

A radicalização da proposta do filósofo causa tamanha desestabilização de algumas crenças da tradição no estatuto de alguns dos princípios legitimadores do saber, que tais princípios enquanto critérios do conhecimento são tomados enquanto “avaliações-de-fachada”, falsificações e simplificações que visam a manutenção de um tipo de vida. Quando Nietzsche traduz esse “impulso fisiológico pela manutenção de um certo tipo de vida” para o âmbito da *vontade*, o que ele está pretendendo é que salte aos olhos que o âmbito da orientação do pensamento é um âmbito de disputa, de conflito, e que, ao tomar a implicação saber-verdade/verdadeiro enquanto forma necessária de todo saber que se pretenda legítimo, tal orientação de pensamento dissimula seu próprio caráter interpretativo, pretendendo-se a única via de legitimação do saber, e limitando, portanto, a força da disputa no âmbito filosófico, uma vez que para ter validade no âmbito do conhecimento, as propostas apresentadas devem obedecer à circunscrição da reivindicação pensar-verdade por meio de instrumentos epistêmicos que pretendem o saber enquanto objeto.

Nesse sentido, considerando os efeitos da reavaliação de Nietzsche acerca do tema da verdade, seu empreendimento deve ser visto não apenas enquanto uma crítica a certos conteúdos filosóficos apresentados (via crítica de certos conceitos, concepções e princípios) ao longo dos dois capítulos de JGB, mas, sobretudo, deve ser visto como estratégia formal de retradução do sentido desses conteúdos para um domínio no qual Nietzsche julga ser pertinente avaliá-los. Se ele avalia tais conteúdos também “moralmente”, já que não se livra nunca de certos pressupostos, isso não quer dizer que sua “moral” seja aquela dos valores da cultura teórica, pelo contrário! E esse é exatamente o ponto pelo qual nos esforçamos demonstrar que seria uma injustiça com os esforços de Nietzsche colocá-lo na esteira teórico-especulativa, uma vez que, conforme interpretamos, em toda sua construção textual, ele se

mostra antiteórico, pretendendo, em sua proposta, avaliar a verdade e termos correlatos num campo semântico livre da axiologia epistêmica – o campo estético-formal.

E aqui, talvez fique mais claro ao/a leitor/leitora, reside nosso ponto de inflexão com Marques e Lopes. Ambos, ao pretenderem uma leitura que apresente um Nietzsche que tem por pretensão uma visão “mais adequada de mundo”, seja enquanto autoconsciência da estrutura da subjetividade transcendental, seja enquanto defensor de “virtudes epistêmicas”, que se apresentam como fruto de uma visão mais adequada acerca dos limites das ciências e da filosofia, colocam o filósofo na esteira de uma orientação de pensamento que, como nos esforçamos em demonstrar, é justamente o que Nietzsche problematiza. O que desejamos propor, portanto, é que o texto de Nietzsche deve ser lido sim em suas estratégias, não enquanto uma teoria, uma vez que, ao final, a espiritual liberdade do capítulo segundo pode ser percebida enquanto liberdade de disputa, liberdade para pensar as questões filosóficas a partir de outros campos semânticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LOPES, Rogério A. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

_____. “A almejada assimilação do materialismo’: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In. *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.

MARQUES, António. *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*. Ijuí / São Paulo: Unijuí / Discurso Editorial, 2003.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. Clademir Araldi: São Paulo, Unifesp, 2011.

MUNIZ GARCIA, André Luis. “*Vermoralisierung*” e “*Entmoralisierung*” Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia. 2011. 308 p. Tese (Doutorado em Filosofia)- UNICAMP, Campinas, 2011. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280817/1/Garcia_AndreLuisMuniz_D.pdf>. Acesso em: 30 out. 2018.

_____. *O teórico e o antitéórico ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência: discutindo com a interpretação naturalista*. 2017. 45 p. Artigo (Filosofia)- UNIFESP, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280817/1/Garcia_AndreLuisMuniz_D.pdf>. Acesso em: 23 out. 2018.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência* (tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2001.

_____. *A Genealogia da Moral*. Trad: de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2009.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad: de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2002.

_____. *Ecce Homo*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2008.

RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

_____. *Problemas da Filosofia*. Editora Coimbra, 2008.