



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Richard Fonseca

***O páthos moral da verdade: o problema do conceito de veracidade
na crítica de Nietzsche à moral***

Rio de Janeiro
2010

Richard Fonseca

O *páthos* moral da verdade: o problema do conceito de veracidade na crítica de Nietzsche à moral

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova

Rio de Janeiro

2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

N677 Fonseca, Richard
O páthos moral da verdade: o problema do conceito da
veracidade na crítica de Nietzsche à moral / Richard Fonseca. –
2010.
150 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casanova.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia
alemã – Teses. 3. Ética – Teses. I. Casanova, Marco Antônio. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Richard Fonseca

**O *páthos* moral da verdade: o problema do conceito de veracidade na crítica
de Nietzsche à moral**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor, ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia, da Universidade
do Estado do Rio de Janeiro. Área de
concentração: Filosofia Moderna e
Contemporânea.

Aprovada em 11 de junho de 2010.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Correa Barbosa
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Rosa Maria Dias
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Patrick Pessoa
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro
2010

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Irene Camila da Fonseca, pela vida, pelo amor...

AGRADECIMENTOS

Meu agradecimento especial ao Professor Marco Antonio dos Santos Casanova, orientador, amigo e mestre. Um modelo de honestidade intelectual, sem o qual não teria realizado meu trabalho acadêmico.

Agradeço à Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pela oportunidade de aprendizado e aperfeiçoamento em seu excelente Programa de Pós – Graduação em Filosofia. Também gostaria de reservar um agradecimento especial ao Prof. Dr. Antonio Augusto, Prof. Dr Luiz Bernardo Araújo Leite, Prof. Dr. Ricardo Correa Barbosa e à Profa. Rosa Maria Dias. O compromisso com o ensino e a pesquisa desse grupo de professores é a minha principal herança dos tempos de Uerj. Agradeço aos Professores Dr. Gilvan Fogel e Dr. Patrick Pessoa pelo aceite para compor a banca examinadora.

Ao Professor Dr. Volker Gerhardt, da Universidade Humboldt de Berlin/Alemanha, pelo acolhimento durante a minha estadia e pelo precioso suporte acadêmico para participar como expositor em seu Colóquio de Doutorandos, na reunião da Nietzsche Society (Cambridge, 2005) e da Kant Gesellschaft (2004).

À minha mãe, amiga eterna, amor puro, inspiração maior da minha vida.

À minha companheira, Bianca Maia Ferreira, pelos anos de convívio e experiências singulares.

Ao amigo Jorge Lopes dos Santos, meu grande amor paterno e principal referência no campo da Literatura.

Aos amigos Roberto Kahlmeyer-Mertens, Jan Cristoph Heilinger, Wendell Braulio, Lúcio Mauro, Wander, Dudu, Beto, Roberto Pimenta, Sávio Laterce, Camila Caldana, pelo apoio incondicional.

À Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), pelo financiamento da pesquisa de mestrado e dos anos iniciais de Doutorado. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo financiamento da pesquisa em seu momento crucial. Ao Consulado Geral da Alemanha no Brasil e ao DAAD, pela organização do processo de seleção de bolsistas.

Aos que sonham.

"...É necessário, a propósito disso, fazer uma das coisas seguintes: não perder a ocasião de instruir-se, ou procurar aprender por si mesmo, ou então, se não for capaz nem de uma nem de outra dessas ações, ir buscar em nossas antigas tradições humanas o que houver de melhor e menos contestável, deixando-se assim levar como sobre uma jangada, na qual nos arriscaremos a fazer a travessia da vida, uma vez que não a podemos percorrer, com mais segurança e com menos riscos, sobre um transporte mais sólido: quero dizer, uma revelação divina."

Platão, Fédon, 85 c-d

RESUMO

FONSECA, Richard. *O páthos moral da verdade: o problema do conceito de veracidade na crítica de Nietzsche à moral*. 2010. 150 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Na tentativa de reconstruir a crítica nietzschiana à reflexão filosófica sobre o fenômeno moral, o presente trabalho investiga os critérios utilizados pela Filosofia moral na sistematização dos conceitos de *liberdade* e *obrigatoriedade* sob a base de uma assim chamada *vontade de verdade*. O propósito dessa reconstrução crítica consiste em averiguar o papel desempenhado pela noção de *veracidade* na compreensão filosófica das ações e normas morais. Para tanto, o estudo se ocupa, em um primeiro momento, dos argumentos utilizados por Nietzsche ao conceber a interpretação filosófica em sua essência moral e ao identificar na exigência humana por sociabilidade uma das gêneses da noção de *veracidade*. Essas duas hipóteses são decisivas na análise das propostas hermenêuticas ocidentais referentes ao fenômeno moral, tal como Nietzsche propôs no famoso texto *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* (1873) e em sua obra tardia. Em seguida, é abordada a dificuldade que a tradição filosófica enfrentou na tentativa de fundamentação das normas e ações morais, sobretudo à luz da crise do pensamento metafísico. Por fim, procura-se apresentar a reflexão de Nietzsche sobre o fenômeno moral como o meio mais adequado para se responder à crise do pensamento metafísico, na medida em que procura substituir os pressupostos teóricos da tradição filosófica ocidental e apresentar a noção de *veracidade* como *probidade* e *virtude por excelência* do espírito livre.

Palavras-chave: Filosofia contemporânea. Nietzsche. Moral. Fundamentação ética.

ABSTRACT

In attempting to reconstruct the Nietzschean critique to the philosophical reflection on moral phenomena, this study investigates the criterion used by Moral Philosophy in the systematization of the concept *freedom and obligation* on the basis of a so-called *will to truth*. The aim of this critical reconstruction is to investigate the role played by the notion of *truthfulness* in the philosophical understanding of actions and moral laws. Therefore, the study is concerned, in the first place, with the arguments used by Nietzsche to conceive the philosophical interpretation in its moral essence and by identifying in the human requirement for sociability one of the genesis for the notion of *truthfulness*. These two assumptions are crucial in the analysis of the Western hermeneutical proposals referring to the moral phenomena, such as Nietzsche proposed on the famous text *Concerning Truth and Falsehood from an Extra-moral Point of view* (1873) and in his later works. Then the difficulty that the philosophical tradition faced in attempting to find out the foundation for actions and moral laws is approached, especially in light of the crisis of the metaphysical thought. Finally, it seeks to present Nietzsche's reflection on moral phenomenon as the most appropriate way to respond to the crisis of the metaphysical thought, thus it seeks to replace the theoretical assumptions of the philosophical tradition and present the notion of *truthfulness* as *probity* and *virtue* par excellence of "free spirit".

Keywords: Contemporary philosophy - Nietzsche - moral - ethical foundations

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	O PROBLEMA DA VONTADE DE VERDADE NO DISCURSO FILOSÓFICO	19
1.1	A formulação da crítica nietzschiana à Filosofia moral, a partir da análise do conceito de "veracidade": a relação entre as noções de "liberdade", "obrigatoriedade" e "lei moral".....	19
1.2	Sobre a dupla significação do conceito de "moral" em Nietzsche.....	29
1.3	Considerações acerca do surgimento do "sentimento de obrigatoriedade" no texto "Sobre verdade e mentira em sentido extramoral": a interpretação dos fenômenos morais à luz do páthos filosófico da verdade.....	38
1.4	O discurso filosófico e o conhecimento lógico-racional no âmbito da história universal.....	44
2	NIETZSCHE E A EXIGÊNCIA DE VERACIDADE NA INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DAS AÇÕES MORAIS	56
2.1	A identificação do caráter ilusório do mundo como condição de possibilidade para o surgimento do páthos da verdade.....	56
2.2	A orientação normativa das ações humanas segundo o páthos da verdade.....	64
2.3	O problema da exigência de veracidade nas ações morais.....	94
3	O ADVENTO DA "GRANDE LIBERAÇÃO" E O ESPÍRITO LIVRE	98
3.1	O "fim" do filosofar metafísico e o imperativo histórico de reavaliação do papel do conhecimento para as ações humanas.....	98
3.2	Nietzsche e tentativa filosófica de determinação do fenômeno das ações e lei morais.....	103
3.3	As bases fundamentais da Filosofia moral: a presença de elementos socráticos na Filosofia moral por meio da supervalorização do conhecimento teórico e do entendimento no âmbito de determinação das ações e lei morais.....	109
3.4	A determinação nietzschiana da dimensão da liberdade humana a partir da discussão sobre o conceito de Dever em Kant: a autonomia do espírito livre.....	123
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
	REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

Nietzsche distancia-se da longa história concernente ao problema *teórico* da verdade. Para ele, como a verdade pode ser conhecida e nomeada é uma questão de segunda ordem. Em primeiro plano encontra-se, apenas, a referência *prática*, isto é, o seu significado para o agir humano – e, principalmente, o significado para a ação heróica. Com Kant, ele poderia ter dito que ‘concede’ ao leitor a definição de verdade, que ele não busca critérios extrínsecos para o conhecimento, mas, ao invés disso, que ele busca possibilidades para se decidir a respeito do seu ‘valor ou desvalor’. Assim como Kant, Nietzsche se esforça por uma ‘avaliação correta’ da verdade. Mas esta ‘avaliação correta’ só pode surgir no contexto da vida e com vistas à existência prática do homem.¹

Nietzsche e o dilema socrático da conciliação entre liberdade e veracidade

Em meio às suas anotações datadas do início do ano de 1873, Nietzsche elabora uma série de reflexões concernentes à história da Filosofia moral, cuja principal fonte, a julgar pela principal problemática aí levantada, foi a obra platônica *A Apologia de Sócrates*. Os elementos centrais dessa problemática histórico-filosófica lhe trouxeram a necessidade de refletir sobre uma das temáticas mais importantes da Filosofia moral, qual seja, *a dimensão da liberdade da ação humana*. Segundo Nietzsche, desde Platão até Kant, *a dimensão da liberdade da ação humana* não fora suficientemente colocada em questão no âmbito de discussão filosófica sobre os fenômenos morais, porquanto suspeitar de sua possibilidade equivaleria não apenas a duvidar da possibilidade de identificar a natureza específica das ações morais, mas também da possibilidade de legitimar a própria moralidade. Uma das principais hipóteses nietzschianas no tocante à sua crítica à Filosofia moral consistiu exatamente em suspeitar das condições epistemológicas segundo as quais a tradição filosófica apoiara-se na construção de seus arcaibouços conceituais com o intuito de fundamentar os fenômenos morais:

O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la* e, portanto, um fato no interior de uma determinada moralidade; até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema...².

Ao identificar a falta de clareza quanto ao princípio orientador presente nas tentativas de “fundamentação da moral”, ou seja, ao sugerir que a presença tácita de “uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante” teria comprometido os

¹ GERHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. München: Beck, 1992, p. 112.

² NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, Capítulo Quinto, p. 86.

modelos teóricos denominados pelos filósofos em geral, Nietzsche não apenas propõe que a principal dificuldade encontrada pela Filosofia moral na interpretação dos fenômenos morais ocorrera em função da elaboração de princípios supostamente universais e racionais. A questão central, a seu ver, sempre residiu na dificuldade de instituir um modelo teórico capaz de reconhecer a própria vontade de fundamentação como problema. É por essa razão que, no lugar de uma fundamentação, Nietzsche desenvolve uma genealogia da moral. A rigor, essa proposta não encerrava uma mera contraposição à possibilidade de se identificar o desenvolvimento das categorias clássicas da própria Filosofia moral, tal como a *dimensão da liberdade da ação humana*, tampouco negar a importância da reflexão filosófica sobre os fenômenos morais. O que o impulsionou foi a tentativa de compreender “a moral como um problema”³, submetendo o princípio orientador das Filosofias morais a um exame mais rigoroso e, desse modo, procurando trazer à luz a dinâmica de fenômenos como o da dimensão da liberdade humana. O pensamento de Nietzsche caracteriza-se, portanto, pela busca de descrever os fenômenos morais a partir de uma reconstrução crítica das bases teóricas da tradição filosófica.

A construção da crítica nietzschiana ao fundamento teórico da Filosofia moral passa pelo reconhecimento de que a falta de rigor dos modelos de fundamentação sustenta-se, *grosso modo*, em duas condições de possibilidade tacitamente assumidas pela tradição filosófica na reflexão sobre os fenômenos morais: *em primeiro lugar*, a consideração das ações morais como ações essencialmente livres, em razão da singularidade da “vontade humana” na qualidade de princípio causal livre, isto é, como capacidade humana de escapar à lógica de qualquer tipo de determinismo – seja ele social, cultural, psicológico, natural etc. – e se instituir, por meio dessa capacidade, como o seu próprio móbil prático; *em segundo lugar*, a vinculação do caráter de obrigatoriedade (“*Verbindlichkeit*”) das ações morais ao reconhecimento e submissão a alguma lei moral, ou seja, a vinculação ao reconhecimento de alguma instância capaz de oferecer às ações morais livres a sua própria normatividade (leia-se, em alguns casos, a pretensão à universalidade). O entendimento da maneira pela qual as implicações teóricas e práticas dessas duas condições de possibilidade foram transmitidas pelo

³ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, Livro V, p. 237.

pensamento metafísico de Platão à filosofia moderna (sobretudo pela filosofia crítica de Kant⁴) fornece a base para a exposição da crítica nietzschiana à Filosofia moral ocidental, circunscrita, especificamente, ao exame da relação entre a “dimensão da liberdade da ação humana” e o assim chamado *problema da obrigatoriedade*.

O objetivo central do presente trabalho consiste em apresentar a importância que essa relação adquire no interior do pensamento de Nietzsche e, em especial, no seu projeto de tentativa de superação dos problemas fundamentais colocados pela Filosofia moral ocidental. Tal projeto encontra-se adequadamente estruturado nos textos, obras e anotações realizadas a partir da publicação do livro *Humano, demasiado humano* (1878) e é levado a termo com a obra *Genealogia da moral* (1887). Neste caso, esse material corresponde à principal fonte teórica da nossa investigação. Além disso, nos ocuparemos com algumas das reflexões empreendidas antes da publicação do livro *Humano, demasiado humano*, em razão da indicação feita pelo próprio Nietzsche, sobre o surgimento precoce de argumentos e pensamentos que influenciaram a sua pesquisa sobre a “origem de nossos preconceitos morais”⁵. Esse será o caso, por exemplo, de reflexões semelhantes à seguinte anotação póstuma por meio da qual apresentamos o fio condutor do presente trabalho. Em uma franca alusão à obra platônica *A Apologia de Sócrates*, Nietzsche escreve: “O comportamento de Sócrates no *processo dos generais* é realmente estranho, pois, em se tratando de assuntos políticos, revela a sua veracidade.”⁶

O argumento central da passagem acima se constrói em torno da suspeita de Nietzsche quanto à identificação realizada pela Filosofia moral platônica do vínculo entre a dimensão da “liberdade” e a da “obrigatoriedade” da ação humana no âmbito da moralidade. Ele menciona essa suspeita por meio de um importante conceito filosófico: o conceito de “veracidade” (“Wahrhaftigkeit”). Sua atenção recai sobre o argumento platônico de que Sócrates, por meio da realização de uma ação

⁴ Os principais elementos teóricos desenvolvidos pela tradição filosófica em torno do fenômeno moral desde Platão são tematizados no prólogo da obra *Além do bem e do mal*, bem como nos argumentos expostos no segundo capítulo do livro de Margot Fleicher. A certa altura, ela escreve: “A moral absoluta significa o seguinte: trata-se da moral cuja obrigatoriedade funda-se, de modo expresso e justificado, em um bem em si”. E ainda: “A ideia de que a moral é absoluta, ou seja, de que sua posição é a mais elevada e incondicionada, determina a auto-compreensão do homem da tradição europeia.” In: FLEISCHER, Margot. *Der Sinn der Erde und die Entzauberung des Uebermenschen*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1993, p. 16.

⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Prólogo, p. 8.

⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, KSA 7, 19[197], Verão do ano de 1872 – início de 1873, p.480.

supostamente individual e implicada com o conhecimento do Bem, tenha efetivamente procedido de maneira *livre e obrigatória*, configurando, assim, uma emblemática “ação moral”. A dimensão da liberdade da ação socrática encontra-se aí associada à sua *capacidade de querer agir* em função da (auto)compreensão da lei moral; enquanto o caráter de obrigatoriedade se deve à sua *capacidade de reconhecer* o que há de imperativo para o seu agir nessa lei moral. Tal liberdade e obrigatoriedade, privilegiadas ao longo da história da Filosofia moral ocidental, são por Nietzsche associadas à noção de “veracidade”.

Ora, se se entende, *grosso modo*, que a noção de “veracidade” equivale à “vontade de não se enganar e a de não se deixar enganar por nada ou por ninguém”⁷, isto é, à tentativa de assegurar que as nossas orientações em termos teóricos e práticos ocorram mediante o afastamento da “mentira e de tipos de comportamentos ilusórios”⁸, então a suspeita nietzschiana parece evocar o seguinte problema: o modelo de ação socrática apontado por Platão se perfaz como uma ação moral realmente livre, na medida em que também possui elementos que permitem ao indivíduo “não se enganar e tampouco se deixar enganar por algo ou por alguém”, ou seja, elementos capazes de assegurar ao indivíduo as condições de possibilidade para efetivamente reconhecer a obrigatoriedade do seu próprio agir? Ou, em sintonia com os termos da passagem acima: a “*autocompreensão da lei moral*” é aí *suficientemente livre, na medida em que o indivíduo se encontra em condições de se assegurar das razões que o levaram a adotar a obrigatoriedade de tal lei, assim como do vínculo específico da assunção da normatividade dessa lei com a sua própria individualidade?* Em última instância, não seria esse o “para quê” (“wozu”) da liberdade⁹, isto é, o papel mais importante a ser desempenhado pelo fenômeno da liberdade na ação humana e que a própria moralidade deveria fomentar: a possibilidade de o indivíduo se assegurar da sua auto-determinação (“Selbstbestimmung”?)¹⁰? E ainda: Kant já não teria superado os limites dessas reflexões platônicas e oferecido respostas claras acerca da dúvida quanto à

⁷ NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Livro I, p. 30 e NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, Livro V, p. 235.

⁸ Cf. „Wahrhaftigkeit (Antike u. Mittelalter)“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter u. a., Bd. 12, Basel (Schwabe) 2005, p. 42.

⁹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.78.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Prólogo, p. 7-14 (em especial páginas 9 e10).

dimensão da liberdade da ação humana e à capacidade do indivíduo assegurar, em si mesmo, das razões de sua obrigatoriedade, na medida em que afirma que “a representação da lei em si mesma ... só se realiza no ser racional”¹¹?

É nesse contexto que Nietzsche insere o problema da dimensão da liberdade da ação humana como uma forma de crítica à interpretação filosófica dos fenômenos morais. Tal como teremos a oportunidade de observar, *Nietzsche entende que apenas o “espírito livre”¹² é capaz de apresentar o seu agir como livre e se assegurar, em si mesmo, das razões que o levam a adotar a obrigatoriedade de suas próprias leis.* Os dois principais termos que congregam um número significativo de argumentos necessários para o entendimento da proposta nietzschiana do “espírito livre” equivalem à noção de “vontade de poder” como “instinto de liberdade” e ao evento da “grande liberação” (“grosse Loslösung”¹³). *O espírito que se tornou livre em virtude da “grande liberação” é precisamente aquele que reconhece a dimensão da liberdade da sua ação como equivalente à dinâmica da “vontade de poder”.* Somente o “espírito–livre”, escreve Nietzsche no primeiro tratamento sistemático que oferece à exposição desse conceito, é capaz de “exig[ir] e possui[r] razões para o seu agir”¹⁴, porquanto somente ele é aquele que sempre quer “ser si próprio (‘Selbst sein’), isto é, quer “estimar-se conforme uma medida e um peso próprios”¹⁵ em suas ações. Já a noção de “veracidade”, que lhe permitiria se assegurar da “sua medida e peso próprios”, ou seja, se auto-determinar, ainda que sob os efeitos da “grande liberação”, Nietzsche designou como “virtude da probidade” (“Tugend der Redlichkeit”).

Os capítulos seguintes versam sobre os argumentos utilizados por Nietzsche em sua contraposição às respostas que a tradição filosófica elaborou acerca do problema da *dimensão da liberdade da ação humana*, assim como sobre a via hermenêutica que encontrou para responder a esse mesmo problema à luz do que chama de a “grande liberação”.

¹¹ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, BA 15, 16, p.27.

¹² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, Segunda Dissertação, 1998, p.49.

¹³ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Prólogo, p. 9.

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Capítulo Quinto, p. 157-158 e 160.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, Livro III, p. 143. Sobre a idéia de que o “indivíduo soberano” possui, em si mesmo, a sua própria medida de valor, conferir: NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Segunda Dissertação, p.48-50.

O primeiro capítulo introduz a estrutura básica da compreensão nietzschiana da significação do conceito de “moral” em seu vínculo específico com a noção de “veracidade”. Procurando identificar o papel que a noção de “veracidade” desempenha na interpretação filosófica acerca do surgimento dos valores e do sentimento de “obrigatoriedade” proposto pelas normas e valores morais às ações humanas, na medida em que tais normas e valores morais são tomados como obrigatórios¹⁶, acentuamos o nosso interesse pelo significado da noção de “moral” em Nietzsche. *Em primeiro lugar*, portanto, buscaremos esclarecer a noção de “moral” no pensamento nietzschiano. Por “moral” Nietzsche entende, *grosso modo*, um meio teórico e prático “de conservar a comunidade e impedir a sua ruína; depois, ...um meio de manter a comunidade numa certa altura e numa certa qualidade. Seus motivos”, complementa Nietzsche, “são *temor e esperança*: e serão tanto mais rudes, vigorosos, grosseiros, quanto mais ela ainda mantiver bastante forte a inclinação ao errado, unilateral, pessoal”¹⁷. Em outras palavras: *moral equivale ao fenômeno cujo surgimento e dinâmica de constituição traduzem, em uma primeira instância, o anseio de auto-conservação*¹⁸ (face à possibilidade de sua própria ruína) da comunidade. Sua gênese não representa senão uma violenta luta teórica e prática contra qualquer tipo de “*inclinação ao errado, unilateral e pessoal*”.

Ao instituir uma violenta luta contra *qualquer tipo de “inclinação ao errado, unilateral e pessoal”*, o fenômeno moral (ou, segundo Nietzsche, o modo de configuração das ações e normas morais, bem como a avaliação moral presente na interpretação filosófica ocidental) não reflete senão o instinto de auto-conservação no estabelecimento dos *valores, regras* e princípios pelos quais as ações humanas *devem* se orientar e, acima de tudo, no modo como os indivíduos *devem* apreender a normatividade de tais valores. Depois de apresentar esse aspecto formal do surgimento e interpretação das ações e normas morais, identificaremos o fato de a tradição filosófica ocidental não ter levado em conta essa dimensão de “utilidade” da avaliação moral destacada pelas investigações de Nietzsche e de tampouco ter

¹⁶ Sobre uma discussão pormenorizada acerca do modo como Nietzsche entendeu o juízo que é expresso na “ação moral”, conferir: NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, Livro IV, p. 222-224.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, Segunda Parte, p.193.

¹⁸ Nietzsche utiliza a acepção moderna do conceito de “auto-conservação” (“Selbsterhaltung”) no diálogo que estabelece com dois importantes interlocutores: Darwin e Espinoza. Conferir, em especial, NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.243-244.

observado que é o próprio anseio por “auto-conservação” que impõe a necessidade teórica “de não se enganar e a de não se deixar enganar por nada ou por ninguém” (“veracidade”)¹⁹. Nesse nível, a “veracidade” equivale a uma exigência utilitária e social que pretende evitar a ruína da comunidade e mantê-la “numa certa altura e qualidade” no estabelecimento dos seus valores. O nosso apoio teórico será aqui o texto *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* (1873).

O segundo capítulo trata diretamente da especificação da dimensão teórica das ações e normas morais. É no interior desse modo específico de investigar o fenômeno moral que Nietzsche encontrará a presença do modelo por ele chamado de “*páthos da verdade*”. O diálogo com a tradição filosófica se estabelece em torno de um tipo peculiar de reflexão cuja busca pela compreensão das ações e normas morais sempre recorrerá a um fundamento último, ou seja, a pergunta pela validade das normas e da possibilidade de apreensão humana dessa validade será analisada segundo a dinâmica da vontade de verdade. Neste caso, a análise nietzschiana identificará no pensamento metafísico a incessante tentativa de se afastar de qualquer elemento empírico e contingente do conhecimento humano, bem como a de determinar o âmbito específico no qual esse conhecimento deve se realizar.

O terceiro capítulo expõe, por sua vez, a tentativa nietzschiana de determinar a dimensão da liberdade da ação humana a partir da crítica ao conceito de “veracidade” e apresentação do espírito livre. Um dos aspectos da exigência social de “veracidade” que é de particular interesse para Nietzsche é encontrado na crítica de Sócrates à moralidade grega. Com o intuito de que todos os indivíduos, no âmbito da moralidade, se orientem segundo o afastamento da “ilusão” e dos “instintos”, Sócrates estabelece que o sentimento de obrigatoriedade nas ações precisa derivar tão somente do conhecimento racional da idéia do “Bem”.

É com Sócrates que ficará mais evidente como à “vontade de não se deixar enganar por nada ou por ninguém” (a veracidade própria à metafísica) subjaz o “*pathos da verdade*”, isto é, como deve existir um mundo verdadeiro “em si” mesmo e, por conseqüência, preferível à realidade empírica. Ao se lançar na tentativa de determinar o afastamento da “ilusão” e do “erro”, já existe uma decisão antecipada quanto ao valor dessa orientação, quanto ao fato de que deve ser realizada pela

¹⁹ O texto *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral* expõe, com clareza, o primeiro exame realizado por Nietzsche acerca da relação entre a necessidade humana de “auto-conservação” social e o papel desempenhado pela noção de “veracidade” na interpretação filosófica da realidade e ações humanas. Eis a razão pela qual iremos utilizá-lo como suporte teórico do primeiro capítulo.

busca de regularidades, ou seja, pela busca de “certeza”, “igualdade” e “verdade” em uma divisão ontológica da realidade. E à luz das constatações de que a avaliação moral equivale a um fenômeno de “auto-conservação” com vistas a não permitir a ruína dos indivíduos e de que a vida em sociedade faz emergir a “vontade (metafísica) de não se enganar e a de não se deixar enganar por nada ou por ninguém” que aprofundaremos a relação entre veracidade e “espírito livre” nesse terceiro capítulo.

Nas primeiras reflexões, cujo interesse era identificar traços de singularidade e pessoalidade nas ações humanas, ou seja, identificar alguns traços que dispusessem a ação humana de maneira inteiramente livre (leia-se, rigorosamente individual) frente à “má-consciência” dos costumes que *todo pensamento metafísico legítima*, Nietzsche se aproximou – e muito – à letra da filosofia crítica kantiana. Entre algumas características dessas primeiras reflexões – e aqui o ponto de contato mais próximo à filosofia crítica –, há um destaque para a afirmação de que o ser humano é capaz de se auto-legislar no tocante ao seu agir e que isso configuraria a sua própria dignidade (“Würde”)²⁰; ou seja, de que a questão central para o ser humano, no âmbito de realização das suas ações, não diz respeito à sua capacidade de se desvencilhar das heteronomias às quais se encontra submetido e se orientar segundo às suas próprias leis; mas diz respeito ao valor que atribui à identificação do seu “si próprio” (“Selbst”), em suma, ao valor que atribui à sua “singularidade”.

Como principal base de sustentação teórica dos argumentos finais do terceiro capítulo, iremos promover uma discussão com a filosofia crítica kantiana. Nosso objetivo consiste em preparar o caminho para os desdobramentos da noção de “liberdade do espírito livre”, que Nietzsche começa a investigar a partir de *Schopenhauer como educador* e cuja formulação mais sistemática nos será apresentada no livro *Humano, demasiado humano*. Como veremos, a proximidade à filosofia kantiana se transformará em uma verdadeira crítica à subjetividade moderna. A discussão moderna sobre o indivíduo moral, que pressupõe categorias como “eu”, “vontade”, “consciência” e outras dá lugar ao problema do “espírito livre”.

Nas considerações finais, recorreremos enfaticamente à noção de espírito livre em Nietzsche. Se, no primeiro capítulo, a ênfase do nosso trabalho recai sobre o exame do caráter coercitivo da avaliação moral por meio da imposição da

²⁰ NIETZSCHE, F. *Schopenhauer als Erzieher*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1988, KSA 1, Kapitel 5, p. 356-363 e 376.

obrigatoriedade às suas leis e da *luta contra qualquer tipo de “inclinação ao errado, unilateral e pessoal”*, e, no segundo e terceiro capítulos, deter-nos-emos na análise da tentativa nietzschiana de descobrir a característica central das ações morais, as últimas considerações levantarão a pergunta acerca da possibilidade histórico-genealógica da dimensão da liberdade humana. Com a publicação de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche inaugura um novo capítulo no seu pensamento, que lhe abre o caminho adequado para a formulação da pergunta sobre a possibilidade histórico-genealógica da ação livre. Esse caminho é aberto pelo método de investigação filosófica que ele designou como “filosofar histórico”. Os elementos cruciais do “filosofar histórico” implicam uma observação do caráter coercitivo da avaliação moral “como o verdadeiro trabalho do homem em si mesmo” e da tentativa de o indivíduo singular se firmar em meio à moralidade como uma forma de auto-afirmação; ambos esforços são característicos da dinâmica elementar da “vontade de poder”, de modo que a “grande liberação” e o niilismo como imperativo histórico tornam possível entender a imbricação de fundo entre a avaliação moral como “vontade de poder” e o próprio indivíduo como “vontade de poder”. O indivíduo que, historicamente, se submeteu e fora submetido à coerção da avaliação moral e da moralidade, experiencia toda essa coerção como uma violenta retenção de suas forças singulares em prol de uma obrigatoriedade heterônoma, ou seja, como a retenção de suas forças *ativas, espontâneas e plásticas*. Em contrapartida, esse indivíduo teve aí a chance para modelar a sua própria interioridade. Nietzsche vê que a pressão externa da avaliação moral e da moralidade sempre foram – explicitamente ou não – um pouco de auto-coerção. De modo que, na auto-supressão da avaliação moral, na “grande liberação”, esse elemento mínimo de auto-coerção passa a constituir uma ilimitada “obediência livre”²¹. Uma obediência não mais à moralidade ou à avaliação moral, mas a si mesmo. Agir prestando obediência a si mesmo é o que caracteriza a dimensão da liberdade da ação humana para Nietzsche; que essa “obediência livre” se realize segundo a normatividade proposta pelas suas próprias forças equivale à possibilidade conquistada pelo “espírito livre”.

Faz-se necessária uma última e importante ressalva no que diz respeito à linha interpretativa acerca da compreensão da avaliação moral que aqui foi

²¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Capítulo Segundo, p. 75-76.

empregada. Como supomos ter esclarecido, a ênfase da nossa interpretação recai sobre o problema da dimensão da liberdade da ação humana à luz do pensamento de Nietzsche, isto é, sobre o significado e a importância da dimensão da liberdade na ação moral. Essa ênfase delimita o nosso campo de análise sobre a relação entre a ação moral e a idéia do bem como o seu tólos constitutivo e assume a investigação sobre a moral desde a perspectiva do agente moral. No lugar de uma consideração acerca do problema do bem e de elementos que supostamente legitimariam a assim chamada moralidade, assumimos como principal critério da nossa investigação o questionamento em torno do “sentimento de obrigatoriedade do indivíduo”. De que modo surge um sentimento de obrigatoriedade na ação moral? Por isso a importância principal de situarmos o debate no pensamento socrático e estendê-lo até Kant, já que a Filosofia moral ocidental revelaria o seu principal anseio não por meio da mera postulação e obediência às normas, regras e valores da moralidade, mas sim pelo vínculo entre “o sentimento de obrigatoriedade” e o agente moral.

A tese que resume com muita precisão esse propósito que seguiremos atentamente nos textos de Nietzsche – e que vem suscitando intensos debates em muitos daqueles que possuem interesse no seu pensamento – foi expresso por Volker Gerhardt: o propósito da moral deve ser a “*garantia da individualidade*” (“*Sicherung der Individualität*”²²).

²² GERHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. München: Beck, 1992, p. 133.

1 O PROBLEMA DA VONTADE DE VERDADE NO DISCURSO FILOSÓFICO

De onde provém o páthos da verdade no mundo da mentira (Lügenwelt)? Da moral.²³

1.1 A formulação da crítica nietzschiana à Filosofia moral ocidental, a partir da análise do conceito de “veracidade”: a relação entre as noções de “liberdade”, “obrigatoriedade” e lei moral

Propusemos que a análise do conceito de *veracidade* em Nietzsche contribui, de maneira significativa, para o entendimento da sua reflexão sobre a *dimensão da liberdade da ação humana*, na medida em que essa análise tem por objetivo colocar em questão o modo como se constituiu e é analisada a relação entre duas noções fundamentais da Filosofia moral ocidental, a saber, a noção de “liberdade” e a de “obrigatoriedade”. Essa proposta, por sua vez, não corresponde à tentativa de verificar a validade teórica dos conceitos e juízos morais estabelecidos pela tradição filosófica em torno da noção de “liberdade”, tampouco a uma (inconseqüente) negação da normatividade própria às ações morais²⁴. A análise do conceito de veracidade em Nietzsche permite uma melhor compreensão do caminho proposto para a sua reflexão sobre a *dimensão da liberdade da ação humana*, considerando que essa análise evidencia a problemática relação que se estabelece entre a “tradição” ou “lei” e os indivíduos que a essas instâncias se submetem e que lhe concedem confiança com o intuito de imprimir alguma normatividade às suas próprias ações. Os passos constitutivos para o desenvolvimento do nosso trabalho à luz dessa problemática relação podem ser adequadamente apresentados, quando nos ocuparmos um pouco mais com a emblemática passagem sobre o posicionamento socrático citada na introdução, qual seja: “O comportamento de

²³ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, KSA 7, verão do ano de 1872 e início do ano de 1873, 19[219], p. 488.

²⁴ “Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo – que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*”, 75. NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Livro II, p. 75. Nietzsche considera que qualquer análise que se restrinja ao questionamento teórico do conceito de “liberdade” ou, até mesmo, à pergunta acerca do surgimento, validade e legitimidade das sanções morais, não vê, de maneira efetiva, a “moral como um problema”.

Sócrates no *processo dos generais* é realmente estranho, pois, em se tratando de assuntos políticos, revela a sua veracidade²⁵.

O “processo dos generais”, ao qual se refere a passagem acima, consiste no famoso episódio conhecido como “o processo dos generais da batalha de Arginusas”, episódio mencionado tanto por Platão, em um momento estratégico da sua obra *A apologia de Sócrates*, quanto teatralizado por Xenofonte, nos livros I e III das suas *Helênicas*. O que inicialmente chama a atenção de Nietzsche neste episódio paradigmático, e que funcionou como ponto de partida para o seu exame da relação entre a dimensão da liberdade com a da “obrigatoriedade” da ação humana no âmbito da Filosofia moral ocidental, é a compreensão que subjaz ao relato de Platão sobre a postura de Sócrates, ao se reconhecer orientado por assuntos concernentes à moralidade grega. Segundo Platão, na única vez em que Sócrates se investiu de prerrogativas condizentes com um cargo público no Estado ateniense, recusou-se a acompanhar a condenação feita pela sua assembléia contra os “dez generais que não enterraram os náufragos deixados para trás na batalha naval”²⁶ travada próxima às ilhas Arginusas. Contrário à realização de uma condenação em conjunto, que não se dispunha a verificar as particularidades do envolvimento e a responsabilidade legal atribuídas a cada general ao longo de todo o processo, ele é o único a se opor à resolução tomada pelo conselho deliberativo do qual fazia parte.

Para Platão, o que há de notório naquele caso específico e o que ele toma como ponto de referência e identificação de uma “ação moral” não corresponde à simples questão factual (e própria ao mundo contratual da vida política) de que Sócrates se opôs à decisão da assembléia ateniense, mas sim ao entendimento das duas razões que o levaram a adotar essa medida, a saber, *a primazia conferida por Sócrates ao aspecto individual e livre da sua ação*²⁷, na medida em que ele não se apóia em qualquer outro dado a não ser em si mesmo, a fim de inferir a orientação do seu agir e, ao mesmo tempo, *a capacidade de vincular esse aspecto individual e*

²⁵ NIETZSCHE, F. KSA 7, *Fragments póstumos*, 19[197], Verão do ano de 1872 – início de 1873, p.480.

²⁶ PLATON, *Apologie des Sokrates*, 32b, p. 31.

²⁷ PLATON, *Apologie des Sokrates*, 32a, p. 31. Para Platão, Sócrates não considerava a possibilidade de participar da vida política, visto que a justiça não é passível de defesa na vida pública, mas tão somente na vida privada, isto é, no esforço singular de cada indivíduo.

*livre a uma idéia absoluta de bem*²⁸, isto é, a capacidade de reconhecer a sua própria obrigatoriedade. Platão enaltece aí a idéia de que Sócrates foi “o único entre todos os prítanes que se voltou contra a decisão do conselho,... porquanto [ele] não quis agir contra as leis.”²⁹

À luz de tais argumentos platônicos, Sócrates pareceu agir de maneira livre, a partir da sua própria vontade, e reconheceu, em si mesmo, tanto *as razões individuais* para o seu agir como o *vínculo específico dessas suas razões individuais* ao imperativo da lei moral. A relação entre a “dimensão da liberdade” e a da “obrigatoriedade” na ação socrática tornar-se-ia ainda mais consistente quando associada à sua singular vontade de “não querer se deixar enganar por nada ou por ninguém”, na medida em que Sócrates não recorre ou tampouco sucumbe às pressões heterônomas da sua própria moralidade (à pressão exercida pela assembléia e pelos cidadãos na condenação dos generais), e, acima de tudo, porque não visa a um mero cumprimento formal da “lei pela lei”. Sua ação orienta-se pela compreensão que ele próprio dispõe da normatividade do bem. Neste caso, Platão sublinha não apenas o vínculo entre a dimensão da “liberdade” com a da “obrigatoriedade” na ação moral, mas com a da própria “veracidade” socrática.

Entretanto, a leitura que Nietzsche realiza desse mesmo momento histórico faz com que designe a ação de Sócrates ao “não qu[erer] agir contra as leis” como algo “realmente estranho”³⁰. Considerar que Sócrates foi o único entre todos os prítanes que não quis agir contra as leis significa não apenas lhe atribuir a virtude de ser o único a assumir o aspecto livre da sua ação³¹ frente ao imperativo moral das leis – leis essas a que todos os prítanes e cidadãos atenienses se encontravam submetidos –, mas também afirmar a sua capacidade de ser o único a reconhecer o imperativo da lei moral. O vínculo entre essas duas dimensões indica o início do *problema da veracidade* na cultura ocidental como um dos maiores empecilhos para a identificação da dimensão da liberdade da ação humana (e até mesmo daquilo que

²⁸ PLATON, *Apologie des Sokrates*, 32c, p. 31.

²⁹ PLATON, *Apologie des Sokrates*, 32b, p. 31.

³⁰ Uma das nossas hipóteses de pesquisa sugere que esse episódio possui um lugar especial no conjunto de reflexões de Nietzsche sobre o pensamento moral. O aforismo 456 da obra *Aurora* é um ótimo exemplo a esse respeito.

³¹ PLATON, *Apologie des Sokrates*, 32a, p. 31.

efetivamente viria a se chamar “ação moral”³²) com a sua respectiva e necessária obrigatoriedade.

Para Nietzsche, não há como deixar de notar que o modelo de ação socrática requer condições específicas para a compreensão de noções igualmente específicas de “liberdade” e de “obrigatoriedade”: *em primeiro lugar*, a ação socrática, supostamente livre e individual, pressupõe a capacidade racional como condição de possibilidade da liberdade moral e a obediência incondicional à lei moral; somente aquele que reconhece a sua capacidade racional como condição de possibilidade da liberdade é que poderá conhecer e agir segundo o imperativo moral das leis. A ação moral socrática supõe a identificação da liberdade da vontade com a dimensão racional do sujeito, porque somente essa dimensão o habilita a escapar à lógica de qualquer tipo de condicionalidade e determinismo. Ele é livre, na medida em que reconhece a dimensão transcendental da sua vontade como aquilo que o permite escapar à lógica determinista dos fenômenos e fundar, a partir dessa capacidade, a sua própria orientação prática; ele é livre, portanto, ao reconhecer o seu próprio caráter inteligível. Para Nietzsche, somente a partir dessa “liberdade inteligível”³³, é que se pode “crer no ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher”³⁴, e, somente a partir dessa “liberdade inteligível” da vontade, é que se pode falar em ação moral³⁵. O traço específico da capacidade racional na ação livre e a noção de “obediência” traduzem alguns dos aspectos mais importantes da crítica de Nietzsche à determinação filosófica da moral iniciada pelo pensamento socrático-platônico e aprofundada tanto na moralidade cristã quanto na filosofia moderna.

O *segundo* aspecto a ser observado por Nietzsche corresponde ao fato de que a obediência racional (isto é: a obediência livre) ao caráter imperativo das leis não escapa à contradição de precisar assumir algum âmbito distinto e estranho ao próprio processo no qual essa obediência é realizada e do qual obtém a legitimidade

³² O aforismo 107, do livro *Aurora*, é um ótimo exemplo de como Nietzsche se opõe às noções clássicas que vêem as ações morais como essencialmente ações livres e atreladas a uma normatividade.

³³ O termo “liberdade inteligível” traduz a crítica nietzschiana ao vínculo realizado pela tradição filosófica entre a “vontade humana” e uma dimensão supra-sensível. Trata-se de um termo cuja aparição ocorre pela primeira vez na obra *Humano, demasiado humano*, mais precisamente no aforismo 39, do seu segundo capítulo. Isso nos leva imediatamente a inseri-lo na reação nietzschiana às teses schopenhaurianas e, sobretudo, kantianas sobre a “liberdade transcendental”. Kant não faz referência a uma liberdade inteligível, mas sim ao caráter inteligível do ser humano no tocante à sua determinação moral.

³⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, Primeira Dissertação, p. 37.

³⁵ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 40.

da sua obrigatoriedade. Sócrates já parte da idéia de que deve existir alguma dimensão (supostamente isenta de engano, erro e mentira) que funcione como a garantia do reconhecimento da obrigatoriedade moral das ações humanas. Nesse sentido, para se assegurar da obrigatoriedade da sua ação individual e livre, é preciso recorrer a uma dimensão fora da realidade, que não seja aquela entregue às condicionalidades das opiniões dos atenienses, dos erros dos seus juízos, da ilusão, da transitoriedade, do engano etc. É preciso recorrer a uma divisão ontológica da realidade, de modo que o imperativo da obrigatoriedade das ações humanas não se encontre em meio às relações fenomênicas e empíricas da moralidade, mas sim em um âmbito absoluto, âmbito esse considerado verdadeiro “em si” mesmo. A assim chamada “consciência moral” precisa, aqui, se vincular a um âmbito “em si” e verdadeiro em si mesmo.

A ação socrática livre e individual supõe, afinal, não apenas a “liberdade inteligível” do indivíduo, mas a existência de um “em si” (“An sich”) absoluto e verdadeiro em si mesmo, ao qual se deve confiança e a partir do qual a obrigatoriedade moral é reconhecida.

Além dos *dois pontos* mencionados, Nietzsche afirma que para se assegurar da obrigatoriedade da dimensão da liberdade da ação humana no âmbito da moralidade, é preciso supor tanto a existência de um sujeito inteligível quanto a de um “em si” absoluto e verdadeiro em si mesmo. Então esse receio teórico da “vontade de não se deixar enganar por nada ou por ninguém” (a veracidade socrática) traz à tona um aspecto ainda mais elementar de todo o pensamento ocidental: a “vontade de verdade” como compreensão moral de mundo. Como afirma Mueller Lauter na obra que representa “a terceira margem da interpretação”³⁶ do pensamento nietzschiano: “A vontade de verdade, na qual se cunha a veracidade, está enraizada na compreensão moral de mundo”³⁷. Trata-se de afirmar que à compreensão de Platão segundo a qual Sócrates se lança contra a decisão do conselho subjaz um “pathos moral da verdade”, ou seja, subjaz a pressuposição e a

³⁶ “A terceira margem da interpretação” corresponde ao primoroso título escolhido por Scarlett Marton na introdução da tradução, para a língua portuguesa, de um dos mais importantes textos de Mueller Lauter. Em alusão ao título “a terceira margem do rio”, de Guimarães Rosa, ela simboliza a importância da interpretação de Mueller Lauter para o pensamento nietzschiano. “Entre nós”, escreve Marton, “duas leituras da obra de Nietzsche acabaram por impor-se: a de Heidegger e a de Foucault”. As investigações de Mueller Lauter constituiriam a terceira via hermenêutica. Conferir: MUELLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder* (tradução Oswaldo Giacoia). São Paulo: Annablume, 1997, p.9-48.

³⁷ MUELLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche – Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: De Gruyter, 1971, p. 98-99.

preferência por uma dimensão absoluta, “em si”, “não contraditória” e “verdadeira” das leis e valores morais que, enquanto tal, não é colocada em questão³⁸. Segundo Nietzsche, a força imperativa do “em si”, como referência normativa pelas quais as ações humanas se orientariam a ponto de não colocá-lo em questão, se deve à equiparação platônica entre “Ser” e “verdade”, isto é, aquilo que é tomado como “em si” deve possuir o valor de “verdadeiro”, e, portanto, ser preferido acima de todas as coisas e visto como obrigatório³⁹. É por isso que ele, então, considera a ação socrática vinculada ao conceito de veracidade como “algo muito estranho”: *ela pressupunha um indivíduo detentor de uma “liberdade inteligível” e, ao mesmo tempo, obediente ao “valor metafísico [e] em si da verdade”*⁴⁰. À ação de Sócrates faltou, em última instância, um tipo específico de veracidade⁴¹ capaz de reconhecer que ela própria já se movia segundo o dogmático “pathos da verdade”. À luz do pensamento nietzschiano, isso implica em que a determinação filosófica da ação moral parece não ter sido capaz de, efetivamente, identificar a dimensão da liberdade da ação humana, pois tanto a liberdade da vontade quanto o caráter de obrigatoriedade moral advêm do tácito reconhecimento e obediência a uma dimensão “em si”.

³⁸ O significado de “páthos da verdade” à luz do pensamento de Nietzsche será apresentado no segundo capítulo. Ao traduzir o texto “Sobre o pathos da verdade”, Pedro Suessekind observa o seguinte na nota explicativa do termo “pathos”: “*Pathos* concentra o sentido de ‘experiência’, ‘sensação’, ‘disposição’, ‘estado da alma’, e também ‘evento’ ou ‘conjuntura’. Em português, dá origem à palavra ‘paixão’. Portanto, ao se falar do ‘pathos da verdade’, está em jogo tanto a procura, ‘o amor pela verdade’ por parte dos filósofos, quanto um questionamento da própria verdade em seus fundamentos, ou seja, se o conhecimento considerado verdadeiro não passa de uma sensação, de uma disposição, de uma aparência.” NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (Tradução Pedro Suessekind). Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

³⁹ Conferir essa idéia ao longo de todo o primeiro capítulo da obra *Humano, demasiado humano*; conferir, em especial, o primeiro e último aforismos desse capítulo, que apresentam, respectivamente, os traços característicos da atitude metafísica e o da sua dissolução.

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 139.

⁴¹ De acordo com a literatura especializada, Nietzsche foi o primeiro a reconhecer o caráter paradoxal do conceito de “veracidade”. Encontramos, a este respeito, valiosas indicações nos intérpretes de suas obras, tais como em Erika Emmerich, Heidegger, Müller-Lauter, Gerd-Günther Grau, Werner Stegmaier, Jean-Luc Nancy, Josef Simon e Volker Gerhardt. Embora ressalte esse fato de maneira explícita, vemos, no próprio dicionário *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a ruptura da linha histórica acerca deste problema em Nietzsche. No momento, porém, gostaria de indicar três consistentes análises dedicadas a esse problema e que, unidas, formam um dos pontos iniciais de minha interpretação. Em primeiro lugar, é de suma importância observar a mudança conferida por Müller-Lauter às pesquisas na *Nietzsche-Forschung*, por meio do seu livro *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1971. No que tange especificamente à interpretação do conceito de “veracidade” em sua relação com o de “vontade de verdade”, conferir, em especial, o quinto capítulo desse livro, intitulado “Wille zur Wahrheit und Wille zur Macht”, p. 95-115. Em segundo lugar, indico o capítulo “Wahrhaftigkeit und Wahrheit” do livro de Bernard Williams, intitulado *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. In: WILLIAMS, Bernard. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. Conferir da página 11 à página 37, em especial da página 28 à página 35. Finalmente, destaca-se o estudo de Oswaldo Giacóia Júnior. In: GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997. Conferir, em especial, da página 30 à página 32 e da página 103 à página 148.

Na visão de Nietzsche, o modelo de uma “liberdade inteligível”, que caracterizaria essa dimensão própria ao indivíduo, a capacidade de se auto-determinar a partir da sua “vontade”, assim como a divisão da realidade em dois mundos específicos com uma primazia conferida a um dos seus dois lados e visto como a garantia da obrigatoriedade das ações morais, foram fornecidos pelo pensamento metafísico de Platão; Nietzsche tentará superar esses que são os traços determinantes da cultura ocidental, encontrados, sobretudo, na moralidade cristã e no pensamento moderno em sua forte expressão com Kant – na medida em que Kant assegura a dimensão da “coisa em si” como condição de possibilidade da liberdade humana. No entanto, a tentativa nietzschiana de determinação da dimensão da liberdade na ação humana não irá negar o estabelecimento ou a pretensão à validade dessas estruturas – quer seja em Platão, quer seja em Kant. Como já dissemos anteriormente, o projeto nietzschiano de tentativa de superação da Filosofia moral ocidental se sustenta em duas premissas básicas: na crítica ao modo como a tradição filosófica compreendeu e determinou a relação entre a “liberdade da vontade” e a “obrigatoriedade” na ação humana e na tentativa de identificar um conceito de liberdade que não fora aí suficientemente desenvolvido; em outras palavras: a tentativa nietzschiana de superação da moral ocidental se traduz como crítica ao valor que a tradição filosófica atribui às investigações sobre os fenômenos morais e como investigação da dimensão de liberdade da ação humana.

Entretanto, não há como apresentar os elementos centrais desse projeto sem levar em conta a situação histórica e a “*forma da crítica*” nietzschiana à moral, isto é, sem considerar que Nietzsche se vê às portas daquilo que designou por Niilismo e que, por essa razão, a sua “crítica à moral precis[ou] se realizar de maneira genealógica”⁴². O que há de singular na tentativa nietzschiana de superação da moral ocidental, e o que lhe permite ousar na busca pela determinação da dimensão da liberdade da ação humana, *corresponde à vinculação de sua crítica à tradição filosófica ocidental à emblemática investigação genealógica do surgimento dos valores morais e do sentimento de obrigatoriedade da ação moral*. A tentativa de superação da Filosofia moral ocidental não se restringe a uma

⁴² GAMM, Gerhard. „Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral“. In: *Der Sturz der Idole: Nietzsches Umwertung von Kultur u. Subjekt* (hrsg. Von Philipp Rippel). Tübingen: Edition Diskord im Konkursbuchverlag, 1985, p. 124.

“mera” contraposição às reflexões filosóficas tradicionais acerca dos valores, sentimentos e juízos morais, mas se complementa por meio da identificação genealógica do surgimento desses valores (sua condição de possibilidade), associada à recondução dos fenômenos morais à dinâmica da vontade de poder. Eis a sua própria “auto–superação”⁴³. Por isso, a identificação nietzschiana da dimensão da liberdade da ação humana como essencialmente individual não se associa, facilmente, às premissas modernas de determinação da subjetividade, e tampouco a uma espécie de individualismo moral.

O ponto central do projeto nietzschiano de crítica à moral consiste, portanto, no argumento de que o evento da “grande liberação” promove a dissolução e o fim da crença nas estruturas tradicionais e oferecem as condições necessárias para, pela primeira vez, o indivíduo identificar a dimensão da liberdade da sua ação como individual, singular e pessoal; e, a partir daí, cunhar a sua própria obrigatoriedade, isto é, cunhar a sua própria auto–determinação⁴⁴.

Neste sentido, “[e]goísta e altruísta”, escreve Nietzsche no emblemático aforismo 96 da obra *Humano, demasiado humano*, “não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bem e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela.”⁴⁵ Compreender o papel atribuído ao conceito de veracidade nesse contexto equivaleria à tentativa nietzschiana de conduzir a discussão com a interpretação filosófica sobre os fenômenos morais ao cerne da problemática relação que se estabelece, na cultura ocidental, entre “liberdade” e “obrigatoriedade”.

Na cultura ocidental, a ação moral é vista como aquela cuja liberdade só ganha contornos de liberdade moral, à medida que o indivíduo vincula a sua obrigatoriedade ao reconhecimento da autoridade de alguma “tradição” ou “lei”; paradoxalmente, é a auto-submissão a alguma autoridade moral (e ao seu conjunto específico de valores) o que lança luz ao aspecto livre – e, sobretudo, individual!! – da ação moral. Assim como é possível encontrar nas mais recentes pesquisas orientadas pelo estudo das particularidades desse tema, a problemática relação que se estabelece entre “liberdade” e “obrigatoriedade” constitui o que há de mais

⁴³ NIETZSCHE, F. *Alem do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 40.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Prólogo, p. 7-14.

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 73.

singular e, ao mesmo tempo, mais controverso na interpretação da moral ocidental. “[U]m sistema moral só é válido”, assim escreve, por exemplo, Dieter Birnbacher, “na medida em que é individualmente e, em parte, livremente reconhecido por aqueles que se encontram a ele submetidos”⁴⁶. O vínculo entre a ação moral (individual) e o reconhecimento do caráter coercitivo (externo) de uma autoridade é de tal natureza, completa Dieter Biernbacher, que qualquer tentativa de libertação do domínio das normas morais “não é, jamais, apenas a libertação do domínio exterior, mas também um pouco de autolibertação (“Selbstbefreiung”)⁴⁷. Sob esse aspecto há de se entender a própria crítica nietzschiana à Filosofia moral como tentativa de “autolibertação” da moralidade ocidental. Tal como se encontra expresso em uma anotação póstuma datada do ano de 1883: “Eu precisei *suprimir* a moral para dar lugar à minha vontade moral.”⁴⁸.

É possível, então, concluir que os mecanismos de legitimação intersubjetiva de um sistema moral não repousam na simples postulação de suas sanções, leis, regras e valores morais, mas no processo de reconhecimento livre e individual – voluntário ou não – dessas sanções, leis, regras e valores morais pelos indivíduos de uma mesma sociedade, povo ou cultura. A rigor, a dimensão “externa” e coercitiva de uma autoridade moral supõe e é análoga à dimensão “interna” de reconhecimento do indivíduo. Em consequência dessa linha argumentativa, tal análise abre uma via de acesso à discussão com a tradição filosófica moderna no tocante ao vínculo que também fora identificado entre os indivíduos e a submissão ao âmbito transcendental da razão como outra possibilidade de instância moral para o agir humano, ou seja, ao âmbito que passa a garantir, a cada indivíduo, o acesso à dimensão da liberdade da vontade e a impor a sua própria obrigatoriedade. Se se admite que a ação moral se constitui na relação estabelecida entre as regras morais e a interioridade humana, então o papel mais decisivo nessa relação corresponde à dimensão da liberdade da ação humana, uma vez que é por meio dessa liberdade que o indivíduo estará em condições de transcender o mero formalismo das regras

⁴⁶ BIRNBACHER, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003, p.8. Ao enfatizar o caráter sistêmico e coercitivo da moral, Birnbacher quis enaltecer o aspecto eminentemente sociológico na consideração da moral. Ele aponta para o fato de que “não existe, apenas, *uma* moral, mas antes uma variedade de sistemas morais possíveis de serem reconhecidos em diferentes sociedades e em diferentes épocas”.p.7.

⁴⁷ Ibidem, p.8.

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *KSA 10*, 9[43], p. 359. Qualquer leitor atento identificará, nessas palavras, a referência explícita à famosa sentença da filosofia crítica kantiana exposta na introdução da *Crítica da razão pura*.

morais. Esses serão os pressupostos de uma investigação histórica dos fenômenos morais que irão permitir a Nietzsche definir o seu questionamento acerca da dimensão da liberdade da ação humana.

A análise do conceito de veracidade em Nietzsche possibilita, portanto, um exame mais cuidadoso da dimensão da liberdade da ação humana, visto que estará centrada não em uma mera crítica à noção de “ação moral”, mas na investigação daquilo que tornou possível associar um sentimento de obrigatoriedade (“Gefühl der Verbindlichkeit”) aos valores morais do indivíduo em sociedade, assim como à significação teórica cunhada pela tradição filosófica quanto ao suposto caráter inteligível da liberdade da vontade na ação moral.

Como assinalamos, o interesse de Nietzsche consistia em oferecer uma resposta ao problema da relação entre a noção de “obrigatoriedade” e a de “liberdade” na ação humana à luz do fim da metafísica na Filosofia moral. Nesse caso, os passos necessários para se compreender o papel desempenhado pela análise do conceito de veracidade em toda essa discussão equivalem ao entendimento nietzschiano quanto ao surgimento do sentimento de obrigatoriedade do indivíduo em sociedade e do modo como a metafísica efetivamente se estabelece na relação entre a “liberdade” e a “obrigatoriedade” da ação humana. Além disso, também é importante levantar alguns elementos conceituais que nos auxiliem a compreender em que medida a suspeita sobre o fim da metafísica representa um problema para a Filosofia moral ocidental.

O presente capítulo se orienta pela exposição argumentativa da análise nietzschiana da noção de veracidade na problemática relação que se estabelece entre essa noção e a “vontade de verdade”. Trata-se de identificar o aspecto problemático da resposta conferida pela tradição filosófica ao problema da veracidade na compreensão dos fenômenos morais; por isso Nietzsche afirma: “Acerca do que é a ‘veracidade’ ninguém parece ter sido veraz o bastante”⁴⁹. Tendo em vista, portanto, que a exposição do conceito de veracidade (isto é: “a vontade de não se enganar e a de não se deixar enganar por nada ou por ninguém”) faz sentido se se considerar a estrutura básica do “páthos da verdade” sobre o qual o ocidente se moveu e com o qual legitimou as suas aspirações metafísicas e morais, então teremos que submeter o exame da relação entre “a liberdade da vontade” e a

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Alem do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 83.

“obrigatoriedade” ao assim chamado problema da “verdade”. Em outras palavras: teremos que compreender como o processo de submissão dos indivíduos a uma mesma autoridade (a uma “tradição” ou “lei moral”), com vistas a imprimir alguma normatividade singular às suas próprias ações, se expressa a partir de um “páthos da verdade”, ou seja, se expressa como um “sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança”⁵⁰. É o que nos apresenta a interpretação nietzschiana, ao nos convidar a entender que a tentativa de reconhecer e se submeter a uma autoridade significa, de maneira paradoxal, não querer se enganar por nada (em suas próprias representações acerca do mundo e de si) ou por ninguém (pelo suposto caráter ilusório dos outros e da própria vida em sociedade). Como Nietzsche emblematicamente escreve nos seus primeiros argumentos direcionados à crítica da Filosofia moral ocidental: “a subordinação (“Unterordnung”) é um meio poderoso para se tornar senhor de si mesmo”⁵¹.

O caráter supostamente paradoxal da relação entre a submissão dos indivíduos a alguma autoridade e a ulterior identificação de sua própria singularidade na ação moral é o que nos impõe a pergunta sobre a relação entre veracidade e vontade de verdade. Essa pergunta, por sua vez, nos convida a, inicialmente, entender, no pensamento de Nietzsche, um conceito elementar que irá nos permitir melhor situar o problema da veracidade na Filosofia moral, qual seja, a noção de moral. Afinal, o que significa moral para Nietzsche?

1.2 Sobre a dupla significação do conceito de moral em Nietzsche

O núcleo da reflexão nietzschiana sobre a moral não é outro senão o da identificação do vínculo entre *conhecimento* e *moral*. A principal referência assumida por esse núcleo de reflexão é a existência em sua totalidade. A radicalidade da reflexão nietzschiana, ao identificar o vínculo entre *moral* e *conhecimento* consiste em considerar, como observa Roberto Machado, que “não existe, por exemplo, filosofia independente da moral. Mesmo quando os filósofos parecem preocupados com a certeza e a verdade”, complementa Roberto Machado, “é sob o encantamento

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.30. A associação entre o “sentido para a verdade” e o “sentido para segurança” corresponde à associação entre as noções de “veracidade” e “auto-conservação”.

⁵¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Capítulo terceiro, p. 107.

da moral que se encontram”⁵². Para Nietzsche, mesmo quando os filósofos se ocupam com questões concernentes ao âmbito que convencionalmente chamamos de epistemologia ou de teoria do conhecimento, no interior de suas investigações vigora não apenas o interesse pela determinação teórica da “verdade” e da “certeza”, mas também um posicionamento (tácito) valorativo com relação a essa mesma determinação, a saber, o posicionamento moral. Por “posicionamento moral” não devemos entender uma restrição valorativa aos resultados das análises epistemológicas, mas o modo como tal avaliação recai sobre a própria interpretação do mundo em geral. A investigação filosófica, entendida como atitude teórica e como práxis humana, avaliaria a existência em sua totalidade desde o ponto de vista moral, ou melhor, “sob o encantamento da moral”. Esse equivale a um dos mais importantes elementos de diferenciação das reflexões de Nietzsche: o seu interesse sempre foi de ordem genealógica, de modo que não lhe cabia perguntar pelos fundamentos do conhecimento humano, mas questionar as condições segundo as quais a filosofia tomou, para si, a necessidade de determinar tais fundamentos.

No sentido específico de uma atitude teórica de julgamento valorativo acerca da existência, o conceito de moral em Nietzsche é utilizado para designar duas situações específicas. Esse conceito designa, por um lado, a característica da tradição filosófica em sua tentativa de atuar como conhecimento científico acerca do mundo; por outro lado, o conceito de moral em Nietzsche procura identificar o fenômeno que, na interação entre os seres humanos de uma sociedade, povo ou cultura, se deixa compreender desde o ponto de vista do empreendimento das próprias ações humanas. Se a primeira designação se refere, especificamente, à interpretação filosófica como um tipo de conhecimento sobre a existência; a segunda designação compreende o âmbito da ação humana como o objeto de pesquisa desse mesmo conceito.

O que há em comum entre essas duas acepções do conceito de moral encontra-se na atitude teórica de julgamento valorativo acerca da existência e na semelhança estrutural de se orientar – tanto na tentativa de determinação teórica do conhecimento humano quanto na de descrever o fenômeno de interação entre as ações humanas – pela “verdade”. Começamos, portanto, com a exposição dos contextos e das significações dessas duas situações específicas nas quais

⁵² MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 59.

Nietzsche faz uso do conceito de moral e nas quais se pode perceber a importância da análise do conceito de “veracidade” para o ulterior entendimento da dimensão da liberdade da ação humana.

Em meio à tradição filosófica da cultura ocidental, Nietzsche identifica o procedimento metafísico como modelo singular da tentativa de determinar a capacidade humana de conhecer e de agir por meio do julgamento valorativo da existência e orientado pela crença na “verdade”. É à sua leitura da tradição metafísica que iremos recorrer com o intuito de apresentar a dupla significação do conceito de moral. No presente capítulo, contudo, a nossa atenção estará toda ela voltada para a primeira noção de moral em Nietzsche.

O conceito de moral em Nietzsche designa, *em sua primeira acepção*, a crítica a um dos traços característicos da reflexão metafísica na tentativa de interpretação teórica da existência como um todo, isto é, da vida⁵³. Ele compreendeu que a interpretação metafísica da vida se realizaria a partir do afastamento de alguns dos seus elementos mais constitutivos. Trata-se, portanto, de “uma interpretação normativa da vida que não deduz os critérios dos seus juízos de valor da dinâmica natural da própria vida”⁵⁴. A primeira significação explícita oferecida pelas investigações nietzschianas a respeito da condição *sine qua non* da metafísica, em se afastar da vida com o intuito de melhor interpretá-la, encontra-se no conjunto de aforismos intitulado *Humano, demasiado humano*. Concordando com o que Marco Casanova assevera de maneira emblemática, também é possível afirmar que o conceito de moral em Nietzsche aponta para a atitude metafísica na “divisão da realidade em dois âmbitos ontologicamente diversos e a instauração de um destes âmbitos como parâmetro para o julgamento do outro”⁵⁵. Assim, somente por meio do afastamento da dinâmica natural é que a metafísica se viu capaz de instituir um discurso filosófico sobre a própria vida, já que a decisão de se entregar à integralidade da sua dinâmica natural, ou seja, de se submeter aos seus elementos mais constitutivos sem qualquer reserva ou prejulgamento teórico, se revelava incompatível com a possibilidade de instituir um efetivo discurso filosófico sobre a

⁵³ O termo “vida” (Leben) é utilizado por Nietzsche com o intuito de definir a existência em sua totalidade.

⁵⁴ SCHWEPPENHAEUSER, Gerhard. *Nietzsches Überwindung der Moral: zur Dialektik der Moralkritik in „Jenseits von Gut und Böse“ und in der „Genealogie der Moral“*. Würzburg, 1988, p. 14.

⁵⁵ CASANOVA, Marco. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, Prefácio, p. XII.

vida. O que a vida é não poderia, sob o viés do discurso metafísico, ser deduzido a partir dos modos por meio dos quais essa integralmente se mostra em sua dinâmica natural e em seus elementos mais característicos. A decisão antecipada quanto à necessidade de se afastar da dinâmica natural da própria vida e o valor que conseqüentemente é conferido a esse afastamento para fins de conhecimento teórico contribuem para que Nietzsche chame esse contexto específico de moral. Em duas referências sintéticas que realizou aos textos de Platão, Nietzsche sublinha a tensão vivida pelo discurso metafísico entre a tentativa de encontrar a possibilidade de estabelecer o conhecimento teórico sobre a vida e a dificuldade revelada pela sua dinâmica natural. Ele escreve:

Em Platão encontramos a sentença de Crátilo, de acordo com a qual tudo está em fluxo (“alles in Fluss ist”). Neste caso, não nos é autorizado estabelecer o conhecimento (“Wissen”); não existe a possibilidade de conhecimento. E junto ao filósofo do Fédon, nós então encontramos o seguinte: ‘as razões para o fato de que não possuo nenhum conhecimento são: não sei como é possível esclarecer o devir (“das Werden”)’.⁵⁶

A concisão dos argumentos dispostos na passagem acima favorece uma rápida identificação da postura tipicamente metafísica, ao se deparar com alguns dos elementos mais característicos da dinâmica natural da vida: a metafísica constata que tudo se encontra em fluxo e que a assunção desse elemento não permite o estabelecimento de qualquer tipo de conhecimento, tendo em vista a sua incapacidade de saber como é possível “esclarecer o devir”; é com base nessa constatação que a metafísica deduz a dificuldade de determinação do conhecimento teórico sobre a vida, ou seja, a dificuldade de se verter os processos dinâmicos do fenômeno “vida” que estão em fluxo em linguagem conceitual filosófica. Na qualidade de um dos elementos por meio dos quais a vida revela a sua dinâmica de constituição, “o Fluxo do devir” (“Fluss des Werdens”⁵⁷), para falarmos com Günter Abel, parece não permitir a fixação de limites específicos ao movimento ininterrupto da vida em seu próprio vir a ser. O então referido texto platônico do Crátilo se estrutura no exame dessa dificuldade e não é sem razão que os seus argumentos finais endossam a necessidade de se afastar daquele pensador que assumiu o fluxo do Devir como um dos principais traços da vida: Heráclito. Se Heráclito e os seus

⁵⁶ NIETZSCHE, F. Musarion IV, p. 420.

⁵⁷ ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin: New York: de Gruyter, 1998, p.5.

companheiros estiverem certos, argumenta Platão por meio das palavras de Sócrates, então não será nada fácil empreender um conhecimento científico do mundo. Se tudo está em fluxo e tudo se transforma, não há como encontrar meios para o estabelecimento do conhecimento. A única solução seria fixar uma medida em meio ao Devir. O problema é que a própria medida metafísica já se constitui como uma medida de valor.

O que Nietzsche tem em mente ao pontuar a dimensão de intenso fluxo da vida a partir das investigações metafísicas diz respeito ao fato de que a impossibilidade de fixar limites implica uma dificuldade para se resgatar os processos dinâmicos enquanto tais. Considerando que o traço mais característicos da vida seja estar entregue ao intenso fluxo do devir, não haverá como determinar um início ou fim nesse processo. Na consideração do movimento como um dos elementos mais constitutivos da dinâmica natural e na sua identificação como empecilho para o efetivo estabelecimento do conhecimento teórico, o pensamento metafísico não procura senão se afastar desse aspecto singular e, conseqüentemente, negá-lo em sua totalidade. À luz do pensamento metafísico e de sua típica interpretação normativa, conhecer significa criar as condições com as quais nos afastamos dos empecilhos trazidos pela dinâmica natural da própria vida (como o fluxo do devir) e, de algum modo, fazer uso de tais condições como forma de se chegar à sua essência (isto é: à essência da própria vida). Com isso, a postura moral da metafísica revela-nos outra de suas características básicas: a necessidade de determinar um âmbito que não se encontre entregue aos elementos da dinâmica natural da própria vida, mas a partir do qual seja lícito reconhecer a sua essência e deduzir os critérios para as suas normas e valores.

Para Nietzsche, um dos aspectos mais marcantes da interpretação moral metafísica constitui o *modo* encontrado por essa interpretação para se afastar da dinâmica natural da vida. Ainda no que diz respeito à primeira acepção do termo moral e utilizando uma vez mais a afirmação do professor Casanova, pode-se afirmar que esse modo diz respeito a uma tentativa de “divisão da realidade em dois âmbitos ontologicamente diversos e a instauração de um destes âmbitos como parâmetro para o julgamento do outro”⁵⁸. O procedimento teórico da metafísica é visto como um procedimento moral, na medida em que os critérios dos juízos de

⁵⁸ CASANOVA, Marco. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, Prefácio, p. XII.

valor que conferem suporte à interpretação metafísica da vida não provêm senão de uma instância apartada da dinâmica de sua própria constituição. É a partir dessa instância que advém a possibilidade de construir um conhecimento teórico acerca da vida sem sua totalidade, isto é, é essa instância que assegura o total afastamento do fluxo e do devir. A metafísica se afasta da dinâmica natural da vida, quando se vê diante da possibilidade de dividir a própria realidade em dois âmbitos ontologicamente diversos e a tomar um desses âmbitos como o mais adequado para a construção dos seus juízos de valor sobre a própria vida. O que está em questão, portanto, é o fato de a verdadeira essência não poder se encontrar em meio à dinâmica natural da vida, tampouco expressar os seus elementos mais característicos – tais como movimento, mudança, fluxo, devir e outros. Trata-se de âmbitos ontologicamente diversos da própria vida e somente um desses âmbitos é que traz, em si, a dignidade de servir como parâmetro de julgamento do outro. Em suma: o conceito de moral em Nietzsche designa, *em um primeiro momento*, o traço característico da reflexão metafísica na tentativa de interpretar a vida, a partir da negação de alguns elementos da sua dinâmica natural e do estabelecimento de um dos seus âmbitos como o mais adequado, para que se possa cumprir esse afastamento.

Ora, mas o que, especificamente, faz com que se qualifique como uma atitude moral a atitude teórica da metafísica de recusar alguns elementos da dinâmica natural da vida? E de que modo é possível, à luz dessa análise da atitude moral da metafísica, tomar como equivalentes as compreensões nietzschianas dos termos “vida” (“Leben”) e “realidade efetiva” (“Wirklichkeit”)?⁵⁹ Como a metafísica divide a vida/realidade efetiva em dois âmbitos ontologicamente diversos? Essas perguntas determinam o pensamento de Nietzsche em sua significação do conceito de moral e são amplamente respondidas ao longo de todo o primeiro capítulo da obra *Humano, demasiado humano*. O aforismo 16, por exemplo, sugestivamente intitulado “Fenômeno e coisa em si”, concentra os principais argumentos desse

⁵⁹ Os intérpretes Günter Abel e Marco Casanova exploram, com muita precisão, a compreensão nietzschiana de “realidade efetiva” (“Wirklichkeit”) como “vida” (“Leben”). É o esclarecimento da utilização do termo “vida” como significação do modo de ser do real – eis o que os dois intérpretes, cada um ao seu modo, nos mostram de maneira exemplar – o que possibilita a compreensão de dois dos mais importantes conceitos no pensamento de Nietzsche, a saber, os conceitos de “vontade de poder” e de “eterno retorno”. Cf: ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin: New York: de Gruyter, 1998 e CASANOVA, Marco. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

capítulo, argumentos que nos auxiliam a responder às perguntas acima. Nietzsche escreve:

Fenômeno e coisa em si. – Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada. Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) (...) ⁶⁰

A condição *sine qua non* de toda a metafísica, o colocar-se diante da vida e da experiência como diante de uma pintura, representa a tentativa de dividir a realidade⁶¹ em dois âmbitos ontologicamente distintos: *por um lado*, o âmbito no qual essa pintura se nos aparece por meio de sua textura, formas e cores. Tal âmbito é tradicionalmente conhecido como “sensibilidade”. Seus elementos são aí vistos como elementos que mostram invariavelmente o mesmo evento, isto é, como elementos dados em si mesmos e cuja dinâmica de produção não se encontra junto à sua condição de fenômeno; *por outro lado*, o âmbito supostamente responsável pela sua produção criadora, isto é, o âmbito no qual se encontra o “ser que produziu a pintura”. Ao considerar o mundo da vida e da experiência como equivalente à superfície de uma pintura, isto é, como o equivalente ao mundo da pluralidade de formas e cores dadas em si mesmas de uma pintura, a metafísica, segundo Nietzsche, chama esse mundo de “mundo do fenômeno”. A dinâmica natural da vida, como uma aparição efêmera e plural é, aqui, própria ao “mundo do fenômeno”. Nesse caso, determina-se que ao “mundo do fenômeno” corresponda um mundo no qual se encontra o ser que produziu todos os elementos centrais dessa pintura, isto é, o ser que efetivamente promove a aparição de toda pluralidade. O mundo próprio ao ser como princípio criador do “mundo do fenômeno” equivale àquilo que a

⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Capítulo primeiro, p. 25-26.

⁶¹ Conferir uma boa reflexão sobre essa questão, In: FIGAL, Günter. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam, 1988, p.133.

metafísica designa pelo nome de mundo da “coisa em si”. A atitude de identificar a vida e a experiência com o “mundo do fenômeno” e o de reconhecer o ser que a produz em um mundo da “coisa em si” equivalem aos procedimentos teóricos da metafísica na divisão ontológica da realidade. É a realização desses procedimentos que, para Nietzsche, equivale a uma atitude moral da metafísica, porquanto tais procedimentos repousam sobre uma atitude de julgamento valorativo acerca da vida. A partir desse procedimento, a metafísica delimita o seu meio teórico de conhecimento da vida e, de maneira singular, a sua própria constituição moral.

É à luz do procedimento teórico de divisão ontológica da realidade em “fenômeno” e “coisa em si”, que a metafísica atribui um valor mais elevado àquela instância que não a da dinâmica da própria vida, ou seja, que não a instância do “mundo do fenômeno”. A atribuição de valor a uma instância que não a da vida do fenômeno não impõe um simples afastamento da vida, mas também a negação do seu elemento básico”, ou seja, o elemento básico da vida “parece ter se volatilizado”⁶². A atribuição de um valor mais elevado à instância que não a da dinâmica natural da vida apóia-se na tácita assunção metafísica de que a instância da “coisa em si” fornece os critérios mais adequados para a formulação de juízos sobre a própria vida, em virtude da já citada dificuldade de se compreender os seus elementos básicos. A vida e todos os seus elementos básicos são negados enquanto tais, pois estes não possuem alguns critérios supostamente inerentes ao “Ser”, quais sejam, fixidez, regularidade, constância. Desse modo, a instância da vida não apresenta critérios confiáveis e passíveis de se submeter ao crivo da reflexão teórica. A metafísica, como uma forma específica do conhecimento sobre a vida, se afasta de sua dinâmica natural, promovendo uma divisão ontológica da realidade e preferindo o mundo da “coisa em si” ao “mundo do fenômeno”. Sem o mundo da “coisa em si”, não seria possível estabelecer o conhecimento e, conseqüentemente, a vida não possuiria valor.

Todo o empreendimento realizado até aqui teve por intenção especificar a primeira significação nietzschiana do conceito de moral. Nosso empreendimento expôs o cerne da crítica nietzschiana à moral como determinação metafísica. Em um primeiro momento, portanto, o conceito de moral em Nietzsche equivale à determinação teórico-metafísica do mundo. Somente ao tornar a existência em sua

⁶² NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Capítulo Primeiro, p. 15.

totalidade cognoscível por meio de uma suposição da “coisa em si” é que a vida possuiria valor. Tal determinação metafísica corresponde, entre outras coisas, à divisão da realidade em dois mundos ontologicamente distintos e à tentativa de fugir da dinâmica de um dos lados dessa divisão. Ao dividir a realidade em dois mundos ontologicamente distintos, a metafísica é tomada por um ímpeto moral de negação da vida e de todos os seus elementos constitutivos. O ímpeto moral de negação dos elementos constitutivos da vida, um ímpeto fisiológico, propõe o mundo verdadeiro da coisa em si como a “razão suficiente” do mundo, ou seja, como a razão suficiente “[d]aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência”.

Diante da elaboração das questões anteriores, podemos determinar quatro pontos específicos para as nossas interpretações ulteriores e que se relacionam com o que se afirmou até este ponto; de que maneira vem à tona a atitude metafísica que por Nietzsche é tomada como equivalente à noção de moral?; de que modo, especificamente, esse tipo de conhecimento pressupõe um tipo específico de vida (a do homem teórico, o filósofo)?; quais disposições humanas são colocadas em jogo no surgimento desse tipo específico de vida que toma o conhecimento da coisa em si como necessário para o conhecimento do mundo e de si, isto é, que se propõe um “ímpeto ao conhecimento”?; e qual é o vínculo dessa noção de moral com as ações humanas, qual é o vínculo entre a noção de moral como conhecimento metafísico e o sentimento de obrigatoriedade das ações humanas? Nietzsche nos oferece algumas vias de acesso para todas essas perguntas, ao refletir sobre o problema da origem do conhecimento e a sua implicação com a vida em sociedade. Essa reflexão se encontra exposta, de maneira pouco sistemática no texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”. Trata-se de um texto jamais publicado pelo próprio autor e no qual suas principais teses ainda não se encontram dispostas de maneira rigorosamente estruturada. No entanto, Nietzsche recorreu a diversas passagens desse texto para compor alguns dos aforismos mais importantes da obra *Humano, demasiado humano*, além de considerá-lo como o momento decisivo de uma mudança conceitual no seu pensamento.

1.3 Considerações acerca do “sentimento de obrigatoriedade” à luz do texto “*Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*”: a interpretação dos fenômenos morais à luz do “páthos filosófico da verdade”

Nas primeiras análises que procuraram marcar a relação entre o problema da origem do conhecimento e o sentimento de obrigatoriedade pelo qual as ações humanas deveriam se orientar, identificando o interesse pelo estudo de tal relação nos mais significativos sistemas filosóficos do pensamento ocidental, Nietzsche trouxe a lume o famoso texto “*Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*” (1873). Considerando que os principais argumentos desse texto procuravam acentuar a pergunta sobre o papel do conhecimento nas ações humanas, é importante salientar que o autor não procurou esconder seu enorme débito com a formulação desse mesmo problema no interior do pensamento moderno. Muito provavelmente encontra-se aí uma das razões centrais de jamais ter publicado tal escrito. Também é notório o fato de que alguns dos argumentos apresentados nesse escrito ainda possuem uma relação direta com o núcleo de conclusões alcançadas em sua obra inaugural, intitulada *O nascimento da tragédia* (1871). Também é possível afirmar que outros argumentos autorizam a identificação do deslocamento das temáticas relacionadas ao pensamento dos gregos antigos e à metafísica schopenhauriana (temáticas expostas em *O nascimento da tragédia* e nas preleções proferidas entre os anos de 1871 e 1873); ou até mesmo a reconhecer a influência que a assunção dessas novas temáticas irá exercer nas obras de maturidade⁶³. Não se trata de um abandono da linha hermenêutica empregada em *O nascimento da tragédia*; e é possível afirmar que novas temáticas – e outras áreas do conhecimento – passam a ocupar um lugar de destaque nas atuais investigações de Nietzsche. Uma dessas novas temáticas corresponde à relação entre o problema da origem do conhecimento e o sentimento de obrigatoriedade pelo qual as ações humanas deveriam se orientar. Nietzsche situa a investigação dessa temática na pergunta pelo “impulso à verdade”. A título de elucidar o conteúdo próprio a essa temática, mas sem ainda especificar o que vem a ser “impulso à verdade”, podemos recorrer a uma das diversas anotações que serviram de base para a redação do texto “Sobre

⁶³ MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*, Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 39 e 41; COLLI, Giorgio. “Nachwort” In: NIETZSCHE, F. KSA 1, p. 918.

verdade e mentira em sentido extramoral”. Em uma anotação datada entre o ano de 1872 e o início do ano de 1873, Nietzsche escreve:

O homem busca a verdade e a conduz nas relações morais que realiza com os outros homens. É nisso que se baseia a vida em grupo (“Zusammenleben”). Antecipa-se as conseqüências ruins com relação à mentira: daqui provém o *dever à verdade*. (...) ⁶⁴.

Por se tratar de uma anotação póstuma e em função do emprego de alguns termos provenientes de diferentes áreas do conhecimento, talvez devêssemos considerar a passagem acima sob um olhar bem cuidadoso. Destaca-se que o termo “verdade”, utilizado logo no início da passagem, é, no vocabulário filosófico corrente, atribuído ao âmbito designado pelo nome de “teoria do conhecimento”, ou seja, é utilizado para ilustrar a famosa preocupação humana na busca pela verdade das coisas em geral. Neste caso, se a intenção fosse realçar o emprego da noção de verdade no processo da vida em sociedade e não na teoria do conhecimento, talvez o mais adequado seria recorrer à sentença “o homem busca dizer a verdade”. Com isso, o objetivo central da passagem poderia ser entendido como a tentativa de indicar que o homem procura conferir algum traço de verdade aos seus discursos proferidos na vida em sociedade; em seguida, também é importante notar que há a sugestão de que a busca pela verdade é aplicada na realização humana de suas próprias relações morais. Nietzsche sugere, portanto, duas importantes características da vida em grupo que, à primeira vista, parecem não pertencer aos modelos de investigação com os quais estamos acostumados lidar: na primeira é proposto que a vida em grupo tem por base não apenas o estabelecimento de “relações morais” entre os indivíduos, ou seja, o estabelecimento de práticas e teorias que determinem o valor moral dos atos humanos; mas que a vida em sociedade – eis o que nos chama mais a atenção se consideramos o distanciamento da esfera própria à teoria do conhecimento – também se caracterizaria pela busca da verdade; na segunda, as ações efetivas da vida em grupo se constituem por meio de uma tomada de decisão antecipada com relação às “conseqüências ruins da mentira”, isto é, se constituem por meio do surgimento de um “dever à verdade”.

O que está em questão na passagem transcrita, concordando uma vez mais com a interpretação precisa de Roberto Machado, é “uma idéia que cada vez mais

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, verão do ano de 1872 e início do ano de 1873, KSA 7, 19[97], p. 451.

se imp[õem] seu pensamento: as condições de possibilidade do conhecimento são sociais, políticas ou, mais precisamente, morais”⁶⁵. As condições de possibilidade do conhecimento são sociais, políticas ou, mais precisamente, morais, porquanto são essas as condições que supostamente reclamam a verdade, isto é, que vêm a verdade como estritamente necessária para a vida em sociedade. A rigor, o que Nietzsche propõe é que somente a vida em sociedade possibilita o irromper de um “impulso” ou de uma busca pela verdade no sentido em que descrevemos; do mesmo modo que esse tipo de constituição da vida humana determina um rigoroso sentimento pela verdade, a saber, o “dever à verdade”. O “impulso à verdade” e o “dever à verdade”, eis as hipóteses que começam a ganhar corpo no interior das investigações nietzschianas dessa época, correspondem a fenômenos cuja compreensão só advém do exame da vida em grupo. Ao concordar com essa linha de raciocínio, exemplarmente apresentada por Roberto Machado, é possível situar as temáticas do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” e começar a definir a problemática em torno do “impulso à verdade” e da vida em sociedade. Outra anotação extraída do conjunto de reflexões da época da qual ainda nos ocupamos é capaz de nos conduzir ao modo segundo o qual Nietzsche se orientou ao refletir sobre esse problema. De forma extremamente programática e visando ao desenvolvimento posterior dessas idéias, escreve:

O que é que a verdade impõe ao homem!
 Viver na crença de que se possui a verdade equivale a mais elevada e a mais pura forma de vida possível. *A crença na verdade* é necessária ao homem.
 A verdade se manifesta como necessidade social: por meio de uma metástase ela é posteriormente empregada sobre tudo aquilo onde não se faz necessária.
 (...) Com a sociabilidade tem início a necessidade de veracidade. Caso contrário, o homem viveria em eternas falsificações. A fundação do Estado incita a veracidade. –
 O impulso ao conhecimento possui um fonte *moral*.⁶⁶

Ao nos orientarmos pelos dois modos utilizados por Nietzsche no emprego da palavra “necessidade” (Beduerfnis), conseguiremos imprimir o viés de que o ser humano desenvolveria a necessidade de se expressar de modo veraz a partir das suas relações interpessoais – seja pela sociabilidade, seja pela fundação do Estado. Esta necessidade, por sua vez, seria a exigência que se encontra à base de toda a vida em sociedade; trata-se do meio necessário para a sua própria manutenção e

⁶⁵ MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 41.

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, KSA 7, verão do ano de 1872 e início do ano de 1873, 19[175], P. 473.

conservação. Sem o convívio social não haveria, portanto, a necessidade de que o ser humano norteasse seus pensamentos e ações de maneira veraz. Já a necessidade de verdade se manifesta como “necessidade social” e como uma crença necessária ao homem.

Se se admite, como foi dito, o lugar estratégico que essas temáticas inerentes ao texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” ocuparão nas obras de maturidade; se se considera também o distanciamento que aqui é operado com relação às temáticas da obra *O nascimento da tragédia*, então as palavras de Arthur C. Danto, expressas em sua interpretação do pensamento nietzschiano, parecem fortalecer a importância que devemos conferir a essa linha de raciocínio. Danto escreve:

Em nenhum lugar são mais evidentes as diferenças entre a filosofia madura de Nietzsche e os pontos de vista que ele expressa no período de *O nascimento da tragédia* do que em sua discussão concernente às relações entre o grupo e os seus membros individuais.⁶⁷

A temática que acentua as diferenças entre os pontos de vista nietzschiano expressos no período de *O nascimento da tragédia* e nas obras subsequentes (entre elas, no texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”) gira em torno da atenção que passa a ser conferida à relação entre os “indivíduos” e a forma de vida social; isto é: aos fenômenos morais; ou ainda: trata-se da atenção que passa a ser conferida à vida em grupo como a principal condição de possibilidade do conhecimento e do sentimento de obrigatoriedade pelo qual as ações aí realizadas deveriam se orientar. O texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” é emblemático na tentativa de discutir essa relação, porque *identifica no problema acerca do “impulso à verdade” uma imbricação entre “conhecimento” e “moral”*. Vejamos, por exemplo, a passagem de outro intérprete que nos fala a respeito do conteúdo teórico desse escrito:

A dissertação *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, que deveria apenas apresentar o fundamento moral do conceito de verdade, já deixa reconhecer o esboço da ‘teoria do conhecimento’ de Nietzsche.⁶⁸

⁶⁷ DANTO, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980, p.140.

⁶⁸ HABERMAS, J. *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p. 248.

O que temos aí constitui a indicação do propósito das investigações que têm início em torno do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, a saber, “apresentar o fundamento moral do conceito de verdade”. As palavras acima são aquelas com as quais Habermas inicia a quarta seção do posfácio dedicado a excertos das obras e anotações de Nietzsche. Este material foi reunido sob o pretexto de possuir um “evidente conteúdo de teoria do conhecimento”⁶⁹. Habermas não hesita em traçar um paralelo entre essas primeiras reflexões de Nietzsche – para ele decisivas na construção de uma teoria do conhecimento que identifica a “relação imanente entre conhecimento e interesse”⁷⁰ – e aquelas posteriormente desenvolvidas sob a orientação do conceito nietzschiano da “vontade de poder”. Giorgio Colli, um dos responsáveis pela preparação do aparato crítico da obra de Nietzsche, confirma o paralelo entre esses dois períodos no pensamento nietzschiano, mas com a importante ressalva de que as reflexões tardias sobre teoria do conhecimento não são incorporadas em nenhuma obra publicada⁷¹. Assim, nas palavras de Habermas direcionadas ao texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, acentuamos uma de suas incisivas formulações nesse mesmo posfácio e que melhor traduz a preocupação que anima todas as nossas reflexões. Ele é peremptório ao afirmar que a “crítica à moral pressupõe a compreensão da relação entre teoria e práxis de vida”⁷².

O próprio título do texto sugere a adoção de um significado específico no tocante ao conceito de moral (na medida em que o relaciona às noções de “verdade e mentira”), assim como a necessidade de extrapolar o contexto do qual emerge esse mesmo significado específico (ao propor como crítica um contexto extramoral). Ao assumir um conceito específico de moral e empreender o exame crítico do contexto no qual o seu significado vem à tona, Nietzsche se depara, *primeiro*, com o problema proveniente da necessidade humana de conhecer e, *em seguida*, com o conseqüente surgimento do sentimento de obrigatoriedade implicado tanto no conhecer quanto no agir humanos. À luz de um conceito específico de moral, o texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” se apresenta como uma forma de

⁶⁹ HABERMAS, J. *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p. 8.

⁷⁰ HABERMAS, J. *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p. 242.

⁷¹ COLLI, Giorgio. „Nachwort“ In: NIETZSCHE, F. KSA 1, p. 918.

⁷² HABERMAS, J. *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p. 241-242.

compreender as implicações em torno do surgimento de um tipo específico de conhecimento e como uma maneira de tratar a ligação entre o surgimento do conhecimento e o irromper do sentimento de obrigatoriedade no conhecer e agir humanos.

Segundo Nietzsche, os argumentos que compõem a tessitura teórica desse texto se estruturam a partir de duas singulares disposições afetivas que o atingiram à época de sua redação e que traziam consigo uma espécie de contraposição à imbricação entre “conhecimento” e “moral”. Essas disposições afetivas são designadas pelas expressões “ceticismo moral” e “decomposição moral”⁷³. Como ele expõe no prefácio dedicado à segunda parte do livro *Humano, demasiado humano*:

Logo depois, na terceira *Consideração extemporânea*, quando expressei minha reverência por meu primeiro e único educador, o grande Arthur Schopenhauer – agora eu a expressaria de maneira ainda mais forte e mais pessoal – eu já estava, quanto à minha pessoa, em pleno ceticismo e decomposição moral, ou seja, tanto na crítica como no aprofundamento de todo pessimismo até então havido –, e não acreditava ‘em mais nada’, como diz o povo, nem em Schopenhauer: justamente então escrevi algo que mantive inédito, ‘Sobre verdade e mentira no sentido extramoral’.⁷⁴

É importante, portanto, salientar que a construção temática própria ao texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” não se restringe ao desenvolvimento de uma crítica (conduzida pelo “ceticismo moral” e pela “decomposição moral”) à tradição filosófica na determinação do conhecimento metafísico e da assunção desse conhecimento como tentativa de determinação do sentimento de obrigatoriedade das ações humanas. Se assim o fosse, sua única disposição afetiva seria a do “ceticismo moral”. Em questão estaria, apenas, a crítica à possibilidade da tradição filosófica adotar critérios para a determinação objetiva da verdade e do conhecimento verdadeiro. No entanto, o texto também evidencia os mecanismos afetivos que situam a filosofia de Nietzsche de maneira paradigmática frente a tradição de pensamento e um tipo de vida que toma o conhecimento como necessário para a sua sobrevivência. A importância em evidenciar tais mecanismos afetivos se deve ao fato de que também a tradição filosófica não opera senão por meio de um mecanismo afetivo fundamental, a saber, por meio de um “páthos”. Portanto, se precisarmos em que contexto Nietzsche identifica a ligação entre o

⁷³ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.8.

⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.8.

surgimento de um tipo específico de conhecimento com a tentativa de determinação do sentimento de obrigatoriedade nas ações humanas, assim como o mecanismo afetivo por meio do qual a tradição se deixa levar nesse mesmo contexto, nada melhor do que recorreremos ao texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”. Logo na abertura do texto, encontramos as seguintes considerações:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim alguém poderia inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais abrangente que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente o seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela flutua no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voador deste mundo. (...); e como todo transportador de carga quer ter o seu próprio admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar.⁷⁵

1.4 O discurso filosófico e o conhecimento lógico–racional no âmbito da história universal

Embora a passagem acima recorra à exposição de uma fábula para introduzir as principais temáticas do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, ela nos apresenta uma linha de interpretação singular que vincula a tentativa da tradição filosófica articular o conhecimento humano a um tipo específico de vida. A passagem identifica, de maneira exemplar, o contexto específico a partir do qual Nietzsche deduz os principais argumentos dispostos no texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”. Trata-se, em linhas gerais, do contexto referente ao da “invenção do conhecimento”; ou, falando de maneira ainda mais precisa e em sintonia direta com os argumentos iniciais expostos acima: trata-se do contexto referente à “invenção do conhecimento” no interior da assim chamada “história universal”. Para Nietzsche, a metafísica entendida como moral desempenha uma função específica no interior da assim chamada “história universal”, porquanto é quando emerge a proposta de um tipo de vida vinculado à busca pela verdade. É no

⁷⁵ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.43. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

limiar da “história universal” que a metafísica coloca em curso o conhecimento de busca pela verdade como necessária para a vida, isto é, coloca em curso a necessidade de dividir a realidade entre “mundo verdadeiro e mundo aparente”, entre “coisa em si” e “fenômeno”. Esse momento é chamado de “a invenção do conhecimento”.

A identificação da tradição metafísica na “invenção do conhecimento” – importante para a nossa tematização acerca da relação entre “conhecimento” e “moral” – não significa reservar todo o mérito da “invenção do conhecimento” em geral à tradição filosófica da cultura ocidental, tampouco sugerir, restringindo-se unicamente às premissas filosóficas apresentadas até então, a uma análise das estruturas formais em torno da capacidade humana de conhecer. Ao contrário, o que essa identificação nietzschiana procura é justamente lançar luz às condições que permitiram, ao longo de toda a história da cultura ocidental, reconhecer na tradição filosófica uma forma específica de conhecimento (a metafísica entendida como moral) que não levou em conta não apenas o *vir a ser* da vida, mas o próprio *vir a ser* do conhecimento. Se é correto afirmar que a metafísica não é inteiramente responsável pela invenção do conhecimento em geral, o mesmo também vale para a afirmação – e esse constitui o alcance da crítica de Nietzsche nesse momento – de que ao não considerar o conhecimento como uma invenção, a metafísica acaba por perpetuar o erro sobre o qual a crença no conhecimento está assentado.

Neste caso, o tipo específico de conhecimento preconizado pela tradição filosófica metafísica não figura como o mais antigo, tampouco como o mais importante na chamada “história universal”. Como nos sugere o trecho ainda analisado, a instituição de tal conhecimento ocupou, apenas, “um minuto” na “história universal”, colocando em marcha um processo arrogante e mentiroso dessa mesma história.

Antes de entrar na questão do conhecimento metafísico propriamente dito, convém questionar o que, exatamente, Nietzsche entendia por “história universal”. E qual seria a relação dessa história com a determinação da metafísica como moral.

Por “história universal”, no interior da qual se dá a “invenção do conhecimento”, Nietzsche não tem em vista a descrição da epopéia humana em suas diversas etapas de desenvolvimento reservadas ao progresso humano. O processo da chamada “história universal” não se deixa entender pela idéia de progresso, embora uma de suas características centrais seja, de fato, indicar as

transformações pelas quais o ser humano e o seu acesso ao mundo passaram, isto é, indicar “que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser”⁷⁶; também o resultado mais eminente da “história universal” não é alcançar a idéia de liberdade humana, muito embora, no desenrolar dessa história, desponte o “reino da liberdade”⁷⁷ como uma de suas possibilidades. O significado da “história universal” em Nietzsche é apresentado em diversos momentos da sua reflexão filosófica. De modo mais pontual, esse significado é apresentado a partir do aforismo 2, da obra *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche estabelece para toda reflexão filosófica a atenção ao horizonte de constituição da “história universal”. Ele afirma: “o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.”⁷⁸ Uma de suas mais importantes definições do contexto da “história universal” pode ser encontrada no encerramento do aforismo 18, do livro *Aurora*. Em meio aos argumentos centrais desse aforismo, Nietzsche escreve:

(...) Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui nosso orgulho. É este orgulho, porém, que nos torna hoje quase impossível sentir como os imensos períodos de ‘moralidade dos costumes’, que precederam a ‘história universal’ como a *verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto o bem-estar era perigo, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam a conhecer-se melhor⁷⁹

Nietzsche descreve a “história universal” como uma mudança na “*verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*”. Essa também é a idéia que apresenta no aforismo número 2 da obra *Humano, demasiado humano*: “Mas tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes mesmo desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito”⁸⁰. Valorizando aspectos e atitudes que normalmente não atribuímos – ou pelo menos não queremos atribuir – ao ser humano atual, a etapa “esquecida” no início da “história universal” é marcada por

⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.16.

⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.82.

⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.16.

⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Aurora*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.25-26.

⁸⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.16.

uma característica peculiar que sobressai em uma primeira aproximação, qual seja, a de que dificilmente a vida em sociedade sobreviveria se tomássemos essas atitudes como normas gerais. Tomar o sofrimento, a crueldade, a dissimulação e a vingança como virtudes; e considerar o bem-estar, a sede de saber e a paz como perigos parecem não se ajustar a uma vida em sociedade. É dessa percepção que se pode concluir a respeito da compreensão nietzschiana de “história universal”: a “história universal” é a descrição da passagem que a “evolução humana... realizou em tempos primitivos” para o estado de sociedade; em outras palavras: a passagem do estado de natureza para o estado de sociedade. O que está em questão para Nietzsche não é pensar o completo abandono do estado de natureza (“Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter?”), mas, antes de tudo, indicar o embate entre “a evolução humana que se realizou” nesse estado com a vida em sociedade. Como pode ser visto na passagem extraída da obra *Aurora*, a vontade de conhecimento (“sede de saber”) ocupa um lugar de destaque na descrição da “história universal”, uma vez que seu surgimento e sua defesa se definem na vida em sociedade.

Ao retomarmos a linha de investigação do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, vemos que Nietzsche chama especialmente a atenção para duas condições de possibilidade responsáveis pelo surgimento de um tipo específico de conhecimento no limiar da “história universal”, ao colocar:

Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais abrangente que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente o seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele.⁸¹

No lugar de indicar a “razão ou o sentimento de liberdade” como elementos responsáveis pelo surgimento do conhecimento, elementos que já seriam constitutivos da própria mudança da “história universal”, Nietzsche trata de “intelecto”. O intelecto humano e a crença de que exista, para esse intelecto, uma “missão mais abrangente que [o] conduza além da vida humana” equivalem aos dois elementos apontados por Nietzsche como as principais condições de possibilidade para a invenção de um tipo específico de conhecimento no interior da “história universal”, ou seja, para um tipo específico de conhecimento no limiar entre o estado

⁸¹ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.43. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

natural (no qual já é possível detectar uma evolução humana) e o estado de sociedade. Dito de um modo ainda mais preciso: trata-se de observar tanto o papel do intelecto humano na sua mediação com o mundo circundante em um estado natural, quanto a crença, originada no estado de sociedade, de que ele possa se lançar além da vida humana. Começamos, portanto, pela designação do papel do intelecto humano na invenção do conhecimento, isto é, pela designação desse tipo específico de conhecimento que se lança além da vida humana.

O tipo específico de conhecimento indicado na passagem transcrita equivale, como já exposto, ao conhecimento metafísico. As referências são extremamente claras, na medida em que Nietzsche compreende a metafísica pela sua tentativa de dividir a realidade em dois âmbitos ontologicamente distintos entre si e pela assunção de um desses âmbitos como o de valor mais elevado. A divisão metafísica da realidade em dois âmbitos distintos entre si se manifesta como um direcionamento para “além da própria vida humana”, porquanto a metafísica já representa, em si mesma, o sintoma de um tipo específico de vida imbuído a querer determinar a verdade das coisas em geral. Nietzsche afirma que o intelecto humano assegura a tentativa da metafísica como sintoma de um tipo específico de vida, mas também diz que a sua função básica não se harmoniza com a do pensamento metafísico, “pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais abrangente que conduzisse além da vida humana.” A invenção do conhecimento que tem por meta determinar a verdade se deve, portanto, tanto ao modo sintomático da metafísica quanto a uma extrapolação da função efetiva do intelecto humano.

Na medida em que evidencia um papel efetivo e específico do intelecto humano no direcionamento ao mundo e às coisas em geral, contrapondo esse papel a uma suposta utilização metafísica e à possibilidade de se conduzir além da vida humana, Nietzsche abre uma importante linha de investigação em sua reflexão filosófica que pode ser compreendida em dois passos constitutivos: primeiramente, se se leva em conta que consideramos o intelecto humano como o responsável pelas representações humanas acerca do mundo e das coisas em geral, então a sua atuação não é, aqui, vista como meramente passiva, ou seja, não se trata de meramente acentuar a capacidade humana de, por meio do *pensamento*, acolher as impressões fornecidas pela sensibilidade para a produção de representações acerca do mundo. Para Nietzsche, importa muito mais questionar a razão pela qual o

intelecto humano, já “em um estado natural das coisas”⁸², se dirige ao mundo e às coisas em geral ao supostamente formar tais representações. Qual seria, afinal, o interesse humano, ao se dirigir ao mundo e às coisas em geral, movido pelo intelecto; e qual o interesse em realizar esse procedimento como forma de conhecimento? Em segundo lugar, se comumente é atribuída ao intelecto humano a capacidade ativa de organizar, de maneira conceitual, o conteúdo de suas próprias representações, e se Nietzsche agora destaca que a dimensão ativa é anterior à própria organização conceitual das representações, então o papel do sujeito cognoscente deixa de se ser identificado como o de “simples” conhecedor do mundo, e passa a ser o de intérprete e criador do mundo. Para Nietzsche, o vínculo que o intelecto estabelece com o mundo não se perfaz por meio daquele “*segundo mundo real*”⁸³ da metafísica, o da “coisa em si” ideal; não se trata de vincular o intelecto às idéias, mas sim à interação humana com o mundo: “Ao contrário: ele é humano”. Neste caso, ao considerar o papel efetivo do intelecto, a própria capacidade de apreender o mundo e as coisas em geral passam por uma reestruturação significativa, na medida em que esses também não se nos apresentam em uma situação idealizada, mas sim como o resultado daquilo que lhe imprimimos a partir da nossa capacidade interativa e ativa.

Em analogia ao uso do intelecto em um estado natural das coisas, somos ativos e interativos com e no mundo. Ao não se levar em conta a dinâmica constitutiva do intelecto, restringindo-o a uma função particular de identificação da verdade, é que então ocorre a invenção do conhecimento metafísico. O que aqui está em jogo, portanto, não é a tematização – e tampouco a limitação – da atuação do intelecto em termos idealistas; tampouco nos restringir à observação da capacidade humana na produção de conceitos acerca do mundo. Ao contrário, Nietzsche procura recuperar o aspecto criador (e, sobretudo, livre) do intelecto humano, tão logo não esteja entregue a uma mera (re)produção conceitual idealista – mesmo que, convém sempre lembrar, Nietzsche aponte como problema a atribuição que posteriormente é conferida ao intelecto de se lançar para além da vida humana. Uma anotação do texto “Sobre verdade e mentira em sentido

⁸² NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p..46. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho”).

⁸³ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 18.

extramoral” deixa clara a posição nietzschiana: “O intelecto, esse mestre do disfarce, é livre e está dispensado de seu serviço de escravo, enquanto pode enganar sem causar *dano*, e celebra então suas Saturnais.”⁸⁴ Assim, o ímpeto criador do intelecto nos dá acesso ao mundo e às coisas em geral, porém esse ímpeto não procura, imediatamente, transformar tal acesso em representações conceituais, tampouco apontar para uma essência oculta na realidade dos fenômenos. A supervalorização do intelecto na invenção de um conhecimento específico é um traço característico da tradição filosófica ocidental: o conhecimento metafísico idealista.

Ora, se o ímpeto criador do intelecto e a atribuição de se lançar para além da vida humana que lhe é conferida contribuem na fundação de um tipo específico de conhecimento proposto pela tradição filosófica, então podemos aprofundar a compreensão deste aspecto criador e desta atribuição e da maneira pela qual este tipo específico de conhecimento determina o sentimento de obrigatoriedade nas ações humanas. Neste caso, é possível prosseguir a nossa análise, se elaborarmos duas importantes perguntas: o que Nietzsche entende por intelecto? E em que condições ocorre a condução “para além da vida humana”?

Sem qualquer preparo mais adequado e apenas recorrendo a algumas referências históricas e filosóficas, nós há pouco fornecemos duas definições simples para o termo “intelecto”: *por um lado*, definimos o intelecto como a capacidade humana de formar representações. No contato direto com o mundo e com as coisas em geral, nós então formaríamos representações. Na medida em que somos afetados pela sensibilidade, nós re-presentaríamos, em nós mesmos, as imagens do mundo ou dos objetos nos contatos aí estabelecidos⁸⁵ *Por outro lado*, definimos o intelecto como a capacidade humana de organizar, conceitualmente, as suas próprias representações. O intelecto disporia, portanto, da capacidade de formar conceitos. Ao ter acesso às coisas em geral por meio da sensibilidade, estaríamos em condições de conhecê-las não por meio das simples representações, mas se pudéssemos, a partir daí, formar conceitos. A capacidade de conceituar equivaleria à capacidade de não se limitar ao particular, tornando possível identificar tais objetos; tornando-os cognoscíveis.

⁸⁴ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.51. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

⁸⁵ Também é possível representar objetos que não nos são imediatamente dados na sensibilidade. Neste caso, tratar-se-ia da imaginação, o que não vem ao caso aqui tematizar.

À primeira vista, essas duas definições simples para o termo intelecto parecem se reduzir a uma única e famosa faculdade humana comumente situada na subjetividade: o “entendimento”. Isto porque o entendimento é, via de regra, compreendido como a faculdade humana de produzir representações quando estimulada por objetos externos. Falar de “intelecto” em Nietzsche significaria, então, falar de “entendimento”; significaria, sobretudo, abordar a capacidade humana de formar conceitos a partir de estímulos fornecidos pela sensibilidade.

No entanto, ao recorrer à definição do termo alemão intelecto (“Intellekt”), situando-o na ambiência filosófica própria ao pensamento nietzschiano (que, de certo modo, ainda respirava os ares das premissas da filosofia crítica de Kant e sofria da forte influência da filosofia metafísica de Schopenhauer), então não nos parece tão simples traduzi-lo por “entendimento”, tampouco tão equivocado aproximá-lo – com um certo cuidado e em função da influência de Schopenhauer sobre Nietzsche – à noção de razão (“Vernunft”). Na medida em que o entendimento (“Verstand”) corresponde à dimensão das representações, dimensão essa responsável pela aplicação de categorias aos dados provenientes da sensibilidade, a razão corresponderia à dimensão transcendental do pensamento, responsável pela organização dos conceitos e das “representações das representações”. A aproximação da noção nietzschiana de intelecto à noção de “razão” serviria, assim, para resguardar o fato de que a atuação do intelecto não tem início com os estímulos da sensibilidade; ao contrário, já se direciona à própria sensibilidade deixando-se orientar por determinadas compreensões – que não se assemelham às categorias do entendimento – específicas. Sua tentativa de se dirigir ao mundo é feita a partir de um julgamento que lhe impõe um direcionamento específico. O emprego que flagramos em “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” traz consigo essa emblemática atribuição do termo intelecto.

Uma atribuição mais abrangente ao termo intelecto muitas vezes suscita dificuldades para que se possa compreendê-lo adequadamente. É possível, por exemplo, concordar com a reflexão de Marcos Brussotti, segundo a qual “Nietzsche não argumentou, criticamente, o significado do conceito de intelecto”⁸⁶. Com efeito, Nietzsche não dispunha, assim como Kant, de duas variações tão precisas para a atuação do *pensamento*, de modo a permitir que se tratasse de dois momentos

⁸⁶ BRUSSOTTI, Marcos. *Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001, p. 445.

distintos da subjetividade humana; ou seja, tanto do momento atrelado à nossa condição empírica e supostamente determinada (no conhecer) quanto da nossa condição transcendente e supostamente livre (no querer). Some-se a isso o fato de que a significação alemã conferida ao termo intelecto nem sempre acompanhou esse rigor kantiano. Muito antes do aparecimento da filosofia crítica de Kant, os termos latinos “Intellectus” e “Ratio” eram vertidos, respectivamente, pelos termos alemães “Verstand” e “Vernunft”⁸⁷. E ainda: mais recentemente, ao traduzir para o inglês importantes termos inerentes ao vocabulário kantiano, Hannah Arendt evoca essa filiação latina anterior a Kant, na medida em que traduz “Verstand” por intelecto (“intellect”)⁸⁸. Em toda a tradição filosófica, ou apenas no pensamento de Nietzsche, o termo intelecto não possui única e rígida definição, mas diversas definições – coincidentes ou divergentes.

A compreensão nietzschiana do termo intelecto não se perde em meio a questões divergentes ou contraditórias. Se ele acentua aspectos que parecem traduzir, ao mesmo tempo, “razão” e “entendimento”, é porque suas análises sempre enfatizaram a possibilidade de uma unidade entre *pensar, querer, sentir e julgar*. Seguindo Schopenhauer nesse ponto, Nietzsche compreende o intelecto a partir das funções atribuídas tanto ao entendimento quanto à razão. Trata-se de compreender que em todo ato humano há sempre uma unidade dificilmente reduzida a uma única faculdade da subjetividade. O mais importante, portanto, é ter em vista que no estado natural das coisas, o intelecto figura uma unidade entre pensar, querer, sentir e julgar. Ao se dirigir ao mundo e às coisas em geral, o intelecto, em um estado natural das coisas, emprega todas as suas atribuições possíveis.

Entre as diversas definições utilizadas por Nietzsche na designação do termo intelecto, pode-se observar que uma irá atravessar toda sua reflexão filosófica. Trata-se daquela definição segundo a qual *o intelecto corresponde à capacidade humana de estabelecer o contato com o mundo e com as coisas em geral, e, além disso, à capacidade de atribuir algum valor a esse contato*

⁸⁷ BRUGGER, Walter. *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990, p. 433.

⁸⁸ Conferir a nota de tradução escrita por André Duarte, In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 11-12.

*estabelecido*⁸⁹. Em uma anotação datada do ano de 1884, Nietzsche é esclarecedor a esse respeito. Ele escreve:

O intelecto é uma força criadora: para que ele pudesse deduzir ou fundamentar, ele precisava, primeiro, ter criado o conceito de incondicionado – *ele acredita naquilo que cria como verdadeiro*: esse é o fenômeno fundamental⁹⁰

Para Nietzsche, nós seríamos capazes de, sob determinadas condições, ter acesso ao mundo e às coisas em geral, criando o acesso ou atribuindo um valor aos vínculos estabelecidos nesse contato. Concordando com o que se encontra à base do texto *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, tal definição é apresentada de maneira emblemática em duas passagens singulares do pensamento nietzschiano: no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*; e no aforismo 110 de *A gaia ciência*. Ao nos remetermos rapidamente a algumas passagens encontradas nesses dois aforismos, esclareceremos melhor a definição mencionada. No aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*, por exemplo, Nietzsche retoma a crítica à postura de assumir o intelecto humano como o meio de se conduzir “para além da vida humana” e nos adverte a respeito das possíveis conseqüências dessa atitude. Entre outras coisas, ele expõe:

(...) Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. (...) Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento* (...)⁹¹

Ao olhar para o mundo com “exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo”, somos, então, capazes de introduzir nas coisas algumas falsas concepções. Movido pelo encantamento dessas exigências, o intelecto é capaz de criar e introduzir “nas coisas as suas errôneas concepções

⁸⁹ A primeira discussão em torno do termo “intelecto” tem lugar no texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” e no conjunto de anotações que formam os cadernos de notas entre os anos de 1869 e 1874. Em diversos momentos da obra *Humano, demasiado humano* é possível reencontrar os vestígios das investigações aí empreendidas.

⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, KSA 11, verão e outono de 1884. 26[217], p. 206.

⁹¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 26.

fundamentais”. Essa também é a idéia por meio da qual Nietzsche dá início ao aforismo 110 de *A gaia ciência*, aforismo cujo título faz jus à tese acerca da “invenção do conhecimento” exposta em “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”. Intitulado “Origem do conhecimento”, encontramos nesse importante aforismo:

Origem do conhecimento. – Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou, ou os recebeu como herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o bom para mim também é bom em si. Somente muito depois surgiram os negadores e questionadores de tais proposições – somente muito tempo depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento⁹².

O intelecto produziu senão erros, na medida em que se dirigiu às coisas e ao mundo em geral movido por “exigências morais, estéticas, religiosas [e] com cega inclinação, paixão ou medo”. Somente à luz de tais exigências, é que o intelecto determinou certos artigos de fé, como, por exemplo, o fato de “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece”. Dizer que o intelecto produziu erros a partir de “artigos de fé” equivale a apontar para a sua capacidade criadora e para a arbitrariedade do conhecimento, ao se lançar em direção ao mundo e às coisas em geral. Em outras palavras: para a arbitrariedade em identificar uma correspondência entre o intelecto e o mundo; afinal: qual é o interesse dessa relação e como ela é possível?

Se se admite o entrelaçamento dos dois aforismos acima pelo problema maior que é o da invenção de um tipo específico de conhecimento, então nos é lícito concluir ao reforçar o que há na tese nietzschiana sobre o intelecto: “a função do intelecto não consiste em se conduzir além da vida humana”. O intelecto introduz “nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” ou, até mesmo, “produz erros”; mas não se dirige para além da vida humana. Considerando o debate com a tradição filosófica em torno da noção de “intelecto” como capacidade humana de inserir valores às coisas e produzir erros, ou seja, como capacidade de instituir um apreço pela “verdade”, a compreensão desta tese e da própria noção nietzschiana de intelecto requerem o esclarecimento do que Nietzsche entende pelo vínculo entre

⁹² NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 137.

a “vida humana” e “mundo”; afinal, como é que se estabelece a relação entre intelecto como capacidade humana de fixar o vínculo com o mundo e inserir valores às coisas e à “vida humana”? Ao oferecer resposta a essa questão, necessariamente retomaremos a uma outra deixada em suspenso em meios às nossas argumentações: “Em que condições ocorre a condução ‘para além da vida humana’?” Começemos, portanto, com a exposição dos contextos e das significações conceituais encontradas no interior da análise nietzschiana sobre o vínculo entre a “vida humana e mundo”.

2 NIETZSCHE E A EXIGÊNCIA DE VERACIDADE NA INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DAS AÇÕES MORAIS

2.1 A identificação do caráter ilusório do mundo como condição de possibilidade para o surgimento do páthos da verdade

Por “vida humana” em seu vínculo com o mundo, Nietzsche não tem em vista as possíveis referências biológicas inerentes ao complexo funcionamento do ser humano como um ser vivo, ou seja, as referências que, quando bem observadas, permitem apreender as leis e processos que regem a vida humana em sua relação com o ambiente e entre si; também não está em jogo a observação da vida humana no desenvolvimento da história como um todo. Segundo Nietzsche, não nos é lícito, do ponto de vista filosófico, caracterizar a vida humana em seu vínculo com o mundo, restringindo-se ao seu funcionamento biológico ou, até mesmo, por meio do acesso a uma espécie de conhecimento histórico. Em termos filosóficos, a “vida humana” em seu vínculo com o mundo não se deixa traduzir a partir do momento em que alguns dos seus processos internos ou sistêmicos passam a ser apreendidos de maneira teórica ou representados histórico-conceitualmente. Isto porque aí já vigora uma forma específica de apreensão da própria “vida humana” no mundo. Uma maneira de compreender o que Nietzsche entende por “vida humana” em seu vínculo com o mundo (percebendo a relação com sua noção de intelecto e também introduzindo a de verdade) consiste em recorrer à seguinte passagem do texto “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”:

Eles (os seres humanos, RF) estão profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas, seu olho apenas resvala às tontas pela superfície das coisas e vê ‘formas’, sua sensação não conduz em parte alguma à verdade, mas contenta-se em receber estímulos e como que dedilhar um teclado às costas das coisas. Por isso o homem, à noite, através da vida, deixa que o sonho lhe minta, sem que seu sentimento moral jamais tentasse impedi-lo; no entanto, deve haver homens que pela força de vontade deixaram o hábito de roncar. O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, com se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e

trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! (...) De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade!⁹³.

Se, para Nietzsche, o intelecto, em sua acepção metafísica, tem como característica central a tendência de “fazer aparecer o fenômeno”, ou até mesmo a de introduzir nas coisas as suas “errôneas concepções fundamentais”, a passagem acima descreve a razão pela qual o intelecto desempenha tais funções, a saber, porque os seres humanos estão profundamente imersos em “ilusões” e “imagens oníricas”. Esses são os efetivos limites que o intelecto supõe ter diante de si. *A própria vida humana no mundo oferece a medida e os limites para o intelecto.* Ao abordar nossa capacidade de dirigirmo-nos ao mundo e às coisas em geral e do modo que o mundo e as coisas em geral se nos apresentam, Nietzsche enfatiza a atuação do intelecto e, ao mesmo tempo, descreve a característica da vida humana no mundo: nossa capacidade de dirigirmo-nos ao mundo não figura meramente como uma capacidade conceitual de representação. Ao contrário, implica tão somente um “resvala[r] às tontas pela superfície das coisas e v[er] ‘formas’”; assim como – completa Nietzsche – a nossa “sensação não conduz em parte alguma à verdade”. No final da passagem, então se formula de maneira incisiva: “De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade”

Ainda de acordo com essa passagem, as coisas em geral só nos seriam acessíveis pelo contato que delas dispomos em sua superficialidade. Para Nietzsche, a superficialidade equivale ao traço característico da “vida humana” no mundo, constituindo a sua própria medida. As idéias centrais expostas no início da passagem traduzem essa superficialidade como traço característico da vida humana no mundo com muita precisão: “eles estão profundamente imersos em ilusões e imagens oníricas”. Não se trata, aqui, de entender as “ilusões” e as “imagens oníricas” como resultado de representações equivocadas acerca do mundo e das coisas em geral, ou seja, de que do mundo só é possível extrair meras “ilusões” e “imagens oníricas”; trata-se de que o modo de ser da “vida humana” no mundo como um todo equivale à dinâmica das “ilusões” e das “imagens oníricas”. É justamente por isso que nos encontramos “imersos” em ilusões, ou, como Nietzsche retoma de

⁹³ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.46. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, com pequenas modificações).

maneira emblemática no aforismo 34 do livro *Humano, demasiado humano*: “Toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade”⁹⁴.

Em uma anotação póstuma pertencente à época de redação do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, Nietzsche deixa clara sua intenção, ao caracterizar o modo de ser da vida humana no mundo como a dinâmica própria às “ilusões”:

A maioria dos seres humanos sente, ocasionalmente, que eles vivem presos a uma teia de ilusões. Poucos, porém, são aqueles que reconhecem até onde essas ilusões se estendem. Não se deixar dominar por ilusões é uma crença infinitamente ingênua; mas esse é o imperativo intelectual, o mandamento da ciência.⁹⁵

Em um primeiro momento, portanto, “não se deixar dominar por ilusões” equivale a um “imperativo intelectual”. Mesmo considerando que essa seja uma “crença infinitamente ingênua”, também nós, nos contatos que estabelecemos com as coisas em geral, não queremos ceder às “ilusões”; ou que o princípio de constituição da realidade se nos apresente como ilusões, daí provém a tentativa de fugir de ilusões como um imperativo intelectual: nós não queremos nos deixar dominar por ilusões; procuramos, de maneira inadvertida, encontrar um ponto fixo e isento de ilusões nos contatos que estabelecemos com o mundo e com as coisas em geral.

Ocorre que tal imperativo intelectual acaba se tornando um mandamento da ciência e precisamente aqui repousa a diferença entre o modo de considerar a fuga das ilusões na vida cotidiana e na ciência. Ciência é aqui o nome para a descrição do conhecimento filosófico, sobretudo para a descrição da filosofia – tal como Nietzsche a compreendeu – como sinônimo de metafísica. Na medida em que a metafísica constitui uma das formas de conhecimento humano, é movida pela tentativa de se afastar das ilusões. Para Nietzsche, a ciência representa a tentativa incondicional de fuga da condição de refém das “ilusões”. Como mandamento intelectual, a ciência tem a pretensão de não só tentar fugir do domínio das ilusões, como também acentuar o caráter de mando dessa fuga. Torna-se um dever. A ciência exprime, em si mesma, o mandamento de não se deixar dominar pelas ilusões, nem tentar reconhecer “até onde essas ilusões se estendem”, ou seja, até onde se estende o caráter de ilusão da própria vida. Ora, é preciso questionarmos o

⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 40.

⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, KSA 7, setembro de 1870 e janeiro de 1871, 5[33], p. 101-102.

que significam as “ilusões” e as “imagens oníricas”, enquanto traços característicos da vida humana no mundo.

É notório que as referências às noções de “ilusões” e “imagens oníricas” não se revelam como gratuitas nesse contexto do pensamento de Nietzsche. Isto porque elas nos remetem, imediatamente, ao núcleo temático do livro *O nascimento da tragédia*, no qual o pensador utiliza-se de duas divindades gregas (Apolo e Dionísio) no intuito de descrever o modo de ser do real a parte do paradigma da arte. Neste caso, um rápido olhar no contexto específico da obra *O nascimento da tragédia* poderia nos auxiliar a melhor compreender a caracterização da “vida humana no mundo” como ilusões e imagens oníricas, sobretudo pelo fato de que é aí que “o problema da ciência” aparece pela primeira vez nas reflexões nietzschianas.

A reflexão sobre o mandamento que a ciência evoca em sua atuação, em meio à constatação das ilusões, como o traço característico da vida pode ser encontrada já nos primeiros capítulos da obra *O nascimento da tragédia* (1872). Esta obra nasce da necessidade de se investigar as condições de possibilidade do surgimento da ciência enquanto determinante para toda cultura ocidental. Na apresentação da tese central do livro e de suas respectivas temáticas, tem início uma tentativa de compreender a estrutura elementar da existência em sua totalidade e a disposição que a ciência assume diante dessa dinâmica. O primeiro e mais importante passo de Nietzsche consistirá em mostrar que, tanto as premissas da cultura grega que se tornaram soberanas no Ocidente, quanto o seu acolhimento nos diversos sistemas teóricos, se orientavam pela tentativa de determinação da ciência como meio de apreender o traço característico da vida humana no mundo. Uma passagem extraída da seção de abertura de *O nascimento da tragédia* auxilia-nos como ponto de partida para a compreensão de toda essa problemática que envolve aspirações teóricas em torno da determinação da ciência como meio de apreender o traço característico da vida:

A bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a precondição de toda arte plástica, mas também, como veremos, de uma importante metade da poesia. Nós desfrutamos de uma compreensão imediata da figuração, todas as formas nos falam, não há nada que seja indiferente e inútil. Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua *aparência*: pelo menos tal é a minha experiência, em cujo favor poderia aduzir alguns testemunhos e passagens de poetas. O homem de propensão filosófica tem mesmo o pressentimento de que também sob essa realidade, na qual vivemos e somos, se encontra oculta outra, inteiramente diversa, que portanto também é uma aparência; e Schopenhauer assinalou sem rodeios, como característica da aptidão filosófica, o dom de em certas

ocasiões considerar os homens e todas as coisas se lhe apareçam enquanto meros fantasmas ou imagens oníricas. Assim como o filósofo procede para com a realidade da existência [*Dasein*], do mesmo modo se comporta a pessoa suscetível ao artístico em face da realidade do sonho; observa-o precisa e prazerosamente, pois a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida.⁹⁶

A idéia mais imediata que podemos deduzir dos argumentos dessa passagem consiste na evidente tentativa de comparação entre o processo dinâmico da realidade onírica com o processo dinâmico da realidade do mundo da vigília, isto é, entre “a bela aparência do mundo do sonho” e “a realidade na qual vivemos e somos”. Sem pretender esgotar as possibilidades interpretativas dessa passagem, pode-se inferir que há, aqui, uma intenção que permeia quase toda a obra *O nascimento da tragédia*, qual seja, a de considerar essas duas dimensões, a fim de melhor especificar o processo dinâmico da vida como um todo. Especificar o processo dinâmico da totalidade de maneira análoga ao mundo onírico corresponde, *via de regra*, à tentativa nietzschiana de oferecer uma forma possível de se contrapor – ou até mesmo de substituir – à compreensão científico–metafísica da vida. De acordo com aquela passagem de “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, a realidade na qual vivemos e somos diz respeito à realidade, na qual estamos imersos em ilusões e imagens oníricas e, no interior da qual, “resvala[mos] às tontas pela superfície das coisas e ... v[emos] ‘formas’”; além disso, também segundo essa passagem, não possuímos contato imediato com verdade alguma, isto é, com uma suposta essência. É neste sentido que Nietzsche procura tornar equivalente o processo dinâmico da realidade onírica com o mundo no qual a arte se constitui como o modo de ser do real. Se se admitem esses pressupostos e essa ousada intenção, presume-se que está em questão entender a dinâmica de constituição da realidade por meio de outra forma possível: precisamente pelo modo de ser artístico. Ademais, ao recorrer à arte como tentativa de traduzir o modo de ser da totalidade em geral, Nietzsche tem em mente a hipótese de que a arte não se lança para além da vida humana, entregando-se à sua dinâmica de constituição – ponto que poderá ser revisitado em futuros trabalhos.

No cerne da última passagem e de acordo com essa intenção de assim identificar a vida humana no mundo, Nietzsche utiliza o substantivo alemão *pressentimento* (“*Vorgefühl*”), no intuito de caracterizar o que há de constitutivo na

⁹⁶ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 28-29. (com pequenas modificações)

atividade filosófica em se tratando de uma tentativa de compreensão do processo dinâmico do mundo da vigília, isto é, em se tratando da vontade de determinar o processo dinâmico da realidade em geral. Dessa caracterização da vontade de determinação do mundo da vigília é que ele consegue apreender a sua comparação com a determinação do mundo pelo modo de ser da arte. O filósofo, afirma Nietzsche, se relaciona com a realidade tal como o artista se relaciona com a realidade do mundo do sonho: ambos reconhecem que se encontram imersos em ilusões. Diferindo-se, porém, do modo como o filósofo apreende o processo dinâmico de constituição do mundo da vigília, a compreensão que o artista possui da realidade onírica implica – tal como os primeiros movimentos da passagem nos apontam – em uma espécie de coparticipação do ser humano em sua produção, ou seja, o mundo do sonho é o mundo “em cuja produção ser humano é um artista consumado”. O artista confunde a sua própria concreção com o modo de concreção da realidade onírica, uma vez que não se coloca diante dessa realidade como algo dado em si mesmo. Compreende as “ilusões” e as “imagens oníricas” como constitutivas da vida e de si mesmo: “experimentamos na compreensão imediata da forma, todas as formas nos falamos, não há nada indiferente ou inútil.” O artista só alcança a sua plenitude, na medida em que participa da produção do processo dinâmico da realidade onírica, na medida em que traduz o ressoar da realidade onírica que ecoa em si mesmo e da qual, em certo sentido, ele também faz parte. O caráter ilusório do mundo não é negado, mas assumido. Uma anotação datada entre o verão e o outono do ano de 1873 nos auxilia a compreender essa questão:

Como é possível apenas a arte enquanto mentira?

Meu olho fechado contempla, em si, um número infinito de múltiplas imagens. Essas [imagens] produzem a fantasia, e eu sei que elas não correspondem à realidade. Assim, eu acredito nelas apenas enquanto imagens, mas não enquanto realidades. Formas superficiais.

A arte contém a alegria de despertar a crença através das superfícies: mas não se é assim iludido? Então acabou-se a arte!

De fato, a arte revela uma ilusão – mas não somos iludidos?

De onde o prazer na ilusão desejada, na aparência, a qual é sempre reconhecida como aparência?

É verdade, portanto, que a arte trata da aparência enquanto aparência e não quer justamente iludir.

Apenas na aparência é possível uma consideração pura e desinteressada, reconhecida enquanto aparência e que não pretende seduzir à crença e, neste sentido, não incita de modo algum a nossa vontade.

Apenas aquele que fosse capaz de considerar o mundo inteiro enquanto aparência estaria em condições de percebê-lo de maneira desinteressada e isento de impulso (trieblos) – Artista e Filósofo. Aqui cessa o impulso.

Tão logo buscamos a verdade no mundo, tão logo nos encontramos sob o domínio do impulso: este quer prazer e não a verdade, ele quer a crença na verdade. Portanto, os resultados prazerosos dessa crença.

Esta passagem suscita questões observadas por Nietzsche em suas reflexões em torno do problema do conhecimento, sistematicamente definido por meio da relação entre a percepção sensível e a realidade; ou ainda: através da relação entre a “vida humana” e o “mundo”. O núcleo teórico dessa reflexão é a busca pela validade objetiva da realidade a partir de um experimento empírico. Pretende-se observar, por meio do experimento, aquilo que a nossa percepção (inicialmente voltada para si mesma) nos ofereceria enquanto o verdadeiro e que permitiria que nos afastássemos do falso. Paralelamente a isso, Nietzsche destaca a maneira mais razoável de considerar a realidade, ou seja, pela maneira mais razoável de considerar o mundo e as coisas em geral. Retoma os elementos centrais de uma “experiência” enunciada cinco anos antes⁹⁸, cujos argumentos serão suficientemente desenvolvidos cinco anos mais tarde, em *Humano, demasiado humano*⁹⁹. O núcleo comum a esses momentos, definido na passagem supracitada, é o fato de que a proposta do “experimento” recai sobre a pergunta acerca do nexos entre o fato de “resvala[rmos] às tontas pela superfície das coisas e ... ver[mos] ‘formas’” e também não possuímos “contato imediato com alguma verdade” e a apreensão do mundo pelo modo de ser artístico. Nietzsche argumenta que semelhante experimento, ou seja, o de produção de imagens possivelmente correspondentes à realidade, poderia ser oferecido pela arte. A arte funcionaria enquanto mediação ou enquanto aquela que produz o efeito de despertar, em nós, a crença na existência de imagens semelhantes às realidades. A validade objetiva de tais imagens estaria condicionada à crença oferecida pela arte, uma crença que, paradigmaticamente, traria consigo a idéia de que tais imagens são apenas aparências, e não realidades em si. Seria uma analogia específica entre aquilo que as nossas percepções sensíveis e a arte realizam no contato com a realidade; ou ainda: aquilo que alcançam na tentativa de se dirigir ao mundo e às coisas em geral. A arte trata da aparência enquanto tal e alcança, assim, uma “apreensão” do mundo como aparência.

⁹⁷ NIETZSCHE, F. KSA 7, **NF**, 29[17], Verão – Outono de 1873, p. 632-33.

⁹⁸ NIETZSCHE, F., **BAW** 3, 1864-1868, p. 131.

⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres, 1, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 22-24.

Chega-se, portanto, às imagens como unidades que nada representam a não ser o mundo como aparência, como superfície. Assim, a arte não assegura um caminho para a constituição do conhecimento verdadeiro. Os meios pelos quais operamos ou apreciamos a arte – fantasia, sentimento, percepção, gosto. – denunciam, de antemão, a impossibilidade de uma tentativa de ir além da vida humana com o intuito de assegurarmos alguma validade entre as ilusões. Contudo, a arte contém em seu processo dinâmico, elementos semelhantes àqueles alcançados por meio do empreendimento científico, pois ela sempre nos induz a certas unidades, ou à unificação da realidade por meio de imagens. Trata-se da impressão fornecida pela arte de que acompanhamos a dinâmica da realidade via percepção: acreditamos “enquanto imagens, mas não enquanto realidades”, ou seja, acreditamos nas formas superficiais que a arte nos apresenta e desperta em nós, mas não as consideramos enquanto realidades em si. Eis justamente o decisivo de toda reflexão a respeito da dinâmica de conformação e da maneira pela qual o mecanismo da arte se aplica à apreensão do mundo e das coisas em geral. A arte afirma o traço característico da aparência.

Ora, se o artista assume as ilusões como o traço característico da vida, do mundo, ainda que com o pressentimento (“*Vorgefüh!*”) de que todo o processo de constituição dessa realidade nada mais é do que uma mera aparência, o filósofo procede de maneira distinta. Faz sentido aqui especificar a idéia de um “*Vorgefüh!*”, antes mesmo de nos ocuparmos com o modo de ser do filósofo diante da existência em sua totalidade.

Assim como o artista possui o “*Vorgefüh!*” de que toda aquela produção onírica nada mais é do que mera aparência (Schein), também o homem filosófico – argumenta Nietzsche – dispõe de uma impressão semelhante diante do processo constitutivo da realidade da vigília. O homem filosófico possuiria uma espécie de “*Vorgefüh!*” como orientação de sua atividade em geral, uma espécie de condição normativa de como deve se dirigir ao mundo e às coisas em geral. Apesar do conteúdo semântico desse “*Vorgefüh!*” sugerir a possível tradução por “premonição”¹⁰⁰, isto é., “um sentimento de que algo (determinado) irá acontecer”¹⁰¹,

¹⁰⁰ “Premonição” é o termo utilizado na mais importante tradução de *O nascimento da tragédia* para a língua portuguesa.. Conferir: NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 28.

¹⁰¹ Cf. o verbete “*Vorgefüh!*”, In: Langesscheidt, p. 1146.

o que está em jogo é uma espécie de “pressentimento”, ou seja, da suspeita com relação à existência de alguma coisa ou de que há algum fenômeno em algum lugar específico na realidade como um todo. Ora, esse pressentimento e o modo como Nietzsche o insere não é totalmente estranho para o pensamento filosófico. Na tentativa de compreender o processo dinâmico da realidade na qual vivemos e somos, o homem de propensão filosófica parte, exatamente, daquela impressão que fora descrita na passagem do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”. Parte da impressão de que vivemos imersos em ilusões e imagens oníricas. Ocorre, porém, que o homem de propensão filosófica (sobretudo metafísica) não se contenta em reconhecer “até onde estas ilusões se estendem” e constituem a própria vida. Há o pressentimento de que sob a relação entre a vida humana e mundo há alguma “realidade oculta” e, sobretudo, “totalmente diversa”. Esse pressentimento do homem filosófico representa a suspeita filosófica quanto à existência totalmente diversa e oculta do “Ser” como condição de possibilidade da existência humana e das coisas em geral, ou seja, de que há algo sob os objetos em geral e da própria realidade na qual vivemos e somos. Trata-se da divisão ontológica da totalidade empreendida pela metafísica em dois âmbitos distintos entre si a respeito dos quais falamos anteriormente: por um lado, o “mundo do fenômeno”; por outro lado, o “mundo da coisa em si”. Sob a base dessa suspeita, o conhecimento filosófico teria justificado sua incessante fuga da vida e a busca por outra dimensão supostamente mais real. Trata-se da tentativa de encontrar regularidades capazes de legitimar a efemeridade da realidade. Essa é a condição de possibilidade de se lançar além da vida humana: o pressentimento de que há outra realidade oculta sob a realidade, ou seja, o pressentimento da coisa em si. O pressentimento de que assim se alcança a verdade. Chamemos esse pressentimento de “páthos”; ou ainda: de “páthos da verdade”.

2.2 A orientação normativa das ações humanas segundo o “páthos da verdade”

O “páthos da verdade” possui dois aspectos relevantes para o prosseguimento da nossa análise referente ao estabelecimento da divisão entre o mundo da “coisa em si” e o mundo do “fenômeno”, ou seja, para a análise da tentativa de se lançar para além da vida humana: equivale a uma disposição

caracterizada pela tentativa de determinação do conhecimento e da verdade das coisas em geral, e, ao mesmo tempo, a um mandamento intelectual (o mandamento da ciência). De maneira ainda mais específica, podemos identificar o “*pathos* da verdade” como uma espécie de mandamento intelectual orientado pela idéia de que sob os fenômenos da realidade, das nossas ações, das nossas inclinações e dos nossos instintos, há algo que subsiste em si mesmo e que nos permite acessar o conhecimento seguro a respeito do mundo e de nós mesmos. A própria idéia de que é possível produzir uma cisão na realidade e, então, perguntar por aquilo que subsiste além dela mesma equivale a uma dedução somente assegurada pelo viés de um “*páthos* da verdade”. Tal dedução ocorre, entre outras formas, da seguinte maneira: se somos capazes de formar conceitos, juízos, idéias ou princípios, por exemplo, é porque podemos pressupor a correspondência – fazendo uso do vocabulário metafísico – entre uma “essência” (Wesen) e o “fenômeno” (Erscheinung) sustentado por essa “essência”; ou pressupor uma correspondência entre a “coisa em si” (Ding an sich) e o “fenômeno” (Erscheinung). Supõe-se, como dissemos, que há algo que nos assegura a própria aparição dos fenômenos e também uma via de acesso a um ponto fixo na fluidez dos fenômenos.

O *páthos* equivale a uma espécie de sentimento que antecede à própria atitude teórica, pois consiste na suspeita de que há algo que nos permite identificar aquilo que é o “verdadeiro em si”, “o belo em si”, “o bem em si”. O “*páthos* da verdade” se contraporía a um suposto sentimento pessimista de que “somente” nos relacionaríamos com a dimensão dos fenômenos e, conseqüentemente, tanto os objetos da realidade como um todo quanto as nossas ações e nós mesmos não passaríamos de meras ilusões. O caráter verdadeiramente criador dos fenômenos nos seria totalmente alijado, se não possuíssemos meios de nos lançar para além dos fenômenos, tentando fugir das ilusões e de se alcançar o ser e, conseqüentemente, a verdade.

Na época de produção de sua obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche percebeu que a racionalidade científico–filosófica sempre foi considerada como aquela que pretendia escapar ao caráter pessimista do conhecimento e procurava se lançar para além dos fenômenos. Tanto no âmbito estritamente especulativo, na medida em que procurava permitir o acesso à essência verdadeira das coisas, quanto no âmbito prático, na medida em que procurava permitir o acesso à essência do bem em si, a racionalidade científico–filosófica havia propiciado via de acesso a

uma unidade em meio aos fenômenos. Nietzsche, por sua vez, entendeu que também essa intenção da racionalidade científico–filosófica expressava uma espécie de pessimismo com relação ao efetivo conhecimento da realidade. O “*páthos da verdade*”, à luz da racionalidade científico–filosófica, não traduz o caráter efetivamente criador da realidade, na medida em que procura se afastar de todo e qualquer tipo de ilusão. Em uma passagem póstuma que compunha o material para a redação da obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche identifica a tentativa do conhecimento metafísico na identificação da “coisa em si”, e expõe:

O pessimismo é a consequência do conhecimento sobre o caráter ilógico da ordenação do mundo: o mais elevado idealismo se lança na luta contra o caráter ilógico sob a bandeira de conceitos abstratos como, por exemplo, verdade (Wahrheit), moralidade (Sittlichkeit) etc. O seu triunfo com a negação do caráter ilógico é apenas uma questão aparente, não é nada de essencial. O ‘real’ é apenas uma **idéia**.¹⁰²

Em que medida é lícito supor que esse páthos, proveniente da racionalidade científico–filosófica, também favorece o surgimento de um sentimento de obrigatoriedade a esses conceitos abstratos nas ações humanas, ou melhor, em que medida ele mesmo representava uma espécie de obrigatoriedade, isso é algo que iremos examinar a seguir. Para Nietzsche, esse páthos filosófico foi o ponto de partida que colocou em curso a compreensão de que a busca pela verdade sempre se encontra condicionada a quatro modos específicos de estruturação, a saber, (I) a partir da necessidade de especificação da estrutura cognitiva que se dirige a uma certa dimensão da realidade, a fim de (re)conhecer a sua manifestação na dimensão na realidade na qual vivemos e somos, (II) da adequação entre dois âmbitos distintos entre si (sejam *pensamento e objeto, consciência e realidade, proposição e idéia, representação e objeto, impulso nervoso e imagem*) como necessária para o estabelecimento do conhecimento verdadeiro; (III) da importância conferida ao processo intelectual capaz de promover uma tal adequação, de modo que nesse processo intelectual sejam reconhecidas faculdades humanas que se ligam de maneira teórica e prática com o mundo circundante; e, por fim, a partir da (IV) implicação normativa de todo esse saber no âmbito específico das ações humanas.

Cumprido entender a correlação existente, tomando como fio condutor o segundo modo de estruturação, a saber, o da necessidade de adequação entre dois

¹⁰² NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos*, inverno de 1869 e início do ano de 1870, KSA 7, 3[51], p.74.

âmbitos distintos entre si como necessária para o estabelecimento do conhecimento verdadeiro. Em outras palavras: em que medida se lançar para além da vida humana também significou cunhar uma adequação entre a vida humana como um todo e a verdade? Como se dá, afinal, o impulso à verdade?

Se o conhecimento metafísico supõe a correspondência entre “essência” (Wesen) e “fenômeno” (Erscheinung); ou entre a “coisa em si” (Ding an sich) e o “fenômeno” (Erscheinung) e é esse que constitui o modo de divisão da realidade em dois âmbitos distintos entre si com o intuito de que seja possível fugir do caráter soberano das ilusões, como essa correspondência realmente acontece? De que modo é possível pensar em um acesso ou até mesmo em uma teoria que dê suporte a essa correspondência, estabelecendo o conhecimento?

A “teoria da correspondência”¹⁰³ é um nome, entre outros, do procedimento teórico que frequentemente identificamos como suporte necessário capaz de nos garantir a fuga do poder soberano das ilusões. Esse tipo de procedimento teórico se relaciona ao principal procedimento utilizado pela tradição filosófica da cultura ocidental com intuito de determinar a verdade das coisas em geral. Trata-se, em linhas gerais, de adotar uma conformidade entre o indivíduo que quer a verdade com o objeto (ou o fenômeno) a ser conhecido. Quanto melhor o critério de especificação desta correspondência, maiores as chances de se estabelecer o conhecimento verdadeiro acerca de um objeto ou fenômeno; maiores serão as chances, portanto, de se escapar das ilusões. Certamente que não são poucos os critérios de especificação possíveis aqui em jogo. Embora a adequação seja um procedimento teórico viável tanto no âmbito teórico especializado quanto na vida cotidiana, os critérios podem variar em função da necessidade e do contexto aplicado. Se diante de uma árvore, busco conhecê-la para poder diferenciá-la e não confundi-la com qualquer outro objeto, a adequação que realizo é supostamente simples, de modo que imediatamente transformo a minha impressão na palavra “árvore” por mim conhecida. A palavra “árvore” constitui a minha tentativa de estabelecer o conhecimento verdadeiro, do objeto diante do qual me encontro, a partir da minha impressão e minhas experiências passadas em função do objeto dado. Quando a correspondência é realizada, opera-se uma adequação entre a representação “árvore” por mim conhecida e enunciada e o objeto a que estou me referindo.

¹⁰³ KRIJNEN, Christian. “Der Wahrheitsbegriff im Neukatianismus”. In: ENDERS, Markus und SZAIF, Jan (Hrsg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 289.

Suponho o conhecimento verdadeiro diante do correto estabelecimento da adequação que realizo.

Já no âmbito especializado ou diante de um objeto ou fenômeno não conhecido, preciso fazer uso de especificações mais criteriosas, bem como discernir até que ponto o conhecimento filosófico – supostamente o âmbito especializado nesse caso – seria o meio capaz de nos fornecer o conhecimento verdadeiro. Não posso fazer uso apenas da simples impressão imediata que um objeto causa em mim para estabelecer o conhecimento verdadeiro em termos filosóficos; tampouco utilizarei apenas a minha experiência e a minha lembrança como parâmetros da adequação verdadeira. O núcleo da adequação é o mesmo, porquanto há uma correspondência entre o sujeito e o objeto; sua exigência, porém, é de outra natureza.

Em um primeiro momento e para fins exegéticos que ainda não apresentam um alto nível de complexidade, é lícito recorrer a Kant como uma adequada referência para entendermos a diferença estabelecida pela tradição filosófica entre a verdade como correspondência no âmbito subjetivo e particular e a verdade como correspondência no âmbito especializado. Na terceira seção do “cânone da razão pura”, intitulada “Da opinião, do saber e da crença”¹⁰⁴, Kant afirma que a consideração de uma coisa como verdadeira (das Für-wahr-halten) não passará de persuasão (“Überredung”), enquanto o seu princípio repousar, exclusivamente, “na natureza particular do sujeito”¹⁰⁵. Por outro lado, argumenta Kant, deve-se considerar como convicção (“Überzeugung”) a adequação verdadeira que possui o seu princípio objetivamente suficiente e válido para todos aqueles dotados de razão¹⁰⁶. Kant aponta que a diferença entre um e outro reside na possibilidade que o âmbito especializado detém de alcançar uma adequação válida para todos os indivíduos e mesmo na possibilidade de que esta concordância seja comunicada, isto é, de que não fique restrita à natureza particular do sujeito. Se a consideração verdadeira for suficiente tanto subjetiva quanto objetivamente, ela então se chamará “saber” (Wissen). Com isso, Kant ilustra a base de todo conhecimento especializado, ou seja, a base do conhecimento científico-filosófico, na medida em que a suficiência

¹⁰⁴ KANT, I., *Crítica da razão pura.*, B848, A820, p. 687.

¹⁰⁵ Ibidem., p. 687.

¹⁰⁶ KANT, I., *Crítica da razão pura.*, B848, A820, p. 687.

válida para todos os indivíduos é entendida como convicção, cuja suficiência objetiva geral – o principal critério de especificação da teoria da correspondência especializada¹⁰⁷ – é chamada de “certeza” (Gewißheit). No âmbito especializado científico-filosófico, o estabelecimento do conhecimento verdadeiro requer a adequação entre dois âmbitos distintos entre si, adequação que só pode ser considerada realmente válida, quando for comunicada de maneira universal e apreendida nas mesmas condições – à luz de uma certeza inquebrantável – pelos sujeitos dotados de razão. Esse procedimento é conhecido segundo o modelo da correspondência e a sua compreensão se perfaz em sintonia direta com a tentativa de determinação ontológica dos objetos ou fenômenos do mundo exterior a partir de conceitos. Em outras palavras: é uma estrutura que deve nos permitir conhecer a essência dos objetos ou fenômenos em função da nossa busca pelo saber. A objetividade adquirida por meio do assentimento intersubjetivo concede a uma adequação verdadeira o *status* de convicção, porquanto se encontra amparada em um critério universalmente válido para todos os indivíduos racionais. O que há aqui é, no fundo, *a certeza do estabelecimento da adequação entre o sujeito racional e um objeto ou fenômeno*¹⁰⁸.

A título de compreender satisfatoriamente as indagações anteriores, talvez não seja demasiado afirmar que Nietzsche dedicou um forte interesse pelo exame da relação entre conhecimento verdadeiro e linguagem conceitual. Diante disso, pode-se ressaltar o direcionamento conferido pelas suas investigações às questões em torno da *linguagem*, da *razão* e da *verdade*. No livro *Humano, demasiado humano*, o aforismo 11 introduz essas questões de maneira exemplar:

A linguagem como suposta ciência. – A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar o seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença.

¹⁰⁷ ALBRECHT, Michael. “Wahrheitsbegriffe von Descartes bis Kant”. In: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. (Hrsg. Markus Enders/Jan Szaif). Berlin: De Gruyter, 2006, p. 231-232.

¹⁰⁸ KANT, I. *Cítica da razão pura*, B849,850, A821,822, p. 688.

Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real). O mesmo se dá com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que não natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza.¹⁰⁹

Salta aos olhos o fato de que a construção do aforismo acima foi realizada em sintonia direta com o texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”. O que encontramos expresso anteriormente pode, talvez, aperfeiçoar o nosso acesso às reflexões nietzschianas expostas no texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, sobretudo no que diz respeito a dois dos temas mais importantes em seu exame do impulso à verdade: a questão da linguagem conceitual e do desenvolvimento da razão. Sem perder de vista a contribuição “para o desenvolvimento da cultura”, Nietzsche compreende que o homem científico fez uso da linguagem conceitual no intuito de estabelecer “um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que considerou firme o bastante”. A hipótese segundo a qual “a linguagem [seria] a primeira etapa no esforço da ciência” repousa na idéia de que as suas estruturas procuravam eliminar as ilusões, na medida em que se deixavam orientar e ao mesmo tempo propunham unidades fixas e supostamente universais.

Para Nietzsche, nessa importante contribuição oferecida pela linguagem não colocaríamos em dúvida o mecanismo subjacente à formulação de um conceito, antes acreditaríamos na possibilidade de estabelecimento da sua correspondência. Muitas vezes supomos que tal correspondência traduz, efetivamente, a realidade em questão. Desse modo, não se trata de tão somente criticar a possibilidade de se estabelecer uma adequação entre a realidade objetiva do conceito e o fenômeno ou as coisas em geral, ou seja, uma adequação entre representação e conceito. O que está em questão é, ao mesmo tempo, a crença de que signos e representações apontem, de algum modo, para uma realidade existente em si mesma, para uma verdade em si. Nietzsche afirma que: “o criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas”. Em suma: acreditava-se em uma suposta “coisa em si”, conceitualmente apreendida no mundo dos fenômenos.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, 11, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 21.

Se se admite o caráter hipotético expresso por Nietzsche, no que tange ao papel da linguagem conceitual na construção de um mundo regular e fixo, o que nos interessa é precisamente saber em que medida se origina uma tal crença como páthos e quais seriam as suas possíveis conseqüências. Esses questionamentos são centrais à época do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” e de toda filosofia de Nietzsche. Para tanto, uma passagem desse texto é fundamental:

A desconsideração do individual e real nos dá o conceito, bem como a forma; ao passo que a natureza não conhece formas ou conceitos, mas somente um X que nos é inacessível e indefinível. Pois também a nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas, mesmo se também não ousamos dizer que não lhe corresponde: com certeza isto seria uma afirmação dogmática e, como tal, indemonstrável assim como o seu contrário.¹¹⁰

Por mais intensos que sejam os problemas suscitados na exposição da passagem acima, na medida em que alguns dos seus argumentos não se distanciam de premissas eminentemente modernas (ao afirmar, por exemplo, a existência de “um X que nos é inacessível e indefinível”), o elemento central do questionamento referente à linguagem conceitual é amplamente enunciado: para Nietzsche, a formação do conceito é antropomórfica e dogmática, não nos conduzindo à essência das coisas em geral, além de “desconsidera[r] [o] individual e real”. Submete-se o todo a uma generalização a partir da qual se deduz o conceito. Nessa passagem, Nietzsche indica que o processo conceitual desconsidera (Übersehen) certas especificidades e singularidades da própria realidade das coisas como elemento indispensável na construção de um conceito. Tomando por base a possível correspondência lógica entre a determinação conceitual e os fenômenos, nos valeríamos, inadvertidamente, da metáfora enquanto fundamento ontológico veritativo, pois:

acreditamos saber alguma coisa a respeito das coisas mesmas ao falarmos de árvores, cores, neve e flores, quando, na verdade, não possuímos nada além de metáforas das coisas, as quais, por sua vez, não correspondem de maneira alguma à essência originária.¹¹¹

Nietzsche alcança, assim, o núcleo da crítica à linguagem desenvolvida em “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”. Para ele, o conceito é o resultado

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.48. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho).

¹¹¹ Ibidem., p.48.

de uma operação simplificadora e metafórica, pois não consegue resgatar a dinâmica da fenomenalidade (o “individual” e o “real”) daquilo que está designando, transformando, assim, a realidade em algo figurado: em idéia. Ele indica o esquecimento desse processo e a inversão em assumir aquilo que é meramente figurado como realidade. O que conduz a uma tal inversão é o caráter poético inerente à própria linguagem, ao pretender subsumir a realidade à força figurativa de um conceito, ou seja, ao desconsiderar algumas das particularidades das coisas e do mundo em geral. A utilização de um signo não obedeceria a qualquer critério intrínseco ao próprio fenômeno. É, portanto, uma operação antropomórfica e dogmática que não traz, em si, qualquer indicação do fenômeno em seu todo. Trata-se, no fundo, da necessidade humana de comunicação aliada à arbitrariedade no uso de signos lingüísticos. Como Nietzsche ressalta, ao mencionar o conceito de “folha”:

o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas (...).¹¹²

O que se destaca nos argumentos acima é o afastamento da idéia metafísica – em específico da concepção platônica – de que, mesmo partindo da hipótese da existência de uma convenção lingüística no estabelecimento de um conceito, de uma coisa, sempre prevaleceria certa afinidade ontológica entre a linguagem conceitual e a realidade, entre representação e essência. Para Platão, a correspondência própria na designação de uma palavra à sua possível realidade não acontece de modo simplesmente arbitrário, como quer Nietzsche, pois “é evidente que as coisas possuam em si e para si a sua própria essência existente.”¹¹³ A utilização da palavra enquanto utensílio humano, para fins de significação e conhecimento, não inviabilizaria a possibilidade de que as coisas possuíssem nelas mesmas significados que estivessem, de algum modo, relacionados aos seus respectivos conceitos. Com esta reflexão, Platão pretendia não conceder espaço ao suposto argumento de que a convenção lingüística se estabelece em função da

¹¹² NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p..48. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho”).

¹¹³ PLATON. „Kratylos“. 386e. Sämtliche Werke, Band 3. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Hieronymus und Friedrich Müller. Neu Herausgegeben von Ursula Wolf. Rowohlt's Enzyklopädie. 1957-1959 und 1994. p. 19.

inexistência de uma essência que determina o ser das coisas. Ou seja, precisamente por não existir algo subjacente à linguagem humana em sua representação da realidade, funcionando, assim, como espécie de referência universal a todos que dessa linguagem fizessem uso, a convenção lingüística desempenharia o papel de um meio razoável de significação conceitual do mundo. A convenção lingüística seria, portanto, uma espécie de acordo entre os homens, com o qual se torna possível a significação das coisas e a própria comunicação, sem existir, todavia, qualquer fundo comum entre vida humana e mundo. A falta de uma significação universal, observada, por exemplo, nas diferentes utilizações da linguagem para uma mesma coisa, sugere a relatividade desse acordo lingüístico. Contra essa possibilidade, Platão quis oferecer um argumento: “as coisas possuem em si e para si a sua própria essência”, enfatizando que “isto não apenas em relação a nós ou de nós deduzido, de acordo com a nossa assimilação, mas existente por si mesma em função de sua própria essência, tal como ela é formada.”¹¹⁴.

O argumento de Platão é corroborado tempos depois pelas palavras de Kant quanto ao fato de que a impossibilidade de se conhecer “a coisa em si” não acarreta a negação de sua existência, já que seria absurdo pensarmos em fenômenos que não sejam manifestação de alguma coisa. Assim, a modernidade filosófica, nesse viés kantiano, assegura a possibilidade de se alcançar o conhecimento verdadeiro e objetivo das coisas em geral nos fenômenos, sem precisar negar ou se preocupar com a existência de uma “coisa em si” que se deixava expressar por meio da linguagem; o que está em questão não é provar a existência do mundo, mas garantir as condições de possibilidades de sua apreensão, ou seja, o modo de apreensão subjetiva dos fenômenos.

Nietzsche, por sua vez, acentua a arbitrariedade lingüística, desenvolvendo os argumentos necessários à crítica da metafísica por meio da linguagem. Sua afirmação de que as palavras “não correspondem de maneira alguma à essência originária” traz de maneira decisiva uma tal crítica, sem, no entanto, excluir, por enquanto, a possibilidade da existência de uma “essência originária”. Não obstante, Nietzsche permanece junto à tematização do problema da convenção lingüística, aprofundando ainda mais a investigação, ao formular, de maneira clara e direta, o questionamento filosófico da verdade por meio do problema da linguagem:

¹¹⁴ PLATON. „Kratylos“. 386e. Sämtliche Werke, Band 3. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Hieronymus und Friedrich Müller. Neu Herausgegeben von Ursula Wolf. Rowohlt's Enzyklopädie. 1957-1959 und 1994. P. 19.

E além disso: o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São talvez frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas realidades?¹¹⁵.

Com efeito, as reflexões de Platão anteriormente expostas enunciam um número expressivo de argumentos no tocante às significações lingüísticas, de modo que a possibilidade de fundamentação do conhecimento verdadeiro é vista não apenas por meio da linguagem humana, mas na própria essência constitutiva da coisa, ou seja, “tal como ela é formada”. Considerando que a tradição filosófica moderna, em específico, Leibniz e Kant, propõe o questionamento acerca do conhecimento verdadeiro tomando como referência central a subjetividade humana, a essência da coisa é considerada por meio do homem e de suas categorias. Nesse caso, ao se contrapor às reflexões de Platão, Nietzsche, nesse momento específico, também não conseguiu extrapolar o âmbito da modernidade, se se admite essa referência à subjetividade, pois, como coloca Thomas Boening, “no seu período inicial ele adota, inadvertidamente, a posição moderna subjetivista, segundo a qual o homem é aquele que cria o que se lhe opõe, o objeto.”¹¹⁶. A essa altura, as suas reflexões partiam da pressuposição de que o conhecimento verdadeiro só seria possível, na medida em que fôssemos afetados pelas coisas:

Só é possível provar o que as coisas são por meio da determinação de um sujeito como medida. Suas qualidades em si não nos dizem respeito, mas apenas na medida em que elas nos afetam.¹¹⁷

Se não nos detivermos em torno da problemática assunção nietzschiana do “sujeito como medida”, e concordarmos com Bernard Williams, quando afirma que Nietzsche posteriormente supera as “formulações do ensaio ‘Sobre verdade e mentira’, na medida em que chega à compreensão de que não há um ponto de vista a partir do qual as nossas representações do mundo (como é em si e por si) são capazes de serem medidas”¹¹⁸, conseguiremos nos dedicar ao outro problema além

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p..47. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho”).

¹¹⁶ BÖNING, Thomas. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin: de Gryter, 1988, p. XI.

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. KSA 7, **NF**, 19[156], Verão de 1872 – Início do ano de 1873, p. 468.

¹¹⁸ WILLIAMS, Bernard. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p.34.

do da “linguagem conceitual” que enunciamos acima: o da razão. No aforismo do livro *Humano, demasiado humano*, encontramos a seguinte passagem:

Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença.¹¹⁹

Se é correto afirmar que um dos projetos centrais da análise nietzschiana concernente à crença na verdade consiste em identificar a tácita adoção de condições de possibilidade no pensamento científico–filosófico quanto à determinação do “impulso à verdade”, convém, de acordo com a passagem acima, atentar não apenas para a crença na linguagem conceitual, mas para outro importante elemento que também desfruta dessa crença: a razão. Pergunta-se: em que medida é possível identificar o papel da razão na tentativa de determinação do conhecimento verdadeiro?

Nietzsche tem em vista tanto a postura que cada um de nós assume quando julga que é movido por um ímpeto de querer a verdade quanto a própria tentativa científico–filosófica de determinação da verdade objetiva das coisas em geral. Todos os exemplos apresentados revelam uma semelhança estrutural entre a vontade de verdade cotidiana e a vontade de verdade especializada científico–filosófica, na medida em que ambas partiam do pressentimento de que a realidade na qual vivemos e somos é mera aparência e que sob essa realidade, existe uma realidade oculta a ser descoberta. O impulso à verdade, por meio do qual nos movemos nas tarefas cotidianas, a fim de determinar pontos seguros e confiáveis para a nossa orientação, assemelha-se, em seu processo dinâmico, à vontade de verdade que o filósofo assume como ímpeto científico de busca do conhecimento verdadeiro. Ambos são movidos por um impulso à “certeza” e à “regularidade”, isto é, por um impulso para a aquisição de certezas das representações que empreendemos do mundo, procurando identificar uma regularidade no próprio mundo. A questão, portanto, não implica em desvendar um tipo específico de disposição originária que se assemelha em nossa cotidianidade à forma científico-filosófica de conhecer o mundo. Cumpre investigar os critérios do impulso à verdade como “vontade de

¹¹⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Prólogo, p. 7-14.

verdade”. Para tanto, podemos recorrer a mais uma passagem de “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, em que Nietzsche escreve:

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto e aí procura e também a encontra, então não há muito que se vangloriar nesse procurar e encontrar: mas assim é que se passa com o procurar e encontrar da ‘verdade’ no interior do âmbito da razão. Se forjo a definição de animal mamífero e, então, declaro, depois de inspecionar um camelo: ‘veja, um animal mamífero’, então certamente que, com isso, uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo nos homens, luta por um entendimento do mundo como uma coisa à semelhança do homem e conquista, no melhor dos casos, o sentimento de uma assimilação.¹²⁰

Novamente destaca-se o valor atribuído à presença humana na formação do conhecimento verdadeiro. Mas dessa vez o tom se reveste de uma sonora crítica: a verdade trazida à luz é cabalmente antropomórfica. O que a passagem nos proporciona é uma aproximação àquilo que afirmamos ser um dos pontos de partida da crítica de Nietzsche ao problema da “vontade de verdade”: a indicação da assunção tácita de algumas condições de possibilidades e pressupostos no empreendimento teórico científico–filosófico. Considerando que a determinação da verdade não representa uma atividade exclusiva do pensamento científico–filosófico, é de se notar que, à primeira vista, Nietzsche não se expressa de maneira muito clara, ao identificar o sistema teórico ao qual a sua crítica se refere. Os argumentos são inicialmente introduzidos por meio da menção a “alguém” que procura e encontra a verdade, para, então, constituírem-se enquanto traços peculiares do chamado “pesquisador das verdades”. No entanto, as ulteriores indicações sobre esse “pesquisador das verdades” não poderiam ser mais adequadas para nosso propósito interpretativo, porquanto descrevem tanto as características centrais do sistema teórico por ele representado quanto o cerne da capacidade humana de se mover pelo ímpeto da vontade de verdade. Concentrar-nos-emos, portanto, nessas indicações, a fim de identificar as principais características do tipo específico do sistema teórico animado pela vontade de verdade descrito na passagem acima.

A passagem tem início com a afirmação de que não há muito o que se vangloriar em um “procurar e encontrar” que já desde sempre supõe como dada uma certa compreensão da natureza mesma daquilo que precisa ser procurado e

¹²⁰ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: _____. Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 50. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho)

encontrado. Ou ainda: a compreensão da natureza (a dinâmica de sua constituição) daquilo que é procurado e encontrado não é apenas vista enquanto dada em si mesma, mas introduzida de antemão para, então, figurar como uma nova descoberta. Neste sentido, sugere-se que a busca pela verdade seja uma busca por algo que se supõe como dado. Soma-se a isso que a explicação da natureza desse objeto parece ser realizada mediante a utilização de determinados princípios, hipóteses etc. Se o procurar for eficiente em sua aplicação dos princípios e hipóteses, então a explicação acerca da natureza do objeto é encontrada; o resultado desse encontrar é o conceito. Já identificamos esse processo de determinação da natureza dos objetos da realidade como característico de todo sistema teórico de conhecimento movido pela vontade de verdade. E também vimos como Kant definiu essa questão.

Se ainda existiam dúvidas quanto ao fato de que o processo de determinação do procurar e encontrar a 'verdade' dos objetos da realidade descrito na passagem anterior representa a vontade de verdade filosófica, essas se dissipam quando Nietzsche acrescenta: "mas assim é que se passa com o procurar e encontrar da 'verdade', no interior do âmbito da razão" e afirma, criticamente, que essa verdade "não contém um único ponto que seja 'verdadeiro em si', efetivo e universalmente válido". Disposto no "interior do âmbito da razão", o processo da vontade de determinação da verdade é realizado consoante à capacidade racional de apreender a natureza dos objetos a partir da imediatividade com que se nos apresentam enquanto tais, elevando-se um conceito que tenta representar não essa entrega à imediatividade, mas sim aquilo que são em si mesmos. A inspeção racional de um camelo, se nos remetermos uma vez mais à passagem anterior e considerarmos esse exemplo segundo o ponto de vista de uma investigação científico-filosófica, é movida pelo interesse de determinar aquilo que ele é em si mesmo, ou seja, não segundo a impressão que tomamos da sensibilidade, uma espécie de noção particular e um tanto confusa; mas sim aquilo que configura o seu ser. Se nos entregássemos à imediatividade, possivelmente estaríamos imersos em ilusões. Somente por meio da abstração das singularidades que compõem o ente camelo, disposto na imediatividade (lembrando o que foi visto na análise da linguagem conceitual), é que se torna possível compreendê-lo enquanto aquilo que é. Tal capacidade de abstração, a partir da imediatividade, a compreensão representacional da verdade acerca de um ente singular e a elaboração dessa abstração e

compreensão representacional em forma de conceitos condizem com a utilização da capacidade da razão no âmbito do pensamento científico–filosófico.

Caracterizando-se, portanto, enquanto pesquisa filosófica racional, a vontade de determinação daquilo que o camelo efetivamente é significa, utilizando os termos de Nietzsche, apenas uma compreensão singular supostamente tornado um conceito “‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido””. É exatamente nesse ponto que a crítica se apresenta com todo vigor. Uma vez que o empreendimento científico–filosófico move-se pela vontade de verdade e faz uso da razão, precisa, paradoxalmente, da pré-disposição para a confiança na evidência dos pressupostos racionais e da crença na possibilidade de verdade, isto é, alguns pressupostos específicos e a “verdade” são tomados como dados e claros em si mesmos para que, então, se alcancem conclusões verdadeiras. A sentença, por meio da qual iniciamos a passagem supracitada, procurava justamente indicar esse posicionamento paradoxal: “Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto e aí procura e também a encontra...”. Nietzsche entendeu que a determinação racional ancorada na vontade de verdade sustenta-se em predefinições e crenças que lhes são necessárias com intuito de, afinal, não realizar outra coisa senão a própria determinação racional da verdade. Assume-se, por exemplo, a definição de animal mamífero, para fins de determinação racional de um ente singular, definição essa sem a qual não há como chegar a qualquer conhecimento verdadeiro desse mesmo ente. “Certamente que, com isso”, afirma Nietzsche, “uma verdade é trazida à luz”; mas não uma verdade tal como o empreendimento científico–filosófico realmente pretendia instituir: como uma verdade que “contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem.”. Tal verdade que é trazida à luz supõe, de antemão, a crença na verdade e a existência de uma faculdade de conhecimento no indivíduo capaz de se vincular a esse conhecimento. Em outras palavras: não apenas a crença de que exista uma “verdade em si”, mas também uma capacidade racional de se vincular a essa mesma verdade configurariam as principais suposições do conhecimento científico–filosófico. Segundo a leitura realizada por Nietzsche, é desse contexto que provém o sentimento de obrigatoriedade nas ações humanas. Sobre essa questão, uma anotação extraída dos fragmentos póstumos da época de redação do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” é sugestiva, quando Nietzsche escreve:

Para uma análise da *crença à verdade*: isto porque todo possuir-a-verdade (Wahrheit-haben) é, no fundo, apenas uma crença de que realmente se possui a verdade. O *páthos*, o sentimento de obrigatoriedade, parte inicialmente dessa *crença* e não de uma suposta verdade. Já a crença, por sua vez, pressupõe a existência de uma **faculdade incondicionada de conhecimento** no indivíduo...¹²¹.

Duas são as conclusões que essa passagem nos autoriza a chegar: em primeiro lugar, a de que a crença na verdade supõe a existência de uma “faculdade incondicionada de conhecimento no indivíduo”; e, em segundo lugar, a de que o sentimento de obrigatoriedade” à verdade advém da crença na verdade, não em sua suposta existência. O sentimento de obrigatoriedade, que impõe a busca pela verdade não provém, portanto, da constatação empírica ou ontológica da existência de uma verdade, ou seja, não provém da constatação inicial de que exista realmente algo a que se possa chamar de verdade ou até mesmo da necessidade ou mérito de sua busca; não há qualquer indício de comprovação da possibilidade de se adequar à interioridade do indivíduo com uma instância em si que suporte a realidade fenomênica; mas a obrigatoriedade à verdade advém de uma cega suposição – de uma crença – de que a verdade realmente existe e que é necessário assegurar suas condições de possibilidade. Não importa, portanto, estender aqui nossa análise a sistemas teóricos filosóficos que assumam tacitamente a existência da verdade, mas antes investigar em que medida é possível identificar um processo de crença no valor da verdade e o vínculo com a capacidade de conhecimento do indivíduo nesses sistemas científico-filosóficos e nas mais diversas relações intersubjetivas; melhor será acentuarmos nossa investigação acerca de uma ligação interna entre a “faculdade incondicionada de conhecimento” (a condição *sine qua non* da crença na verdade) e a arbitrariedade na determinação da verdade. Para tanto, nós podemos recorrer a duas passagens decisivas do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”:

É notável que o intelecto seja capaz disso, justamente ele, que foi concedido apenas como um meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência, da qual, sem essa concessão, eles teriam toda razão para fugir tão rapidamente quanto o filho de Lessing. Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é o engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter.¹²²

¹²¹ NIETZSCHE, F. KSA 7, 29[8], *Fragmentos Póstumos*, Verão - outono de 1873, p. 624.

¹²² NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.45. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho”).

Enquanto o indivíduo quer se conservar frente a outros indivíduos, ele então usa o intelecto, em um estado natural das coisas, na maioria das vezes apenas para a dissimulação: mas, porque o ser humano quer, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, existir de maneira gregária e social, ele então precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça do seu mundo. Esse acordo de paz traz consigo algo que se assemelha ao primeiro passo para a aquisição daquele enigmático impulso à verdade.¹²³

Com as passagens acima, chegamos ao cerne da identificação nietzschiana do vínculo entre *o problema do conhecimento* centrado na “verdade” e o *sentimento de obrigatoriedade* pelo qual as ações humanas (supostamente) deveriam se orientar. Nietzsche expõe o surgimento de um “impulso à verdade” em contraposição à efetiva utilidade do intelecto humano: conservar a vida em “um estado natural das coisas”. Trata-se, *grosso modo*, de uma discussão sobre a necessidade e a possibilidade do intelecto humano atuar como um meio de acesso às coisas em geral, sem que suas supostas representações conceituais sejam tomadas como o princípio pelo qual a realidade efetiva se dá e pelo qual as ações humanas devem se orientar. O intelecto humano, cujo modo de atuação poderíamos deduzir a partir dessas passagens, tem como função, “apenas”, a conservação da vida humana. Sua função equivale à de “um meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência”. Aludindo ao caso do filho de Lessing, que morrera minutos depois de seu nascimento, Nietzsche afirma que, sem o intelecto como suplemento para a autoconservação, os seres humanos “teriam toda razão, assim como o filho de Lessing, para fugir o mais rápido possível” da existência. O interesse para que o intelecto humano funcione como algo além de “mero” suplemento de autoconservação não advém do contato imediato com as coisas em um estado natural, mas sim da vontade humana de viver de maneira gregária: “porque o ser humano quer, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, existir de maneira gregária e social”. Com o intuito de conhecer as coisas por meio de uma objetividade conceitual, os indivíduos recorrem ao intelecto e às suas capacidades de representação e conceituação que, na visão de Nietzsche, nada representam senão meios de dissimulação próprios à capacidade racional humana. Se o indivíduo quer viver em sociedade e, então, faz uso do intelecto, se utiliza de um meio reflexivo e objetivo para satisfazer a sua conservação gregária. Como vimos anteriormente, os resultados do processo reflexivo de aplicação do intelecto

¹²³ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p..51. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho”) Com pequenas modificações.

humano à realidade como meio de se conservar frente a outros indivíduos são os “conceitos”. A capacidade simbólica de representação do intelecto humano – reforçando a chave de compreensão da passagem acima – extrapola o limite da mera significação das coisas para o homem e passa, então, a valer como significação “em si”. O mundo conceitual, que deveria conferir significado às coisas em geral para o homem, passa a ser visto como um “mundo em si”. Esse mundo em si, pressuposto e sustentado pela capacidade simbólica conceitual de significação das coisas, passa a figurar não apenas como a expressão de uma necessidade (de autoconservação), mas também como uma expressão que não pertence à natureza humana: viver em sociedade. Ao tomar o intelecto humano não pela sua função de conservação do ser humano no contato imediato com as coisas, mas sim pela necessidade de se viver em sociedade, a tradição filosófica requer sempre universalidade em detrimento de qualquer tipo de individualidade. Trata-se de perceber que o intelectualismo como forma de significação dissimuladora e conseqüente tentativa de apoderamento do mundo exterior representa um fundamento moral, uma vez que os conceitos são as formas valorativas de reduzir a multiplicidade da realidade a uma unidade simbólica supostamente universal. Em outras palavras: trata-se da forma de utilizar o intelecto a fim de conferir primazia a condições conceituais e universais. A “vontade de verdade” provém, portanto, da vida em sociedade e remete para além da própria vida humana. O fundamento moral do conhecimento e a utilização do conhecimento como fundamento da moral são exemplarmente tematizados na seguinte passagem do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”:

O mentiroso usa as designações válidas, as palavras, para assim fazer aparecer o não-efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: ‘sou rico’, quando para seu estado seria precisamente ‘pobre’ a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversão dos nomes. Se ele o faz de maneira egoísta e de resto prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e, com isso, o excluirá de si.¹²⁴

Como foi dito, Nietzsche utiliza o texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” para analisar em que medida o sentimento de obrigatoriedade das ações humanas provém do estabelecimento da verdade. A passagem acima nos permite aprofundar a compreensão desse aspecto da crítica de Nietzsche à moral ocidental,

¹²⁴ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p..46. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho”)

a partir do exame do modo em que a verdade é tomada como meio pelo qual as ações humanas deveriam se orientar.

Uma vez que algumas das designações válidas, que nos conduzem ao estabelecimento da verdade (as normas morais ou as palavras, como no caso acima), se encontram amparadas pelo *convencionalismo social* e por uma suposta correspondência estabelecida no *convencionalismo lógico* entre as palavras e as coisas, fazer uso de maneira espontânea e livre (leia-se: “egoísta”) dessas designações seria subverter a ordem usual do acesso comum à verdade e, portanto, incorrer nas sanções impostas pela vida em sociedade.

Dois são os modos sugeridos por Nietzsche quanto à possibilidade de se subverter a ordem usual do acesso comum à verdade. Ambos se referem à má utilização das convenções fixas ditadas ou pelo *convencionalismo social* e pelo *convencionalismo lógico*; em primeiro lugar, por meio de uma substituição arbitrária das convenções fixas, ou seja, por uma substituição intencional daquilo que se encontra prescrito enquanto norma moral fundada em substratos lógicos e sociais; ou, em segundo lugar, por meio de uma mera inversão de nomes, isto é, por meio de uma mera inversão de signos lingüísticos.

No primeiro caso, as trocas arbitrárias são aquelas nas quais um indivíduo não mantém uma correspondência semântica entre as palavras e as coisas, perdendo-se, assim, o viés da sua obrigatoriedade, ao dizer o que a coisa é: ele não reconhece tal obrigatoriedade, por não reconhecer a correspondência socialmente instituída. Assim como Nietzsche diz na passagem anterior, o mentiroso utiliza a palavra “rico” quando o conteúdo semântico que corresponderia à representação do seu estado seria a palavra “pobre”. A palavra “pobre” que é comunicada traz à tona um determinado estado que corresponde ao que fora estabelecido como válido. Ele re-presentaria, ou seja, traria à representação conceitual o estado que não aquele tomado como universalmente válido. Uma substituição desse tipo indica a utilização não atenciosa da correta correspondência entre o conceito e o que é tomado como universalmente válido.

Já no segundo caso, que Nietzsche nos apresenta como uma inversão de nomes, trata-se de uma má-utilização casual dos nomes para fins de significação comum. Se, no primeiro caso, houve uma questão deliberada quanto à correspondência interna entre o nome e o seu conteúdo semântico, no segundo caso, o que temos é uma simples troca dos nomes que desconsidera a relação

semântica entre ambos. Por não se ajustar à convenção fixa em sua prescrição normativa lógico-social de “sentidos” e “nomes”, o mentiroso sequer consegue inferir os conteúdos semânticos ou os nomes em suas meras referências utilitárias. Cada nome para ele nada mais é do que uma moeda sem valor. O mentiroso é, aqui, o amoral.

Ora, a falta de rigor na utilização lógica e social de nomes e significados inviabiliza o acesso individual a uma verdade comum a todos, impedindo não apenas que o indivíduo participe daquilo que é majoritariamente compreendido, mas que ele próprio – na singularidade dos seus pensamentos e dos seus atos – seja compreendido. Há, portanto, uma dificuldade de conciliação entre o indivíduo singular e a sociedade no que diz respeito ao sentimento de obrigatoriedade pelo qual as ações deveriam se orientar. Acontece, porém, que em um dos casos descritos acima a falta de rigor na observação lógico-social do indivíduo parece não influir na sua existência ou na realização de suas ações de modo punitivo. A inversão de nomes pode ocorrer com qualquer indivíduo em meio à dinâmica da vida em sociedade. Neste caso, assim como acontece quando temos dificuldades de nos ajustar às normas e convenções fixas impostas de maneira lógico-social, recorreremos à nossa capacidade de apreender tais normas ou até mesmo à boa vontade dos indivíduos em sociedade. Se realmente houve uma substituição casual como uma mera inversão de nomes, não há problema de lançar mão de uma reparação ulterior que a corrija e que, então, favoreça o nosso entendimento da crença comum a um sentido único de verdade.

Nietzsche não elimina essa possibilidade da casualidade ou da mera inversão dos nomes. O que ele nos indica é o *caráter imperativo* do acesso comum à verdade que reside não em máximas morais, mas na determinação ontológica da verdade. Há um imperativo direcionado àqueles que deliberadamente desrespeitam tal obrigatoriedade. Como ele complementa na passagem: “Se, por acaso, ele o faz de maneira egoísta e destrutiva, então a sociedade não confiará mais nele e, por meio disso, o excluirá de si”.

A vontade de reconhecer e se orientar pela verdade, a partir de um ímpeto singular (individual), é dificultada em sua própria condição de possibilidade como designação comum a todos os agentes de uma sociedade. É possível reconhecer no sujeito que vive em sociedade sua capacidade de compreensão dos mecanismos cognitivos e analíticos na formação dessas designações – e Nietzsche faz isso ao

reconhecer a existência do mentiroso –, não é permitido que ele o faça de outro modo que não o já realizado pela própria vida em sociedade. À medida que as conjunturas sociais no Ocidente fundam-se em regulações lógico–discursivas, o indivíduo deveria sempre apoiar sua resposta tendo por base esse discurso lógico de adequação. É suposto de antemão que a resposta não apenas encontrará amparo lógico e concordante entre todos, mas válida segundo as mesmas condições para todos. Ir de encontro a essas conjunturas é assumir o risco da exclusão social. Tal como a passagem sugere, o mentiroso, ou seja, aquele que não pretende se regular pelas conjunturas sociais e pela adequação lógico–discursiva, deliberadamente se contrapõe à ordem das designações lingüísticas, erguendo, para si, a pretensão de uma verdade acerca das coisas que está fadada a não se estender para além da sua esfera particular. Ainda que possua uma compreensão da arbitrariedade das convenções fixas estabelecidas em sociedade (no uso de signos para designar uma coisa enquanto tal), isto não é suficiente para criar (nem para legitimar) o entendimento de outra convenção lingüística cuja referência se esgote no sentimento singular e egoísta do indivíduo. Conseguir alcançar a clareza dessa dimensão a ponto de o indivíduo querer instituir a verdade de maneira egoísta seria o mesmo que supor a sua capacidade de realizar, por si só, a junção analítica das designações que conduzem à verdade e também negar ou instituir outra instância normativa (e universal) para a sua vontade. O indivíduo precisaria negar aquilo que há de mais constitutivo na vida, na espécie humana, e que agora se tornou virtude gregária: a autoconservação. Em outras palavras: para querer alcançar a dimensão normativa e universal da verdade de maneira inteiramente autônoma e singular, para querer reconhecer a sua singularidade e individualidade, o indivíduo precisaria se colocar de maneira decisiva frente ao instinto de autoconservação, que subjaz à moral (metafísica) e elaborar outra doutrina que passaria a garantir a sua “vontade de não se deixar enganar por nada ou por ninguém”. Esse fora o limite que os argumentos de Nietzsche em “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” encontraram e para o qual ele ainda não ofereceria uma alternativa plausível. O ponto central que ele continuaria a investigar seria o equivalente ao de uma “vontade de não se deixar enganar por nada ou por ninguém”, isto é, da “exigência de veracidade”. Sua conclusão é que se não há como justificar a existência de uma “verdade em si” e tampouco de uma faculdade humana que se vincule a essa verdade, então o assim chamado “impulso à verdade”

possui outra fonte que não a “verdade”, o “intelecto” ou a “razão”. Essa outra fonte que nos confunde, ao supor que de fato exista um “impulso à verdade”, corresponde, para Nietzsche, à “exigência de veracidade”. Em uma passagem do texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, ele escreve:

Ainda não sabemos de onde provém o impulso à verdade, pois, até agora, só ouvimos falar da obrigação em sermos verazes que a sociedade exige para a sua existência, ou seja, da obrigação de se utilizar metáforas usuais; portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção fixa, mentir de maneira gregária em um estilo obrigatório para todos. O homem, porém, esquece que é assim que lhe acontece; ele então mente da maneira designada, inconscientemente e de acordo com hábitos seculares – precisamente por meio dessa *inconsciência*, por meio desse esquecimento, é que ele chega ao sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como vermelha, outra como fria, uma terceira como muda, desperta um sentimento moral relacionado à verdade; a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia e de quem todos se afastam, o homem então demonstra para si mesmo a nobreza, a confiabilidade e a utilidade da verdade. Agora ele apresenta o seu agir como um ser *racional* sob o domínio das abstrações: ele não suporta mais ser atravessado pelas impressões súbitas, pelas intuições. Ele universaliza todas essas impressões em conceitos descoloridos, frios, para, assim, ligar a eles a direção da sua vida e do seu agir. Tudo o que distingue o homem do animal depende dessa capacidade de transformar as metáforas intuitivas em um esquema, ou seja, de subsumir uma imagem em um conceito. Algo que jamais teria êxito sob as primeiras impressões intuitivas é agora possível no âmbito daquele esquema: o estabelecimento de uma ordem piramidal segundo castas e graus, a criação de um novo mundo de leis, privilégios, subordinações e determinações fronteiriças que se coloca frente àquele outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais fixo, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso, como o mais regulador e imperativo.¹²⁵

Essa passagem oferece uma série de argumentos que nos dão acesso à temática acerca do surgimento da “vontade de verdade”, a partir da vida em sociedade (da moral), ao mesmo tempo em que se encontra circunscrita à idéia que pode ser assim formulada: apesar da evidente utilidade do conceito de “verdade” para o estabelecimento e para o exercício de normas sociais, apesar da necessidade de que as designações lingüísticas comuns no decorrer da vida em sociedade possam vir a ser compreendidas de maneira universal, ***o “impulso à verdade” não se assemelha senão a um sentimento de obrigatoriedade que provém da assunção dogmática quanto ao valor da verdade para a realização dessas atribuições, isto é, para o pleno funcionamento da vida de um modo geral.***

O “páthos da verdade” não provém de forma natural da essência humana de modo que também não há como supor a existência de uma verdade em si. A única constatação que nos é acessível corresponde à “obrigação em sermos verazes que

¹²⁵ Nietzsche, F. KSA 1. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* 1. S. 881.

a sociedade exige para a sua existência”, ou seja, talvez seja correto afirmar que não exista um impulso à verdade ou até mesmo “a” verdade, mas não se pode dizer o mesmo quanto à veracidade. Isto porque a veracidade constitui uma exigência social e é muito provável que daí tenha surgido a crença nas mais diversas concepções orientadas pela noção de verdade. Se nos é lícito levantar essa questão, convém perguntarmos: o que Nietzsche entende, afinal, por veracidade?

Somente agora supomos estar em condições de nos aproximarmos da compreensão nietzschiana do problema da veracidade na moral. Seria correto supor que, para Nietzsche, o processo descrito pelo nome de “veracidade” constitui uma vontade de representar a verdade? A rigor, devemos, em primeiro lugar, reafirmar algo que deixamos em suspenso, a saber, que o termo “veracidade” (“Wahrhaftigkeit”) em Nietzsche sempre foi visto de forma negativa, ou seja, como uma postura que tem início com a vida em sociedade e que é, posteriormente, exigida pela tradição filosófica. Na qualidade de exigência teórica, no entanto, trata-se de uma atitude difícil de ser realizada enquanto tal. Em outras palavras: como a postura teórica da tradição filosófica encontrar-se-ia enraizada na exigência de veracidade proveniente da vida em sociedade, enfrentando dificuldades das quais pouco suspeitou.

Já em seus textos, obras e anotações redigidos a partir da década de 1870, passando pelas obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *A gaia ciência*, *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal* até o ápice em *Genealogia da moral*, encontramos sempre o mesmo significado para o termo em questão: trata-se, grosso modo, da tentativa de se abstrair do erro, da ilusão e do engano nas mais variadas formas e possibilidades da vida em geral. Um meio de se afastar da ilusão no processo de determinação do conhecimento; do erro nos discursos proferidos em sociedade, ou até mesmo do engano, nas representações imagéticas que formamos diante da contemplação do mundo exterior. Tudo isso marca, para Nietzsche, a distinção fundamental do processo chamado de “veracidade”.

Essa é uma definição do modo que nos é lícito entender o significado do conceito de “veracidade”. O que efetivamente nos dá acesso ao estabelecimento desse conceito no pensamento de Nietzsche impõe um esclarecimento ainda mais cuidadoso e muito mais atento às suas injunções teórico-práticas. Do ponto de vista do conhecimento, por exemplo, poderíamos supor que a veracidade representaria a vontade de instituir um encadeamento de princípios lógicos na construção do

pensamento, afastando, assim, a possibilidade do erro em nossas próprias inferências; enquanto do ponto de vista do discurso, a exigência de veracidade poderia representar a vontade de tornar o ser humano cognoscível e representável em suas ações e pensamentos, afastando, assim, a possibilidade do erro no agir e da falsidade nas promessas; ou, dito de modo ainda mais contundente por meio das palavras encontradas na *Genealogia da moral*: para um tipo específico de discurso que exige veracidade, existiria a vontade de tornar o ser humano “*calculável, regular e necessário*.”¹²⁶

Outra necessidade de melhor estruturarmos o conceito de veracidade é que, apesar de possuir semelhanças estruturais com aquilo que vivemos em nossas mais diversas experiências cotidianas, o exame nietzschiano da noção de veracidade não se reduz e tampouco retira daí suas principais inferências teóricas. Tal como a definimos enquanto uma vontade de negação da ilusão, do engano e do erro, nós então podemos supor que a “veracidade” se mostra imprescindível não apenas na edificação de uma sociedade, de uma teoria, de normas de conduta, de conceitos ou processos lingüísticos. Assim como qualquer pessoa atestaria a partir de uma rápida observação de si, a veracidade se faz imprescindível nos simples momentos em que *pensamos, agimos ou julgamos*. Nossos pensamentos, juízos e ações se constroem com base em nosso anseio pelo afastamento do erro e do engano e uma conseqüente segurança. Buscamos – e de diversas formas – regularidade e sustentação para os nossos pensamentos juízos e ações. Nas experiências da vida cotidiana parece-nos simplesmente impossível abdicar ou mesmo contestar a inexorável necessidade de veracidade e não buscamos mostrar a impossibilidade de oferecer qualquer tipo de condicionalidade ao erro, ao engano ou à ilusão – seja no discurso, no pensamento ou nas ações. Portanto, não são poucos os contextos de aplicação do conceito de veracidade.

A palavra alemã “veracidade” (*Wahrhaftigkeit*) vincula-se, em seu conteúdo semântico mais próprio, a um campo conceitual circunscrito à filosofia prática. É difícil precisar o real significado desse conceito, sem considerar outros conceitos de Filosofia prática que lhe complementam ou que lhe são equivalentes. Os outros conceitos que se encontram vinculados à significação do conceito de “veracidade” e que apontam para a sua utilização no campo específico da Filosofia prática são:

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.48.

“sinceridade’ (‘Aufrichtigkeit’), ‘honestidade’ (‘Ehrlichkeit’), ‘probidade’ (‘Redlichkeit’), ‘amor à verdade’ (‘Wahrheitsliebe’) e ‘autenticidade’ ‘Authetizitaet’”¹²⁷. Aliás, Nietzsche chega a colocá-los lado a lado em um aforismo da obra *Além do bem e do mal*, ao indicar:

São de fato belas palavras reluzentes e festivas: probidade (Redlichkeit), amor à verdade (Liebe zur Wahrheit), amor à sabedoria (Liebe zur Weisheit), sacrifício ao conhecimento, heroísmo do veraz – há talvez algo que torna o singular orgulhoso¹²⁸.

Talvez o melhor exemplo da dificuldade de precisar o conteúdo semântico da palavra “veracidade”, sem recorrer a esses outros elementos da Filosofia prática nos seja apresentado por Kant, na segunda parte da *Metafísica dos costumes* (1797). Ele define: “A *veracidade* (*Wahrhaftigkeit*) nas declarações é chamada de *honestidade* (*Ehrlichkeit*) e, se essas declarações são, ao mesmo tempo, promessas, então elas são chamadas de *probidade* (*Redlichkeit*) e, acima de tudo, *sinceridade* (*Aufrichtigkeit*).”¹²⁹

A razão pela qual devemos oferecer um esclarecimento prévio e ainda mais significativo do conceito de “veracidade” no pensamento de Nietzsche é que situa a sua definição à luz dos pressupostos anteriores e pretende inserir outro significado para esse conceito: o de “probidade”. À luz de sua crítica à tradição filosófica, Nietzsche pretende substituir o conceito de “veracidade” pelo de “probidade”. Depois de identificar a raiz histórica do conceito de “veracidade” na Antiguidade filosófica e na doutrina moral cristã, momentos sem os quais não há como entender o apreço do mundo ocidental pela determinação da “verdade a qualquer preço”, ele supõe como possibilidade uma nova acepção para esse termo.

A pergunta que surge é: como Nietzsche entendeu o conceito de “veracidade” à luz das significações e contextualizações históricas do pensamento filosófico ocidental? Para esse propósito, podemos recorrer à primeira menção do termo “veracidade” nas obras filosóficas de Nietzsche. Em meio às reflexões desenvolvidas no parágrafo 12 de *O nascimento da tragédia*, ele escreve:

¹²⁷ É importante conferir esse vínculo que o Historisches Woerterbuch faz no verbete “veracidade” e, posteriormente, o verbete “probidade”. A nosso ver, ainda que não exista algum exemplo que possa corroborar essa idéia, basta a leitura da passagem que indicamos da obra de Kant.

¹²⁸ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Capítulo Quinto, p. 86.

¹²⁹ *Metaphysik der Sitten*, A 85, p.563.

O *prólogo* euripídiano nos serve de exemplo da produtividade desse método racionalista. Nada pode haver de mais contrário à nossa técnica cênica do que o prólogo no drama de Eurípides. Que uma personagem individual se apresente no início da peça contando quem ela é, o que precedeu à ação, o que aconteceu até então, sim, o que no decurso da peça há de acontecer – isso um autor teatral moderno tacharia de renúncia propositada e imperdoável ao efeito da tensão. De fato, sabe-se tudo o que irá ocorrer. Quem vai querer esperar que ocorra realmente? (...) Em todo caso, Eurípides acreditava ter notado que, durante aquelas primeiras cenas, o espectador era tomado de peculiar inquietação, ao querer resolver o problema de calcular a estória antecedente, de modo que a beleza poética e o *pathos* da exposição ficavam para ele perdidos. Por isso, introduziu o prólogo antes da exposição e na boca de uma personagem a quem se devia conceder confiança: uma divindade precisava, em certa medida, garantir ao público o desenrolar da tragédia e tirar toda dúvida quanto à realidade do mito: mais ou menos como Descartes só conseguiu demonstrar a realidade do mundo empírico apelando para a veracidade de Deus e a sua incapacidade para a mentira. Essa mesma veracidade divina é utilizada por Eurípides mais uma vez no encerramento de seu drama, a fim de salvaguardar perante o público o futuro de seus heróis: é a tarefa do famoso *deus ex machina*.¹³⁰

Nietzsche utiliza o parágrafo 12 de *O nascimento da tragédia* como meio para aprofundar uma das principais teses que balizam a obra: a tese de que Eurípides, em decorrência de sua adesão a elementos centrais do pensamento socrático, teria recorrido a meios racionalistas com o propósito de introduzir uma nova técnica teatral na tragédia grega. Como nos aponta a passagem acima, o sinal mais evidente dessa influência não era outro senão o modo de utilização do prólogo no drama trágico. Nietzsche diz: “O *prólogo* euripídiano nos serve como exemplo da produtividade desse método racionalista.” O efeito desse novo “método racionalista” como técnica teatral recairia somente sobre aqueles que se relacionavam com as encenações artísticas da tragédia por meio do “entendimento” (“Verstand”). Nesse caso, os espectadores não conseguiriam apreendê-la senão de maneira conceitual. A encenação precisaria dispor de uma história encadeada logicamente e cuja significação deveria ser tanto inserida quanto apreendida por meio do “entendimento”. Por isso, encontramos no parágrafo imediatamente anterior a esse a idéia de que Eurípides considerava o “entendimento... a própria raiz de todo desfrute e criação”¹³¹. Para Eurípides, o “entendimento” estaria na base criativa da tragédia e na base de sua possível apreensão.

A exclusividade conceitual na forma de criar e apreender as encenações trágicas significariam, para Nietzsche, uma evidente falta de apreço por aquilo que havia de mais constitutivo na própria tragédia: “o efeito da tensão”¹³², ou seja, a

¹³⁰ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.81-82.

¹³¹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.77-78.

¹³² NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.81.

tensão que perpassava a encenação trágica. Tratava-se, portanto, de uma falta de apreço pelo vínculo entre os espectadores e o *páthos* próprio à tragédia. Para conseguir realizar essa ousada tarefa, sobretudo pelo fato de que essa se encontrava enraizada na própria cultura grega, Eurípides precisaria utilizar duas estratégias: seria necessário substituir a primazia que a tragédia grega até então conferia ao assim chamado “efeito da tensão”¹³³ na encenação teatral por uma primazia conferida à “ação” (o encadeamento lógico dos eventos oferecido aos espectadores) e seria igualmente necessário instituir algum elemento que pudesse indicar esse suposto encadeamento lógico dos eventos. Em última instância, o que estava em questão era precisamente identificar um encadeamento lógico nos eventos e encontrar um critério para validar essa identificação. A preocupação do tragediógrafo Eurípides reduziu-se a fazer com que todos os espectadores reconhecessem em si mesmos uma capacidade de apreensão lógico-causal para acompanhar o desenrolar da encenação trágica, bem como estabelecer algum encadeamento lógico nos eventos expostos em seu drama. Com o intuito de alcançar todos esses objetivos, ele muda a estrutura do drama e insere um prólogo antes da exposição. A atitude de Eurípides reflete aquilo que há pouco vimos como constitutivo da “vontade de verdade”: em meio à tentativa de se afastar de qualquer elemento de imprecisão, qualquer erro, mudança, transitoriedade e ilusão, recorre-se à verdade (a uma instância distinta da do fenômeno analisado) considerando-a o que há de valor mais elevado. À luz daquilo que viu como incompreensão dos espectadores, ao tentarem acompanhar a encenação do drama, ele se inclina a afastar essa imprecisão e propõe a “regularidade” e a “certeza” por meio da identificação de uma “verdade”: o prólogo. A utilização do prólogo equivale à tentativa euripídiana de “garantir ao público o desenrolar da tragédia e retirar qualquer dúvida acerca da realidade do mito”; equivale, portanto, à tentativa de assegurar o afastamento do engano, do erro e das ilusões. Em poucas palavras, equivale ao modo como comumente identificamos o termo “veracidade”: “a vontade de não se enganar e a de não se deixar enganar por nada ou por ninguém”.As reflexões do parágrafo 12 de *O nascimento da tragédia* nos auxiliam com a compreensão nietzschiana do termo “veracidade”, ao não se restringirem à análise do uso que Eurípides fez do método racionalista socrático. A analogia desse mesmo

¹³³ Ibidem., p.81.

termo com outro método racionalista filosófico elucidada como a reflexão nietzschiana identificou o termo “veracidade”. De acordo com a passagem analisada, Nietzsche exemplifica a atitude de Eurípides, fazendo analogia a um dos momentos mais importantes da filosofia moderna, a saber, ao argumento de Descartes na referência à “veracidade de Deus” como meio de legitimar as suas reflexões epistemológicas. Nietzsche compara a atitude de Eurípides, ao recorrer à utilização do prólogo antes da exposição do drama, com a seguinte atitude de Descartes encontrada na obra *Meditações Metafísicas*: “E, assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem do tão-só conhecimento do verdadeiro Deus.¹³⁴

A afirmação cartesiana acima ocorre em um momento estratégico das *Meditações Metafísicas*, qual seja, o momento no qual Descartes procurava fundamentar a “verdade” e a “certeza” de toda ciência em meio à dúvida. Sua conclusão é a de que somente o conhecimento de Deus fornece o primeiro passo como garantia de possibilidade do conhecimento científico acerca dos objetos da realidade. Alcançando-se o conhecimento de Deus, são então, asseguradas a certeza e a verdade de toda ciência.

O que há em comum entre a atitude de Descartes e a de Eurípides? Por que o próprio Nietzsche nos conduz a essa aproximação? Qual é a importância dessa aproximação para a compreensão do termo “veracidade”? A resposta a essas perguntas encontra-se no problema com o qual Descartes se deparou, ao recorrer à prova da existência de Deus: **qual a causa do erro?** O que Descartes procurou nesse momento foi aquilo que descrevemos como característico a toda exigência de veracidade: se afastar do erro.

Por possuir uma natureza veraz e incapaz para a mentira, Deus não pode ser a causa – e tampouco o responsável – pela origem dos erros. Sua incapacidade para a mentira é a garantia de que os objetos da realidade e a própria realidade como um todo possuam, em si mesmos, uma natureza verdadeira. A veracidade de Deus não está simplesmente ligada à sua incapacidade de proferir a mentira, mas antes à sua própria natureza. Isso corresponde à famosa prova ontológica desenvolvida no capítulo III das *Meditações Metafísicas* de Descartes. A certeza e a verdade da ciência não provêm da aplicação de métodos hermenêuticos ou matemáticos, mas sim da garantia oferecida por meio do conhecimento da idéia de

¹³⁴ DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, “Meditação Quinta”, Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.128.

Deus. Com a prova da existência de Deus, os objetos da experiência não podem ser considerados meras ilusões, tampouco egressos do mundo onírico, mas existentes em si mesmos e de modo verdadeiro. A imprecisão e o erro não podem possuir como causa a natureza de Deus. Considerado possuidor de uma natureza veraz e perfeita, Deus garante que a natureza dos objetos possua uma verdade em si por meio de sua incapacidade à mentira, ou seja, por sua falta de pretensão de nos enganar. Para Descartes, é o ser humano que não dispõe da capacidade de imediatamente reconhecer a certeza e a verdade de toda ciência. Ciência se faz por meio do conhecimento de Deus, na medida em que sua incapacidade à mentira (a veracidade de Deus) assegura a validade dos objetos e a certeza do nosso próprio entendimento. Neste contexto específico, a veracidade figura como o traço característico de uma incondicional vontade de se afastar do erro, cujo processo é realizado ao se alcançar a idéia de Deus (a verdade). O estabelecimento da verdade figura como o critério capaz de assegurar o afastamento da ilusão.

Desses argumentos, podemos deduzir o modo como Nietzsche compreendeu o termo “veracidade” na história da filosofia e a maneira pela qual ele o toma, de maneira crítica, como referência em suas análises ulteriores. Se Eurípides e Descartes recorrem ao prólogo e à idéia de Deus a fim de, respectivamente, validar o desenrolar da tragédia isentando-a da ilusão referente ao mito (uma divindade precisava, em certa medida, garantir ao público o desenrolar da tragédia e tirar toda dúvida quanto à realidade do mito) e garantir a existência dos objetos da realidade, equivale a afirmar que procuraram se afastar do “erro” e da “ilusão” por meio de algo que lhes garantisse a “certeza” e a “regularidade”. Se, para Nietzsche, a “vontade de verdade” traduz o anseio de se afastar de elementos que nos conduzam à imprecisão, ao erro e à ilusão, é porque a “veracidade” própria a toda “vontade de verdade” sempre representou um “cálculo de utilidade” racionalista. Em outras palavras: a fim de resolver o problema da ilusão e do erro, a tradição recorreu à evidência de uma verdade. Por isso Nietzsche chama o método euripídico de racionalista e se refere à prova ontológica de Deus, para corroborar o seu argumento: ambos procuram se afastar do erro e da ilusão, com a determinação de critérios racionalistas e instituindo uma medida transcendente de valor: Deus.

Naquela que é considerada uma das primeiras tentativas de se compreender a problemática em torno do conceito de veracidade no pensamento nietzschiano, Erika Emmerich, exemplifica como Nietzsche pretendia recorrer a esse conceito,

sem sucumbir à sedução de uma “verdade em si”, ou seja, sem pressupor um valor a uma dimensão que transcendesse a vida humana. Ela afirma:

O homem é verdadeiro – na terminologia de Nietzsche, veraz –, se ele próprio se relaciona na descoberta do ente, se ele quer “ver” o ente tal como ele é. Este ser-verdadeiro enquanto ser-descoberto pertence ao homem, tão logo ele esteja “no mundo”. Uma forma desse “estar-no-mundo” é o conhecer, assim como as ciências praticam. Com isso, a verdade dos objetos do conhecimento e a verdade daquele que conhece são estendidas ao “para que” (“wozu”) com o qual o homem pode se relacionar e à existência humana em geral¹³⁵

Concordando com os argumentos da passagem acima e trazendo-a para o centro da discussão com as reflexões anteriores, é possível nos aprofundarmos nessa noção de “veracidade” em Nietzsche como tentativa de “ver” o ente tal como ele é” e a inserção da noção de Deus como a verdade que garante a fuga das ilusões. Neste caso, pergunta-se: em que medida “Deus” ou a “pessoa” inserida no prólogo antes da exposição são, por si, suficientes para garantir aos espectadores o encadeamento lógico do drama e, ao âmbito científico, a verdade e a certeza da ciência? Dito de outro modo e centrado no exemplo cartesiano: o que faz de “Deus” a garantia da certeza e da verdade na ciência? Para oferecer uma resposta a essas indagações, convém observar que, na conjunção entre a análise referente à utilização do método racionalista por Eurípides e o exemplo de Descartes extraído das *Meditações Metafísicas*, Nietzsche vê a base de um ponto em comum: a idéia de confiança. Enquanto Eurípides introduz o prólogo antes da exposição por meio de uma pessoa que “deveria oferecer confiança”¹³⁶ ao público na apresentação de sua narrativa, será precisamente a incapacidade de Deus à mentira que irá oferecer a confiança necessária para a fundamentação do mundo empírico. Com base na confiança depositada na qualidade da natureza veraz de Deus é que se garante a certeza e a verdade em toda ciência e a existência do mundo empírico. Para se provar a existência do mundo empírico e da certeza e verdade de toda ciência, é fundamental a confiança na natureza veraz de Deus. Tal confiança consiste em uma crença antecipada no valor da “pessoa” e de Deus como fundamento que permite escapar de todo e qualquer erro e ilusão. Trata-se, visto de modo análogo, da confiança no valor da verdade.

¹³⁵ EMMERICH, Érika. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Dissertação Bonn, 1933. p. 8.

¹³⁶ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.12.

2.3 O problema da exigência de veracidade nas ações morais

À luz dos argumentos desenvolvidos até aqui, erguem-se as seguintes compreensões acerca do conceito de moral: em sua primeira significação, o conceito de moral em Nietzsche corresponde à tentativa de compreender a atitude teórico-metafísica da existência como um todo que se orienta pelo mundo inteligível da “coisa em si”. Como vimos, o mundo da “coisa em si” funcionaria como a razão suficiente do “mundo do fenômeno”. Tal postura metafísica assume, de maneira inadvertida, a verdade como o elemento central do mundo e das coisas em geral. Ao fugir das ilusões, do erro e do engano no interior da vida em sociedade (tornando a exigência de veracidade equivalente à necessidade de auto-conservação no âmbito da moral), recorreu-se à idéia da verdade como o fundamento normativo pelo qual as ações e os pensamentos humanos deveriam se orientar. Como principal hipótese de pesquisa, e retomando a idéia central por meio da qual iniciamos esse capítulo, Nietzsche afirma que “[a]cerca do que é a ‘veracidade’ ninguém parece ter sido veraz o bastante”¹³⁷. Ou seja, “ninguém parece ter sido veraz o suficiente”, porquanto a verdade era assumida de antemão como o fundamento das coisas em geral e em resposta às ilusões, ao erro e ao engano.

De acordo com essas leituras de Nietzsche, existem dois grandes problemas, quando não há o reconhecimento quanto à atuação de uma “incondicional vontade de verdade” no interior da “exigência de veracidade”. Tais problemas, emblematicamente indicados no aforismo 344 de *A gaia ciência*, se revelam em toda a sua amplitude na discussão com a modernidade filosófica: *por um lado*, ao se levar em conta que o apreço pelo rigor científico constitui uma das características centrais da modernidade, então é possível suspeitar que “o conceito de veracidade,... entendido de modo sempre mais rigoroso”, finalmente “coloca[rá] a questão: ‘que significa toda vontade de verdade?’”¹³⁸; *por outro lado*, se o conhecimento filosófico não for capaz de traduzir as suas preocupações em sintonia com o eminente avanço do filosofar histórico que permite colocar a pergunta pelo significado da vontade de verdade, então faltará às investigações filosóficas a possibilidade de conferir uma consciência intelectual mais elevada na determinação

¹³⁷ NIETZSCHE, F. *Alem do bem e do mal*, 177, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 83.

¹³⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, “Segunda dissertação”, 18, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 40 p.147-148.

– sobretudo – das ações morais. No que diz respeito a uma atitude metafísica que não se perfaz por meio de uma “nova” veracidade que desconfia do seu apreço incondicional à verdade e à luz do filosofar histórico, pontuando a relação desse problema com as ações morais, Nietzsche destaca o seguinte no aforismo número 5 do seu livro *Além de bem e mal*:

O que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes – a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seus infantilismos, em suma – mas sim que não se mostrem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade. Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e, na maioria, defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma. A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às ilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu ‘imperativo categórico’ – esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral (...)¹³⁹

Uma leitura da passagem acima oferece a impressão que Nietzsche possui acerca do problema da veracidade na tradição filosófica moderna: trata-se de afirmar que os sistemas filosóficos se movem por um tipo específico de veracidade que, em sua essência, não se mostra “suficientemente íntegra (redlich)”. Os sistemas filosóficos movidos por essa veracidade não se mostram de maneira suficientemente íntegra, porquanto aquilo que defendem “é, [no fundo], uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma “intuição”, em geral, um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades”. Falta-lhes, sobretudo, a desconfiança da incondicional vontade de verdade que subjaz à veracidade e a utilização do filosofar histórico como efetivo instrumento hermenêutico filosófico.

Para Nietzsche, o pensamento filosófico ocidental é de tal modo marcado pela pretensão à universalidade de sua linguagem conceitual e dos princípios e

¹³⁹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.81.

normas que regem as ações humanas que um sistema teórico moderno dificilmente se comprometeria colocando em dúvida a própria condição de possibilidade dessa pretensão. A superestima da verdade como forma de identificação do conhecimento verdadeiro favorecia e assegurava a determinação da objetividade das coisas em geral; talvez porque a sua intenção era a de justamente levar às últimas conseqüências, a condição de possibilidade da própria universalização teórica e prática e observar aquilo que tal universalização condicionaria nas ações e na vida humana, Nietzsche talvez tenha sido o primeiro pensador, concordando aqui com Bernard Williams¹⁴⁰, que se propôs à difícil tarefa de refletir sobre a vontade filosófica de determinação do conhecimento verdadeiro: a veracidade filosófica. Procurando realizar uma autocrítica da tradição filosófica, Nietzsche utiliza-se daquilo que chamou de sua “veracidade” para colocar em jogo a própria “veracidade” inerente ao pensamento filosófico da “vontade de verdade”. Ele reconhece este tipo de questionamento da “veracidade” sobre a “veracidade” como a característica central da sua “probidade intelectual” (“intellektuelle Redlichkeit”) e a virtude por excelência do “espírito livre”. Sobre essa paradigmática atitude nietzschiana, Tilman Borsche observa:

O objetivo do espírito livre não pode ser conquistar a verdade a fim de possuí-la, ainda que essa possa ser a impressão que ele nos ofereça em suas lutas. O seu objetivo encontra-se, precisamente, na demonstração honrosa que se faz à verdade. A *veracidade* é a medida humana da verdade. Nietzsche possui diversos nomes para essa veracidade. Talvez probidade intelectual seja o mais freqüente.¹⁴¹

Na medida em que submete a “veracidade” do pensamento filosófico ocidental ao crivo de sua “probidade intelectual”, Nietzsche pretende oferecer um novo tipo de veracidade propriamente filosófica e indicar que, tal como fora praticado até então, a assim chamada veracidade (a utilização da verdade como tentativa de assegurar a representação do conhecimento verdadeiro), não condiz com uma teoria que se pressupõe científica, rigorosa e, acima de tudo, moderna. Neste sentido, importa compreender em que medida o distanciamento moderno da atitude metafísica orientada pela verdade comprometeria o modo de constituição da moral

¹⁴⁰ Em determinado momento do seu último livro publicado em vida e se referindo especificamente ao problema da relação entre os conceitos de verdade e veracidade, Bernard Williams diz: “O problema tratado nesse livro foi descoberto por Nietzsche”. In: WILLIAMS, Bernard. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p.28.

¹⁴¹ BORSCHÉ, Tilman. „Leben des Begriffs nach Hegel und Nietzsches Begriff des Lebens“. In: *Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III*. Hrsg. von Josef Simon, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997. p.59.

e, ao mesmo tempo, favoreceria o surgimento do acima citado “espírito–livre”. A esse respeito, nos ocuparemos no capítulo seguinte.

3 O ADVENTO DA “GRANDE LIBERAÇÃO” E O ESPÍRITO LIVRE

A novidade na nossa atual posição com relação à filosofia é uma convicção que nenhuma outra época teve: a de que não possuímos a verdade. Todos os homens anteriores ‘possuíram a verdade’: até mesmo os cétricos.¹⁴²

3.1 O “fim” do filosofar metafísico e o imperativo histórico de reavaliação do papel do conhecimento para as ações morais

É o próprio Nietzsche quem formula uma emblemática preocupação que precisaria emergir mediante a assunção da “probabilidade histórica” quanto ao fim da metafísica: “como é que a sociedade humana se configurará sob a influência de uma tal conscientização?”¹⁴³ De acordo com essa formulação encontrada no primeiro capítulo do livro *Humano, demasiado humano*, intitulado “Das primeiras e das últimas coisas”, os efeitos promovidos pela desconfiança com relação ao fim da metafísica que a “probabilidade histórica” evocaria seriam os mesmos, se a metafísica encontrasse, na “prova científica,” a sua derradeira refutação. Somente a simples e hipotética adoção do ponto de vista histórico, ou o que Nietzsche nesse contexto específico designou pelo nome de “filosofar histórico”, já seria suficiente para despertar uma espécie de ceticismo com relação à suposta unidade conformadora entre as assim chamadas “compreensões metafísicas” e a “sociedade humana”. “[A]inda que se rejeite a questão de Kant e Schopenhauer terem cientificamente provado alguma coisa metafísica”, escreve Nietzsche no capítulo citado, “segundo a probabilidade histórica, é bem possível que um dia os homens se tornem geralmente *céticos* nesse ponto”¹⁴⁴. De acordo com essas reflexões, o fato de “que um dia os homens se tornem geralmente *céticos*” significa afirmar que o que poderia faltar à sociedade humana seria a confiança sempre presente nos resultados produzidos por meio de suas próprias “compreensões metafísicas”, ou seja, a confiança nos resultados que a própria sociedade humana sempre produziu

¹⁴² NIETZSCHE, F. KSA 9. *Fragmentos Póstumos*. Início do ano de 1880. 3[19]; 33. p. 52.

¹⁴³ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 30-31.

¹⁴⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 31.

por meio da religião, da moral tradicional e da filosofia. Considerar a possibilidade do fim da metafísica, à luz do ponto de vista histórico implicaria, talvez, não conseguir se empenhar na realização de suas próprias experiências teóricas e ações em geral.

Segundo Nietzsche, a admissão do ponto de vista do “filosofar histórico” traz em si outra consequência significativa para o âmbito das investigações filosóficas. Isto porque também significaria recorrer, quando possível e necessário, às explicações da ciência natural (Naturwissenschaft), como contraponto ou até mesmo como importantes substitutas às “compreensões metafísicas”.

Uma das características centrais do assim chamado “filosofar histórico” equivaleria, em última análise, a assumir o caráter da historicidade da natureza do próprio ser humano (que o “ser humano veio a ser”) e que “tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente”¹⁴⁵. Se se leva em conta que a *gênese* das “compreensões metafísicas” possui uma história e um vínculo com a história natural, o “filosofar histórico” passa a ser, ao mesmo tempo uma crítica – quanto ao esquecimento do caráter criador dessa gênese – e uma tarefa –, ao propor que as próximas construções teóricas e práticas devam se guiar pela observação desses contextos histórico–naturais.

A julgar pela importância atribuída ao conjunto de reflexões que compõem a obra *Humano, demasiado humano*, na medida em que é considerada o momento de ruptura de Nietzsche com as interpretações da tradição filosófica, sobressai todo esse empenho para indicar as consequências prejudiciais advindas com o fim da metafísica que parece não se ajustar ao seu próprio momento histórico. Não é necessário muito esforço, por exemplo, para lembrarmos que, àquela altura, o pensamento de Kant já havia proposto delimitações específicas à compreensão da metafísica como ciência. Nesse sentido, a advertência, quanto ao suposto fim da metafísica, e a introdução do filosofar histórico, como método de análise, parecem não contribuir, de maneira significativa, com o pensamento filosófico do seu tempo.

Entretanto, se é correto suspeitar que exista qualquer traço de originalidade na tentativa nietzschiana de delimitar os âmbitos específicos da metafísica a partir das reflexões expostas em *Humano, demasiado humano*, não nos parece seguro duvidar de que o que está em discussão consiste no interesse de aprofundar a

¹⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 16.

crítica à metafísica tradicional (a grande liberação) em seu vínculo com as ações humanas. Como afirmamos, Nietzsche introduz sua crítica à metafísica não por meio de contraposição aos seus pressupostos, mas antes pela preocupação que surgiria mediante a perda da crença nas compreensões metafísicas. Sua tentativa em aprofundar o questionamento da metafísica é de tal ordem, que a mais importante contribuição do filosofar histórico não corresponde à instituição de um método de análise, mas sim à constatação do sentimento cético entre os homens. Tal sentimento relacionado à metafísica – ainda que sem a comprovação científica – já constituiria profunda marca na sociedade moderna.

A adoção do ponto de vista do filosofar histórico não significa, portanto, antecipar os efeitos negativos que a comprovação científica poderia imprimir com o suposto fim da metafísica. Não se trata de apenas indicar as consequências pelas quais a sociedade moderna precisará passar com o fim das relações que ela mesma estabeleceu por meio das suas “compreensões metafísicas”. A importância do “filosofar histórico” não reside em um simples diagnóstico. Ao contrário. Assim que define o seu próprio afastamento das “compreensões metafísicas”, como forma de investigação filosófica, o “filosofar histórico” passa a ser o primeiro método de análise utilizado por Nietzsche, em sua investigação das questões relacionadas aos problemas da sociedade moderna e da cultura ocidental como um todo¹⁴⁶. Junto ao “filosofar histórico”, como método de análise, ele traz à tona a maior dificuldade que a sociedade moderna e a sua própria investigação deverão enfrentar, no tocante à “grande liberação”, ou seja, junto à perda das “compreensões metafísicas”, como modo de se relacionar com o mundo e consigo mesmo: como ficará o sentimento de obrigatoriedade (“*Verbindlichkeitsgefühl*”), nas mais diversas relações estabelecidas na cultura e na sociedade moderna, se não há mais a crença nos resultados promovidos pelas “compreensões metafísicas”? Ou, de acordo com as próprias palavras de Nietzsche: “Para quem ainda existe algo rigorosamente obrigatório?”¹⁴⁷

Na crítica nietzschiana à metafísica que tem início com a publicação de *Humano, demasiado humano*, destacam-se, então, dois aspectos importantes: a constatação da “grande liberação” e o problema que advém dessa constatação.

¹⁴⁶ “(...) a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos (...)” In: NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.15.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.32.

À luz das reflexões nietzschianas, o fim da metafísica impunha a tarefa de saber como a cultura e “a sociedade humana se [configurarão] sob a influência de uma tal conscientização” e, acima de tudo, saber como, também sob a influência de uma tal conscientização, se configurará (*sich gestalten*) aquele que, por muito tempo, se utilizou da cultura e da sociedade como sua própria mediação com o mundo: *o indivíduo singular*. Em outras palavras, se se admite o caráter deveniente do ser humano (que ele veio a ser); se se admite, também, que historicamente esse caráter deveniente assumiu algumas formas possíveis no interior da sociedade e da cultura, isto é, que se configurou por meio de “compreensões metafísicas” próprias à cultura ocidental; então como é possível que o “filosofar histórico” o auxilie no limiar da sua conscientização quanto ao fim da metafísica na sociedade? Como o ceticismo, visto como espécie de passagem para a dúvida científica, não eliminará por completo qualquer possibilidade, quanto ao sentimento de obrigatoriedade, mas antes o auxiliará em sua nova configuração¹⁴⁸? “Pois”, escreve Nietzsche, “não existe mais um Dever (“Sollen”); a moral, na medida em que era um Dever, foi destruída por meio da nossa maneira de ver, assim como a religião.”¹⁴⁹

As seguintes reflexões, que se orientam pela exposição argumentativa das ideias e observações anteriores, poderiam ser expressas do seguinte modo: de que modo se constitui o novo sentimento de obrigatoriedade nas ações humanas? À luz das primeiras estratégias hermenêuticas do método nietzschiano do “filosofar histórico”, as incursões a seguir figuram como análise das condições sobre as quais os indivíduos singulares se (auto)configuraram e que, posteriormente, conduziram-nos para o limiar da conscientização do suposto fim das “compreensões metafísicas” na “sociedade humana”. Considerando que o “filosofar histórico” representa o método de análise que permite identificar a própria historicidade do homem ocidental e, ao mesmo tempo, reconhecer sob que disposições o ser humano se configurou

¹⁴⁸ Cumpre enfatizar o aspecto de auto-formação (*sich gestalten*) que surge em meios às reflexões nietzschianas, desenvolvidas a partir da obra *Humano, demasiado humano*. O que Nietzsche tem em mente a partir desse momento é exatamente a dificuldade que irá transpassar toda e qualquer sociedade, que tem por fundamento o conhecimento teórico e que, então, se vê inadvertidamente comprometida diante da falta de confiança em si mesma que o avanço do ceticismo e as compreensões científicas lhes trouxeram. “A grande liberação” foi o nome utilizado por Nietzsche para descrever esse momento histórico e que representou, tal como ele mesmo afirma, tanto um momento de perigo como de uma grande possibilidade. Tudo dependerá do “excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras” de uma sociedade e, sobretudo, de um indivíduo. Esse indivíduo é aquele que possui o “privilegio de mestre do espírito livre!”.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 40.

na sociedade e cultura ocidental, centraremos nossos esforços em uma dessas disposições específicas.

Entre as disposições que a cultura ocidental utilizou como forma da sua mediação com o mundo, existe uma em particular que congrega em si mesma todas as potencialidades da historicidade do homem ocidental: a moral. Essa forma de mediação humana com o mundo reúne, entre outros aspectos, as condições necessárias para o surgimento e conseqüente desenvolvimento do “sentimento de obrigatoriedade” e liberdade humana. Como destaca Karl Ulmer, em uma das interpretações mais importantes já feitas do pensamento nietzschiano:

A historicidade do homem se desenvolve, primeiramente, na constituição de sua disposição social. É possível, com Nietzsche, chamar a quintessência (Inbegriff) das regras e leis fixadas por essa disposição de moral.¹⁵⁰

A respeito do desenvolvimento da historicidade do homem por meio de sua disposição social e da importância (sobretudo para a determinação e identificação da dimensão da liberdade humana) que essa disposição se estabelecesse por meio de regras e leis, Nietzsche é ainda mais enfático e rigorosamente esclarecedor: “Sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal”¹⁵¹, ou seja, sem a constituição de uma estrutura social e da adoção de “regras e leis [aí] fixadas” não haveria a possibilidade de “interromper” o caráter de veniente do ser humano. “Mas”, complementa Nietzsche, “assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas”¹⁵². No interior da perspectiva histórica, o papel da moral revela-se em um caráter duplo e paradoxal para o ser humano: torna possível a transição¹⁵³ para a sua própria humanidade (caso contrário, “o homem teria permanecido animal”), ao mesmo tempo em que lhe impõe a obediência a regras e leis mais severas. Por isso, esse terceiro e último capítulo se dedica à apresentação da crítica de Nietzsche à moral ocidental em sua determinação como disposição social. E, na medida em que a moral constitui o lugar privilegiado para se *identificar a historicidade do homem ocidental*, sobretudo por

¹⁵⁰ ULMER, Karl. *Nietzsche: Einheit und Sinn seines Werkes*, Bern und München: Francke Verlag, 1962, p. 43.

¹⁵¹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 49.

¹⁵² Ibidem., p.49.

¹⁵³ É importante salientar que, para Nietzsche, trata-se de uma transição no interior da moral que não encontrar um estágio final ou abandona por completo as suas etapas anteriores. O aforismo é salutar ao iniciar com as seguintes palavras: “A besta que existe em nós quer ser enganada”.

meio das regras que ele mesmo se impôs, também investigaremos o problema quanto à suposta desconfiança com relação à unidade conformadora entre as assim chamadas “compreensões metafísicas” e a “sociedade humana”. Para tanto, será importante recorrer a uma segunda significação do conceito de moral em Nietzsche.

3.2 Nietzsche e a tentativa filosófica de determinação do fenômeno das ações de lei morais

Na consideração do conceito de moral realizada pelo pensamento de Nietzsche, destaca-se a concepção, tal como vimos no primeiro capítulo, de uma “lisonjeira avaliação de valor sobre o próprio conhecer”¹⁵⁴. Essa primeira concepção de moral constitui um dos mais importantes elementos da crítica nietzschiana à Filosofia moral, na medida em que se revela um empenho para tentar identificar a relação paradoxal entre moral e conhecimento. No interior daquela linha de raciocínio, Nietzsche utiliza o termo *moral* com o intuito de designar a característica central de todo o filosofar metafísico. Para o desenvolvimento desse questionamento nietzschiano, a abordagem da problemática do conhecimento humano se mostrou tão importante quanto a de reconhecer o papel da metafísica nessa mesma problemática. E apesar de não abandonar o debate com a tradição metafísica, a segunda utilização do termo moral em Nietzsche possui uma singularidade que a distancia – com certa reserva – do plano puramente teórico encontrado no filosofar metafísico e que estava centrado na consideração do “em si”.

O conceito de moral em Nietzsche procura designar, *em sua segunda utilização*, a dinâmica singular dos fenômenos cuja natureza específica de constituição pode ser compreendida por meio da construção de parâmetros pelos quais as ações humanas deveriam se orientar. Trata-se do conceito que descreve “aqueles fenômenos no processo da vida real e histórica dos homens aos quais a ética se refere de maneira teórica”.¹⁵⁵ A rigor, esses fenômenos traduzem uma das formas de constituição da existência humana que, tradicionalmente, chamamos de moralidade (“Sittlichkeit”). Nesse contexto, e em alusão ao que discutimos no

¹⁵⁴ NIETZSCHE, F. “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral” In: Obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.45. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, com pequenas modificações).

¹⁵⁵ SCHWEPPEHAEUSER, Gerhard. *Nietzsches Überwindung der Moral: zur Dialektik der Moralkritik in „Jenseits von Gut und Böse“ und in der „Genealogie der Moral“*. Würzburg, 1988, p. 14.

primeiro e segundo capítulos, a atitude de julgamento valorativo acerca da existência humana não se revela, apenas, por meio do estabelecimento do conhecimento teórico, mas se estende à construção de valores implicados no agir humano; conseqüentemente, é de suma importância compreender o modo como os indivíduos constroem e se colocam frente a esses valores e também como surgem as mais diversas formas de avaliações.

Ao demonstrar interesse pelo exame da esfera referente à “vida real e histórica dos homens”, uma esfera de cunho eminentemente prático, Nietzsche evoca a suspeita de que irá proceder orientando-se pelos mesmos moldes da tradição filosófica. Sua pretensão parece refletir a vontade de determinação teórica de um critério, a partir do qual se tornará lícito classificar certas ações como morais. Compreender o ponto de vista das avaliações de valores talvez encerre em si mesmo a tentativa de encontrar os princípios de legitimidade das ações morais.

No entanto, em contraste marcante com a postura que é apresentada pela tradição da Filosofia moral sobre a moral está a atitude nietzschiana de conduzir suas investigações de maneira crítico-genealógica, ou seja, a de conduzi-las não apenas desde um ponto de vista crítico, considerando o ponto de vista moral como problemático, mas também o de recorrer a uma investigação genealógica da própria moral. À crítica aos fundamentos da moral ocidental moderna segue-se a atitude genealógica.

Nesse clima de distanciamento das formas tradicionais de investigação filosófica, apresenta-se como uma das questões fundamentais o fato de que qualquer investigação interessada no exame da moral como um fenômeno de constituição da existência humana, sob o viés das avaliações de valores (*Wertschaetzungen*), deve partir de dois pontos de vista bem específicos: o ponto de vista da disposição social, segundo o qual a moral é compreendida como um sistema de valores, regras e princípios cunhado por uma cultura ou sociedade a fim de estabelecer os critérios para avaliar suas exigências e convicções sobre as ações humanas; e o ponto de vista da própria “ação humana”, no qual o que se tem em jogo são questões sobre a interioridade humana e a capacidade (ou possibilidade) de que cada indivíduo se relacione com o sistema de valores, regras e princípios cunhado pela sua cultura ou sociedade. Se, no primeiro, a Filosofia moral se concentra na pergunta acerca das condições segundo as quais é possível supor uma conciliação entre a realização das ações humanas e os valores, regras e

princípios morais estabelecidos por uma sociedade ou cultura, no segundo, as questões são de ordem do âmbito da interioridade humana e das condições que as motivações, reflexões, e juízos morais são, não apenas engendrados, mas aplicados pelos indivíduos no interior de um sistema de princípios, regras e valores morais. Muitos intérpretes e teóricos da moral ocidental enfatizam a necessidade de se estabelecer um limite bem definido entre esses dois pontos de vista ou até mesmo reduzir a pesquisa a um dos seus dois lados.

Em uma importante publicação¹⁵⁶, sugestivamente intitulada *Contribuição para a determinação da moral* (*Zur Bestimmung der Moral*, 1986), os organizadores Wolfgang Edelstein e Gertrud Nunner-Winkler conseguiram reunir textos de filósofos, sociólogos, psicólogos e pedagogos que se imbuíram da tarefa de precisar o significado do conceito de moral à luz dos dois pontos de vista acima citados. A primeira das cinco perguntas orientadoras dessa tarefa expressava a seguinte preocupação: “Como e por meio de *quais critérios* as questões morais são delimitadas frente às questões não morais?”¹⁵⁷ Delimitando o primeiro grupo de trabalho por meio dessa pergunta, os organizadores sugeriram as seguintes orientações:

De baixo para cima ('von unten'), a delimitação da moral ocorre a partir da perspectiva do sujeito. O critério é o sentimento subjetivo do comprometimento (das subjektive Gefuehl der Verpflichtung”).

- De cima para baixo ('von oben'), a delimitação da moral ocorre por meio de explicação filosófica. Os critérios são as características objetivas das normas morais, tais como: universalidade, validade impessoal, independente de autoridades, independência contextual etc.¹⁵⁸

A importância da proposta desses dois enfoques é reconhecer que o exame da moral não se reduz a uma análise formal das ações morais e que suas principais características podem ser apreendidas, tanto a partir de critérios objetivos (dos valores morais, da noção de universalidade) quanto dos critérios subjetivos (das motivações, juízos, “sentimento de obrigatoriedade”). Sem ainda especificar, a

¹⁵⁶ O texto de abertura dessa coletânea ficou a cargo de Ernst Tugendhat.

¹⁵⁷ EDELSTEIN, Wolfgang und NUNNER-WINKLER, Gertrud (hrsg.). *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p 12-13.

¹⁵⁸ EDELSTEIN, Wolfgang und NUNNER-WINKLER, Gertrud (hrsg.). *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p 12-13.

razão, a necessidade ou a possibilidade de uma cultura ou sociedade estabelecer um sistema de valores, regras e princípio, para avaliar suas exigências e convicções sobre as ações humanas; e sem ainda argumentar a respeito da *maneira* pela qual os indivíduos efetivamente se comprometem (ou são capazes de se comprometer) com um sistema de valores, regras e princípios da moral, pode-se afirmar que Nietzsche também considerou esses dois pontos de vista. Em dois momentos singulares de uma mesma obra, encontramos a base necessária para a apresentação dessa questão. Nas primeiras reflexões encontradas no aforismo de abertura do capítulo quinto da obra *Humano, demasiado humano*, por exemplo, esses dois pontos de vista são salientados por meio da consideração histórica acerca dos elementos básicos encontrados na formação da moral como fenômeno característico da cultura ocidental. Nietzsche assim escreve:

Enobrecimento por meio da degeneração. – A história ensina que a estirpe que num povo se conserva melhor é aquela em que a maioria dos homens tem um vivo senso de comunidade (Gemeinsinn), em consequência da igualdade (Gleichheit) de seus princípios habituais e indiscutíveis, ou seja, devido à sua crença comum (gemeinsamen Glaubens). Ali se reforçam os costumes bons e valorosos, ali se aprende a subordinação do indivíduo e a firmeza de caráter é primeiro dada e depois cultivada. (...) ¹⁵⁹

Os “costumes bons e valorosos” de uma moral, conforme nos sugerem as reflexões anteriores, cuja orientação se fez primordialmente pelos dois pontos de vista elementares presentes em qualquer reflexão do fenômeno moral, reforçam-se mediante o caráter de igualdade dos princípios morais habituais e indiscutíveis e a intensidade com que cada indivíduo se submete a tais princípios. *Isto é, o estabelecimento de uma moral depende tanto da unidade dos seus valores e princípios quanto do sentimento de obrigatoriedade dos indivíduos.* Estes são, na verdade, dois dos principais pontos de sustentação dos argumentos apresentados pelo pensamento nietzschiano com relação ao fenômeno da moral na cultura ocidental. Na consideração da moral sob o ponto de vista da disposição social, Nietzsche desenvolveu uma investigação na qual a ideia central era a de que uma cultura ou sociedade não estabelece as suas regras, valores e “princípios” com o simples intuito de determinar critérios para avaliar as suas exigências e convicções sobre “as ações humanas”, mas sim como um meio de, na conservação da unidade

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 155.

de seus próprios valores, regras e princípios, melhor instituir a sua própria auto-conservação. Convém afirmar que, no intuito de auto-conservar uma comunidade ou sociedade, é importante que as regras, valores e princípios estabelecidos sejam tomados pelos indivíduos como habituais, em razão de uma mesma identidade interna em suas próprias ações. Nietzsche também nos adverte que a moral é capaz de assegurar a auto-conservação de uma sociedade ou cultura não apenas em razão da conservação de princípios, regras ou valores, mas também na medida em que tais princípios são tomados como “indiscutíveis”, ou seja, de que eles sejam tomados como obrigatórios. Neste sentido, os indivíduos estarão em condições de sempre se orientarem por esses princípios de maneira incondicional.

A “subordinação dos indivíduos” ao caráter de igualdade de princípios morais decorre daquilo que Nietzsche chamou de “senso de comunidade” (“Gemeinsinn”) e “crença comum” (“gemeinsames Glauben”). Se não nos limitarmos à exposição do aforismo anterior e procurarmos diferenciar os termos “sentido” e “crença”, talvez possamos compreender alguns tipos específicos do fenômeno moral. Ao entendermos que a “crença comum” (“gemeinsames Glauben”) consiste naquilo que deve estar presente na “subordinação do indivíduo” ao caráter indiscutível dos mesmos princípios morais, talvez não seja inapropriado pensar se tratar de uma crença que, na tradição da cultura ocidental, é tomada como a mais elevada forma de saber.

Nosso problema consiste, portanto, em identificar esse tipo específico de fenômeno moral tratado pela tradição filosófica, isto é, identificar o tipo específico de moral que se sustenta não apenas no “senso de comunidade” (no sentimento de obrigatoriedade social), mas igualmente em uma “crença comum”. Aqui convém referir-nos a um segundo aforismo da obra *Humano, demasiado humano*. Para Nietzsche, é no interior da chamada “história universal” que podemos observar a relação entre a moral entendida por meio de um “senso de comunidade” e a moral entendida por meio de uma “crença comum”. Isto porque o fenômeno da moral ocidental, no interior da história universal, passa por um desenvolvimento que pode ser descrito da seguinte maneira:

Degraus da moral. – Moral é, primeiramente, um meio de conservar a comunidade e impedir sua ruína; depois é um meio de manter a comunidade numa certa altura e numa certa qualidade. Seus motivos são *temor* e *esperança*: e serão tanto mais rudes, vigorosos, grosseiros, quanto ainda for bastante forte a inclinação ao errado, unilateral, pessoal. Os mais horrendos meios de intimidação têm de ser aí

empregados, enquanto outros mais suaves não surtirem efeito e essa dupla espécie de conservação não puder ser alcançada de outra forma (entre os meios mais fortes está a invenção de uma Além com um eterno Inferno). Nisso tem de haver martírios da alma e carrascos para eles. Outros degraus da moral e, portanto, meios para os fins assinalados são as ordens de um deus (como a lei mosaica); outros mais, ainda mais elevados, são os mandamentos de uma noção absoluta de dever, com o 'tu deves' – todos degraus ainda talhados grosseiramente, mas *amplos*, porque os homens ainda não sabem pôr os pés nos mais finos, mais estritos. Depois vem uma moral da *inclinação*, do gosto, e enfim da *intelecção* – que está acima dos motivos ilusórios da moral, mas percebeu que durante largos períodos da humanidade não pôde ter outros.¹⁶⁰

Nietzsche descreve acima sua singular compreensão do desenvolvimento do fenômeno moral “durante largos períodos da humanidade”. Sempre se sustentando na necessidade de conservação da comunidade, a moral passa do momento de mera coerção para um momento de “intelecção”. Oportunamente perceberemos que o processo de transição da moral para o momento de *intelecção* corresponderia à crítica, ou melhor, à superação da moral ocidental; além disso, também notaremos que, para Nietzsche, além da moral se revelar como um meio de se conservar a comunidade, ela o faz como uma coerção que não é abandonada tão logo se alcance o “momento de *intelecção*”. Cumpre, agora, compreender o momento de determinação dos degraus da moral em um “ainda mais elevado”. No interior da história universal, Nietzsche vê as condições propícias para o surgimento desse momento, sobretudo no que diz respeito à ideia de universalidade vinculada ao conhecimento, no pensamento de Sócrates. Ele afirma no livro *O nascimento da tragédia*:

Quem se der conta com clareza de como depois de Sócrates, o mistagogo da ciência, uma escola de filósofos sucede a outra, qual onda após onda, de como uma universalidade jamais pressentida da avidéz de saber, no mais remoto âmbito do mundo civilizado, e enquanto efetivo dever para com todo homem altamente capacitado, conduziu a ciência ao alto-mar, de onde nunca mais, desde então, ela pôde ser inteiramente afugentada, de como através dessa universalidade uma rede conjunta de pensamentos é estendida pela primeira vez sobre o conjunto do globo terráqueo, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para todo um sistema solar; quem tiver tudo isso presente, junto com a assombrosamente alta pirâmide do saber hodierno, não poderá deixar de enxergar em Sócrates um ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal.¹⁶¹

Pode-se perguntar o que isso tem a ver com o conceito de moral, e a resposta encontra-se no fato de que não há como compreender o conceito de moral em Nietzsche, se o papel de Sócrates não ficar inteiramente claro. Entretanto, não

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano* II, 44, São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.193.

¹⁶¹ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.94

nos é lícito, no que tange à identificação do momento da moral, recorrer a Sócrates como um momento histórico. “Sócrates”, como observa Michel Steinmann, “significa muito mais do que uma simples figura histórica singular. Ele é, como os deuses Apolo e Dionísio, a incorporação de um princípio”¹⁶². Em outras palavras: a importância de Sócrates para o pensamento ocidental não provém da sua “simples” existência histórica, mas porque engendra e até mesmo consolida um princípio de pensamento: o “princípio do homem teórico”. Trata-se da instauração do princípio da tentativa socrática de autoconhecimento e universalidade do conhecimento. Já em um momento estratégico de seu *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se refere de maneira explícita a elementos centrais da interpretação socrático-platônica do fenômeno da moral na Filosofia moral ocidental. Esse momento irá guiar a nossa interpretação, quando escreve:

Mas a palavra mais contundente em prol dessa nova e inaudita superestimação do saber e do entendimento foi proferida por Sócrates, quando ele percebeu ser o único que confessava a si mesmo *nada saber*, enquanto ele, em suas peregrinações críticas por Atenas, sempre encontrava nas conversas juntos aos grandes estadistas, oradores, poetas e artistas, a ilusão referente ao saber. Foi com espanto que ele reconheceu que todas aquelas celebridades encontravam-se desprovidas de uma compreensão correta e segura até mesmo de suas profissões, exercendo-as apenas por instinto. “Apenas por instinto”: com essa expressão nós tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com essa expressão, o socratismo condena tanto a arte vigente quanto a ética vigente: para onde quer que ele direcione o seu olhar inquisidor, ele vê a falta de compreensão e o poder da ilusão. A partir dessa falta, ele então conclui acerca da íntima insensatez e detestabilidade do existente. Desse único ponto de vista, Sócrates acreditou que precisava corrigir a existência¹⁶³

3.3 As bases fundamentais da Filosofia moral: a presença de elementos socráticos na Filosofia moral por meio da supervalorização do conhecimento teórico e do entendimento no âmbito de determinação das ações e leis morais

Os argumentos centrais da passagem anterior encerram em sua significação específica um dos mais importantes – quiçá o mais importante – acontecimentos da Filosofia moral ocidental. Ao lado daqueles argumentos extraídos do relato platônico sobre a batalha de Arginusas e inseridos no primeiro capítulo do presente trabalho, a interpretação filosófica do acontecimento acima tem sua importância não apenas por

¹⁶² STEINMANN, Michel. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, Berlin: De Gruyter, 2000, p. 15.

¹⁶³ NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.85 (com pequenas modificações).

ser a primeira “resposta a respeito do *domínio* do homem sobre o seu próprio agir”¹⁶⁴, mas porque foi a primeira vez que se formulou a problemática filosófica em torno da tríade “conhecimento”, “ação” e “vida”. A assim chamada “tendência socrática” corresponde tanto à “primeira resposta do *domínio* do homem sobre o seu próprio agir”, quanto ao início, segundo as palavras de Nietzsche, da tentativa da cultura ocidental de “possuir domínio sobre a vida”¹⁶⁵. É possível observar esses dois vieses na interpretação platônica sobre o acontecimento, no qual Sócrates teria adotado uma postura crítica na lida com aqueles que não se orientavam pela relação íntima entre “conhecimento”, “ação” e “vida” ou, mais propriamente, na lida com aqueles que não submetiam o domínio das suas ações ao crivo de uma orientação pautada pelo conhecimento. Ao invés disso, afirma Nietzsche, Sócrates identifica por toda a parte “a ilusão referente ao saber”.

A acusação socrática da “ilusão referente ao saber” interessa-nos particularmente, porque essa se direcionava a todos os indivíduos que, no âmbito da moralidade, deveriam agir segundo a orientação da lei moral, e também porque traduz a crítica de Sócrates ao princípio de constituição da própria moralidade grega. Em suma: a crítica socrática à ética vigente se perfaz tanto como uma crítica à efetivação da ação moral singular quanto como uma crítica ao princípio orientador da própria moralidade.

Para Sócrates, o sinal de que cada ação moral não se realizava de maneira satisfatória tornava-se evidente por meio da falta de propensão dos indivíduos para utilizarem a sua própria capacidade individual de obediência à lei e, acima de tudo, para não buscarem o conhecimento da lei.

No texto *A Apologia de Sócrates*, a crítica socrática ao fundamento da moralidade grega é utilizada por Platão para afirmar a ideia de que cada indivíduo é inteiramente responsável pela orientação do seu próprio agir, e esse texto também corrobora, em particular, a descoberta do chamado *sentido mais elevado das ações morais*. Para descobrir o caminho e o método que irão conduzir a esse sentido mais elevado das ações morais, é preciso assumir a “superestimação do saber e do entendimento”, na medida em que somente assim será possível se afastar do elemento central que constituía a moralidade grega até então e que representava o

¹⁶⁴ LIMA VAZ, Pe. Henrique C. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*, São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.63.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, F. KSA 1, p. 899.

maior empecilho para a instituição do domínio do homem sobre o seu próprio agir: “a ilusão referente ao saber”. Sócrates usa sua própria atitude no interior da moralidade para elucidar esse ponto:

Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião¹⁶⁶

Com as palavras utilizadas acima como complemento à passagem da *Apologia* extraída por Nietzsche, Platão especifica dois dos critérios mais importantes para o projeto socrático de identificação da ação moral no interior da moralidade: inicialmente, determina que a ação moral é aquela na qual o indivíduo deve obedecer à lei por conta daquilo que ela oferece como o seu imperativo universal (a obediência ao deus), e não em função de uma simples referência normativa que a lei possuía no ethos social; posteriormente, a obediência à lei não é fruto de simples reflexão ou de “mera” adequação entre o entendimento e a lei moral, mas sim da incessante busca pelo conhecimento (enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar). Nietzsche acompanha detidamente os conteúdos argumentativos mais próprios dessa interpretação platônica à luz do surgimento do socratismo ético não apenas porque a reproduz em um momento paradigmático do seu livro *O nascimento da tragédia* e a expõe ao longo de toda a sua obra, mas porque julga ser capaz de afirmar que a crítica de Sócrates à moralidade grega interrompe a dinâmica pela qual os valores morais se constituíam até então. Tal interrupção também teria sido diretamente responsável pela mais contundente e problemática defesa de um modelo específico de ação moral. Como se encontra na passagem supracitada de *O nascimento da tragédia*, Sócrates condenou a ética vigente recorrendo a elementos estranhos à cultura, à arte e à moral gregas, elementos esses que posteriormente serão utilizados por Platão. Segundo Nietzsche, a contraposição à ética vigente se realiza recorrendo à condenação da maneira pela qual os gregos empreendiam suas ações no âmbito da moralidade, isto é, uma condenação dos valores pelos quais os gregos inicialmente se orientavam para o agir. Nietzsche afirma que “Foi com espanto que ele [Sócrates] reconheceu que todas aquelas celebridades encontravam-se desprovidas de uma compreensão correta e segura até mesmo de suas profissões, exercendo-as apenas

¹⁶⁶ PLATÃO. *Apologia*, 29d.

por instinto. ‘Apenas por instinto’’. Todas aquelas celebridades não possuíam “uma compreensão correta e segura” do princípio pelo qual deveriam agir e, por consequência, agiam “apenas por instinto”. É por isso, escreve Nietzsche, que “para onde quer que ele [Sócrates] direcione o seu olhar inquisidor, ele vê a falta de compreensão e o poder da ilusão”. Orientar as ações “apenas por instinto” equivale, segundo a compreensão nietzschiana da crítica socrática, a se entregar inteiramente ao “poder da ilusão”. Era sob o poder da ilusão (“Macht des Wahns”) e entregue ao instinto que se constituía, para Sócrates, a ética vigente até ele.

Como devemos de entender todo esse empenho da crítica socrática à luz do pensamento de Nietzsche? Em que dados teóricos e históricos nos será possível medir o alcance da crítica formulada pelo socratismo à “ética vigente” no desenvolvimento das premissas morais próprias à tradição filosófica da cultura ocidental? Oferecer alguns importantes esclarecimentos conceituais a essas duas perguntas nos permitirá a aproximação cada vez mais adequada à tematização nietzschiana para a caracterização do fenômeno da moral ocidental.

A extensão e a intensidade do socratismo ético não podem ser vistos como simples tentativa de inaugurar a atribuição de critérios morais às ações humanas, sob a suspeita de que a moralidade grega ainda não se orientava por alguns critérios específicos, isto é, sob a suspeita de que a moralidade grega não dispunha de princípios morais e que tampouco seria possível identificar a disposição de cada indivíduo singular para agir de acordo com a orientação desses princípios. Longe dessa pressuposição, Nietzsche entendeu que o que Sócrates condenava como “falta de compreensão e poder da ilusão”, junto às suas conversas com os “grandes estadistas, oradores, poetas e artistas”, constituía, em grande medida, a contraposição a um dos mais ricos alicerces da moralidade grega até então e talvez uma das mais notáveis significações de ações morais em geral. Cumpre lembrar, para reforçar essa linha interpretativa, que todos os argumentos que expusemos e que se encontram em sintonia direta com a passagem ainda analisada da obra *O nascimento da tragédia* consideram que as ações empreendidas “apenas por instinto” eram aquelas realizadas no âmbito da moralidade grega; tais ações se orientavam, portanto, de acordo com a assim chamada “ética vigente”. Nietzsche identificou a parte mais característica da “ética vigente” criticada por Sócrates com a expressão “sabedoria instintiva” (“instinktive Weisheit”). No texto “Sócrates e a tragédia”, que funcionou como um dos preparativos para a redação final do livro *O*

nascimento da tragédia, ele se refere, de maneira singular, à contraposição socrática à “ética vigente”, balizando conceitualmente o significado da expressão “sabedoria instintiva”. Partindo do fato há pouco explorado de que o socratismo despreza a ideia de que os indivíduos orientem suas ações “apenas por instinto”, Nietzsche inicia a passagem a seguir, argumentando a respeito da consequência necessária dessa negação:

O socratismo despreza o instinto e, com isso, despreza a arte. Ele nega a sabedoria precisamente lá onde se encontra o seu reino mais próprio. Em um caso singular, o próprio Sócrates reconheceu o poder da sabedoria instintiva e isso lhe ocorreu de uma maneira muito característica. Em uma situação especial, precisamente quando o seu entendimento se tornou duvidoso, Sócrates alcançou um ponto fixo por meio de uma espetacular voz demoníaca que se manifestava. Sempre quando essa voz chega, ela dissuade. Essa sabedoria inconsciente eleva junto a esse homem a sua voz, para se lhe contrapor à consciência impeditiva. Aqui também se revela como é que Sócrates realmente vive em um mundo às avessas. Junto a toda natureza produtiva, o inconsciente atua de maneira criadora e afirmativa, enquanto que a consciência se expressa de maneira crítica e dissuadora. Em Sócrates, o instinto se tornou crítico e a consciência criadora.¹⁶⁷

“O socratismo despreza o instinto e, com isso, despreza a arte.” Esta sentença, que aponta para o que se pode reconhecer como os dois pontos básicos e intrinsecamente ligados do socratismo (o desprezo pelo instinto e o desprezo pela arte), traz à tona o projeto de contraposição socrática à ética vigente. A ética vigente representava a “sabedoria instintiva” grega que tomava como base não a “consciência”, mas o “instinto”, não o “conhecimento”, mas a “arte”. O “reino mais próprio” da sabedoria instintiva é a arte, na medida em que as ações se orientavam pelo instinto e se encontravam imersas no “poder da ilusão” (na unidade entre a universalidade do mundo e o caráter poético da ação como acontecer dinâmico). A fim de esclarecer essa mudança proposta no âmago da moralidade ocidental, Nietzsche chama a atenção para o fato paradoxal de que o próprio Sócrates, em sua veemente crítica à “falta de compreensão e [ao] poder da ilusão”, não fez senão “reconhecer o poder da sabedoria instintiva”. Em um momento específico, em meio à “falta de compreensão” e totalmente entregue ao “poder da ilusão”, Sócrates, segundo Nietzsche, somente conseguiu alcançar um ponto fixo por meio do qual orientou o seu agir no momento em que o instinto veio à tona em forma de voz demoníaca. Somente esse instinto é que lhe permitiu agir, porquanto a consciência se revelara como obstáculo. Nietzsche, porém, vê em Sócrates a tendência de

¹⁶⁷ NIETZSCHE, F. KSA 1, p. 879

inverter a sabedoria grega, porquanto o reino da sabedoria grega (a arte) não consiste no reino que afirma o conhecimento, mas a ilusão; e também não afirmava a consciência, mas os instintos.

Nesse caso, erguem-se algumas perguntas acerca do modo como a tendência socrática influenciou o fenômeno da moral ocidental: quais são os aspectos mais evidentes desse tipo de moral defendida por Sócrates, se se admite essa associação entre conhecimento e razão/consciência? Como identificar que a noção de obrigatoriedade moral tem as suas raízes em Sócrates, se o que vimos no capítulo configurou outro tipo de fonte da obrigatoriedade, a saber, a vida social? Qual a importância de uma orientação pelo conceito de verdade para as ações morais? Em suma: como se dá a influência socrática no fenômeno da moral ocidental, sobretudo no pensamento moderno?

Uma anotação póstuma poderá uma vez mais nos auxiliar na tentativa de responder a essas questões e esclarecer a temática central desse capítulo. Datada entre o final do ano de 1876 e o verão do ano de 1877, Nietzsche escreve a seguinte anotação:

Chamamos de *moral* aquele [indivíduo, RF] que se submete e age de acordo com uma lei por ele reconhecida, seja uma lei do Estado, seja a voz de Deus na forma de um mandamento religioso, seja apenas a consciência ou o ‘dever’ filosófico. É indiferente se alguém acredita com razão ou não nessas leis. Para a moral, é apenas importante que ele se oriente e aja de acordo com elas (...)¹⁶⁸

O que há de mais importante na passagem anterior consiste na definição de indivíduo moral a partir da imbricação de fundo entre três fenômenos singulares: o fenômeno do *reconhecimento*, da *submissão* e o do *agir* orientado por uma lei. À medida que propõe a relação específica entre as noções de “reconhecimento” e “lei”, ou até mesmo entre as noções de “ação individual”, “Estado”, “Religião” e “Filosofia”, Nietzsche distingue o conceito de “moral” do conceito de “costumes” (“*Sitte und sittlich*”¹⁶⁹), uma vez que o que “chamamos de indivíduo moral” não se reduz (ou pelo menos não deveria se reduzir) a mera constatação do cumprimento de regras e normas morais; ao contrário, diz respeito, sobretudo, à capacidade individual de “reconhecer” o caráter imperativo de uma lei moral – esteja o caráter imperativo

¹⁶⁸ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*. KSA8, 23[87], p.434.

¹⁶⁹ “*Sitte und sittlich*” é o título do aforismo 96 do livro *Humano, demasiado humano*, aforismo no qual as ideias dessa passagem foram utilizadas. A tradução de “costumes e moral” é de Paulo César.

dessa lei vinculado às *normas* do “Estado”, aos *mandamentos* religiosos de “Deus” encontrados na Religião ou às *máximas* provenientes da própria “consciência” individual que a Filosofia se nos mostra e impõe como Dever – e de agir em consequência de tal reconhecimento. Nietzsche, por sua vez, argumenta que esse modo característico de a tradição filosófica (em especial a moderna) considerar o indivíduo moral, ou seja, como um indivíduo em cuja ação é preciso que se expresse o resultado do *reconhecimento* de uma *lei*, comumente deixou de lado, entre outras coisas, o caráter coercitivo que aí se faz necessário para que se alcance tal resultado. Conforme vem escrito na introdução do aforismo 96 do livro *Humano, demasiado humano*, aforismo no qual as ideias centrais da passagem anterior são retomadas e desenvolvidas:

Ser moral, morigerado ou ético significa obedecer a uma autoridade ou a uma lei há muito fundamentada. Se alguém a ela se submete com esforço ou prazer é indiferente; contanto que o faça. ‘Bom’ é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos). Ele é denominado bom porque é bom ‘para algo’; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como ‘bons para algo’, como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de ‘bom’. Mau é ser ‘não moral’(imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra mau nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo¹⁷⁰.

Nietzsche nos indica, portanto, que o mais importante diferencial da cultura ocidental no tocante à identificação da moralidade das ações humanas repousa na ***necessidade de determinação de um contexto orientado por alguma autoridade, lei à qual o ser humano precisa se submeter e a partir do qual lhe é conferido uma orientação normativa para a causalidade prática do seu próprio agir, assim como uma orientação epistêmica que justifique agir de acordo com o reconhecimento de regras, valores e princípios comuns a todos os indivíduos.*** É somente ao se submeter a um contexto regulado por algum conjunto de regras, normas e leis que possuam alguma validade comum e “há muito fundamentada[s]”, que é lícito ao indivíduo singular reconhecer a obrigatoriedade da sua própria ação; e somente ao dispor da capacidade de reconhecer, de maneira inteiramente livre, o caráter normativo dessas leis é que tal obrigatoriedade poderá ser identificada como uma obrigatoriedade individual, ou seja, como uma

¹⁷⁰ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.72-73.

obrigatoriedade essencialmente moral. Se a ênfase no caráter de submissão do indivíduo aflora em toda sua intensidade na determinação da ação moral, Nietzsche se propõe a elaborar duas questões ao longo do seu pensamento: *primeiro*, não é justificada a hipótese de que a força coercitiva do contexto no qual impera uma lei, uma autoridade ou um poder, aquilo que melhor designaria uma ação moral?; *segundo*, tomando como referência o questionamento da interioridade humana, será que a determinação filosófica do fenômeno moral é condizente com o modo segundo o qual o indivíduo assume o caráter coercitivo das leis e valores morais com o intuito de, entre outras coisas, imprimir impessoalidade às suas ações morais? O que essas duas vias de acesso à interpretação ao fenômeno moral propõem é que o problema do “valor” das regras e ações morais corresponde à pergunta acerca do contexto segundo o qual o ser humano se submete a leis morais, reconhecendo-as enquanto tais e tomando-as como motivação para o seu próprio agir; ou ainda: o questionamento nietzschiano do valor se deixa formular por meio da questão: “sob que condições o ser humano inventou para si os juízos de valor sobre o bem e o mal?” Contudo, é melhor deixarmos o questionamento referente ao “valor da moral” para um momento mais adequado, até termos compreendido mais amplamente o raciocínio nietzschiano nas duas questões acima com relação à tradição filosófica moderna, ou seja, no tocante ao estabelecimento de leis morais e da assunção individual dessas leis. Cumpre especificar, cuidadosamente, a relação entre as ideias de “liberdade da vontade”, “reconhecimento” e “lei” (tal como a “lei do Estado... a voz de Deus na forma de um mandamento religioso... a consciência ou o ‘dever’ filosófico”), de modo que a análise dessa relação nos conduza ao problema do “valor” em Nietzsche. Iniciamos pela tematização da maneira como possivelmente ocorre não apenas o vínculo entre o “reconhecimento individual” e a “lei” moral, mas pela simples pergunta: o que é uma lei?

Um ponto de partida que nos possibilita acessar as acepções conceituais conferidas à ideia de “lei”, tanto pela tradição filosófica em geral quanto pelo pensamento de Nietzsche, é oferecido pelo conjunto de textos interpretativos realizados por Beatrix Himmelman. Desde o livro *Freiheit und Selbstbestimmung: zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität* (1996), passando pela publicação de número significativo de textos dedicados ao pensamento nietzschiano até à organização do congresso Kant e Nietzsche (2005), Himmelman vem se destacando, ao trazer uma interpretação crítica da Filosofia de Nietzsche. Na esteira

de uma linha hermenêutica com forte acento de filosofia prática, cuja influência maior é a do professor Volker Gerhardt, Himmelman sugere a seguinte resposta à pergunta “O que é uma lei?” em um dos seus emblemáticos textos sobre o pensamento de Nietzsche:

Uma lei é uma regra (Regel) como no caso da lei natural (Naturgesetz) ou como no caso de uma prescrição de comportamento (Verhaltensvorschrift); trata-se de leis formuladas pelos homens e que devem possuir validade universal (allgemeingültig). Elas devem valer para todas as situações e acontecimentos especiais nos quais a lei é aplicada. E, em princípio, elas valem igualmente para todos os indivíduos que se encontram sob a lei.¹⁷¹

Por meio dessas ideias, Himmelman reproduz, com a mesma intensidade, o argumento extraído da interpretação dos textos nietzschianos do final da década de 1870, qual seja, o argumento de que os indivíduos que se submetem e orientam as suas ações pela postulação de uma lei moral só o fazem em função do reconhecimento do caráter imperativo dessa lei. O caráter imperativo da lei, se nos aproximarmos um pouco mais dos argumentos expostos nessa passagem, provém da sua validade universal. A motivação para o agir parece, portanto, decorrer de fatores externos ao próprio acontecimento da ação. Tal reconhecimento, por sua vez, acrescenta Himmelman, não decorre senão da equiparação entre o caráter imperativo da lei com a sua validade universal, isto é, decorre do fato de que não é suficiente postular leis com o intuito de melhor orientar suas próprias ações, mas de que é preciso que essas leis “formuladas pelos homens” possuam uma validade universal reconhecida em igual medida por todos os indivíduos.

O que a interpretação de Himmelman deixa em aberto, porém, consiste na explicação da possibilidade acerca da maneira pela qual uma lei passa a ser reconhecida em sua normatividade, isto é, como universalmente válida. Em outras palavras: quais são os requisitos básicos que precisam ser preenchidos, a fim de que os indivíduos reconheçam o caráter de universalidade de uma lei e, por consequência, admitam esse reconhecimento como a causalidade prática de suas ações? Himmelman não especifica em que medida é possível que as leis (sobretudo as leis morais) sejam tomadas como obrigatórias, isto é, não especifica o que exatamente confere a “uma prescrição de comportamento (Verhaltensvorschrift)” a

¹⁷¹ HIMMELMAN, Beatrix. „Sich selbst befehlen oder sich selbst ein Gesetz geben. Modelle der Selbstbestimmung bei Nietzsche“. In: *Internationaler Kongress der Nietzsche Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches.*; hrsg. Von Renate Reschke. Berlin: Akademie Verlag, 2001, p. 330.

qualidade de vigorar como lei universalmente válida. Tais lacunas podem ser investigadas, se considerarmos dois aspectos básicos: *em primeiro lugar*, se identificarmos o sentido que perpassa os dois termos utilizados para designar a noção de lei, a saber, ao conteúdo semântico das noções de “lei” e de “regra”. Afinal, ela o introduz sua explicação afirmando de modo emblemático: “uma lei é uma regra (Regel)”; *em segundo lugar*, se procurarmos especificar em que medida é possível, fazendo alusão à noção de lei, tomar como equivalente a ideia de universalidade em âmbitos distintos, tais como os que foram apresentados na passagem. Por que razão é possível sugerir que “leis naturais” e “leis de comportamento” partilhem da mesma característica de validade universal, se elas não apenas descrevem tipos específicos de fenômenos, como também possuem lógicas supostamente distintas? Em suma: os argumentos de Himmelman impõem a necessidade de identificarmos o que, efetivamente, constitui a noção de “lei”, bem como a de especificarmos a capacidade humana de apreensão da sua validade universal. Supomos alcançar esses objetivos ao iniciarmos pela pergunta acerca da normatividade própria a uma lei ou a uma regra.

Uma norma “consiste em uma regra que o entendimento (Einsicht) se impõe como correta ou que a vontade (Wille) se impõe como obrigatória”¹⁷². Em outras palavras: norma equivale a uma regra normativa pela qual o entendimento ou a vontade devem se orientar. O entendimento se orientaria pelo caráter imperativo de uma norma que, em decorrência da análise de condições específicas da experiência, é elevada à qualidade de norma geral e compreendida como correta; por outro lado, a vontade se orientaria por aquela norma que é assumida como obrigatória. É importante ressaltar o cuidado que a passagem anterior dedica à apresentação do significado referente a uma regra, qual seja, o de indicar duas dimensões da alma humana capazes de reconhecer a obrigatoriedade de uma regra: é o plano do entendimento que assume a regra como obrigatória inicialmente e, depois, o plano da vontade. O entendimento se impõe algo como correto; enquanto a vontade toma algo como obrigatório. A vontade, portanto, é aquela que não se impõe algo como meramente correto; mas, ao fazê-lo, toma-o como obrigatório. Por consequência, a vontade é capaz de tomar algo como obrigatório.

¹⁷² Conferir o verbete “Norm”, in: BRUGGER, Walter. *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990, p. 271.

Assim, é possível suspeitar que exista uma concepção mais criteriosa para a noção de lei. Ao recorrermos à mesma fonte acerca da noção de “norma”, encontramos as seguintes palavras: “em um sentido mais elevado compreendemos lei como aquela norma que impõe um dever moral ou um dever jurídico”¹⁷³. De acordo com a tradição filosófica ocidental, há uma especificação básica no reconhecimento entre as noções de lei e regra, porquanto a lei possuiria o sentido que não o de um cumprimento utilitarista voltado para a “simples” correção do intelecto: a lei possuiria um “sentido mais elevado”, imposto como um “dever moral ou um dever jurídico”. *O caráter imperativo de uma lei equivale a um sentido que se nos apresenta não em função de condições empíricas ou de meras correções lógicas, mas como um dever moral em um sentido mais elevado. Agimos segundo determinadas regras ou normas, na medida em que as reconhecemos como parâmetros corretos e úteis em meio à nossa experiência cotidiana. Já a orientação do nosso agir por meio de leis, cujo caráter de obrigatoriedade possui o acento moral (ou jurídico), ocorre não em função daquilo que o entendimento nos oferece como correto, mas em função da apreensão de um **sentido** mais elevado, no qual algo é imposto à nossa vontade como dever. Somente a lei moral “em sentido mais elevado” possui um caráter de dever. É exatamente esse o significado exposto nesta passagem de Nietzsche:*

Chamamos de *moral* aquele [indivíduo, RF] que se submete e age de acordo com uma lei por ele reconhecida, seja uma lei do Estado, seja a voz de Deus na forma de um mandamento religioso, seja apenas a consciência ou o ‘dever’ filosófico. É indiferente se alguém acredita com razão ou não nessas leis. Para a moral, é apenas importante que ele se oriente e aja de acordo com elas (...)¹⁷⁴

Se nos dirigirmos uma vez mais para os argumentos expostos na anotação acima, associando-os ao que expusemos, talvez possamos argumentar que, para Nietzsche, a tradição filosófica compreende o indivíduo moral como aquele que reconhece o que há de mais elevado em uma lei e que toma esse reconhecimento como obrigatório para o seu agir. Portanto, a relação entre as noções de “reconhecimento” e “lei *moral*” consistiria na afirmação de que o indivíduo moral é capaz de reconhecer a lei moral em um sentido mais elevado e, de maneira

¹⁷³ Cf. o verbete “Gesetz”, in: BRUGGER, Walter. *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990, p. 142-143.

¹⁷⁴ NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos*. KSA8, 23[87], p.434.

inteiramente livre, tomar tal compreensão como a motivação obrigatória para o seu agir.

No entanto, há de se notar que a passagem anterior não sugere uma relação intrínseca (e, sobretudo, livre) entre o “reconhecimento” da “lei” em um sentido mais elevado e a assunção do seu caráter de obrigatoriedade. O que há, à luz dos argumentos de Nietzsche, é a proposta de submissão da vontade humana em função do reconhecimento igualmente coercitivo do entendimento. Em outras palavras, Nietzsche argumenta que a Filosofia moral ocidental não teria sido capaz de defender a ideia de um modelo em que a ação do indivíduo moral se realizasse por meio do reconhecimento singular e veraz da lei moral em um sentido mais elevado, mas sim que é totalmente “indiferente se alguém acredita com razão ou não nessas leis. Para a moral”, complementa Nietzsche “é apenas importante que ele se oriente e aja de acordo com elas”. Se alguém “acredita” com razão ou não nessas leis, ou seja, se os indivíduos dispõem da capacidade de reconhecer o conteúdo mais elevado da lei, a ponto de julgarem se ela é ou não correta e apropriada para o seu agir, de modo que a obrigatoriedade da vontade esteja aí vinculada, teria sido algo indiferente para os sistemas morais. O mais importante se dá quanto ao cumprimento de suas leis. Com isso, Nietzsche propõe críticas veementes às concepções clássicas expressas na última passagem, quais sejam, as concepções platônicas, cristãs e kantianas de ação moral. Suas palavras buscam oposição à tese de que as ações morais correspondem a ações essencialmente livres. Tais interpretações, para Nietzsche, apenas vinculam e intensificam o caráter de obediência à lei moral. O caráter de obrigatoriedade (“*Verbindlichkeit*”) da ação individual no tocante às suas leis mais elevadas encontrar-se-ia assegurado por conta da mera convenção social como o princípio valorativo das ações humanas e também porque existem outras duas razões ainda mais decisivas: pelo caráter de mando da moral, isto é, por ela consistir em uma tábua de valores e preceitos normativos que precisam ser observados de maneira incondicional e pelo caráter de indiscutibilidade, com o qual a moral se apresenta e funda o princípio dos valores mais elevados (Estado, Deus e consciência) como a que cunha os valores mais elevados na cultura ocidental.

No entanto, se é lícito afirmar que o indivíduo não acredita com razão nessas leis, mas, ainda assim, age orientando-se por elas, isso se deve não apenas ao caráter de mando e coerção da moral (o que equivaleria reduzir a moral ao seu

aspecto meramente formal), mas também ao valor que esse indivíduo – mesmo “não acreditando com razão” – atribui ao caráter normativo dessas leis. É precisamente esse valor que tem início com o mero convencionalismo social e utilitarismo prático que Nietzsche procura investigar. Portanto, que valor é esse que legitima os valores das ações morais, sobretudo ao atentarmos para o que há de compreensão moderna na passagem supracitada? O que há de comum no valor atribuído aos valores morais, por exemplo, da “lei do Estado... [da] voz de Deus na forma de um mandamento religioso.... [e da] consciência ou o ‘dever’ filosófico”? Uma resposta possível seria o caráter de universalidade das leis morais, ou seja, não se limitam a impor ao entendimento algo como singularmente correto ou à vontade algo como singularmente obrigatório. As leis morais possuiriam um “sentido mais elevado”¹⁷⁵, qual seja, o de valerem como um dever para todo e qualquer “entendimento” e para toda e qualquer “vontade”. Neste caso, o “valor” dos valores não pode, de modo algum, possuir qualquer vínculo com a fenomenalidade e precisa ser a garantia de que a lei moral possua um caráter de objetividade e de validade absoluta. Subjaz às pretensões de instituição de uma lei moral a ideia de que essa lei possui o sentido de regularidade, objetividade e de verdade. A instituição do “valor” dos valores morais confunde-se com a instituição do conhecimento da “verdade”, na medida em que, pela busca da verdade, se compreenda a busca pela determinação das condições segundo as quais é possível almejar o valor mais elevado para as leis morais. Para Nietzsche, na moral ocidental, o “valor” dos valores morais é determinado a partir da criação de um “mundo verdadeiro”, no interior do qual se decide a normatividade da lei. A criação de um “mundo verdadeiro”, por sua vez, equivale à “vontade de uma verdade em si”, isto é, equivale ao impulso à “coisa em si” que deve ser assegurada no “mundo verdadeiro”. Tal problema nos coloca em contato com o suposto fim da metafísica e com uma pergunta a que poderíamos voltar contra os argumentos de Nietzsche: não estaria ele reduzindo sua compreensão dos fenômenos morais a um tipo único e específico, de modo que a modernidade (como em Kant) não é considerada? E afinal, como ficaria a compreensão dos fenômenos morais com o fim da interpretação metafísica, ou seja, com a dificuldade de acessar a um valor mais elevado das ações humanas? Não haveria uma diferença significativa em asseverar que o indivíduo moral “age de

¹⁷⁵ Cf. o verbete “Gesetz”, in: BRUGGER, Walter. *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990, p. 142-143.

acordo com uma lei por ele reconhecida, seja uma lei do Estado, seja a voz de Deus, na forma de um mandamento religioso, seja apenas a consciência ou o ‘dever filosófico’? Ou seja, não existiriam, pelo menos, três instâncias ou fontes de legitimação totalmente distintas do fenômeno moral apontando para três momentos históricos específicos (Estado, Religião e consciência)?

Tomando como base teórica a imbricação de fundo que há na tradição filosófica em relação à preocupação com a determinação dos fenômenos morais, tentaremos, à luz dos argumentos de Nietzsche, destacar a problemática acima descrita. A indicação da “consciência ou dever filosófico” naquela passagem aponta para o que há de decisivo para Nietzsche: a discussão com o pensamento de Kant. O nexos entre a tradição filosófica e a filosofia de Kant se encontra expresso, de maneira exemplar, no prefácio à obra *Aurora*. O que há de comum entre a filosofia kantiana e o pensamento filosófico ocidental como um todo é tanto a confiança exacerbada na moral como interpretação filosófica (exposto no primeiro capítulo) quanto – e sobretudo – “a vontade de verdade e certeza” inaugurada pelo pensamento filosófico de Platão. Nietzsche argumenta:

A que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão? (...) A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à ‘verdade’, mas, na realidade, a ‘majestosos edifícios morais’: para nos servimos uma vez mais da inocente linguagem de Kant, que caracteriza sua tarefa de ‘pouco brilho, mas não sem algum mérito’, como sendo a de ‘aplacinar e preparar o solo para esses majestosos edifícios morais’ (*Crítica da razão pura*, II, p. 257). Oh, ele não conseguiu fazer isso, pelo contrário! – é o que hoje devemos dizer. Com essa entusiasmada intenção, Kant foi um verdadeiro filho do seu século, que pode ser chamado, mais do que qualquer outro, o século do entusiasmo: tal como, felizmente, ele também o foi no tocante aos aspectos mais valiosos dele (por exemplo, na boa parcela de sensualismo que levou para sua teoria do conhecimento). Também a ele mordeu a tarântula moral que foi Rousseau, também sua alma abrigava a ideia do fanatismo moral, de que um outro discípulo de Rousseau sentia-se e confessava-se executor, ou seja, Robespierre, ‘*de fundar na terra o império da sabedoria, da justiça e da virtude*’ (discurso de 7 de junho de 1794). Por outro lado, com tal fanatismo francês, mais profundo, mais radical, mais alemão – se o termo ‘alemão’ ainda pode ter esse sentido atualmente – do que fez Kant: a fim de criar espaço para seu reino moral, ele viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um além lógico – para isso necessitava de sua crítica da razão pura!¹⁷⁶

¹⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Aurora*, 26, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 11-12.

3.4 A determinação nietzschiana da dimensão da liberdade humana a partir da discussão sobre o conceito de Dever em Kant: a autonomia do espírito livre

Considerando a importância dessa análise crítica e esse rico espectro que se nos apresenta, dedicar-nos-emos ao problema do fenômeno moral ocidental e sua relação com a metafísica. Podemos, então, investigar o problema central, qual seja, o da “consciência ou o ‘dever’ filosófico” (tal como vimos há algumas páginas). Com relação a essa questão, e inserindo-a na discussão com a modernidade, Nietzsche sintetiza boa parte dos seus argumentos no seguinte trecho da passagem acima:

todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à ‘verdade’, mas, na realidade, a ‘majestosos edifícios morais’: para nos servimos uma vez mais da inocente linguagem de Kant, que caracteriza sua tarefa de ‘pouco brilho, mas não sem algum mérito’, como sendo a de ‘aplainar e preparar o solo para esses majestosos edifícios morais’ (*Crítica da razão pura*, II, p. 257).¹⁷⁷

A título de especificarmos a nossa exposição da crítica de Nietzsche à Filosofia moral à luz da alusão a Kant na passagem acima, cumpre nos ocupar com esse que constitui o cerne da interpretação filosófica moderna dos fenômenos morais: a noção de Dever. Recorremos a um aforismo cujo título já nos coloca em contato direto com a questão: “*O problema do dever à verdade*”. Convém acompanhar esses argumentos apresentados no segundo volume do livro *Humano, demasiado humano*:

O problema do dever à verdade”. O dever é um sentimento que obriga e impulsiona para o agir, um sentimento que chamamos de bom e o tomamos por indiscutível (não queremos falar ou sequer ter falado da sua origem, limite e legitimidade). O pensador, por sua vez, toma tudo por transformado e tudo aquilo que veio a ser por discutível. Ele é, portanto, o homem sem dever – isto enquanto ele apenas seja um pensador. Enquanto tal, também não reconheceria o dever de ver e dizer a verdade; e, desse modo, ele não sentiria o dever à verdade. Ele pergunta: de onde provém e para onde se dirige esse dever? Mas até esse modo de perguntar é visto pelo pensador como algo problemático. Isto então não teria como consequência o fato de que a máquina do pensador não poderá trabalhar corretamente se, junto ao ato do conhecer, ele pudesse realmente se sentir *não-obrigado*? Nesse caso, parece que o mesmo elemento que é necessário para o *estímulo* é aquele que deverá ser investigado pela máquina do pensador. Talvez a fórmula seja: *supondo* que exista uma obrigatoriedade de reconhecer a verdade, então com é que se chama a

¹⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Livro I, p. 30.

verdade em relação àquele outro tipo de dever? Mas um sentimento obrigatório hipotético não é um contra-senso?¹⁷⁸

Na questão suscitada, o título do aforismo “o dever à verdade” já destaca o fato de que nos encontramos diante de dois âmbitos específicos: o teórico e o prático, ou seja, a esfera do conhecimento e a das ações. Além disso, qualquer leitor familiarizado com as premissas centrais do pensamento de Kant logo suspeitaria da tentativa de se promover uma aproximação ao núcleo de sua filosofia prática por meio do reconhecimento de que, em assuntos morais, são os princípios da razão pura que sustentam a orientação prática do agir moral. Formulado em termos essencialmente kantianos: o agir moral nada mais é do que a aplicação da razão pura prática, visto que a vontade toma como obrigatória aquilo que a razão se nos apresenta como regra. A tentativa de Nietzsche seria, então, a de tematizar o papel da interioridade humana na determinação da ação moral, ou seja, entender até que ponto os elementos da razão pura efetivamente se mostram como aliados à normatividade da ação moral. Com efeito, ao sublinhar “o problema do dever à verdade”, Nietzsche tem por objetivo principal dialogar com a noção kantiana acerca da possibilidade de condução da causalidade prática do agir moral a um princípio subjetivo reflexivo, princípio esse capaz, por exemplo, de (auto)informar ao indivíduo singular o que fazer a fim de proceder diante de dilemas que se lhe apresentam na cotidianidade. O problema do dever se traduziria como um problema de princípio auto-reflexivo e puro – isto é, para além da experiência. Se, por exemplo, nos encontramos diante do dilema de dizer ou não a verdade, de realizar ou não o bem, poderíamos – segundo essa resumida menção a Kant – recorrer a um princípio reflexivo da nossa própria razão que nos permitiria julgar o dilema em questão, bem como encontrar alguma orientação para o nosso agir. Já o princípio reflexivo, como Kant nos ensina na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, encerra uma espécie de direção normativa da capacidade de julgar, dispensando qualquer espécie de recurso a algum elemento exterior que possa vir a orientar nosso modo de agir moralmente.

Um forte indício de que há, de fato, uma tentativa de aproximação à letra de Kant encontra-se na maneira pela qual Nietzsche tenta aprofundar o questionamento acerca do papel da razão pura na instituição da ação moral. O destaque conferido

¹⁷⁸ NIETZSCHE, F. KSA 2, *Humano, demasiado humano* II., § 43, p.572-573.

àquilo que, em linguagem kantiana, se encontra reservado à síntese da percepção de si, demonstra o quanto Nietzsche procurou ressaltar o aspecto da interioridade humana nessa discussão. É a ideia de *Máximas* da razão pura enquanto diretriz normativa da lei moral. Expresso de acordo com a terminologia exposta por Nietzsche: trata-se do reconhecimento de que a “máquina do pensador” conferiria o suporte necessário para o dever moral; no caso acima, para o dever à verdade. Dessas suspeitas promovidas por um atento kantiano também seguiria a coerente afirmação de que Nietzsche parece ignorar ou se desviar por completo do esforço da filosofia de Kant, ao (re)conduzir o problema do dever moral para um âmbito específico da interioridade humana, qual seja, para o âmbito dos “sentimentos”. Em se tratando da orientação prática do agir moral, a filosofia kantiana sempre se distanciou da ideia de “sentimento”, na medida em que o “sentimento” implicaria na ideia de inclinação (*Neigung*), ou seja, o sentimento jamais teria alguma importância na fundamentação da moral. Isto porque “sentimentos e sensações não constituem argumentos e tampouco conseguem fundamentar argumentos”¹⁷⁹ de interesse da filosofia prática. A orientação prática não é outra senão a da vontade.

Se pudéssemos definir o foco central do aforismo citado, apontaríamos a ideia singular por meio da qual Nietzsche identifica o principal ponto de ligação entre a metafísica tradicional e o pensamento moderno ocidental expresso pela filosofia kantiana, a saber, a de que à ação moral implicada com a noção de dever não se pode apresentar qualquer espécie de condicionalidade impeditiva – seja essa condicionalidade interna ou externa à execução da ação moral. A ação moral implicada com o dever precisa resolver-se ante os dilemas apresentados para o ser humano; o foro de decisão de tais dilemas, porém, é tão somente a sua interioridade, a sua razão. Ou ainda: a ação moral implicada na noção de dever precisa resolver-se ante aquele dilema formulado pelo problema socrático, que se encontra de maneira lapidar à base da *Crítica da razão pura*: é preciso resolver-se ante o dilema entre “fé” e “saber”. Neste caso, não há como objetar – nem mesmo um atento kantiano o faria – que o que Nietzsche articula consiste na principal dificuldade para a filosofia moral apontada não apenas pelos antigos¹⁸⁰, mas por

¹⁷⁹ Geismann Georg und Oberer Hariolf (Org.). „Kant und das Recht der Lüge“. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986. P. 21-22.

¹⁸⁰ Em especial, conferir as reflexões de Platão acerca da condicionalidade da mentira em *República*.

todos os autores modernos – sobretudo Kant – que se detiveram no problema da condicionalidade da ação moral; uma vez que, “na filosofia prática, deve-se poder provar se a mentira a priori é permitida ou não – e como”¹⁸¹. Qualquer ação orientada pela necessidade de reconhecimento do dever precisa se assegurar de todos os mecanismos necessários à sua plena realização. Somente as ações morais cujos contextos, motivações, propósitos e finalidades encontram-se claramente definidos e de livre acesso para o sujeito racional gozam de prerrogativas frente a todo e qualquer outro tipo de ação. Esta possibilidade de preterir ações que não se prestam a definições claras de seus mecanismos sustenta-se na ideia apresentada por Kant de que o ser humano é o único ser capaz de agir não apenas seguindo as leis às quais se encontra submetido (as leis da natureza), mas também – e sobretudo – às que ele próprio se submete. Se, por um lado, somos capazes de enunciar juízos, orientados pelas representações engendradas nas mais diversas relações que constituímos com o mundo circundante, por outro lado, também será possível, – assim reza a crença comum na estrutura acima – determinar as condicionalidades dessa nossa capacidade de representação e de ação. Se agimos orientados pelas nossas representações conscientes, também somos capazes de julgá-las, corrigi-las, justificá-las e modificá-las racionalmente, bem como eximi-las de qualquer sorte de condicionalidade, isto é, de erro ou ilusão. Estaria ao nosso alcance empreender e mudar tanto nossas representações conscientes quanto ações. Para tanto, definimos a relação entre “fé” e “saber”.

O problema da relação entre “fé” e “saber” possui um lugar de destaque nas investigações nietzschianas. Que à ação moral não seja apresentada qualquer condicionalidade, trata-se de uma pretensão que se fez presente ao longo de toda a tradição filosófica. Por isso, o que temos na passagem citada funciona como diagnóstico dessa emblemática estrutura, de modo que a ação moral implicada com o dever é investigada sob o aspecto das suas condições internas (motivações, representações racionais conscientes e processos causais). Destaque-se, porém, que o decisivo acerca de tudo aquilo que gira em torno de um assim chamado “*problema do dever verdade*” encontra-se na maneira como o aspecto interno é determinado (a ligação com a nossa consciência, da nossa capacidade de representação com a nossa motivação de querer a verdade). Neste caso, Nietzsche

¹⁸¹ Geismann Georg und Oberer Hariolf (Org.). „Kant und das Recht der Lüge“. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986. P. 21-22.

expõe três argumentos que procuram sustentar sua crítica à ideia tradicional de uma ação orientada pelo dever: 1. O que é um sentimento? 2. O que é um sentimento de valor? 3. Como tornar tal sentimento obrigatório? Cumpre apresentar esses argumentos, sobretudo porque nos encaminham para o problema do dever.

O primeiro argumento observado na última passagem consiste na afirmação categórica de que o “dever” equivale a um sentimento, isto é, o sentimento funcionaria como um (senão o principal) dos principais móveis da ação que toma algo como obrigatório: “O dever é um sentimento que obriga e impulsiona para o agir”. Contrariando a ousada tentativa kantiana de afastar qualquer referência à esfera do sentimento na determinação do dever moral, Nietzsche não parece ter dúvidas, ao renunciar à explicação do dever por meio da adoção de uma suposta relação entre a “vontade” do sujeito racional e a sua própria “razão”. Se, no entendimento de Nietzsche, Kant tentou abstrair o elemento das sensações no âmbito do dever moral, o que fez foi tão-somente instituir um formalismo dogmático acerca da realização do “fenômeno moral” na relação entre **razão, vontade e ação**. Em oposição ao formalismo kantiano na acepção da ação moral, Nietzsche torna esse um dos pontos mais importantes de sua pesquisa do “fenômeno moral” e conclui que a suposta noção de dever moral se perfaz não por meio de uma relação causal e mecânica, mas de uma unidade dinâmica – dificilmente controlada – constituída entre **sentimento e ação**. De acordo com esses termos, que carecem de um esclarecimento pormenorizado a ser realizado oportunamente, o “sentimento” consiste em um dos elementos centrais na orientação prática da ação moral¹⁸². Não haveria como pensar o processo de qualquer ação humana sem considerar que a própria vontade encerra em si mesma, não uma unidade da subjetividade humana, mas um complexo dinâmico de forças. Na via de acesso que, de algum modo, estabelecemos com o sentimento que se revela aquilo nos obriga (müssen) a agir dessa ou daquela maneira é que encontramos a explicação para o que chamamos de dever.

Se remetermos a Kant, perceberemos que ele identifica a capacidade humana de agir racionalmente, segundo a representação de suas próprias leis, uma vez que a nossa vontade é livre e capaz de escolher aquilo que a razão se nos apresenta enquanto necessário. A representação que a razão erigir se encontra

¹⁸² NIETZSCHE, F. *Aurora*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 75-76.

desprovida de qualquer relação empírica ou inclinação sensível, revelando-nos, assim, aquilo que é necessariamente o correto a ser feito. Acolhendo e afirmando essa inferência que é realizada de maneira livre pela razão, a vontade afirma-a enquanto mandamento.

O sentimento que nos “obriga e impulsiona para o agir” pode ser apresentado como o segundo argumento de Nietzsche e é de natureza distinta dos outros sentimentos, porquanto designa um valor específico. Para Nietzsche, o dever encerra um “sentimento de valor”, na medida em que o qualificamos como uma das causas da obrigatoriedade do nosso agir. Não se trata, porém, de realizar uma mera apologia ao sensualismo, de modo a reduzir a orientação normativa das nossas ações ao núcleo da nossa sensibilidade. A compreensão do sentimento como um dos elementos centrais da ação moral implica numa identificação não com um mero estado de ânimo, mas com um assim chamado “afeto do comando”, e, a partir daí, inferir a orientação do nosso agir. A maneira pela qual nos orientamos por um afeto e, por conta disso, inferimos a orientação da nossa ação é chamada de sentimento, porquanto, como pode ser examinado, à luz das reflexões de Nietzsche, sua principal referência nesse processo não se reduz à razão, mas à síntese entre a afecção e o resultado de sua atividade. Isso suscita que Nietzsche via o assim chamado afeto do comando como um imperativo. O sentimento de valor enuncia um imperativo, uma orientação. O dever significa, para Nietzsche, a intensidade de obediência a um afeto de comando. Acolhe-se o direcionamento conferido por esse afeto. Atribuimos um valor por meio do reconhecimento desse sentimento. O valor que atribuimos ao sentimento de dever não é outro senão aquele que possui a prerrogativa mais elevada em qualquer teoria axiológica: o valor de bom. Tal como se encontra expresso na passagem que tomamos como base dessa seção: “O dever é um sentimento que obriga e impulsiona para o agir, um sentimento que chamamos de bom”. Neste caso, Nietzsche entende que o dever normalmente assumido como um dos elementos centrais da causalidade prática do agir não equivale a um sentimento qualquer, mas ao móbil cuja qualidade é o valor mais elevado de todos os valores. Considerar a ligação entre o dever e a designação de valor bom consistiria em afirmar um sentimento que é por nós deduzido de maneira dogmática. Sempre postularíamos como direcionamento do nosso agir o que costumeiramente assumimos como bom.

Contra os argumentos apresentados, precisamos perguntar: por que, em termos de ação moral implicada com o dever, somos determinados e movidos pelo sentimento e não pela razão? Será que Nietzsche não alcança a sua reflexão por meio da redução de todas as funções teóricas e capacidades práticas do indivíduo à esfera do sentimento? Ou ainda: até que ponto essa definição de Nietzsche não esconde uma má interpretação – ou mesmo desconhecimento – da filosofia crítica no tocante à determinação da lei moral? Para simples especificação desse argumento, ainda que elevando a complexidade da nossa análise, faz-se necessária uma explicação mais cuidadosa da ideia de “sentimento” compreendida por Nietzsche em face dessas importantes inquietações.

Por “sentimento”, sobretudo por “sentimento de valor”, não devemos entender a disposição emocional fixada na nossa interioridade, à medida que determinadas ações são realizadas e qualificadas como corretas. Não é esse o caso. De fato, não se trata de reduzir a ideia de sentimento às nossas experiências afetivas e sensíveis, mas ampliá-la ao nível do juízo. O sentimento do qual Nietzsche trata encerra nossa percepção íntima e singular na qualidade de sujeitos sensoriais, distanciando-se da simples esfera do prazer ou desprazer e consiste naquilo em que ele sempre insistiu: o sentimento encerra em si mesmo a unidade vetorial entre juízo, percepção, compreensão e vontade. Equiparar a ideia de “dever” à de um “sentimento de valor”, criticando e tentando minimizar o formalismo do conceito de dever, não significa reforçar ao peso da esfera das sensações na designação dos valores morais, mas entender o sentimento como um processo dinâmico capaz de traduzir e articular uma rica gama de elementos, tais como as sensações, a compreensão, os valores, a vontade, as compreensões intelectuais etc. Em poucas palavras: o sentimento de valor indicado por Nietzsche é expresso – ou traduzido – por um juízo. Trata-se de um juízo orientado pela necessidade que enuncia um valor singular: bom. Sendo assim, o sentimento é a base da ação orientada por um dever, mas também com possibilidade de flexibilidade. Isto posto, é possível recorrer ao terceiro argumento.

O terceiro e último argumento complementa a ideia concernente à ação orientada por um dever. O sentimento equivale não apenas ao que é tomado como um dos elementos-chave da causalidade prática e considerado como bom. Além disso, dirá Nietzsche, “tomamos [esse sentimento] por indiscutível (não queremos falar ou sequer ter falado da sua origem, limite e legitimidade)”. O sentimento de

valor, implicado no dever, envolve um juízo tacitamente enunciado a partir do qual experienciamos e não de cuja origem não se quer tratar. Se o “dever é um sentimento que obriga e impulsiona para o agir, um sentimento que chamamos de bom”, Nietzsche afirma que isso se dá em função do fato de também “considerarmos enquanto indiscutíveis” origem, existência e funcionalidade desse sentimento. Adotamos sem qualquer crivo crítico ou necessidade de explicação a legitimidade de um sentimento de dever. Dessa falta de crítica é que surge a legitimidade de um sentimento; é por meio da impossibilidade de visualização da causa do sentimento de obrigatoriedade que acolhemos o seu valor e o designamos enquanto móbile do nosso agir.

O terceiro e último argumento oferecido por Nietzsche para a compreensão adequada do dever incondicional à verdade compreende o motivo pelo qual utilizamos um sentimento de valor enquanto o móbile do agir. Esse argumento praticamente encerra a ideia de que o dever à verdade consiste em um sentimento de valor adotado dogmaticamente enquanto bom. Entretanto, para que nos seja lícito recorrer a esse terceiro e último argumento, de modo que os outros dois últimos também sejam entendidos, precisamos, primeiramente, contra-argumentar tomando por base não apenas o peso da tradição filosófica, mas o modo como essa tradição se fez presente historicamente.

Em nosso viés interpretativo, Nietzsche estabelece um franco diálogo com a tradição filosófica, retomando e aprofundando alguns de seus temas mais importantes. Entre estes, destaca-se a questão acerca das ações humanas carecerem de uma motivação interna ou teleológica como causalidade prática da vontade. Neste contexto, Kant torna-se um importante momento da discussão sobre a tentativa moderna de fundamentação da ação moral orientada pela incondicional “vontade de verdade”, sobretudo por representar a transição do modelo metafísico tradicional para o modelo moderno de determinação e “fixação do princípio supremo da moralidade”¹⁸³. Da intensa discussão com as premissas metafísicas e kantianas, Nietzsche impõe às suas reflexões a adoção de uma linha de pesquisa ao mesmo tempo semelhante e distinta daquela encontrada no interior da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e da *Crítica da razão prática* (1788). Sua linha de pesquisa é semelhante à de Kant, na medida em que ele também vê a necessidade

¹⁸³ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, prefácio, BA XIV, XV, p.16.

de precisar o papel e a real contribuição da subjetividade humana na determinação do agir moral¹⁸⁴. Para Nietzsche, pode ser evidente, por exemplo, que “as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores do bem”¹⁸⁵ encontram-se entre os mais poderosos móveis das ações morais. Apesar de toda reserva e crítica à esfera da subjetividade; apesar de, semelhante à Espinoza, não reconhecer a ede vontade como substrato e único responsável pela realização da ação humana, Nietzsche não renuncia à possibilidade de reservar ao ser humano algum tipo de participação na causalidade do seu próprio agir. Quanto à subjetividade e sua intrínseca relação com a causalidade prática do seu próprio agir, o que Nietzsche identifica como o maior problema a ser determinado consiste em conseguir demonstrar “a lei de nascimento”¹⁸⁶ dessas nossas opiniões e avaliações. Em outras palavras: como recorrer, de maneira clara, a um princípio (a um momento primeiro, a uma primeira vontade, por exemplo) que esclareça a relação supostamente necessária entre o surgimento das apreciações subjetivas dos valores morais (enquanto móveis práticos da vontade) e o processo de realização das ações humanas? Assim como Kant, Nietzsche examina as dificuldades que determinados preconceitos essencialmente humanos impuseram à compreensão e ao desenvolvimento das ações e da vida humana, pontuando os limites e possibilidades do ser humano para aquilo que se pode *conhecer, esperar e realizar*¹⁸⁷.

Ademais, Nietzsche adota uma linha de pesquisa distinta da de Kant, na medida em que, para ele, a filosofia kantiana se sustenta em pressuposições senão dogmáticas pelo menos problemáticas para toda filosofia que se supõe crítica. A maneira pela qual Nietzsche entendeu as sustentações da filosofia crítica determinou seu pensamento no tocante à crítica à metafísica e à idéia de veracidade no pensamento moderno.

Embora procure resguardar ao ser humano a possibilidade de autonomia da sua vontade e do posicionamento estratégico que assume diante de outras

¹⁸⁴ Conferir em especial o aforismo 116 de *Aurora*. NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 88-89.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 222-225.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Conferir Nietzsche, *Aurora* 116, “Em verdade, as ações morais são “algo totalmente distinto” – mais do que isso não podemos dizer: e todas as ações são, no fundo, essencialmente desconhecidas. NIETZSCHE, F. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 88-89.

importantes tentativas de fundamentação da moral (como diante da propedêutica de Wolff e do “moral sense” de Hutcheson), Kant não suspeitou – segundo Nietzsche – que o próprio “fenômeno moral” poderia – e deveria – ser visto como um problema: “O que os filósofos chamaram de ‘fundamentação da moral’ e exigiram de si mesmos”, escreve Nietzsche em uma alusão a Kant, “era, visto com propriedade, apenas uma forma erudita da boa *crença* na moral dominante, um novo meio de sua expressão e, portanto, um fato no interior de uma determinada moralidade”¹⁸⁸. Nietzsche se distancia com vigor da linha de pesquisa proposta por Kant, porquanto conclui que a dogmática “crença na moral”, enquanto uma realidade dada em si mesma sempre foi a principal condição de possibilidade de sua própria fundamentação. A crença na necessidade de fundamentação da moral não considerou válida a pergunta central de uma filosofia que se entenda crítica: a própria pergunta pela possibilidade de fundamentação da moral.

Entretanto, não se pode afirmar, sem qualquer preparação ulterior, que a ênfase da crítica a Kant tenha por base a ideia de que a filosofia crítica possui o mesmo valor que outras tentativas de fundamentação da moral. Ao contrário, considerando que, desde seus intensos estudos da *Crítica da faculdade do juízo*, Nietzsche vê em Kant uma singular saída daquilo que “sua força e esperteza...haviam *arrombado*” – precisamente “da jaula” da metafísica –, há um certo descontentamento com aquilo que realmente poderia ter sido feito no viés de uma filosofia crítica. Para Nietzsche, Kant teve nas mãos a oportunidade de submeter a análise do “fenômeno moral” a condições e reflexões menos dogmáticas do que as dos seus antecessores, uma vez que minimizou o papel da metafísica na construção do conhecimento humano. Entretanto, dirá Nietzsche, o problema é que Kant agiu de maneira estratégica, porquanto a limitação da atuação da metafísica no âmbito teórico é inteiramente recuperada no âmbito prático, mais precisamente na determinação do caráter positivo – e somente prático – da liberdade humana. A recuperação da metafísica no âmbito prático se dá por meio da postulação de um reino moral transcendente, mostrando o quanto Kant permaneceu ligado à ideia de que a moral encontra-se dada em si mesma, à confiança de que a moral subsiste em si mesma por meio da validade necessária dos seus juízos e de suas máximas. Contudo, Kant não promoveu senão “um fato no interior de uma determinada

¹⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 186, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 86.

moralidade”. Por não submeter seu juízo sobre a moral ao crivo da historicidade e da dinamicidade própria a todo acontecimento da realidade, e, assim, não conseguir inferir a questão acerca do próprio valor que dá suporte a esse juízo, Kant, na leitura de Nietzsche, não tocou efetivamente no problema da moral. Em vista disso, Nietzsche tem em Kant uma referência paradigmática na discussão com o problema da “veracidade”.

Na leitura realizada pelas investigações nietzschianas, o que Kant pretendia com a filosofia crítica consistia em procurar legitimar a causalidade prática das ações morais por meio do distanciamento de condicionamentos empíricos e antropológicos do conhecimento. Nesse contexto, Nietzsche identifica o vínculo entre o conceito de “veracidade” e a “incondicional vontade de verdade,” assumindo um importante papel na empreitada kantiana. Além de supor o distanciamento dos dois âmbitos (empíricos e antropológicos), a tentativa de fundamentação da legitimação da causalidade prática pressupunha o acesso aos conceitos *a priori* da razão pura como ponto central de toda a moralidade. Conseguir atender a “mais extrema necessidade”¹⁸⁹ de construir uma filosofia moral pura, prática significaria, para Kant, encontrar a possibilidade de eliminar qualquer referência a aspectos empíricos e antropológicos do conhecimento. Ou seja, somente sobre conceitos, *a priori*, da razão pura é que se pode instituir uma obrigatoriedade moral para todos; isto equivaleria a afirmar que, segundo Kant, o mandamento moral “não deve ser buscado na natureza do homem ou nas circunstâncias no mundo, mas, de maneira *a priori*, nos conceitos da razão pura”¹⁹⁰.

No sentido apresentado por meio das reflexões expostas, infere-se que Kant não pretendia submeter a determinação das ações livres unicamente à esfera da razão prática. O que ele fez foi deduzir a função prática do agir humano a partir da própria razão pura, resguardando a possibilidade de fundamentação do conhecimento objetivo ao âmbito especulativo e garantindo a realização do conhecimento moral para o âmbito prático. Em outras palavras, Kant define a utilização teórica da razão, ou seja, sua capacidade de conhecer, na medida em que restringe o conhecimento da ‘coisa em si’ às suas manifestações, aos fenômenos. Depois da delimitação do âmbito teórico, Kant estabelece a utilização prática da

¹⁸⁹ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, prefácio, BA VIII, IX, p.13.

¹⁹⁰ KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, prefácio, BA VIII, IX, p.13.

razão, ou seja, determina sua capacidade de agir. Esta última delimitação consiste no aceno à determinação da ação moral por meio de uma causa interna do sujeito racional e de um postulado prático necessário à persecução plena da liberdade. Assim, Kant precisou de uma base segura no plano teórico não apenas para descobrir as condições de possibilidade do conhecimento, mas para garantir a determinação da ação moral. O estabelecimento do mundo transcendente da coisa em si é que desempenharia esse papel.

Nietzsche dedica-se a esse problema – ainda que de maneira parcial – no inverno de 1869-70¹⁹¹, desenvolvendo-o com ênfase ao longo de toda sua obra. Torna este o cerne de sua crítica à moral moderna, articulando-o, sobretudo, aos conceitos de “veracidade” e “vontade de verdade”. Seu argumento central baseia-se na ideia de que mesmo a moral moderna – em específico a kantiana – com sua preocupação voltada para a ação moral, sucumbiu ao problema do nexo entre esses dois conceitos. O alcance dessa crítica pode ser compreendida, se admitirmos – junto com Nietzsche – a presença ascético-moral na tentativa kantiana de determinação da ação moral, e se considerarmos que a moral sempre propõe, de maneira paradoxal, tanto a exigência de verdade quanto de veracidade. Assim como encontramos em anotação datada do ano de 1881:

(...) Todo e qualquer tipo de ação exigido pela moral foi exigido sobre a base de um conhecimento inadequado acerca do homem e de diversos preconceitos profundos. Uma vez comprovada esta inadequação e poetização, *aniquila-se*, então, a obrigatoriedade *moral* para estas e aquelas ações – Não há dúvida! – E isto porque a própria moral exige, acima de tudo, verdade e probidade. (...) ¹⁹²

No centro das reflexões de Nietzsche sobre os fenômenos morais não se encontra, portanto, uma atenção exclusiva à historicidade dos conceitos de verdade e veracidade (este último acima mencionado como “probidade”), tampouco a possível redução da pesquisa ao âmbito teórico do conhecimento humano. Como aparece expresso na passagem anterior, o que está em foco não é a maneira pela qual as exigências de verdade e de veracidade incidem sobre nosso conhecimento teórico, mas sobre a orientação pela qual sempre partimos em nossas ações. No

¹⁹¹ No inverno de 1869, Nietzsche registra três interessantes anotações essencialmente ligadas à base conceitual de *O nascimento da tragédia*, mas que extrapolam – pelo menos tacitamente – para um âmbito mais específico da relação entre moralidade, dever e veracidade. Até onde pudemos investigar, estas anotações consistem na primeira tentativa de Nietzsche que traz nitidamente uma preocupação com o problema da veracidade como dever moral, virtude e relacionada a Kant.

¹⁹² NIETZSCHE, F. KSA 9. Fragmentos Póstumos. Outono de 1881 15[15]. P. 639/640.

que concerne a esta orientação, subjaz, segundo Nietzsche, o papel desempenhado pela interpretação moral (ou pela metafísica que Kant deixa “escapar” ao crivo de sua crítica) na determinação das ações humanas.

Com efeito, desde cedo, e não apenas por ocasião das reflexões sobre a natureza dos deveres morais e da moralidade iniciadas em *Aurora* e desenvolvidas até *Genealogia da moral*, Nietzsche vê em Kant e em sua *Crítica da razão pura* a conjunção mais adequada entre as premissas ascético-morais da metafísica tradicional e os problemas modernos de determinação do conhecimento e ações humanas. Suas análises não viam, na *Crítica da razão prática* e nos textos posteriores à *Crítica da razão pura*, o ressurgimento do plano metafísico ao estabelecer a ideia de Deus como um postulado da razão prática, mas antes que a *Crítica da razão pura* não só prepara tal caminho, como dá início, vigorosamente, às suas condições possíveis.

Uma vez que Kant delimita a possibilidade da metafísica, na qualidade de ciência *a priori* dos princípios e objetos puramente inteligíveis, estendendo-a, em contrapartida, ainda mais para o plano transcendental da razão, Nietzsche identifica, em um passo bem específico da *Crítica da razão pura*, o cerne desta atitude e o ponto de partida necessário à reflexão crítica da moral. No prefácio da obra *Aurora*, Nietzsche menciona, de maneira irônica, esse projeto kantiano. Em Kant, a passagem é descrita da seguinte forma: “Tive, portanto, de suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*.”¹⁹³

Para Nietzsche, este passo é paradoxal e emblemático, na tentativa de delimitar o âmbito do conhecimento especulativo, resguardando alguns de seus elementos para o âmbito prático. Segundo Nietzsche, a *Crítica da razão pura* representa a base de determinação prática da razão, enquanto delimitação da experiência possível e garantia da reintrodução do aspecto transcendental da razão no âmbito prático.

Pode-se suspeitar que Kant seria o primeiro a endossar o núcleo dessa acusação de Nietzsche, afirmando que a reintrodução do plano transcendental, por meio dos postulados da razão prática, nada significaria além da possibilidade de tornar objeto da fé os objetos que não podem ser conhecidos no âmbito teórico. Para Kant, Nietzsche estaria, quando muito, apenas indicando aquilo que ele próprio

¹⁹³ KANT, *Crítica da razão pura*, prefácio, p. 17.

assinalara como o primado da filosofia prática com relação à teórica. Se ele precisou suprimir o saber para dar lugar à fé, significa reconhecer o caráter positivo da utilização prática da razão em oposição à sua utilização teórica¹⁹⁴. Ou seja, uma vez delimitada com relação ao plano específico da Razão pura, a metafísica e os objetos correspondentes são, por Kant, restabelecidos no domínio das ações humanas, mais precisamente na moralidade. É no cerne da moralidade, da realização das relações humanas, que a aspiração a tais elementos recebem novo valor.

Para Kant, a reordenação da metafísica no âmbito prático também se deve em função da base que esta fornece às questões de normatividade e fundamentação. No entanto, Nietzsche não participa dessa opinião. Para ele, não há dúvida de que aquilo que Kant retira na delimitação da experiência possível, reintroduz, por meio da oposição entre “fé e saber” designada na *Crítica da razão pura*, como experiência necessária à ação moral. Com efeito, Nietzsche não acompanha o procedimento kantiano remetendo-se apenas à atribuição moral no âmbito prático, mas recua sua atenção ao primeiro passo de determinação moral – a introdução da fé – no âmbito teórico. Isto porque, ao longo de toda sua obra, Nietzsche quis mostrar que a crítica de Kant à metafísica configurava um modo de torná-la ainda mais operante no âmbito prático, sobretudo enquanto garantia plena do “reino dos fins práticos da razão”. O que torna possível tal movimento é a força com a qual a metafísica “permanece” na *Crítica da razão pura*, ou seja, ela permanecerá em função, argumentando com Nietzsche, do “preconceito teológico em Kant, seu dogmatismo inconsciente, suas perspectivas morais enquanto dominantes, direcionadoras e ordenadoras”¹⁹⁵. Para Nietzsche, Kant jamais abdicou do desejo de tornar possível o maior triunfo da metafísica, que era justamente o procedimento moral de equiparação da idéia de “Deus” à idéia de “verdade”. A estranha oposição entre “fé e saber” revela, segundo Nietzsche, “o íntimo parentesco dos filósofos e dos fundadores de religião”¹⁹⁶; ou seja, se Kant pretendesse realmente eliminar o alcance da metafísica no âmbito do conhecimento humano, precisaria, em primeiro lugar, despojar o caráter ascético da ideia de verdade, inviabilizando todo e qualquer tipo de menção à “coisa em si” e de acesso

¹⁹⁴ KANT, *Crítica da razão pura*, prefácio, p. 17.

¹⁹⁵ KSA 12, Fragmentos Póstumos. 264.

¹⁹⁶ NIETZSCHE, F. KSA 7. Fragmentos Póstumos. Verão de 1872 e início de 1873 19[62]. P. 439.

às ideias transcendentais – sobretudo à ideia de Deus. Contudo, argumenta Nietzsche, o que Kant faz é justamente ampliar o alcance da ideia de Deus, ao resguardar a existência de “um em si” no plano teórico e reintroduzi-lo por meio da ideia de “fé” no âmbito prático¹⁹⁷. O que não podemos conhecer permanece paradigmaticamente suposto. Embora seja correto afirmar que a ideia de “fé” contida nesse passo da *Crítica da razão pura* não denote um sentido religioso¹⁹⁸, Nietzsche destaca o fato de que introduzir esta “fé intelectual” reflete o anseio ascético-moral metafísico da filosofia de Kant. A ideia de “fé” suposta na *Crítica da razão pura* funda-se na consideração antecipada da existência de um “além lógico”.

¹⁹⁷ É importante mencionar que esta desconfiança de Nietzsche ainda tem um eco bem interessante nos dias de hoje. Embora partindo de outro pressuposto e independente das premissas de Nietzsche, Paolo Caropreso utiliza-se do mesmo ponto que Nietzsche para fundamentar a ideia de que o âmbito metafísico em Kant – para ele, inclusive, religioso – tem início na própria *Crítica da razão pura*. Conferir: *Von der Dingfrage zur Frage nach Gott: Zum eigentlichen Ursprung von Religiosität in Kant Transzendentalphilosophie*, 2003, De Gruyter.

¹⁹⁸ „Na passagem citada, ‘crença’ não significa crença religiosa“. STEGMAIER, Werner. *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*. Stuttgart: Reclam, 1997.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo do presente trabalho, procuramos nos aproximar da noção de veracidade no pensamento de Nietzsche com o intuito de acompanhar sua crítica à Filosofia moral ocidental. A análise desse conceito revelou o cerne da problemática referente a um dos argumentos centrais propostos pela filosofia nietzschiana, qual seja, a de que a “autoconservação” (“Selbsterhaltung”) constituiria o traço essencial de toda a interpretação filosófica ocidental. Partindo de uma identificação entre a *exigência de veracidade* e o princípio de “autoconservação” na vida em sociedade, Nietzsche julgou ter encontrado no conhecimento teórico metafísico o solo a partir do qual floresceram as mais incisivas tentativas de determinação normativa da Filosofia moral ocidental. Essa identificação – sugerida, sobretudo, pelo exame que empreendemos, ao tomar como ponto de partida alguns dos argumentos expostos no programático texto “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, – nos permitiu delimitar o projeto nietzschiano de crítica à Filosofia moral a partir do problema da “verdade”. Ao reconhecer uma incondicional “vontade de verdade” como o substrato inerente à exigência de veracidade, vimos que, para Nietzsche, o fundamento normativo das interpretações filosóficas sobre o fenômeno moral correspondia a um “cálculo de utilidade”¹⁹⁹, segundo o qual a verdade é tacitamente assumida em função da “vontade de *não se deixar enganar*”²⁰⁰. Neste caso, imprimia-se um sentimento de obrigatoriedade com relação à necessidade de que os pensamentos e as ações humanas se orientassem pela busca da “verdade”. Seguindo a orientação dessa linha de raciocínio, o que fizemos foi examinar a atitude valorativa da metafísica em sua apreciação pela verdade em um “mundo verdadeiro” e a pretensão à universalidade conceitual como emblemáticas expressões utilitárias. O saldo positivo do exame realizado nesse primeiro capítulo residiu na identificação de que à exigência de veracidade filosófica subjaz uma “vontade de verdade”, de modo que a tentativa da Filosofia moral de fundamentar as regras normativas da vida em sociedade consistia em determinar um âmbito distinto do da fenomenalidade.

¹⁹⁹ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 344, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 235.

²⁰⁰ Ibidem, p.235. Ver as reflexões a esse respeito de Bernard Williams, In: WILLIAMS, Bernard. *Wahrheit und Wahrheitigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p.15.

Ora, mas se a vida em sociedade impõe a exigência de veracidade, eleger a verdade como seu fundamento e instituir um âmbito distinto do da fenomenalidade significava correr o risco de que o seguinte problema pudesse ser levantado no interior da própria moralidade: o que acontece quando “o conceito de veracidade [é] entendido de modo sempre mais rigoroso”, de modo a “coloca[r] a questão: ‘*que significa toda vontade de verdade?*’”²⁰¹

À luz dessa formulação, procurou-se investigar a relação entre o conceito de veracidade e o “fim da moral”²⁰². Neste caso, o objetivo desse segundo capítulo foi o de investigar a relação paradoxal entre o fim da moral (orientada pela verdade) e as ações morais. Para tanto, tentamos compreender a noção de moral na filosofia nietzschiana relacionada com as ações humanas e vimos, entre outras coisas, que o pensamento moderno oferece outro foco de análise para o problema da moral. A tentativa de fundamentação da moral moderna não se deixa compreender na determinação de regras morais a partir de substratos transcendentais, mas antes em analogia a uma de suas questões centrais: o problema da subjetividade. Recorrendo ao elemento histórico de que o pensamento socrático inaugura uma forma específica de moral enraizada na interioridade, vimos que Kant figurava como o modelo moderno de realizar essa fundamentação. No entanto, ainda em Kant, Nietzsche viu o desenrolar do problema da veracidade como uma tácita aceitação da incondicional vontade de verdade, ou seja, como instituição de um âmbito transcendente (o da coisa em si) como garantia das ações morais.

É importante ressaltar que o conceito de veracidade possui um lugar de destaque em toda a filosofia de Nietzsche, sobressaindo o modo como o analisamos no desenvolvimento do trabalho. Com relação ao pensamento metafísico e à vida em sociedade, revelou-se a importância de compreender que a veracidade constitui uma exigência que nasce de um modo específico de se relacionar com o mundo e com os outros, mas que seu fundamento não deve ser procurado para além das relações estabelecidas no interior desses dois contextos característicos. No que tange à relação do conceito de veracidade com a problemática moderna, esse surge no âmbito de discussão sobre o processo de reformulação dos valores tradicionais e passa a ser visto como um princípio da ação humana e inserido no conjunto de

²⁰¹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, “Segunda dissertação”, 18. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 40 p.147-148.

²⁰² *Ibidem.*, p.148.

questões suscitadas pela ótica da subjetividade. A abordagem desse conceito, a partir do ponto de contato entre a nossa atualidade e a modernidade, pode ser vista como projeto ainda por se realizar, cujo passo inaugural foi o reconhecimento de ser esse “o problema fundamental da filosofia atual”²⁰³. No que concerne à contribuição de Nietzsche para o entendimento teórico desse problema, esta não se reduz à descoberta do vínculo entre “veracidade” e “vontade de verdade”, mas, segundo um dos nossos pressupostos fundamentais, se estende ao questionamento acerca da dimensão da liberdade humana. A capacidade de assumir a veracidade como princípio de sua ação, sem recorrer a um mundo transcendente e tampouco se orientar por uma vontade de verdade equivaleria à possibilidade trazida pela grande liberação e a medida de valor da liberdade humana. Com isso, o conceito de espírito livre adquire um lugar estratégico no problema da veracidade, a cujo significado acessaremos, a seguir, ao delinear nossas considerações finais.

No desdobramento de premissas socráticas e kantianas concernentes ao ensejo de indicar a capacidade do sujeito humano ser seu próprio legislador, Nietzsche possui o mérito de ter radicalizado o problema da ação moral. Nos termos em que circunscreve a discussão acerca do sentimento subjetivo de obrigatoriedade para o agir, procurando se distanciar da tentativa filosófica de fundamentar tal sentimento em uma instância supra sensível, ele formula o emblemático conceito de espírito livre. Depois de desenvolver a crítica a uma Filosofia moral dogmática – encontrada, sobretudo, nos grandes sistemas filosóficos ocidentais – que se deixava orientar pela incondicional vontade de verdade, Nietzsche concebe o espírito livre a partir de dois pontos fundamentais: o da reflexão sobre a noção de veracidade na ação moral e o do conceito de liberdade. O esclarecimento da ação moral à luz do conceito de espírito livre mostra-se significativo se se investiga a articulação interna entre esses dois pontos fundamentais. Na medida em que a exposição do conceito de veracidade vai ao encontro do que realizamos no decorrer do trabalho, enquanto o de liberdade ficou à sombra de outros questionamentos teóricos, a compreensão do espírito livre precisa, necessariamente, se fundar na explicação da noção de ação moral em Nietzsche.

Apoiado em sua crítica à Filosofia moral ocidental, Nietzsche enuncia – de modo muito mais programático do que estruturado – o conceito de espírito livre

²⁰³ WILLIAMS, Bernard. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p.15.

como um novo parâmetro para a ação moral. De acordo com algumas das mais elementares características apresentadas no prefácio à obra *Humano, demasiado humano*, “o espírito livre [é aquele que] sabe agora a qual ‘você deve’ obedecer, e também do que agora é capaz”²⁰⁴. Contra a aparente falta de rigor no vínculo desse conceito à esfera da ação moral que se poderia querer apontar, Nietzsche ofereceu-nos o termo por meio do qual identificamos toda e qualquer ação moral: o dever. *O espírito livre pode ser pensado como aquele cuja ação possui o seu próprio dever.*

O ponto de vista singular da posição nietzschiana sobre a ação moral em virtude de sua própria obrigatoriedade – se lembrarmos, em especial, as investigações desenvolvidas no Capítulo I – consiste em estabelecer algum mecanismo capaz de observar qualquer vestígio de singularidade e pessoalidade nas ações humanas, ou seja, identificar alguns traços que dispusessem a ação humana de maneira inteiramente livre (leia-se, rigorosamente individual). Isso se liga ao fato de que, para Nietzsche, as disposições por meio das quais os indivíduos estabelecem a mediação com o mundo circundante trazem consigo a possibilidade de minimizar tais traços característicos da singularidade humana. Um indício disso é a pretensão à universalidade das leis morais e o outro, como foi pesquisado de maneira satisfatória, é a vida em sociedade. No centro dessas preocupações encontra-se a questão do caráter coercitivo da moral em detrimento da singularidade da ação moral. Em um aforismo do seu livro *Aurora*, sugestivamente intitulado “Nosso direito a nossa tolice”, Nietzsche define a relação entre a ação moral em busca de sua singularidade e o caráter coercitivo da moral. Ele escreve:

Como se deve agir? Para que se deve agir? – Nas necessidades imediatas e mais grosseiras do indivíduo, essas questões são facilmente respondidas, mas quanto mais sutis, vastas e relevantes as esferas de ações que penetramos, tanto mais insegura, e portanto mais arbitrária, será a resposta. Mas justamente aqui o arbitrário deve ser excluído das decisões! – é o que exige a autoridade da moral: um confuso temor e veneração deve, sem demora, guiar o homem justamente nas ações cujos fins e meios não lhe são *imediatamente* claros! Essa autoridade da moral impede o pensamento em coisas nas quais poderia ser perigoso pensar de maneira errada –: assim costuma ela justificar-se diante de seus acusadores. ‘Errada’ significa aqui ‘perigosa’ – mas perigosa para quem? Geralmente não é o perigo daquele que age que os detentores da autoridade moral têm em mente, mas o *seu* perigo, sua possível perda de poder e influência, tão logo seja concedido a todos o direito de agir arbitrária e tolamente, segundo a própria razão, seja grande ou pequena: pois para se mesmos não hesitam em utilizar o direito de agir arbitrária e á tolice – eles *ordenam*, também quando as perguntas ‘Como devo agir? Para que devo agir’ mal e dificilmente podem ser respondidas – E, se a *razão* da humanidade cresce tão lentamente que muitas vezes negou-se este crescimento no curso total da humanidade: o que teria mais culpa por isso senão essa cerimoniosa presença, e

²⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, Prólogo, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 13.

mesmo onipresença, de comandos morais, que não admite que a pergunta *individual* pelo 'para quê' e o 'como?' adquira expressão? Não fomos educados para *sentir pateticamente* e nos refugiar no obscuro, precisamente quando o intelecto deveria olhar do modo mais claro e frio possível? Ou seja, em todos os assuntos mais altos e mais relevantes?"²⁰⁵

Salta aos olhos a preocupação de Nietzsche ao conceber a ação moral como processo cuja orientação normativa é deduzida de problemas formulados a partir das perguntas “Como se deve agir?” e “Para que se deve agir?”. Se se considerar o aspecto meramente formal dessas perguntas, estas são facilmente encontradas e respondidas em diversas situações da vida cotidiana. À luz de perguntas que reclamam respostas mais complexas, “sutis, vastas e relevantes”, estaríamos diante de questões morais. A dificuldade de encontrar referências claramente constituídas, a fim de nos valermos, como respostas a determinadas perguntas, traduz-se em “insegurança e arbitrariedade na capacidade de resposta do indivíduo”. No que concerne ao surgimento da ação moral, há de se ressaltar, portanto, que o imperativo do dever sobressai mediante a experiência de uma insegurança (ou crise) e, por consequência, de uma arbitrariedade da vontade: “tanto mais insegura e, portanto, mais arbitrária será a resposta”. Nietzsche qualifica a ação moral típica do espírito livre como aquela capaz de não sucumbir à insegurança proveniente de uma crise no âmbito da moralidade, recorrendo à autoridade da moral como o parâmetro normativo do seu agir. Ao invés disso, o espírito livre seria aquele que se vale de sua própria “arbitrariedade”, do seu próprio dever.

No aforismo 347 de *A gaia ciência*, encontramos uma das definições mais incisivas acerca do conceito de “espírito livre”. Com essa definição, Nietzsche não pretende senão delimitar a compreensão do elemento essencial da sua noção de ação moral livre com relação à arbitrariedade da moral, isto é, com relação ao caráter de mando e obediência que se instaura nas ações daqueles que não buscam se orientar pelo seu próprio dever. Nesse contexto, é apresentado o vínculo interno entre a noção de “liberdade da vontade” e de “autodeterminação”. Assim, Nietzsche aponta que:

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *precisa* ser comandada, torna-se 'crente'; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que o espírito se despede de toda crença, todo o desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre ténues

²⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Livro I, p. 30.

cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência.²⁰⁶

O espírito livre caracteriza-se como aquele que possui em seu agir “um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade”. Talvez não seja de todo inapropriado enaltecer a importância conferida na passagem anterior ao aspecto da autodeterminação. A favor da singularidade do espírito livre falaria sua necessidade de autodeterminação diante do perigo eminente de ser comandado na determinação de suas próprias ações. Pressupõe-se que o empenho pelo afastamento da crença deveria ser responsabilidade do próprio espírito livre, de modo que o caráter legislador de sua vontade não pudesse ser atribuído senão à sua própria interioridade. Em analogia ao entendimento da ideia de autolegislação na filosofia crítica kantiana, diríamos que a autodeterminação é necessária, porque o ser humano quer ter em si mesmo a capacidade de agir livremente segundo a obediência de sua própria razão. Nos termos expostos por Nietzsche na passagem extraída de *Aurora*: ter “o direito de agir arbitrária e tolamente, segundo a própria razão, seja grande ou pequena”.

Em que pesem as diferenças entre as filosofias de Kant e Nietzsche, o problema da autodeterminação constitui um dos pontos de contato mais profícuos no possível diálogo entre esses dois pensadores²⁰⁷. Procurando intensificar a questão da singularidade humana na determinação das suas próprias ações, Nietzsche trata, no início da passagem, que “quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *precisa* ser comandada, torna-se ‘crente’”. Quando uma pessoa chega à convicção de que precisa ser comanda, pela sua obediência à lei moral ou qualquer outra instância (como o imperativo categórico, por exemplo), então se torna crente e deixa de determinar suas próprias ações. Nietzsche indica que o processo da ação moral equivaleria a atender à singularidade de sua própria autodeterminação. Em uma anotação póstuma datada do ano de 1882, é enfático a esse respeito quando afirma que:

O ser humano não age por causa do *bem*, da *utilidade* ou como defesa contra o desprazer: mas uma certa quantidade de força se manifesta e se apodera de algo

²⁰⁶ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, 347, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 241.

²⁰⁷ Orientando-se pela tentativa de determinar o conceito de “autodeterminação” no pensamento de Nietzsche, Himmelmann trouxe a lume o seu mais importante livro. Conferir: HIMMELMAN, Beatrix. *Freiheit und Selbstbestimmung: zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*. Freiburg(Breigau)/Muenchen: Alber, 1996.

sobre o qual ela pode se estender. Isto que se chama 'fim', 'objetivo' é, na verdade, o *meio* para esse processo-explosivo involuntário. *Uma e a mesma quantidade de sentimento de força pode se extravasar de mil modos diferentes*: isto é a 'liberdade da vontade' – é o sentimento de que em relação às explosões necessárias centenas de ações servem de maneira igualmente boa. O sentimento de uma certa arbitrariedade ("Beliebigkeit") da ação com relação a esse alívio da tensão."²⁰⁸

O início da passagem acima acentua o interesse pela determinação causal da ação moral: "O ser humano não age por causa do *bem*, da *utilidade* ou como defesa contra o desprazer". O vínculo característico de toda ação moral, sobretudo a do espírito livre, com a sua espontaneidade prática, é por Nietzsche assegurado, na medida em que os "objetivos" e os "fins" são pensados enquanto "meros" meios para que uma quantidade específica de força possa emergir. Essa força se apodera de alguma coisa, estendendo, assim, o extenso domínio da sua própria força. Ao entender que toda ação humana se efetiva enquanto um "processo-explosivo involuntário", a ação nada mais é do que uma quantidade de força que se manifesta e se apodera de algo sobre o que pode se estender. Para Nietzsche, nossa percepção de tal "processo-explosivo involuntário" não se realiza por meio da consciência reflexiva ou de alguma motivação da nossa vontade, mas antes em função da dinâmica e do excesso de força retesado e inerente à própria ação; ou ainda: nossa percepção se faz inversamente por meio do aumento do "nosso sentimento de força". O vínculo com a autodeterminação é assegurado não apenas pela indicação da dinâmica endógena das forças da ação moral, mas pela total abstração de horizontes representacionais alheios à dinâmica constitutiva.

No entanto, se recordássemos o primado do plano prático sobre o teórico que é proposto pela filosofia de Kant, poderíamos argumentar que Nietzsche retoma a ideia de que a orientação do agir humano, segundo a representação de leis, diz respeito a uma necessidade da representação das ideias constitutivas da razão, isto é, da representação prática imediatamente vinculada às ideias que determinam a vontade humana. É neste ponto que, então, entraríamos em contato com a radicalidade da filosofia de Nietzsche, na medida em que procura minimizar qualquer tipo de representação como condição necessária para o agir. Na medida em que considera a consciência como o que se desenvolve de maneira muito mais débil e tardia no interior do organismo, Nietzsche não vê a sua primazia frente à

²⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos*, KSA 10, 19[197], Verão do ano de 1872 – início de 1873, p.480.

determinação da ação. Não é necessário que esses processos primeiramente “entrem” em nossa consciência para que possamos agir. Se se entende que o ser humano apenas age, na medida em que certa quantidade de força emerge e se apodera de algo sobre o que é lícito estender o seu domínio, o caráter de indeterminabilidade da vontade e o da nossa orientação prática ficam inteiramente condicionados àquilo que é capaz de colocar em curso o “processo explosivo involuntário”. A substituição da consciência pelo “sentimento de força”, o que naquele aforismo de *A gaia ciência* foi descrito como “força na autodeterminação”, articula o conceito de espírito livre em Nietzsche. Como complemento à passagem acima, ainda escreve:

Minha solução: o grau do sentimento de força fertiliza o espírito; diversos objetivos se apresentam para ele, ele então escolhe um objetivo para si cujos resultados são direcionadores para o sentimento: existe, portanto, um extravasamento duplo: primeiro na *antecipação* de um objetivo aliviador; e, depois, na própria ação.²⁰⁹

À luz dessa definição, a ação moral não corresponderia ao estabelecimento da liberdade de nossa vontade enquanto medida causal, para se determinar ou alcançar algum fim, tampouco equivaleria ao resultado da determinação da nossa vontade pelas ideias da razão. O agir humano seria antes uma forma dinâmica de estruturação da interioridade e do sentimento humano. Neste sentido, Nietzsche entendeu que todo o processo de legitimação da lei moral equivaleria à instituição de uma crença que não propiciaria a autodeterminação do espírito livre, mas se preocuparia em fundamentar regras universais. Essa crença, por sua vez, era comumente deduzida de uma instância apartada das relações empíricas e não vinculadas às ações individuais. No caso específico de Kant, dizia respeito, inclusive, à pressuposição de um mundo inteligível não comprovado das ideias práticas da razão pura que, além de possibilitar a liberdade da vontade do indivíduo racional, o obriga a uma obediência incondicional. Para que o espírito livre possa efetivamente emergir e reconhecer a dinâmica da sua ação moral, é preciso que não apenas afirme sua autodeterminação, mas que tenha em si uma “vontade de não se deixar enganar por nada nem por ninguém”. Portanto, um dos maiores problemas da autoridade moral continua sendo a crença em uma instância para além da vida humana. De acordo com as palavras expressas no livro *Genealogia da moral*:

²⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos*, KSA 10, 19[197], Verão do ano de 1872 – início de 1873, p.268-269.

“Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade*”²¹⁰. Com isso, transpomos o interior de outro importante tema para a consideração do conceito de espírito livre, qual seja, a capacidade de instituir sua própria veracidade. Ou seja, a capacidade de se orientar pelo seu próprio dever. Em vista do seu posicionamento histórico, Nietzsche identifica algumas formulações desse problema na tradição filosófica ocidental. Ao lado de sua crítica ao pensamento socrático–platônico, por meio da qual iniciamos o desenvolvimento deste trabalho, encontram-se as discussões nietzschianas com a tradição de pensamento, nas quais observamos a dificuldade na determinação da veracidade. No aforismo 456 de *Aurora*, Nietzsche apresenta o trajeto histórico do espírito livre em prol de sua capacidade de instituir sua própria veracidade. Ele escreve:

Uma virtude em devir. – Afirmações e promessas como a dos antigos filósofos sobre a unidade de virtude e felicidade, ou a do cristianismo: ‘Busquem antes o Reino de Deus, e todo o resto lhes será dado! [Mateus], 6, 33’ – nunca foram realizadas com plena proibidade e, no entanto, sempre sem má consciência: frases assim, que muito se desejava fossem verdadeiras, foram atrevidamente enunciadas como verdades, contrariando a evidência, e isto sem qualquer remorso moral ou religioso – pois transcendia-se a realidade sem nenhum propósito egoísta, *in honorem majorem* [para maior honra] de Deus e da virtude! Nesse nível de veracidade acham-se ainda muitos homens honestos: sentindo-se desinteressados, parece-lhes permitido não se preocupar muito com a verdade. Observe-se que a proibidade não aparece nem entre as virtudes socráticas, nem entre as cristãs: é uma das mais novas virtudes, ainda pouco amadurecida, frequentemente confundida e desconhecida, e que mal tem consciência de si – algo em devir, que podemos promover ou inibir, conforme entendermos.²¹¹

Como é possível observar logo na introdução da passagem acima, Nietzsche se utiliza do diagnóstico histórico para identificar tanto a filosofia antiga socrático–platônica quanto o cristianismo como exemplos paradigmáticos de interpretação moral que legitimaram as ações morais concretas no âmbito ideal e supostamente universal de “valores supremos”: seja na ideia do Bem, seja na ideia de Deus. Era preciso estabelecer uma ligação entre o princípio do agir e a instância ideal. Nietzsche, porém, indica um distanciamento desse processo histórico idealista de duplicação da realidade e apresenta uma possibilidade (uma virtude ainda em devir) não do indivíduo singular abandonar a facticidade de autodeterminar a sua ação, mas de legitimá-la segundo sua própria orientação; ou seja, legitimá-la

²¹⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 137.

²¹¹ NIETZSCHE, F. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Livro I, p. 235.

segundo a probidade enquanto “a virtude da singular autolegislação”²¹² da obrigatoriedade moral.

Por probidade enquanto virtude da ação moral individual Nietzsche entende, via de regra, a atitude filológica que o movera em suas investigações e que se tornou necessária enquanto motivação moral²¹³, a partir de *Humano, demasiado humano*: trata-se da arte interpretativa de diferenciar o verdadeiro do falso de maneira rigorosa e sem enveredar por um “sentido duplo” emergente nesse processo, isto é, por subterfúgios que transcendam a própria realidade a fim de legitimá-la para além de si mesma ou até mesmo por qualquer utilidade que a busca do conhecimento poderia oferecer às ações humanas e à vida em geral²¹⁴. Em outras palavras: a veracidade que antes era legitimada no âmbito ideal dos “valores supremos” instituídos pelas doutrinas morais, terá, agora, enquanto possibilidade, algo inteiramente novo: uma instituição em sua própria atitude rigorosa e imanente de querer determinar a si mesmo. Acolher a probidade enquanto motivação moral da ação humana não equivale a uma atitude de meramente negar o caráter normativo das doutrinas morais clássicas, mas antes o da necessidade de encontrar meios com os quais os indivíduos consigam instituir sua própria orientação. O caráter singular da probidade do espírito livre não permite uma fundamentação da sua ação, de modo a torná-la universalmente válida. Entretanto, esta requer, como condição *sine qua non*, a confiança do indivíduo em sua autodeterminação, em seu “sentimento de força”. “Nos casos mais afortunados”²¹⁵, o espírito livre poderá então formular “Eu me curvo apenas à lei que eu mesmo fiz, nas coisas pequenas e grandes”²¹⁶.

²¹² GERHARDT, Volker. “Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg zum individuellen Gesetz der Moral”. In: SIMONE, Dietz u.a. (Hrsg.), *Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach*. I Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 203.

²¹³ Cf. NANCY, Jean-Luc. „Unsre Redlichkeit! Ueber Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche”. In: HAMACHER, Werner (Hrsg.) *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2003, p. 230.

²¹⁴ Sobre a idéia do rigor filológico utilizado pelas ciências como forma de interpretação dos fenômenos naturais proposto em *Humano, demasiado humano*, conferir o aforismo 8 (*Explicação peneumática da natureza*) do primeiro capítulo, intitulado “Das coisas primeiras e últimas”. Com relação ao choque entre o rigor científico-filológico que busca reduzir-se meramente à descrição de algum fenômeno sem subterfúgios exteriores ao próprio fenômeno ou à utilidade que daí seria possível extrair e a metodologia científica que interpreta o fenômeno com vistas a encontrar parâmetros para introduzir na vida e nas ações um sentido de valor mais elevado, vale a pena conferir o aforismo número 6 desse mesmo capítulo, nessa mesma obra.

²¹⁵ GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. “O indivíduo soberano e o indivíduo moral” In: A fidelidade à terra: arte, natureza e política ed. Rio de Janeiro : DP&A, 2003, p. 15-29.

²¹⁶ NIETZSCHE, F. *Aurora*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.132.

REFERÊNCIAS

ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Berlin: De Gruyter, 1984.

_____. Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib. In: _____. *Nietzsches Begriff der Philosophie* Von Mihailo Djuric. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990. p. 100-130.

BIRNBACHER, Dieter. *Analytische Einführung in die Ethik*. New York: Walter de Gruyter, 2003.

BRUSSOTII, Marcos. *Leidenschaft der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

CASANOVA, Marco. *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

BORSCHÉ, Tilman. „Leben des Begriffs nach Hegel und Nietzsches Begriff des Lebens“. In: _____. *Orientierung in Zeichen*. Zeichen und Interpretation 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. p. 245-266.

DANTO, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.

EDELSTEIN, Wolfgang; NUNNER-WINKLER, Gertrud (Org.). *Zur Bestimmung der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

EMMERICH, Erika. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*. Halle a.d. Saale: Verlag Max Niemeyer, 1933.

FLEISCHER, Margot. *Der ‚Sinn der Erde‘ und die Entzauberung des Übermenschen*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1993.

FIGAL, Günter. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam, 1998.

FOGEL, Gilvan. Da pequena e da grande razão ou a respeito do eu e do próprio”. *Revista tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, n.3, out./dez., p. 25-39, 2000.

FONSECA, Richard. Ciência enquanto interpretação no pensamento de Nietzsche. *A fidelidade à terra: arte, natureza e política*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 389-397.

_____. Da determinação da vontade enquanto vontade de poder em Nietzsche. In: *Assim Falou Nietzsche 3*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001. p. 321-328.

_____. Die Naturgeschichte der Ethik: Leben und Selbstbestimmung bei Volker Gerhardt“. In: _____. *Was ist Leben? Festgabe für Volker Gerhardt zum 65. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot, 2009. v.98, p. 63-68.

GAMM, Gerhard. „Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral“. In: _____. *Der Sturz der Idole: Nietzsches Umwertung von Kultur u. Subjekt*. Tübingen: Edition Diskord im Konkursbuchverlag, 1985.

HABERMAS, J. *Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

GEISMANN Georg; OBERER Hariolf (Org.). *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986.

GERHARDT, Volker. *Die Metaphysik des Werdens. Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre vom „Willen zur Macht*. In: _____. *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Würzburg: ed. Josef Simon, 1985. p.9-33.

_____. *Friedrich Nietzsche*. München: Beck, 1992.

_____. *Pathos und Distanz*. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Reclam, 1988.

_____. *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin: De Gruyter, 1996.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, SP: Unicamp, 1997.

_____. O Platão de Nietzsche e o Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche* 3, São Paulo: Editora, 1997, p.23-36.

_____. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In: _____. *A fidelidade à terra: arte, natureza e política* ed. Rio de Janeiro : DP&A, 2003. p. 15-29.

HIMMELMAN, Beatrix. *Freiheit und Selbstbestimmung: zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*. Freiburg(Breisgau)/München: Alber, 1996.

_____. „Sich selbst befehlen oder sich selbst ein Gesetz geben. Modelle der Selbstbestimmung bei Nietzsche“. In: _____. *Internationaler Kongress der Nietzsche Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches*: hrsg. Von Renate Reschke. Berlin: Akademie Verlag, 2001. p.329-334.

KANT, Immanuel. *Werke*, hg. von W. Weischedel, 10 Bde, Darmstadt, 1960.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. New Jersey, Princeton: University Press, 1974.

MUELLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder*. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche – Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin: De Gruyter, 1971.

LIMA VAZ, Pe. Henrique C. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*, São Paulo: Loyola, 2002.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MURICY, Katia. Nietzsche, crítico da cultura. *Revista tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, n.3, out./dez, p.55-71, 2000.

NANCY, Jean–Luc. Unsre Redlichkeit: Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche”. In: _____. *Nietzsche aus Frankreich* (hrsg. von Werner Hamacher). Berlin: Philo Verlagsgesellschaft, 2003, p.225-248.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Gruyter, 1988.

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

_____. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SCHWEPPEHAEUSER, Gerhard. *Nietzsches Überwindung der Moral: zur Dialektik der Moralkritik in: _____*. Jenseits von Gut und Böse“ und in der „Genealogie der Moral“. Würzburg, 1988.

ULMER, Karl. *Nietzsche: Einheit und Sinn seines Werkes*. München: Francke Verlag, 1962.

WILLIAMS, Bernard. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.