

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA – BACHARELADO

Rodrigo Peixoto Dellazari

PERSPECTIVISMO EM NIETZSCHE

PORTO ALEGRE

2016

RODRIGO PEIXOTO DELLAZARI

PERSPECTIVISMO EM NIETZSCHE

Trabalho de Conclusão apresentado como requisito parcial e obrigatório para obtenção de título de Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille.

PORTO ALEGRE

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Dellazari, Rodrigo Peixoto
Perspectivismo em Nietzsche / Rodrigo Peixoto
Dellazari. -- 2016.
45 f.

Orientador: José Pinheiro Pertille.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em
Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Perspectivismo epistemológico. I. Pertille,
José Pinheiro, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor orientador Dr. José Pinheiro Pertille pelo imenso auxílio prestado na realização desse trabalho.

A todos os professores do Departamento de Filosofia pelo empenho e competência com que ministraram as aulas no decorrer do curso.

Agradeço, por fim, a todos que de alguma forma tiveram alguma contribuição na realização desta pesquisa.

RESUMO

Esse trabalho tratará da crítica ao objetivismo do conhecimento a partir da filosofia de Friedrich Nietzsche. Inspirados pela leitura de comentadores como Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Roberto Machado, Nelson Boeira e Fernando Costa Mattos, vamos expor a análise nietzscheana do surgimento dos conceitos de “verdade em si” e “mundo inteligível”, de cuja negação será possível substituir o sujeito de conhecimento transcendental pelo sujeito de conhecimento corpóreo que, por não ser alheio à influência da história e da cultura, será moldado singularmente, tornando o conhecimento necessariamente perspectivo. Investigaremos, respectivamente, o sentido de ateísmo e niilismo para Nietzsche; o processo de deslegitimação do mundo sensível enquanto fonte de conhecimento na tradição socrática; a crítica dessa deslegitimação; e por fim, mais detidamente, a defesa do perspectivismo.

PALAVRAS-CHAVES: Nietzsche, Perspectivismo, Amoralidade.

ABSTRACT

This work will deal with criticism of knowledge's objectivism from the philosophy of Friedrich Nietzsche. Inspired by readings of reviewers, as Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Roberto Machado, Nelson Boeira and Fernando Costa Mattos, We will expose Nietzsche's analysis of the emergence of the concepts of "truth in itself" and "intelligible world", from whose denial will be possible to replace the subject of transcendental knowledge by the subject of corporeal knowledge which, by not being unaware of the influence of history and culture, will be shaped singularly, making knowledge necessarily perspective. We will investigate, respectively, the sense of atheism and nihilism for Nietzsche; The process of delegitimizing the sensitive world as a source of knowledge in the Socratic tradition; the critique of this delegitimation; and finally, more closely, the defense of perspectivism.

KEYWORDS: Nietzsche, Perspectivism, Amoralism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1. PRIMEIRO CAPÍTULO	8
1.1 O Ateísmo.....	9
1.2 O Nihilismo.....	12
1.2.1 O alvo por trás de Deus	14
1.2.2 A razão e a verdade	16
2. SEGUNDO CAPÍTULO	22
2.1 O Dionisíaco e o Apolíneo e a Apologia da Aparência	22
2.2 Sobre a Metafísica de Artista e a Metafísica Racional	25
2.3 Nietzsche e o Instinto de Conhecimento.....	26
2.4 Sobre a Genealogia da Moral	30
2.5 A Transvaloração de todos os Valores como Negação do Mundo Inteligível.....	34
3. TERCEIRO CAPÍTULO	37
3.1 O Perspectivismo - A Filosofia de Nietzsche como Radicalização da Filosofia do Sujeito	37
CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	45

INTRODUÇÃO

No presente trabalho elaboramos um estudo a respeito da filosofia de Friedrich Nietzsche no que tange a questão do perspectivismo do conhecimento. Sua crítica da Moral e consequente negação do “transcendente”, por ter sido aquela a responsável pela criação do mundo “supra-sensível” no decorrer do processo de construção da civilização, colocou em cheque as pretensões metafísicas da tradição ocidental deslegitimando a subjetividade em geral que garantiria ao ser racional o conhecimento universal ou universalizável. Assim sendo, se o objetivismo não se sustenta à luz de Nietzsche, como será possível a formulação do perspectivismo do conhecimento, ou no que consistiria e como se justificaria esse perspectivismo do conhecimento?

O que aprendemos da tradição, em resumo, é que, bem depurado das influências irracionais e/ou culturais, teríamos um “olho” que não se engana. Esse olho devidamente lapidado enxergaria o dado “neutro” do mundo. O que Nietzsche vai nos mostrar é que o processo de lapidação desse olho é, ele próprio, profundamente cultural e está a serviço de demandas culturais nada neutras.

Pretendemos mostrar como a crítica de Nietzsche ao mundo inteligível reduzirá o sujeito de conhecimento a um sujeito corpóreo, passível de influência pela cultura e pela história, impossibilitando a objetividade do conhecimento, dado que não mais haverá um “olho neutro”.

Para expor a tese em questão, dividiremos esse trabalho em três capítulos. No primeiro mostraremos de forma panorâmica o significado de duas constatações das quais a filosofia de Nietzsche é dependente: a primeira, o ateísmo; a segunda, (e consequência da primeira) o niilismo, ou seja, que todos os valores se desvalorizaram. Mostraremos que Nietzsche toma o deus cristão apenas como uma transfiguração na tradição cristã da idéia de “verdade em si”, e que não havendo verdade em si, dado que “Deus morreu”, não haverá como sustentar valores em si, ou seja, objetivos.

No segundo capítulo analisaremos mais detidamente como Nietzsche fundamenta sua crítica ao mundo inteligível no decorrer de suas obras, desde as da juventude até as mais consistentes, como a Genealogia da Moral. Na primeira e na segunda seção deste segundo capítulo, vamos expor o pensamento de “O Nascimento da Tragédia” no qual Nietzsche especula como se deu o processo de desvalorização da sensibilidade como fonte de conhecimento num povo tão “sensual” como o grego clássico.

Na terceira seção, intitulada “Nietzsche e o instinto de conhecimento”, mostraremos o papel atribuído por Nietzsche à linguagem, no contexto da formação do Estado, na construção da crença na “verdade em si”. Para dar fim à guerra de todos contra todos foi preciso que uma perspectiva de valor se impusesse como a “verdadeira” sobre as demais.

Na quarta seção trataremos da “Genealogia da Moral”, na qual Nietzsche explica como o processo de civilização da fera primitiva, represando a crueldade natural do indivíduo de se projetar para o mundo externo e fazendo com que ela se volte contra o próprio indivíduo, acabou por criar a “caverna” da consciência, que por sua vez foi o laboratório onde foi concebido o mundo do além.

Na quinta seção, “A Transvaloração de Todos os Valores como Negação do Mundo Inteligível”, estudaremos a “fisiologia da potência”, isto é, a forma como os valores saudáveis assim como uma concepção cosmológica afirmadora da vida são produzidos por um corpo que coordene como um bom general todos os impulsos em favor do aumento da potência e não a sua diminuição. Tal coordenação jamais teria criado uma quimera escapista como o mundo inteligível. Essa análise fisiológica será, portanto, a última cartada de Nietzsche contra a fábula do mundo inteligível.

No terceiro e último capítulo, apoiados pelo artigo *Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico?*, de Fernando Costa Mattos, vamos finalizar nosso trabalho mostrando com mais acuidade como a crítica de Nietzsche sustenta o perspectivismo no conhecimento ao fazer a substituição do sujeito transcendental de conhecimento para o sujeito corpóreo, não mais protegido das determinações da cultura e da história, além de prestar contas a algumas críticas tardias quanto à possibilidade de dogmatismo ou solipsismo de sua filosofia, propondo uma interpretação que localiza Nietzsche na tradição da filosofia crítica que lhe deu origem.

Concluiremos como o ponto mais relevante sobre Nietzsche, juntamente com a proposição do perspectivismo do conhecimento, que o objetivo de sua filosofia não é apresentar uma cosmovisão mais “verdadeira” que qualquer outra. A idéia de verdade em si, como veremos, foi cedo descartada por Nietzsche. O relevante aqui é a preponderância da práxis. O objetivo da filosofia para Nietzsche, assim como da arte e até mesmo da ciência, será criar visões belas que permitam a afirmação da vida. Se forem visões “verdadeiras” ou não, da perspectiva da potência, isso será absolutamente irrelevante.

1. PRIMEIRO CAPÍTULO

Para Carlos A. Ribeiro de Moura¹, o ateísmo de Nietzsche não é somente mais uma de suas teses, mas a tese fundamental, base de sustentação para todas as outras teses de sua filosofia. O ateísmo será fundamental como ponto de partida para a abolição do mundo inteligível e fundação do conhecimento e de um “dever” a partir do mundo sensível e finito, a partir da vontade em detrimento da obediência. Sendo Deus o condicionante do Dever, dado que é o “Ser” e a autoridade moral, a Vontade, o 'eu quero', fica em segundo plano.

Claro que a ideia de Dever é para Nietzsche anterior a concepção do deus judaico-cristão, mas nesse é que ganhou o sentido de dever como nós, ocidentais, e, conseqüentemente, a filosofia ocidental, o compreendemos, como diz Moura:

Como Nietzsche indica na Genealogia da Moral, ainda que os sentimentos de “dever” e de “obrigação pessoal” tenham se originado nas mais antigas relações entre os indivíduos, as relações entre comprador e vendedor, eles foram monopolizados e concentrados no dever e na obrigação em relação a Deus. Desde então, quanto mais se exponencia a ideia de Deus, tanto maior será, proporcionalmente, o sentimento de dever e de obrigação em relação a ele.²

Daqui surgirá também a ideia de que a delegação do juízo sobre o agir para uma instância transcendente, uma autoridade externa, deve ser produto de uma debilidade de forças e que o homem forte jamais preferiria a obediência à deliberação própria.

Com o advento do ateísmo, no entanto, trazido pelos modernos e anunciado por Nietzsche, o 'tu deves' decai, ele que na sua origem teria criado por escapismo o mundo inteligível, e o 'eu quero' pode assumir como a maior autoridade. A essa libertação da tirania do inteligível, Nietzsche chamará de “o maior dos acontecimentos recentes”.³

Assim, a filosofia da Vontade de Potência é possível a partir da “morte de Deus”. Convém, portanto, para nossos propósitos nesse estudo sobre o perspectivismo decorrente da filosofia de Nietzsche conhecer a peculiaridade e as implicações do ateísmo em sua filosofia.

¹MOURA, C. A. R. de. Nietzsche: Civilização e Cultura, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.2.

²MOURA, 2005, *loc. cit.*

³NIETZSCHE, F. A Gaia Ciência, § 343, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 195.

1.1 O Ateísmo

A independência de deliberação proclamada por Nietzsche com sua filosofia da Vontade, sua recusa da autoridade externa, analisa Moura (2005), não é de todo original. O próprio movimento contra o obscurantismo na sua incitação à obediência pela fé já havia sido feito no iluminismo, em favor da liberdade e dignidade humana, como vemos na seguinte citação de Kant:

As luzes se definem como a saída do homem para fora do seu estado de menoridade, onde ele se mantém por sua própria culpa. A menoridade é a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem ser dirigido por outro. Sapere Aude! Tenha a coragem de servir-se de seu próprio entendimento! Eis a divisa das luzes.⁴

A própria relação entre a obediência a que se sujeita com a “menoridade” já se assemelha bastante à ideia de Nietzsche de que é a debilidade da vontade que faz submeter-se ao dever da autoridade externa.

Entretanto, segundo Moura (2005), essa proclamação de independência de Kant não conduz ao ateísmo, uma vez que mesmo Deus não podendo ser demonstrado pela razão pura ainda seria pressuposto pela razão prática. Haveria, portanto, um anticlericalismo, mas não propriamente um ateísmo e desprendimento total da autoridade externa em favor da vontade. (Não estamos dizendo por isso que Kant se reduziria a uma versão arcaica ou menos madura do projeto iluminista. Como expresso no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, o projeto de emancipação do homem se dá justamente por obedecer à razão para se por a parte ao mundo natural, onde vige a determinação e o livre arbítrio é impossível.). Há, portanto, uma diferença importante no ateísmo nietzscheano em relação ao iluminismo de Kant.

Outros iluministas mais naturalistas que Kant, como Diderot, se afastaram da religião e de Deus e, assim como Nietzsche, rejeitando o mundo supracosmético, propunham um retorno à natureza, seu lugar devido, onde estaríamos livres das inquietudes que nos atormentam e às quais fomos lançados pela superstição. No entanto, Moura (2005) analisa que não há propriamente um ateísmo nesses iluministas e tampouco em algum movimento do século XVIII. Há, sim, uma depuração da religião de suas superstições culturais que culminam nos litígios entre religiões e em tudo que nela é obscurantismo para a fundação ou defesa de uma religião natural, a religião dos filósofos, acultural e racional, a 'verdadeira religião'. Uma crítica, portanto, não à religião, mas à 'má religião'. Eis o que é defendido pelo iluminismo.

⁴ KANT *apud* MOURA, 2005, p. 5

Aqui vemos como isto está a léguas de Nietzsche em sua proposição do predomínio da vontade.

Se o ateísmo de Nietzsche é de outra natureza que o dos iluministas, talvez esteja mais em conformidade com o ateísmo de seu tempo, entre os seus colegas jovens hegelianos, que romperam com Hegel justamente pelo que lhes pareceu ser, na filosofia deste uma união entre a filosofia e o cristianismo “onde a filosofia apenas diria, com boa gramática, o que o cristianismo já falava, só que expressando-se mal”.⁵

De acordo com Moura (2005), Feuerbach fundamenta sua crítica à religião na proposição de que os atributos divinos, tudo que o cristianismo postulou sobre Deus, são nada mais do que características humanas hipostasiadas, transferidas para um ser externo a nós, características essas que valorizávamos em nós, como sabedoria, amor e bondade. A religião teria tirado do homem suas qualidades, reduzindo-o a um animal imperfeito, construído com ela o Ser a quem deve-se obediência. A religião seria, portanto, uma 'antropologia inconsciente', um estudo sobre o homem ainda que acredite falar de um ser outro.

O que subsistiria de 'divino' em Feuerbach seria, não o indivíduo humano, mas o gênero humano. O gênero humano seria o sujeito daqueles predicados divinos e ele é que mereceria a glorificação pelas suas qualidades. A religião seria substituída pela antropologia. “O homem projeta fora de si a sua essência, antes de reencontrá-la nele mesmo: é a consciência dessa alienação, até então despercebida, que deve transformar a religião na sua verdade – a antropologia”.⁶ A religião seria uma relação do sujeito consigo mesmo, ainda que este acredite se tratar de uma relação com um ente externo.

Mas essa projeção em Deus faz perder a consciência da divindade de seu ser genérico, reduzindo-se, o sujeito humano, ao indivíduo que é imperfeito. Esse processo precisaria ser desfeito com urgência, pela recusa de Deus, pois quanto mais se acentua a perfeição de Deus, mas distante o sujeito humano ficaria Dele, e, portanto, mais depreciado, mais aviltado. O ser humano precisa, no cristianismo, rejeitar a si para adorar a Deus. Precisa ser pobre para que Deus seja rico. Logo, para regenerar o homem seria preciso redescobrir que a consciência de Deus é, em última instância, uma consciência de si, que não há diferença entre o Homem e Deus. O ateísmo de Feuerbach é uma reconciliação do ser humano com sua essência, seu ser genérico.

Seria possível ver aí algum parentesco com o ateísmo de Nietzsche, já que Nietzsche

⁵MOURA, C. A. R. de. Nietzsche: Civilização e Cultura, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.7.

⁶MOURA, 2005, *op. cit.*, p. 11.

pretende também devolver ao homem a glória que sempre lhe coube por todas as suas criações atribuídas a Deus, inclusive a própria “divindade”.

No entanto, Moura (2005), defende que seria apressado associar Nietzsche ao âmbito dos jovens hegelianos indiscriminadamente, visto que sua obra não poupa críticas a estes como a toda tradição alemã, acusando-os, mesmo Feuerbach, de continuar preso à tradição da filosofia alemã, que teria o sacerdote protestante como seu avô.

É preciso investigar então qual a novidade trazida por Nietzsche que a torna tão peculiar em seu meio filosófico e que poderá sustentar toda a originalidade de sua filosofia da Vontade.

Em Feuerbach temos a ideia de que a antropologia é a verdade da teologia, isto é, a infinidade de Deus é na verdade a infinidade do homem enquanto forma genérica. Essa suposição, apesar de abrir mão do nome de Deus, parece manter ainda o “posto” de Deus, com a diferença de que agora seu ocupante é chamado “gênero humano”. Se o humano enquanto gênero é infinito, é bondoso, é suficiente, é justo, de que se trata exatamente esse “ateísmo”? Um mero deslocamento sem retirá-lo do mundo inteligível, mantendo o mundo sensível ainda isento de valor. Moura cita uma passagem de uma polêmica entre Max Stirner e Feuerbach onde este último diz: “Mas eu não digo de forma alguma... Deus é nada, a Trindade é nada, a fala de Deus é nada, etc. Eu apenas mostro que eles não são o que são na ilusão da teologia”⁷. Feuerbach afasta-se da teologia, mantendo o culto a Deus. “O cristão e seu “crítico” compartilham do mesmo ideal e, em vez de subversão do cristianismo, na verdade há ali apenas um deslocamento, já que o infinito teológico só mudou de lugar, descendo do céu para a terra”⁸.

Feuerbach se afastou da teologia, mas não do cristianismo. Esse fato traça a diferença fundamental desse suposto ateísmo com o ateísmo de Nietzsche. “[...] É a igreja que nos repugna, não seu veneno... Sem a igreja, também nós amamos o veneno...”⁹, dirá Nietzsche sobre os jovens hegelianos. Deu-se uma nova roupagem para o cristianismo, mantendo-o intacto. O que significa que não há aí a consciência do “maior dos acontecimentos recentes”.

Nesses fatos, vemos por que Nietzsche pretendia anunciar a morte de Deus aos ateus do seu século. O traço fundamental, sustentáculo da filosofia do mundo inteligível, é

⁷FEUERBACH *apud* MOURA, 2005, p. 16.

⁸MOURA, C. A. R. de. Nietzsche: Civilização e Cultura, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.17.

⁹NIETZSCHE, F. Para a Genealogia da Moral, § 9, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 343.

exatamente esse Deus que, por mais que depurado, seja do obscurantismo, como feito pelos iluministas, seja da igreja, como feito pelos jovens hegelianos, ainda estava presente e intacto.

Se Nietzsche pretende romper com a filosofia tradicional e com seu erro em deslocar o valor do mundo sensível para o mundo inteligível, o rompimento com Deus deverá ser mais radical. A Europa de seu tempo não havia percebido que a morte de Deus representava a morte de todos os valores europeus e da civilização europeia. Enquanto se manteve Deus, por mais que transfigurado, o “tu deves” ainda prevalece sobre o “eu quero”. A filosofia da vontade só será possível a partir da abolição definitiva de Deus e de se assumir as reais consequências dessa abolição, as quais já pareciam ter sido sentidas por algumas almas “sensíveis” do século, como Dostoiévski: o niilismo.

Somente na investigação do fenômeno do niilismo poderemos entender por que a morte de Deus representa a derrocada do “tu deves” e porque esse fenômeno é fundamental para Nietzsche e sua filosofia da Vontade. Esse será, portanto, nosso tema na seção seguinte.

1.2 O Niilismo

Nas preleções sobre Nietzsche, no que concerne ao conceito do niilismo, Heidegger diz que

[...] Nietzsche emprega a palavra “niilismo” como o nome para o movimento histórico por ele reconhecido pela primeira vez que já transpassava de maneira determinante os séculos precedentes e que determina o próximo século, um movimento cuja interpretação essencial ele concentra na sentença resumida: “Deus está morto”. [...] O “Deus cristão” é ao mesmo tempo a representação diretriz para o “supra-sensível” em geral e para suas diversas interpretações, para os ideais e para as normas, para os “princípios” e as “regras”, para as “finalidades” e os “valores” que são erigidos “sobre” a fim de “dar” ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta – um “sentido”. Niilismo é aquele processo histórico por meio do qual o domínio do “supra-sensível” se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido.[...] ¹⁰.

Os valores norteadores da humanidade, datados do início da civilização e erigidos para garantir a ordem social, como “não matarás” e “não roubarás”, que de uma forma ou de outra são compartilhados pelas mais diversas civilizações, dada a sua importância como norma social, foram, em nossa civilização, projetados na figura de Deus. Aquilo que é necessário para a ordem social entendeu-se como vontade de Deus. Assim, mirava-se um alvo ficcional para atingir atrás dele um bem concreto. Havia aqui um “sentido”, um “propósito”, na medida

¹⁰HEIDEGGER, M. Nietzsche II, Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 22.

em que há uma recompensa prometida para aqueles que seguem certos princípios numa vida ela mesma desagradável. Mas quando se perde ‘Aquele’ no qual estavam pendurados os propósitos e as promessas de redenção, não só os princípios até então seguidos perdem seu sentido como a própria vida em sua totalidade. Eis o regime de niilismo.

Nietzsche diz que o estado psicológico do niilismo surge em três figuras: a frustração da busca por um sentido onde ele não está, como o cansaço de um pirata que, por ter seguido um mapa enganoso, cavou fundo em um terreno a procura de um tesouro que não estava lá. A carência de um rumo promissor para seguir dada a descrença nos velhos mapas. Esse esgotamento do “em vão” é a primeira causa psicológica do niilismo.

A segunda figura do niilismo é a perda do sentimento do próprio valor, na medida em que se toma a consciência de não fazer parte de um todo organizado, em não ser parte de um projeto promissor. Ou seja, não se é uma engrenagem em um relógio, ou “No Relógio”, trabalhando em conjunto para dar a hora certa, mas um fruto do acaso, sem futuro, sem promessas. A auto-estima comprometida na tomada dessa consciência provoca o sentimento de niilismo.

A terceira figura do niilismo psicológico traz em si as outras duas. Em primeiro lugar, desprezando a vida no mundo, no vale de lágrimas, se projeta, por escapismo, a verdade, o valor, o sentido, no além, na outra vida. Aí se despreza e se avilta com tranquilidade o mundo sensível, o mundo do vir-a-ser, onde não há eternidade na qual se segurar, onde tudo tem prazo de validade, tornando por isso estúpido qualquer apego a ele. Mas quando se perde a fé no mundo suprasensível, ficando relegado ao mundo que sempre se desprezou, se aviltou e negou sentido, surge o sentimento de vazio, outra vez o estado de niilismo.

Essas três figuras do niilismo explicam o porquê de a morte de Deus conduzir ao niilismo e por que o suposto ateísmo dos predecessores de Nietzsche não é de fato um ateísmo na medida em que, pelo fundamental de Deus ter sido preservado, todos os valores e o tão necessário “sentido” ainda terem sido mantidos.

Entretanto, podemos dizer que não é tão óbvio assim que os valores morais só tem sentido enquanto houver um Deus que os sancione. Ou, é óbvio apenas num âmbito como o escolástico, onde o Bem só é justificável a partir do bem supremo:

Assim, São Tomás estipulará que Deus, como perfeição de todas as perfeições, é o Bem de todos os bens, e tudo o mais será dito “bom” por participação, quer dizer, por ter semelhança com a bondade divina. Todo bem, enquanto apetecível, orienta-se teleologicamente ao Bem Supremo; e como o supremo, em qualquer gênero, é a causa de tudo o que está compreendido nele, o Bem supremo é o fundamento dos

bens.¹¹

Sendo assim, para São Tomás, a morte de Deus resulta, de fato, na morte dos valores morais.

Entretanto, se assim o é no caso dos escolásticos, não parece ser em se tratando de Kant, onde mesmo depois de provada a impossibilidade da demonstração da existência de Deus, os valores morais ainda são sustentáveis na crítica da razão prática. No entanto, de Moura mostra que é simples imaginar a resposta que Nietzsche daria a essa objeção:

Excluído do domínio do conhecimento teórico, Deus subsiste enquanto “ideal” - e o ideal transcendental, não sendo objeto de conhecimento teórico, nem por isso deixa de ter uma “significação”. Eliminemos os postulados da razão prática, diria Nietzsche, e vejamos então o que acontece com a moral; eliminemos até mesmo a “significação” de Deus e verifiquemos o que resta do imperativo categórico...¹².

Haveria, porém, em Sartre, segundo Moura (2005), ainda uma possibilidade de fundamentação de valores morais sem a necessidade de Deus. Ainda que concorde com Nietzsche que, na ausência de Deus uma objetividade dos valores morais seja insustentável, pela negação da transcendência, Sartre defende que é possível julgar moralmente as ações humanas conforme as escolhas estejam fundadas na verdade ou no erro. Aí Deus não seria necessário, mas apenas a razão humana como critério. Tal é que sua obra ‘O ser e o nada’ era pretendida por Sartre como uma obra sobre a moral.

Esse caso, porém, nos permite esclarecer, uma vez que não há de fato em Sartre a presença de Deus, nem enquanto nome nem enquanto “posto” a ser ocupado seja pela roupagem que for, qual é de fato o alvo de Nietzsche e o que o niilismo compromete por trás da figura de Deus.

1.2.1 O alvo por trás de Deus

Segundo Moura, é em “Crepúsculo dos Ídolos”, no capítulo “História de um Erro” que conhecemos o que Nietzsche ataca por trás do nome Deus:

Ali, o Deus cristão entra em cena representando apenas um dos capítulos do “verdadeiro mundo”, uma história que se inicia com Platão. O cristianismo é apresentado como uma das peles com as quais a serpente platônica se revestiu, e por isso Nietzsche dirá, alhures, que o cristianismo é “platonismo para o povo”. A “morte de Deus” é, assim, um estágio da morte do platonismo, e é portanto nessa rubrica do fim do platonismo que se deve procurar a origem da “desvalorização de todos os valores”¹³.

¹¹ MOURA, Carlos A. R. de. Nietzsche: Civilização e Cultura, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.26.

¹² MOURA, 2005, *op. cit.*, p. 28.

¹³ MOURA, 2005, *op. cit.*, p. 29-30.

Assim, vemos que o ateísmo de Nietzsche é em última instância um passo em direção a crítica à Platão e ao dogmatismo a que esse teria condenado a filosofia ocidental até os dias de Kant e dos jovens hegelianos.

Para Nietzsche, o platonismo significa o princípio da associação do verdadeiro ao estável e do devir à aparência, marcando uma cisão de mundo que permanecerá por toda a história da filosofia. A filosofia grega, no seu estado de decadência, passou a procurar uma forma de obter um conhecimento seguro. Isso não parecia possível no estado do vir-a-ser, onde, por definição, nada é, nada pode ser fixado. Daí que o mundo verdadeiro passou a ser identificado com a transcendência, a forma no mundo suprasensível, protegido das transformações do devir, relegando à mera aparência e engano o mundo sensível.

Essa necessidade de obter um conhecimento seguro e imutável teria sido o produto do enfraquecimento de forças, o mesmo responsável pelo fim da época trágica dos gregos.

Nesse terreno de valorização das formas e desvalorização da matéria é que teria surgido o cristianismo e sua oposição entre matéria e espírito, sendo o mundo da matéria o mundo ilusório, o vale de lágrimas, das tentações para o mal, e o mundo espiritual o mundo verdadeiro, bom, onde há a promessa de justiça e de salvação:

Se Platão diz que as formas são “reais”, é porque elas são eternamente o que são [...] Desde então, o sábio platônico [...] deve desviar sua investigação da aparência para a realidade, da mudança para a estabilidade, da multiplicidade para a unidade, passando do vir-a-ser ao ser.¹⁴

A morte de Deus, portanto, significará a morte do “verdadeiro mundo”. Esse é em última instância o sustentáculo dos valores por trás do nome de Deus, “os valores em si”, objetivos. Com o fenômeno do niilismo não só a morte de Deus é anunciada, mas também a de Platão e de sua cisão do mundo em verdadeiro, o suprasensível, e falso, o sensível. A filosofia de Nietzsche, como filha desse ambiente de niilismo será uma inversão do platonismo.

A inversão proposta por Nietzsche não se dará pelo desprezo a verdade e apego à aparência, mas pela recusa do mundo inteligível como verdadeiro, e, com isso, a promoção do mundo sensível à mundo “verdadeiro”, ou melhor, “real”, como o que “há”, dado que o posto de aparência só existia por oposição ao mundo verdadeiro. Não caberia dizer que Heráclito, quando falava da mudança, do devir, o sustentasse como enganoso. A cisão do mundo em dois pela necessidade de fixar o real e torná-lo eterno gerou a crença de que o que não pode

¹⁴*Ibid*, p. 31-32.

ser fixado, o que não oferece consolo por ser eterno, não pode ser real.

Entretanto, há ainda algo mais fundamental como alvo de Nietzsche do que a cisão do mundo em sensível e suprassensível, ou melhor, anterior a esta cisão, a saber, o dogmatismo.

Nos termos de Nietzsche, o dogmatismo se caracteriza pela pretensão ao universalismo, a busca do “em si”, seja o “bem em si”, seja o “belo em si”. A universalidade da verdade. O que nada mais seria do que a pretensão do filósofo dogmático de impor a própria perspectiva a todos como a verdade. Em contraposição a este estaria o 'filósofo do futuro' que, por uma suficiência de forças e um requinte de gosto, não teria qualquer pretensão de impor sua verdade aos demais: “É preciso desfazer-se desse mau gosto: querer pôr-se de acordo com o grande número. 'Bem' não significa mais bem na boca do vizinho. E como haveria um 'bem comum'? A expressão envolve uma contradição: O que pode ser comum sempre tem pouco valor”¹⁵.

Nietzsche com isso parece mostrar que a crença por trás da cisão de mundo em dois foi a crença na universalidade da verdade. Localizada no além, ela desconsideraria a diferença por não ser tocada pelos fatores modificadores de perspectiva. E essa universalidade da verdade traria consigo a esperança no fim das polêmicas e todas as desavenças, dado que a verdade poderia ser mostrada e aceita por todos como tal. E a razão seria o instrumento que nos daria a verdade e acabaria com todos os conflitos. O 'mau gosto' dessa crença teria conduzido por toda a tradição ocidental, através das figuras de Deus e da cisão do mundo em verdadeiro e aparente, a crença na verdade universal, e, conseqüentemente, a crença na imputação de normas morais para todos.

A crença na capacidade da razão em mostrar a verdade em si não é, evidentemente, um mero 'mal gosto' da parte de Platão. Suas raízes são mais profundas e antigas e datariam do surgimento da sociedade e das necessidades demandadas por ela. Analisaremos, portanto, para finalizar nosso estudo sobre o fenômeno do niilismo e o que ele significou para a filosofia de Nietzsche, qual o papel da razão na construção da crença na 'verdade em si'.

1.2.2 A razão e a verdade

Desde suas primeiras obras, Nietzsche já mostrava desconfiança em relação à função do intelecto humano na natureza. A ideia de que haveria algo de sublime no conhecimento, ou de que estivéssemos destinados a ele lhe parecia patética:

¹⁵NIETZSCHE *apud* MOURA, 2005, p. 34.

[...] Quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. [...] Não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele.¹⁶

A função do intelecto para Nietzsche se reduz à conservação da vida, permitindo conceber ardis que dessem condição aos indivíduos fracos de competir pela sobrevivência com os indivíduos fortes. Nada muito nobre. De forma que qualquer interesse genuíno pela 'verdade' está fora dos objetivos dessa ferramenta de sobrevivência.

A fé na razão como instrumento de conhecimento da verdade estaria tributada, segundo Moura (2005), à crença no Deus veraz, apontado em vários textos de Nietzsche, sem o qual a razão não seria legítima, segundo a tese de Descartes, nas “Meditações”. Daí que a desconfiança de Nietzsche ante a razão seria produto de seu ateísmo. Não havendo Deus, não pode haver confiança na razão.

Entretanto, essa hipótese causaria alguns inconvenientes para Nietzsche. Se o ateísmo é sustentado pela crítica à legitimidade da razão, em última instância, como agora ele pretenderia descredibilizar a razão através da ausência de Deus? Teria Nietzsche cometido essa petição de princípio grosseira?

A verdadeira crítica à razão, no entanto, não é feita através do ateísmo. É a análise da linguagem no desenvolvimento da sociedade que leva Nietzsche a suspeitar da credibilidade da razão em sua capacidade de 'conhecer', assim como do desejo de verdade que o homem teria. Razão e linguagem são relacionadas ao engano.

No contraste entre o estado de natureza e o estado de sociedade, Nietzsche expõe os diferentes usos do intelecto. No estado de natureza, na guerra de todos contra todos, a principal função do intelecto é o ardid, dado o instinto de sobrevivência. Mas quando passa a viver em conjunto, na sociedade, torna-se necessária a cessação das hostilidades, fazendo com que a razão e a linguagem desempenhem uma nova função: o estabelecimento da verdade e da mentira; um consenso a respeito do que é verdade e o que é mentira. Uma universalização.

Para explicar o surgimento daquele estatuto universal da verdade e da mentira, Moura (2005) recorre à Hobbes.

Segundo Hobbes, no estado de natureza não haveria qualquer entendimento a respeito dos valores, como o bem e o mal, o justo e o injusto. A nomeação do que é bom, por exemplo, é necessariamente particular. Chamamos de 'bom' o que nos agrada e de 'mau' o que nos

¹⁶NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, § 1, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 53.

desagrada. E dado que cada indivíduo tem uma constituição singular, o seu juízo a respeito do agradável e do desagradável seria igualmente singular, fazendo com que a universalidade ficasse a cargo unicamente da palavra. Não nos interessamos, a princípio, por um livro ou filme dito 'bom' por alguém que sabemos ter um gosto diferente do nosso. Assim entendemos nesse sentido a incapacidade da palavra na sua pretensão à universalidade.

Essa é a tese nominalista de Hobbes que explicaria a guerra de todos contra todos pela impossibilidade de acordo a respeito dos valores. Não haveria acordo racional possível sobre eles dado que em última instância a razão não participa desse juízo:

O nominalismo de Hobbes, quer dizer, a certeza de que de universal, no mundo, só existem os nomes, pois as coisas nomeadas são sempre individuais e singulares, vai proibi-lo de atribuir àquelas palavras o mérito de designar essências universais, padrões preexistentes aos quais os agentes deveriam se submeter enquanto sujeitos racionais. É o nominalismo que proíbe o “dogmatismo”, no sentido que Nietzsche dará a essa palavra¹⁷.

A ausência de consenso de valores é, portanto, o que caracteriza o estado de guerra de todos contra todos. Assim, a possibilidade da sociedade, do fim das hostilidades, dependerá do estabelecimento de um estatuto de valores válidos para todos os indivíduos. As leis civis deverão orientar esses indivíduos uniformemente, a despeito de suas inclinações singulares, dizendo o que é o bem e o mal, o justo e o injusto, a virtude e o vício. E o critério adotado pelo Estado só poderá ser o critério de algum indivíduo ou de um grupo de indivíduos que exerça domínio sobre os demais. Esses dirão o que é o bem e o mal baseados em seus juízos singulares. Nada da descoberta da 'verdade em si', mas a imposição de uma “verdade” para todos:

Em regime de república a reta razão só poderá ser a razão do Estado, e é a sua legislação que vai estabelecer uma significação comum para as palavras e definições. [...]. Por isso, a verdade “consensual” à qual se chega na cidade, este *Ersatz* da inatingível “unanimidade” platônica, nunca passará de uma opinião privada que consentimos em tornar pública e obrigatória para todos.¹⁸

Esse consenso a partir da opinião privada de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos é o que, segundo Nietzsche, se denominará “verdade” e sua necessidade para a vida em sociedade configurará o que entendemos por “impulso a verdade”. Nem a razão nem a linguagem parecem ter tido nenhum compromisso com uma dita 'verdade universal', apenas funcionaram de acordo com as necessidades humanas que se apresentaram.

Essa interpretação, no entanto, ainda que explique o uso que se fez da linguagem, não parece por si convencer de que a linguagem seja apenas convenção e que não seria possível

¹⁷MOURA, C. A. R. de. Nietzsche: Civilização e Cultura, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.38.

¹⁸MOURA, 2005, *op. cit.*, p. 39.

fazer um 'bom uso' dela, apontando para o mundo como ele é a despeito de perspectivas individuais. Quando dizemos “guarda-chuva”, não pretendemos estar nomeando apenas um fantasma do nosso delírio particular. O senso comum nos diz que “guarda-chuva” é o nome de um objeto que todos poderão constatar como tal.

Essa discussão sobre a linguagem e sua capacidade de ser a justa expressão dos objetos nos leva para um ponto importante de rompimento de Nietzsche com a filosofia platônica. Se Nietzsche defende um convencionalismo da linguagem, o mesmo não acontece com Platão, a quem Nietzsche deve prestar contas se pretende defender a impossibilidade da linguagem de representar o mundo como ele é.

Segundo Moura (2005), vemos em “Crátilo”, de Platão, uma discussão acerca da possibilidade de adequação entre a linguagem e o que ela designa. Vale a pena para nossos propósitos fazer uma rápida análise.

Neste diálogo, personagem Crátilo defende que há uma adequação natural entre os nomes e as coisas. Os nomes designariam a essência das coisas. Já Hermógenes é convencionalista. Defende que os nomes são dados meramente por acordo, por consenso, e que se pode dar o nome que se quiser às coisas já que nenhum nome representa a natureza da coisa. Palavras como 'bem' e 'mal' seriam distribuídas a coisas diferentes conforme os diferentes povos, gregos e bárbaros, e até mesmo entre tribos gregas.

A essas afirmações, Sócrates comenta que trarão problemas quanto à verdade e que acabariam levando a tese de Protágoras de que o homem é a medida de todas as coisas, negando que as coisas em si também tivessem uma essência fixa.

Ao admitir que existem discursos verdadeiros e discursos falsos como, respectivamente, dizer de um homem bom que ele é bom, e dizer de um homem mal que ele é bom, Hermógenes acaba se convencendo de que as coisas tem essências fixas e que Protágoras não poderia estar certo. Sócrates afirma que os nomes devem enunciar a essência das coisas, e que por isso devem ser dados por legisladores que não se baseiam na opinião, o que faria dar diferentes nomes às coisas, mas baseados nas essências. O legislador deve ser 'sábio nas coisas celestes', portanto, nomear não é tarefa para qualquer um, mas para raros homens.

Ao aceitar que existem discursos verdadeiros e discursos falsos, Hermógenes entra no jogo de Sócrates e é conduzido para a conclusão deste. Se há de fato essências fixas das coisas haverá nomes adequados e nomes inadequados para designá-las. Nietzsche, no entanto, não se deixaria enredar por essa tese.

Para Moura, se Nietzsche escapa da tese platônica da linguagem é porque não apenas é convencionalista no que diz respeito à linguagem mas nega por princípio qualquer possibilidade de adequação entre as coisas e a linguagem.

[...] o “convencionalista” Nietzsche, caminhando na contramão do roteiro eleito pelo Crátilo, partirá da convicção de uma inadequação de princípio entre as palavras e as coisas, para concluir o divórcio radical entre a linguagem e a verdade, ou antes, para estabelecer o *non sens* da oposição entre “discurso verdadeiro” e “discurso falso”.¹⁹

Conforme Moura (2005), é em uma obra chamada *Curso de Retórica* que Nietzsche expõe sua teoria da linguagem pressuposta nas demais obras. Nesta, ele contrapõe-se à teoria aristotélica da retórica, na qual há um “uso instrutivo” da linguagem e um “uso retórico”, mostrando a linguagem como um instrumento essencialmente persuasivo.

Na teoria clássica, a linguagem desempenha o papel instrutivo no discurso, por exemplo, do médico, mostrando as coisas como elas são para informar o interlocutor. Ela designa, nesse caso, o conteúdo específico sobre o qual se está tratando. Já no uso retórico, que está no domínio da dialética e não da analítica, usam-se recursos como metáforas, metonímias e aproximações a fim de comover e conseguir consentimento a respeito do que se quer. Ela busca a adesão do interlocutor, não a instrução deste.

Nietzsche, no entanto, nega essa divisão, reduzindo a linguagem apenas ao seu uso retórico, ainda que não sempre de forma consciente:

Não é difícil provar que aquilo que se chama de “retórica”, como uso de uma arte consciente, designa elementos que atuam na língua como uma arte inconsciente. [...] não existe uma “naturalidade” pré-retórica da língua, mas a própria linguagem é o resultado de uma série de artes retóricas. O que deve levar-nos a suspeitar que a oposição aristotélica entre um “uso instrutivo” e um “uso retórico” da linguagem deve ser rejeitada, e que devemos reconhecer toda linguagem como sendo *essencialmente* uma retórica.²⁰

A explicação para essa concepção de linguagem está na constatação de que as palavras nunca representam coisas ou eventos do mundo, mas sim respondem a um estímulo psicológico, um impulso nervoso. As palavras são vocalizações de processos nervosos interiores, causados pelo nosso contato com as coisas. Não existe possibilidade de a linguagem ser uma reprodução fiel do estímulo por ser de outra natureza que estes, a saber, sonora. Do contato do nosso corpo com uma coisa; do filtro dos sentidos por onde passa essa coisa; e depois o estímulo causado em nós pela coisa filtrada representado em som. Nossa fala sobre um objeto nunca passa de ser apenas uma opinião sobre ele tomada a partir da relação

¹⁹*Ibid*, p. 45.

²⁰*Ibid*, p. 46.

emocional com ele estabelecida.

Daí, vemos que em sua essência a linguagem não se relaciona com a “verdade” das coisas, mas com a impressão que as coisas nos causam quando nos relacionamos com elas. Ela trabalha, em qualquer das funções que se proponha, com metáforas, sinédoques e todos os tipos de figurações, nunca com maior objetividade do que se consegue através desses recursos. A figuração é, portanto, a essência da linguagem.

Assim sendo a teoria de Nietzsche acerca da linguagem, percebemos como se poderia escapar da armadilha de Sócrates para Hermógenes e sua tese convencionalista: Não há discursos verdadeiros e discursos falsos. A linguagem sempre representa a relação singular de um indivíduo com uma coisa, e de forma figurada. Os próprios conceitos universais são construídos a partir de semelhanças entre as diversas descrições individuais de um objeto, pela característica que chamou atenção a um indivíduo singular, passando assim do uso primitivo de linguagem do estado de natureza para o seu uso no estado de sociedade, onde aqueles conceitos ganharam status de “verdade”:

Mas os homens se esquecerão de que seus conceitos são apenas resíduos de metáforas; e o jogo de dados do conceito nos ensinará que devemos chamar de “verdade” o uso de cada dado como ele é designado, assim como o respeito às classes hierárquicas dos conceitos. O impulso a verdade surgirá do esquecimento desse jogo primitivo, um jogo que poderia nos ensinar como, originariamente, era Protágoras quem estava com a razão, pois não existe palavra que não seja fruto de uma *relação com o mundo*, antes de designar “o mundo”.²¹

Temos aí a teoria de Nietzsche sobre a origem da crença na 'verdade em si': O esquecimento de que a linguagem não tem compromisso com a verdade, assim como a razão, e o esquecimento de que a convenção da verdade foi erigida para propósitos de manutenção da ordem no estado de sociedade, na universalização de conceitos com 'bem' e 'mal'.

Visto isto, podemos enfim entender o sentido de niilismo na concepção de Nietzsche, assim como a relação entre a 'morte de Deus' e a queda de todos os valores. Sendo Deus a forma que a 'verdade em si' tomou na tradição cristã; sendo a 'verdade em si' a condição para a sustentação de valores universais e absolutos; e sendo a verdade em si resultante de uma “amnésia” quanto aos usos da linguagem, o niilismo, que comunica que Deus morreu, traz junto de si a queda de todos os valores absolutos.

O niilismo é de suma importância para Nietzsche, pois é sob os escombros da antiga ordem que ele erguerá sua filosofia, onde não haverá espaço para “verdades universais” e onde os valores serão não mais oriundos do mundo inteligível, mas “demasiado humanos”.

²¹*Ibid*, p. 49.

2. SEGUNDO CAPÍTULO

Visto o papel do ateísmo e o sentido de niilismo para o pensamento de Nietzsche na sua crítica ao mundo inteligível e consequente estabelecimento do perspectivismo no conhecimento, cabe agora analisar mais pausadamente como essa crítica se desenvolve.

Analisaremos, conforme a pesquisa apresentada na obra “Nietzsche e a Verdade”, de Roberto Machado²², o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche nas suas principais obras, da juventude até as da maturidade, como a Genealogia da moral.

Nietzsche atribui à decadência da cultura na Grécia antiga o surgimento da cisão do mundo em sensível e inteligível, base do estabelecimento do objetivismo do conhecimento por “fixar” o devir. É, portanto, à cultura grega clássica que Nietzsche primeiro volta os olhos.

A seguir, Nietzsche analisa a contribuição da má interpretação da linguagem no surgimento da ‘crença na verdade em si’. Na Genealogia da Moral, obra de maturidade, Nietzsche se volta para a moral por identificá-la como o fator determinante no estabelecimento do ‘suprassensível’, elegendo-a assim, portanto, como o alvo definitivo de seu projeto filosófico. “se a moral é privilegiada é porque, através dela, todos os outros conteúdos de nossa civilização estarão sendo visados”.²³

Na última seção desse segundo capítulo veremos como o projeto de Transvaloração de todos os valores permitirá, enfim, corrigir o ‘erro’ cometido pela tradição socrática ao fixar o real, ao dar-lhe status de “ser”, podendo reaver a dignidade da sensibilidade no conhecimento a partir da qual será possível sustentar o perspectivismo do conhecimento.

2.1 O Dionisíaco e o Apolíneo e a Apologia da Aparência

Em “O Nascimento da Tragédia”²⁴, Nietzsche expõe como os gregos arcaicos, povo tão suscetível ao sofrimento, tão excitável e tão conhecedor de toda a hostilidade da natureza, e, portanto, potencialmente pessimista, conseguiu, através da arte trágica, permanecer alegre e afirmativo ante um mundo predatório.

A sabedoria popular grega, no mito de Sileno, mostra que o grego não tinha ilusões

²²MACHADO, R. Nietzsche e a Verdade, Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

²³MOURA, C. A. R. de. Nietzsche: Civilização e Cultura, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.58.

²⁴NIETZSCHE, F. O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música, § 3, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 29.

quanto à vida, quando esse, em resposta ao rei Midas, que havia lhe perguntado o que existe de mais desejável pelo homem, teria respondido “A melhor coisa é não nascer, a segunda melhor é morrer logo”. É, para Nietzsche, nessa problemática que surge a arte grega. Pela necessidade de mascarar a realidade que os gregos inventam o mundo dos olímpicos, onde a existência é digna, bela, ao invés de uma guerra de apetites, levando os indivíduos ao auto-aniquilamento. Para poderem viver, criam essa miragem, essa aparência. Assim puderam inverter a sabedoria de Sileno para “o mal supremo é morrer logo, o segundo dos males é ter que morrer um dia”²⁵. Essa forma de ilusão é produzida pela enorme excitabilidade e desejo de vida. É uma apologia da vida que a embeleza e faz com que os gregos queiram fazer parte dela. “[...] para que o grego, povo mais do que outro exposto ao sofrimento, pudesse viver foi necessário mascarar os terrores e atrocidades da existência com os deuses olímpicos, deuses da alegria e da beleza, resplandecentes filhos do sonho”²⁶. Esse primeiro mascaramento da realidade cruel é feito pelo impulso apolíneo.

O impulso apolíneo seria o responsável pela criação do mundo dos deuses, ordenando e embelezando o mundo ao criar “véus”. Ele representa essa excitabilidade dos gregos pela beleza. Nas palavras de Nelson Boeira,

o princípio apolíneo é a fonte da individuação e imposição de limites à potência indiferenciada do dionisíaco, uma astúcia artística que a arte grega mobilizava para submeter a diversidade anárquica da realidade e da experiência humana a uma forma - a uma aparência e dissimulação.²⁷

O impulso dionisíaco, por sua vez,

refere-se às forças anárquicas e indiferenciadas que compõe o fundo último da realidade, vistas como intensidades carentes de individualização que se dão como fluxo em tumulto, desordem e diferenciação permanente[...], são fonte de êxtase extremo, embriaguez e dispersão, na qual prazer e dor se misturam. Vividas sem a mediação de aparências, levam à desintegração.²⁸

Não podendo viver a realidade dionisíaca em sua forma crua, recobri-la com os véus apolíneos permitiu aos gregos superar o pessimismo. Para pensar o que seria esse recobrir a realidade com véus, ou encobrir o verdadeiro alvo da natureza, poderíamos pensar, pelo menos para dispor de uma imagem que torne a ideia mais palpável, nos símbolos sociais referentes ao poder. Se tomarmos como exemplo da natureza crua a guerra selvagem de leões na savana pelo domínio do maior número de bandos, veremos analogamente essa mesma guerra em sociedades humanas, porém enfeitadas e teatralizadas com personagens e títulos

²⁵ NIETZSCHE, 1996, *loc. cit.*

²⁶ MACHADO, 1985, *op. cit.*, p. 21.

²⁷ BOEIRA, N. Nietzsche, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 13.

²⁸ BOEIRA, 2004, *op. cit.*, p. 12-13.

criados no âmbito da cultura. Macbeth ambiciona a coroa, pois esta é a distinção de poder no seu meio. A pulsão dionisíaca é seu motor, mas a arte apolínea canaliza e direciona a pulsão. Dá ao impulso cru uma forma bela e desejável.

Nessa época, Nietzsche ainda aceitava a dicotomia Coisa em si e Aparência, mais precisamente na formulação de Schopenhauer, Vontade e Representação, identificando Vontade ao impulso dionisíaco e aparência ao apolíneo.

Podemos entender a Vontade em Schopenhauer como essência das coisas, “força que eternamente quer, deseja e aspira”²⁹. É o Uno, é tudo o que há. O impulso artístico apolíneo seria o responsável por criar a aparência da individuação nesse Uno originário, a crença de sermos indivíduos separados do todo, de onde se seguirá também a Ideia de Estado, patriotismo, da consciência, etc.

Assim, tendo a individuação criado a sabedoria de Sileno, num primeiro momento, por perceber a aniquilação do indivíduo nos processos da Vontade (o que subsiste é a vontade enquanto Uno e esta é alegre, mas da perspectiva individual a vida se apresenta sem sentido e cruel, pois é a partir do aniquilamento do indivíduo que o Todo se regozija), a própria vontade precisa da bela aparência da vida digna dos deuses em que o indivíduo possa se espelhar, para atingir seus propósitos. A aparência é a condição de vida dos gregos que os salvou do pessimismo.

No entanto, a bela miragem não subsiste muito tempo. Não permanece na sua ilusão de ordem e beleza e individuação escondendo a realidade da natureza. O impulso dionisíaco assalta a aparência e exige seu espaço.

Nietzsche expõe essa quebra da represa, esse assalto dionisíaco, através da tragédia “As Bacantes de Eurípedes”, na qual o culto a Dionísio vindo do estrangeiro surge causando grande perigo à ordem apolínea estabelecida. O dionisíaco destrói a aparência e revela a verdade cruel e violenta através da embriaguez. A perda da consciência de indivíduo permite entrar em contato novamente com o mundo predatório, o mundo impossível de ser vivido.

A oposição era total: o apolíneo, ordenador, criador da bela aparência que possibilita a vida; o Dionisíaco caótico, embriagado, destruidor. Em contrapartida, o dionisíaco permite uma reconciliação com a natureza como havia antes da individuação pelo apolíneo, dissolvendo o indivíduo e restaurando um sentimento de unidade mística.

Entretanto, o furor cruel, sexual e grotesco põe em risco todo o mundo grego do Estado, da família, da civilização. Se por um lado a alegria é restaurada pelo estado de

²⁹NIETZSCHE *apud* MACHADO, 1985, p. 23.

embriaguez, o desgaste encaminha para o mesmo pessimismo que deu origem à sabedoria de Sileno. O mundo grego se encontra em perigo de novo.

A solução da arte grega que se seguiu foi o grande acontecimento exaltado por Nietzsche. O instinto apolíneo não busca agora criar uma barreira para se proteger do dionisíaco selvagem, mas se concilia com ele.

A vida impossível no estado dionisíaco é agora representada na arte apolínea permitindo uma catarse. Ao mesmo tempo em que mantém a ordem apolínea, tem na arte a representação da vida verdadeira e alegre, contato com o Uno.

É isso, portanto, a arte trágica grega, segundo Nietzsche: a união do apolíneo e do dionisíaco. Sua função é possibilitar a vida e a alegria sem perder a consciência da hostilidade da natureza. Quando o grego vê a aniquilação do indivíduo na tragédia, ele exalta por ver aí, através da embriaguez, o triunfo do Todo.

Essa ideia permanecerá na filosofia posterior de Nietzsche, esse contato com a verdade só possível através da arte. A verdade por ser inapreensível pela razão, pela consciência, será negada na filosofia socrática. Este será um dos pontos da crítica de Nietzsche.

2.2 Sobre a Metafísica de Artista e a Metafísica Racional

Para contrapor à metafísica racional da tradição iniciada por Sócrates, Nietzsche defenderá, a partir da arte trágica grega, uma metafísica de artista. A metafísica de artista é a noção de que é a arte que dá o conhecimento da verdade.

Nietzsche acredita que com o domínio da metafísica racional na Grécia, algo de fundamental foi negado por não poder ser abarcado pela racionalidade. A partir daí, será defendido o instinto estético por oposição à razão científica para resgatar a experiência dionisíaca.

Segundo Machado (1985), o princípio da racionalidade científica, que matou a arte trágica depois de uma curta vida, aparece pela primeira vez com Eurípides, “o poeta sóbrio”. A partir dele, a clareza do saber passa a ser critério de julgamento da arte. A produção inconsciente dos trágicos, que talvez não soubessem defender o valor do que faziam, passa a ser desclassificada com irracionalismo inútil. É qualquer coisa obscura, inapreensível. A partir do momento em que a beleza passa a ser relacionada à clareza, à distinção, à razão, toda a arte obscura é desprestigiada.

Como para Nietzsche é justamente no estado inconsciente que se entra em contato

com a verdade, a verdade impenetrável, incognoscível, a arte racional socrática não atende ao objetivo de alegrar pelo vislumbre do Todo, pela sublimação do dionisíaco. O saber racional, o espírito científico é vazio justamente por proclamar que a verdade é penetrável pela razão através da noção de causalidade, e, além disso, pretender poder corrigir o ser.

Portanto, a crença na penetrabilidade da verdade foi a causa da morte da arte trágica dos gregos e princípio da filosofia metafísica racional. O próprio valor da verdade sendo tido como superior à aparência, responsável pela instauração da dicotomia essência-aparência é o espírito que começou a pairar na Grécia quando da morte da arte trágica. É desse “instinto de verdade” que trataremos a seguir.

2.3 Nietzsche e o Instinto de Conhecimento

Segundo Aristóteles, todos os homens, por natureza, desejam conhecer³⁰. Isso configuraria um instinto de conhecimento. A explicação estaria na suposta natureza racional do ser humano. Em Nietzsche, no entanto, tem outra interpretação.

Para Nietzsche, o conhecimento não configura um instinto como os outros, um apetite natural. O conhecimento não faz parte da nossa natureza, não produz nenhuma inclinação por si só. O conhecimento foi inventado pelos homens, como produto da socialização, e só por um processo de metástase passou a nos parecer que de alguma forma ele é próprio da nossa natureza. (Nietzsche usa a palavra “metástase” para fazer referência ao deslocamento do significado de um determinado âmbito para outro pelo esquecimento do seu sentido de origem, sendo uma transferência ilegítima. Por exemplo: do fato de termos reprovado e definido como inaceitável o furto no âmbito social, passar acreditar que essa regra tem validade ou existe por natureza.)

Existe, no entanto, uma crença no conhecimento, uma crença na verdade. E a crença na verdade não significa posse da verdade, mas suposição de posse, um sentimento de posse, produzido pelo esquecimento do que se passou a nomear como “verdade”.

Aqui começa a aparecer em Nietzsche a relação entre verdade e moral. Começam a ser buscadas as origens sociais do conhecimento, origens morais, como sendo criado de fora para dentro e sendo assimilado por crença até parecer parte da natureza humana. Vejamos como é

³⁰ARISTÓTELES. *Metafísica*, Trad. Leonel Vallandro, Porto Alegre: Globo, 1969, p.36.

concebido esse processo.

Como já analisamos no capítulo “a razão e a verdade”, o intelecto, originalmente, tinha como função compensar uma ausência de força. O indivíduo mais fraco que não tinha condições de competir com os mais fortes, tinha o ardis, o disfarce, a mentira como arma de defesa e sobrevivência. A função originária do intelecto era, portanto, mentir:

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas.³¹

Dentro da sociedade, no entanto, com o surgimento das primeiras regras da convivência, assimiladas tacitamente, o dano produzido pelo ardis dos fracos começou a ser indesejado tanto quanto a agressão física. Seja por se fazer passar por rico, com crédito, para conseguir empréstimos, ou com qualquer outra falsa promessa, essa dissimulação, essa forma de ocultar o 'real' para se sobressair ao outro, em outras palavras, essa mentira, passa a ser condenada. A palavra mentira passa a nomear essas fraudes e, portanto, figurar como contravenção. A mentira passa a ser algo 'ruim', algo a se punir. Por oposição, a 'verdade' começa a ser desejada.

É, portanto, a necessidade da vida social, a necessidade de por fim a guerra de todos contra todos, que institui pela primeira vez a dicotomia verdade-mentira. Tem aí um objetivo moral. A sequência é o processo de metástase, o esquecimento da dicotomia enquanto regra da boa convivência e suposição de que ela faz parte do mundo, que tem alguma realidade ontológica. Por exemplo, se esquecêssemos que a regra do semáforo, -vermelho, pare; verde, siga – ganha sentido num contexto urbano de ruas e cruzamentos e em função de acidentes, e encontrássemos um semáforo no meio de uma floresta, pendurado num galho de árvore, provavelmente ficaríamos esperando ficar verde para seguirmos nossa trilha. Isso porque perdida a memória do que dá sentido para a regra, permanece em nós apenas a advertência da autoridade que a exigiu, a voz da tradição:

O que é tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece, não porque ela manda fazer o que é útil, mas porque ela manda. - Em que se distingue esse sentimento pela tradição do sentimento do medo em geral? Ele é o medo diante de um intelecto superior que manda, diante de uma potência inconcebível, indeterminada, diante de algo mais que pessoal – há superstição nesse medo.³²

Em “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”, Nietzsche descreve também o

³¹NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral, § 1, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996.p. 53.

³²NIETZSCHE, F. Aurora, § 9, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 141.

papel da linguagem como raiz de alguns outros enganos quanto à ontologia. Argumenta que a linguagem nunca descreve a realidade, nunca recobre esta, simplesmente cria metáforas com que nos referimos ao mundo. E quando deixa de ser entendida como instrumento útil para a comunicação e, por metástase, faz crer que o que descreve tem alguma realidade, constrói um mundo fantasioso.

Como já vimos, Nietzsche descreve as palavras como estímulos nervosos transformados em sons, e que disso não temos razão nenhuma para supor que há algo no mundo que causou. É absurdo, segundo Nietzsche, que pensemos que a linguagem tem qualquer relação com a realidade. O predicado “dura”, que damos às pedras, não poderia vir de outro lugar senão dos nossos sentidos em contato com a pedra. Não há dureza senão para o nosso tato. Isto é, a dureza não tem realidade, é somente a interpretação do nosso tato.

Outros exemplos também são dados, como a escolha quase que aleatória de uma característica de algo para nomeá-lo (Nietzsche usa como exemplo a palavra “cobra”, que em alemão (Schlange) tem como origem etimológica o verbo “enrodilhar-se” (schlingen)).³³ Assim como o gênero dos objetos, que também pela metástase ganha caráter ontológico. Isso para mostrar que a linguagem não tem qualquer relação com a verdade. O que faz parecer que o nomeado existe (gênero masculino ou gênero feminino, por exemplo, se os quisermos entender como mais do que convenções linguísticas e culturais) é simplesmente o esquecimento.

Portanto, dado que a distinção verdade-mentira passa a nos ser interessante e desejável pelo seu sentido utilitário, conclui-se que não é propriamente a verdade que nos interessa, mas os benefícios que ela causa, assim como a mentira só é repelida quando nos é nociva. As mentiras úteis sempre foram bem recebidas. Citando Machado:

o homem não ama necessariamente a verdade; deseja suas conseqüências favoráveis. O homem não odeia a mentira; não suporta os prejuízos por ela causados. O que se proscreeve [...] é o que é considerado nocivo. [...] A obrigação, o dever de dizer a verdade nasce para antecipar as conseqüências nefastas da mentira. Quando a mentira tem valor agradável ela é muito bem permitida.³⁴

Com isso, Nietzsche pretende ter encontrado a origem da crença no instinto de conhecimento. Temos aqui uma forma de exposição do pensamento recorrente em Nietzsche de que a verdade tem o mesmo valor que a mentira se pensarmos fora da perspectiva da moral. Mentiras úteis são tão desejáveis quanto verdades. É a influência da moral que faz

³³NIETZSCHE, F. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, § 1, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996.p. 55.

³⁴MACHADO, R. Nietzsche e a Verdade, Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 43.

desejar a verdade mais do que a mentira.

Daqui, dessa constatação de que em si verdade e mentira não estão em relação hierárquica, continua sua apologia da arte em oposição à ciência. A arte é mais importante que a ciência uma vez que afirma integralmente a vida, sem distinções de verdade e aparência, ao contrário da ciência que por preterir a aparência, acredita na mentira da 'verdade'.

Na disputa entre instinto artístico e instinto de conhecimento, Nietzsche toma claramente o partido da arte, pela mesma razão que se apresentará na sua obra madura, mais bem fundamentada: enquanto a crença na verdade que é própria da ciência conduz ao niilismo negativo (que faz negar a vida), a arte promove a vida, produz uma superabundância de força.

Essa tese não implica numa negação da ciência em sentido utilitário. É simplesmente uma questão de prioridade: A ciência serve como meio, não como fim. O que tem maior valor é a arte, que é a criação da potência afirmativa da vida. A ciência só precisa ser dominada.

A diferença e superioridade dos filósofos pré-socráticos em relação aos posteriores, segundo Nietzsche, é que neles o impulso científico de “tirar véus” estava dominado. Eles filosofavam dentro do mundo das aparências. A filosofia ainda era aproximada da arte. A partir de Sócrates, a vontade de verdade, que vamos estudar mais a frente, dominou a filosofia e a desencaminhou de sua função originária, a afirmação da vida. Sócrates, na sua hipertrofia do lógico em prejuízo dos instintos fundamentais, teria direcionado toda a filosofia para a busca da verdade e reprimiu o elemento trágico.

Para Nietzsche, o filósofo deverá ser no futuro uma segurança pública contra os abusos da vontade de verdade, dado que a metafísica de artística foi suprimida da filosofia pela repressão socrática ao trágico. Será preciso, para tanto, uma reabilitação das ilusões, do dado sensível, do corpo, e extirpar a falsa crença na verdade e na objetividade do conhecimento. A filosofia trágica deve ajudar a promover a vida, na sua consciência da relatividade do conhecimento.

Essas ideias serão mais bem elaboradas e fundamentadas nas obras maduras de Nietzsche. A seguir, analisaremos na ‘Genealogia da Moral’, como é tecida a crítica ao ‘mundo Inteligível’, devolvendo à aparência o status perdido a partir da filosofia de Sócrates.

2.4 Sobre a Genealogia da Moral

Em “Genealogia da Moral”³⁵, Nietzsche dá prosseguimento a sua crítica do conhecimento, agora dando maior foco à questão da moral, identificando-a como a instituição por trás da valorização da verdade.

Uma vez que aceitamos que não há conhecimento desinteressado e que não há um interesse natural em conhecer, o que dá valor ao conhecimento deve ser algo exterior a ele. Esse algo é identificado como a moral. A moral está por trás do interesse em conhecer. Esse estado de espírito teria sido o responsável pela valorização e instauração da racionalidade como instrumento de conhecimento, assim como criou a dicotomia verdade-aparência.

A análise do conhecimento passa, portanto, pela análise da moral, entendida como uma determinada configuração do espírito, uma forma degenerada de forças que irá avaliar 'mal', que encaminhará a filosofia para a decadência.

Essa avaliação da moral, assim como a do conhecimento, deve ser feita de fora dela, entendendo-a como uma mera linguagem simbólica dos instintos que a constituem. No fundo a moral é imoral, e sua investigação passa por analisar esses instintos que criam o tipo moral de vida.

Em última instância, o critério de avaliação é a vontade de potência, a vida. Por trás de uma filosofia negadora da vida, no final da cadeia causal, estará uma vontade de potência degenerada. Portanto, a genealogia da verdade e a genealogia da moral tem, em sua última etapa, a genealogia da potência. Que tipo de potência tem uma alma que dá origem a tal filosofia? A potência ou a vida, portanto, é o critério último de avaliação. Há um tipo de vida ativo e um tipo de vida reativo.

Uma das razões do método da genealogia é a descrença nos valores eternos, no ser eterno, por serem esses produtos da metafísica que é em última instância, a forma degenerada de filosofia por excelência. Essa faria crer em dados fixos do real, entidades humanas imutáveis. Daí a importância da história para a crítica de Nietzsche, conforme Boeira:

Os filósofos, por exemplo, partem da “configuração mais recente do homem”,

³⁵NIETZSCHE, F. Para a Genealogia da Moral, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 337.

tributária de determinados valores morais historicamente localizados, e tomam como a expressão de uma natureza inalterável, capaz de “fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral”. Tratam, portanto, o ser humano como dotado de propriedades inalteráveis.³⁶

O método filosófico deverá ser, portanto, histórico e psicológico. O ser de Nietzsche é sempre um ente histórico. Daí sua substituição da metafísica pela fisiopsicologia como “rainha das ciências”.

Para Nietzsche, os valores não tem uma realidade ontológica, isto é, não há valores objetivos. Nós damos valor ao mundo segundo nossa interpretação do mundo. Os valores morais são interpretações. Mas a condenação dos valores morais por Nietzsche, como já vimos no capítulo anterior, não decorre de não serem objetivos, mas sim de serem negadores da vida. A busca da objetividade, da verdade dos valores, não é importante porque atribuir à verdade o maior valor já é um fenômeno moral, que será julgado na genealogia. A questão de Nietzsche é que tipo de potência originou os valores que temos?

Nietzsche descreve uma origem dupla dos valores, a que chama “moral dos mestres” e “moral dos escravos”. A primeira tem uma origem sadia; a segunda é fraca e é negadora da vida, reativa. É preciso dizer que Nietzsche não as atribui somente a duas classes de indivíduos, mas ambas podem disputar espaço dentro de um mesmo indivíduo.

A moral dos mestres é mais uma ética no sentido em que seu critério de avaliação não é, como a dos escravos, a dicotomia “bem” e “mal”, mas “bom” e “ruim”. “Ruim” é o que é nocivo para a vida. “Bom” é o que expande a potência, que se afirma, que é alegre. Ela não age por necessidade, mas por plenitude. Ela se afirma e sabe que é a própria criadora de valores, que ela própria é o “bom”. Ela é fundada num “sim” a vida.

A moral dos escravos é uma moral reativa. Além de sua felicidade estar na passividade, na paz, no descanso, ela cria seus valores por reação aos valores dos mestres, como uma espécie de vingança contra o triunfo desses. Ela é caracterizada por dizer um “não” à vida.

Nietzsche descreve a equação da moral dos mestres como sendo “bom=nobre=belo=feliz=amado dos deuses”. Enquanto a equação dos escravos seria “rico=ímpio=malvado=violento=sensual”³⁷. O escravo é um fraco e infeliz que atira contra o aristocrata o título de mau, pois a existência e o triunfo destes já são causa do seu sofrimento.

Historicamente, Nietzsche atribui a moral aristocrática aos gregos arcaicos, e a moral

³⁶BOEIRA, N. Nietzsche, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 20.

³⁷MACHADO, R. Nietzsche e a Verdade, Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 72.

dos escravos aos semitas judaico-cristãos. A origem da filosofia grega platônica estaria justamente na vitória da moral escrava sobre a aristocrática por parte de Platão, o “cristão antes do cristianismo”. A moral teria destruído todos os valores da ética aristocrática, presente na Grécia arcaica.

A moral escrava, fundada num ódio contra os valores aristocráticos, diante da impotência contra esses e contra as fatalidades da vida, que se pretende aliviar o sofrimento, é, em resumo, niilista no sentido negativo.

O niilismo é tratado na Genealogia da moral a partir de três figuras: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético.

O ressentimento, conforme a “Genealogia da Moral”, é a prevalência das forças reativas sobre as forças ativas. O fraco que tem sede de vingança mas que não pode se vingar por ser fraco de mais, não age nem reage, e se consome vivendo da imaginação de vinganças. Esse sentimento envenena e corrompe. Dele, dessa impotência, surge o ódio ao inimigo, a vontade de destruição. O que não está presente no aristocrata que, ao contrário do escravo, ama o inimigo. Este lhe honra pela sua força, lhe dignifica enquanto rival, como entre Heitor e Aquiles. Desperta-lhes todo o *pathos* positivo de superação, de expansão, de competição, da vingança não envenenada e não envenenadora. Para o aristocrata, o mau não é o inimigo que lhe agride, mas os dignos de desprezo, os pequenos. O ódio ao inimigo é próprio do escravo. E dele nascem os valores baixos, de rebanho.

A má consciência ou consciência de culpa tem duas origens. A primeira remonta à origem do Estado, quando os selvagens nômades, livres na natureza, os semi-animais, foram submetidos à tirania do Estado que lhes submeteu às regras sociais, reguladoras, e domesticou-os. Toda a liberdade de ação, de saque, e destruição que originalmente se voltavam para o mundo na vida livre passa a ser proibida dentro da sociedade. Essa violência, esse instinto de expansão represados, na ânsia de se libertarem, acabaram sendo voltados para eles próprios, como um animal que se bate contra a própria jaula, criando com isso a caverna da consciência, abrindo um espaço que não existia, onde seus impulsos se projetarão. Essa é a origem inicial da má consciência. O represamento dos instintos de liberdade redirecionados para o interior, assim,

[...] é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde se denomina sua “alma”. O inteiro mundo interior, originalmente delgado como algo retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, adquiriu profundidade, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi *obstruída*.³⁸

³⁸NIETZSCHE, F. Para a Genealogia da Moral, II, § 16, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 354.

A segunda forma de surgimento da má consciência é o sujeito ressentido instruído pelo padre ascético.

Na ânsia de procurar um culpado para seu sofrimento, para distrair sua dor com a paixão da guerra, ignorando a origem desse sofrimento como sendo sua condição de baixa, de escravo, de impotência contra os grandes, o sujeito encontra o padre asceta. Esse ensina ao ressentido quem é o culpado: ele mesmo. Assim, o ressentido redireciona seu ódio para si mesmo. Essa é a segunda forma de originar a má consciência.

O Ideal Ascético é a terceira figura do niilismo. Ela nada mais é do que a rejeição da vida pelo ressentido e pelo culpado. É uma forma de caluniar a vida que lhes causa sofrimento, chamando essa de errônea e de má, e criando outra no além como sendo a verdadeira e boa. Essa vida “verdadeira” justifica a negação da vida má, justifica o desprezo a esta e aos valores desta. Desse ideal surge a filosofia e a religião que dividirá o mundo em verdadeiro e aparente. Será essa a fábula que o ressentido e o culpado contarão para se aliviar do sofrimento.

O Ideal ascético é o que constitui a moral do ressentido e do culpado, a moral judaico-cristã. É seu guia na hora de projetar valor no mundo. Essa moral está por trás da valorização da ciência e da verdade que deram origem ao socratismo e ao cristianismo. Essa indisposição de espírito causada pelas formas acima listadas, esse niilismo que envenena a vida, que ensina que se o nada é mais desejável que essa vida então essa vida não tem nenhum valor, isso caracteriza a vontade de nada e dividirá os valores em “bem” e “mal”, por oposição ao “bom” e “ruim” da ética aristocrática.

A avaliação da moral para além da moral proposta por Nietzsche será feita a partir da perspectiva da ética aristocrática, e julgada, assim, como “ruim” para a vida. Nietzsche devolve assim à vida (à vontade) a autoridade de dar valor.

A partir daí se vê a perspectiva a partir da vontade de potência na análise da ciência, da moral e da verdade, que caracteriza o pensamento de Nietzsche. Por isso a psicologia ou teoria dos afetos é eleita por Nietzsche como a descobridora das coisas essenciais. Mas o que Nietzsche entende precisamente por Vontade de Potência? É o dado elementar da vida. A alavanca de todos os processos da vida, de todos os instintos. Um impulso que quer se expandir e se conservar. Que domina tudo o que consegue e que quando não consegue se une a outros em coalizões para continuar a se expandir e dominar.

Essa potência não pode ser avaliada, sobretudo moralmente, porque é ela que, em

última instância, avalia. Os juízos sobre ela nada mais são do que um sintoma de seu estado. A vida vista como má é a perspectiva de uma potência degenerada, uma ilusão criada pelo cansaço da vida.

Como já foi dito, a intuição dessa vontade de potência é psicológica ou psicofisiológica, como explica Nietzsche em “Para Além do Bem e do Mal”:

Suposto que nada outro está ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos – [...] não é permitido fazer o ensaio e perguntar a pergunta, se esse “dado” não basta para, a partir de seu semelhante, entender também o assim chamado mundo mecânico (ou ‘material’)? Não quero dizer [entendê-lo] como uma ilusão [...] mas sim como algo da mesma ordem de realidade que nossa própria emoção, [...] como uma espécie de vida de impulsos, em que ainda todas as funções orgânicas, como autorregulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras, [...]– como uma pré-forma de vida? – Por último, não é somente permitido fazer esse ensaio: a partir da consciência do método, isso é exigido.³⁹

A própria negação da vida é uma forma de vontade de potência, a moral dos escravos, porque todo movimento é produzido pela potência. É mesmo em defesa da vida, em favor dela, que se nega a vida e se busca uma outra. Mas essa potência pode ser negativa ou positiva, forte ou degenerada. A genealogia pretende descobrir não se há potência, mas que tipo de potência há por trás de uma filosofia. O ideal ascético mesmo é uma espécie de artilho do fraco, a arma que sua potência degenerada lhe dá.

A conclusão é, portanto, que a moral é uma manifestação simbólica de um tipo degenerado de potência, que é hostil à vida e, em defesa desta, deve ser combatido.

2.5 A Transvaloração de todos os Valores como Negação do Mundo Inteligível

A transvaloração de todos os valores será feita de duas formas básicas: Inverter os valores dos dois mundos do platonismo: o mundo ‘verdadeiro’, passa a ser o enganoso, e o mundo aparente passa a ser o verdadeiro; em seguida, suprimir por completo a dicotomia. Isso significa principalmente destruir a ideia de ‘valores superiores’, mais do que inverter os maus pelos bons. A rejeição de qualquer verdade superior. Assumir unicamente a aparência, a interpretação, a criação como elementos da vida, podendo ser julgados como melhores ou piores criações na medida que afirmem ou neguem a vida.

Com isso entramos por fim na fisiologia da potência. O que é exatamente a potência?

³⁹NIETZSCHE, F. Para Além de Bem e Mal, § 36, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 310-311.

Com fisiologia da potência quer-se dizer basicamente a análise dos instintos ou impulsos, constitutivos da vontade de potência, a perspectiva fundamental da filosofia de Nietzsche, que cria e avalia a criação. O que caracteriza a vontade de potência afirmativa e a vontade de potência negativa?

Não há um único instinto que caracteriza a potência, mas vários, e todos estão em eterno conflito pela prevalência. Por vezes os que dominam são os instintos morais sobre os estéticos, configurando uma vontade de potência negativa, outras o contrário.

O que caracteriza um bom organismo é a organização dos instintos fortes, estéticos, em função de uma direção, afirmativamente, como um exército organizado por um general competente, ou uma orquestra bem harmonizada. Esse bom comando dos instintos produzirá uma vontade forte, afirmativa, aristocrática. Em contraposição, uma anarquia nos instintos permitirá a prevalência dos 'maus' instintos, levando à degeneração criadora de metafísicas.

Como já podemos supor, não é a razão ou a consciência o general que deve por ordem nos instintos. Aqui é onde Nietzsche descarta a definição de homem como animal racional. A consciência para Nietzsche é mais um órgão equivalente ao 'estômago', que cumpre sua função. Além disso, é o órgão mais sujeito ao engano devendo, portanto, ficar longe da direção.

Nietzsche crê que a consciência é o órgão desenvolvido mais tardiamente, e em função da vida social. Sua função é meramente gregária e se destina à comunicação. Por ter sido tardia, a consciência é o 'órgão' mais imperfeito, sendo os “instintos” muito mais certos. Dessa análise, a conclusão é de que o “homem não constitui um progresso com relação ao animal”.⁴⁰

Conforme Nietzsche, “tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno muito mais rico e que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito.”⁴¹

Com isso vemos que a perspectiva “correta” da vida é a perspectiva dos instintos. A fraqueza de potência fez com que a perspectiva da consciência fosse tida como mais certa. A isso se deve o princípio da filosofia socrática.

A perspectiva do conhecimento passa a ser a perspectiva dos instintos. Daí o retorno à tragédia grega e à filosofia pré-socrática e mesmo à religião grega, que tinha a mesma raiz da arte. A criação de uma bela interpretação é a função da epistemologia de Nietzsche. E como

⁴⁰MACHADO, R. Nietzsche e a Verdade, Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 105.

⁴¹ NIETZSCHE *apud* MACHADO, 1985, p. 105.

não há somente uma interpretação possível, não faz sentido exigir qualquer universalidade do conhecimento. O conhecimento será tão variável quanto forem os interpretadores, e produzido por todas as emoções do 'artista', com todos os processos fisiológicos desse, e nenhuma verdade será por isso falsa. A consideração do conhecimento como produção do corpo, das paixões, dos apetites, é entendê-lo como um sintoma e nada mais. Mas isso não significa rebaixar o conhecimento. Tanto é que as paixões e apetites e impulsos diversos tem para Nietzsche tanta 'realidade' quanto o mundo material.

O conhecimento, em resumo, é produzido (interpretado) pela luta de apetites conflitantes, o ódio, a alegria, o ressentimento, a vontade de expansão ou de retração, que constituem a potência. Em última instância, portanto, quem interpreta, o verdadeiro artista, é a vontade de potência.

3. TERCEIRO CAPÍTULO

Este terceiro capítulo pretende mostrar um viés interpretativo da filosofia de Nietzsche a partir da tradição da filosofia do sujeito, a filosofia crítica kantiana, no que se refere à construção de uma epistemologia a partir das possibilidades de conhecimento do sujeito (não falar do mundo, mas do mundo enquanto se apresenta para o sujeito de conhecimento) e exame da faculdade de apreensão do objeto, a autocrítica feita pela razão. Tradição esta na qual Nietzsche foi formado e que, portanto, abriga muito do seu léxico filosófico.

Essa interpretação, apresentada no artigo “*Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico?*”, de Fernando Costa Mattos⁴², ao invés de pensar o projeto filosófico de Nietzsche como um rompimento total com a tradição idealista de seu ambiente acadêmico, pretende mostrá-lo como uma radicalização desta, continuando o projeto crítico do exame da faculdade (ou das faculdades, como será proposto) de conhecimento e super-individualização do sujeito de conhecimento, substituindo a subjetividade em geral pelo sujeito corpóreo e singular.

Se optamos por terminar nosso trabalho apresentando a filosofia de Nietzsche a partir desse viés interpretativo é, primeiro, para tentar apresentar provas para essa filosofia, prestando contas da legitimidade de seus conceitos ante as críticas de seus leitores “analíticos”, e segundo, para expor com mais clareza, sob um novo foco, em que consiste o perspectivismo de Nietzsche. Apresentado o niilismo como ponto de partida e, em seguida, o caminho trilhado por Nietzsche no decorrer de sua obra para resgatar a legitimidade do mundo sensível, juntamente com a crítica ao mundo inteligível, resta agora expor com maior acuidade como o perspectivismo do conhecimento decorre daquelas teses.

3.1 O Perspectivismo - A Filosofia de Nietzsche como Radicalização da Filosofia do Sujeito

Segundo alguns comentadores, Nietzsche escapa do problema do dogmatismo pela proposição do mundo enquanto devir no lugar do ser, dos dados fixos do real. Assumindo uma realidade heracliteana, mutável e relacional, sustentada pela Vontade de Potência, que seria não um ser nem um devir, mas um *pathos* intuído a partir dos próprios processos

⁴²MATTOS, F. C. Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico?. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 10, p.51-68, 2007.

emocionais e psicológicos, Nietzsche se retiraria da lista dos filósofos tradicionais dogmáticos. Isso por preferir o mundo inteligível em favor do sensível como realidade, aproximando sua 'cosmologia' da ciência.

Entretanto, quando se coloca o problema de provar as afirmações feitas, a proposição de que 'o mundo é relação' ou bem será um argumento de autoridade a ser aceito, portanto dogmático, ou bem será solipsista, por ser intuído a partir de si mas não comunicável. E nos dois casos, podemos notar, o relativismo acaba levando à auto-refutação, pois a concepção de que tudo é relação implicaria que esta constatação também se deu dentro de uma relação, a partir de uma perspectiva, não sendo legítima sua universalização. A partir dessas críticas contemporâneas teríamos um Nietzsche empobrecido ou pelo dogmatismo ou pelo solipsismo.

A solução defendida por Fernando Mattos em seu artigo seria reinscrever Nietzsche na tradição em que ele se desenvolveu, em seu âmbito de origem: o âmbito da filosofia do sujeito. Aqui não haveria pretensão de “falar sobre o mundo”, mas falar do mundo a partir do sujeito. O indivíduo humano seria o foco perspectivador (nesse fato, podemos constatar, já há uma aproximação à revolução copernicana de Kant). A partir disso teríamos um Nietzsche que ao invés de romper com o projeto crítico kantiano, o radicaliza. Na busca pelos limites do conhecimento pela razão, a autocrítica que a razão faz, que caracteriza a filosofia crítica, Nietzsche parece se inserir ao seu modo e propondo a partir da sua crítica do idealismo uma nova concepção de sujeito de conhecimento possível. O mundo enquanto interpretação proposto por Nietzsche, segundo Mattos, é o mundo visto a partir do sujeito,

com a importante diferença, no entanto, de que a razão, ou o sujeito, que agora se submete à autocrítica, deixa de ver-se como dotado de uma perspectiva única e universal – como aquela que era dada pelas doze categorias kantianas-, para reconhecer-se como pluralidade de perspectivas possíveis – daí o “novo infinito” do mundo-, a partir dos diversos focos humanos individuais.⁴³

Esse é um dos pontos em que constatamos essa radicalização, assimilação e reforma, ou seja, no não reconhecimento de categorias *a priori* responsáveis pela apreensão do objeto, ao molde das doze categorias kantianas. No lugar disso, Nietzsche entende que há instâncias reguladoras da apreensão desenvolvidas a partir da experiência no mundo sensível, no que fundamentará seu perspectivismo. Essas instâncias reguladoras, ou “o” regulador, se entendermos o sujeito de conhecimento como o conjunto dessas instâncias, caracterizarão a

⁴³MATTOS, F. C. Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico?. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 10, p.51-68, 2007, p. 55.

singularidade da subjetividade do foco perspectivador.

Ao contrário do sujeito transcendental de conhecimento do idealismo, que está para além do mundo sensível e, portanto, permanece alheio a sua influência, o sujeito de conhecimento nietzscheano será constituído ou formatado conforme a influência absolutamente particular que sofreu do mundo sensível, isto é, a influência da história, da cultura e dos impulsos fisiopsicológicos do corpo. Daí que o fenómeno não se apresentará de forma universal ou universalizável, mas individual, interpretado singularmente pelo indivíduo particular.

Em Nietzsche, as estruturas *a priori* da cognição não serão a única instância determinante e reguladora na apreensão do objeto. Há uma série de impulsos vitais com viés utilitário, isto é, empenhados em manter vivo o animal humano (entendido num sentido darwinista) que transfiguram o objeto na apreensão. Como dito por Nelson Boeira “por trás de uma interpretação qualquer está uma perspectiva a respeito do que deve ser promovido ou evitado, uma indicação de como devemos viver, uma avaliação, um juízo moral”⁴⁴. Portanto, não mais uma subjetividade em geral, mas singular, talhada por cada minúcia da experiência individual ou cultural.

Para citar como exemplo a transfiguração do objeto (do mundo) a partir da perspectiva individual, examinemos uma passagem de *O Coração das Trevas*, de Joseph Conrad⁴⁵, meramente como ilustração: No contexto da colonização africana pela Inglaterra, o marinheiro Marlow, narrador da novela, conta que para controlar o motor do barco a vapor no qual viajavam, foi treinado um nativo africano, encarregado de alimentar a fornalha e fazer a reposição da água. Como esse nativo ignorava completamente o funcionamento das máquinas da civilização ocidental, a forma de lhe instruir para o serviço foi, como conta Marlow, a seguinte:

[...] o que ele sabia era isso – que, se a água na coisa transparente desaparecesse, o espírito mau no interior da caldeira ficaria furioso em razão de sua enorme sede e realizaria uma vingança terrível. Portanto, suave e alimentava o fogo, e olhava o vidro amedrontado [...].⁴⁶

Os marinheiros se valeram do simbolismo da cultura do nativo para interpretar o motor de forma a torná-lo útil para a função, de forma que o nativo reagia ante a caldeira como se houvesse ali um espírito mau.

⁴⁴BOEIRA, N. Nietzsche, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 26.

⁴⁵CONRAD, J. O Coração das Trevas– Trad. Albino Poli Jr, Porto Alegre: L&PM, 2011.

⁴⁶CONRAD, 2011, *op. cit.*, p. 71.

Antes de interpretar a circunstância acima como um mero engano de percepção do mundo, estando mais para o lado do mero fenômeno kantiano, o “Erscheint”, do que para o fenômeno como forma geral da experiência possível do mundo, devemos entender que para Nietzsche não há experiência livre da contaminação do “mero engano”, e que nos conceitos mais “puros” seria só questão de um olhar mais cuidadoso para perceber o que de fato os constitui.

De volta ao exemplo de Conrad, podemos ver como a perspectiva a partir do imaginário de uma cultura peculiar modifica e interfere na apreensão do mundo. As expectativas apreendidas no âmbito do mundo conhecido por um indivíduo ressignificam objetos que este experiência.

Como estamos acostumados a encontrar pássaros nos bosques e escutar seus cantos, nunca ao adentrar um bosque e escutar um “assovio” ficamos em dúvida quanto a sua autoria. Nunca cogitamos senão algum pássaro como o produtor do som. E isso de forma tão enraizada que por vezes a um som similar, seja o assovio do vento, inconscientemente atribuímos as características do canto dos pássaros e ficamos convencidos da autoria do tal pássaro. Isso para não citar a aparição de figuras santas da cultura em fogueiras ou em manchas em vidrarias. A expectativa se antecipa à experiência para transfigurá-la. Daí o quão determinante é a experiência individual do sujeito de conhecimento na apreensão do mundo.

O que Nietzsche pretende eliminar é a crença no “olho voltado para direção nenhuma”,

no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido [...] e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa objetividade.⁴⁷

Aqui, portanto, percebemos a localização dessa “epistemologia” no âmbito da filosofia do sujeito, porém radicalizada pela super individualização do sujeito de conhecimento.

Mas dada essa radicalização do sujeito de conhecimento, essa supersingularização, o problema do solipsismo poderia voltar à tona, como lembra Mattos:

na medida em que cada indivíduo considerar diferentemente não só o mundo, mas a própria individualidade, o perspectivismo que se centra no indivíduo poderia não passar da perspectiva individual do indivíduo Nietzsche, e não uma diferença meta individual para pensar a diversidade das perspectivas formadas a partir dos diferentes indivíduos.⁴⁸

A saída, no entanto, é justamente o fato do pertencimento de Nietzsche ao âmbito da

⁴⁷NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral – Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 109.

⁴⁸MATTOS, F. C. Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico? Cadernos de Filosofia Alemã, v. 10, p.51-68, 2007, p. 59.

filosofia do sujeito. Como defende Mattos, Nietzsche assumirá uma “entidade” comum e “universal” (ainda que sujeita a transformações e acréscimos singulares): o corpo, o indivíduo concreto. “o fio condutor do corpo será então o fio de Ariadne que orientará a experiência nos terrenos desconhecidos da singularidade e da diferença”.⁴⁹

Essa concepção do indivíduo foco perspectivador permitirá a comunicação, a “universalização” do conhecimento para quem tiver feito a passagem do sujeito transcendental de conhecimento (a “pequena razão”) para a grande razão, o indivíduo corpóreo, que, como já dito, não despreza as regras lógicas e conceitos abstratos, mas a eles acrescenta a sensibilidade como reguladora do conhecimento. Sobre isso, Oswaldo Giacóia Jr. nos diz que

o corpo é, pois, o fenômeno mais complexo, a ser tomado como ponto de partida para a compreensão dos processos mais simples, por exemplo, a consciência e sua faculdade de julgar. É ele o fio condutor, que poderá guiar até uma outra concepção de subjetividade, muito mais refinada, ampla e profunda do que a noção tradicional de unidade sintética da consciência. A unidade do sujeito, ou o conceito de eu formado a partir do fio condutor do corpo, poderá, então, absorver fenômenos e processos inconscientes de modo algum privados de racionalidade.⁵⁰

Através dessa concepção do indivíduo de conhecimento corpóreo, Nietzsche comporá sua 'cosmologia', preferindo a subjetividade humana como a luta de impulsos químico-fisiológicos diversos a uma unidade psíquica fundamental. Não há uma vontade ou fonte deliberativa única e reta, mas uma luta de vários impulsos que formarão a vontade reinante a partir dos impulsos mais fortes. E dessa constatação virá a justificação da tomada da fisiopsicologia como 'rainha das ciências', isto é, o foco de investigação mais relevante para conhecer o mundo, desbancando a metafísica e seus conceitos racionais “puros”.

Os conceitos fundamentais da obra de Nietzsche, como a Vontade de Potência, serão tomados a partir desse método de observação perspectiva a partir dos próprios impulsos, configuradores tanto dos afetos como dos pensamentos, como realidade fundadora e transformadora do sujeito perspectivador. Isso dado que “não podemos descer ou subir a nenhuma outra 'realidade', a não ser precisamente a realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas um comportamento desses impulsos na relação que mantém entre si”.⁵¹

Se esses impulsos, que Nietzsche julga legítimo, como suposição, transferir do indivíduo para o mundo como princípio fundador, são o único conhecimento “seguro”, então

⁴⁹ MARQUES *apud* MATTOS, 2007, p. 60.

⁵⁰ GIACÓIA JR, O. Nietzsche X Kant – uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever, Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012, p. 208.

⁵¹ NIETZSCHE, F. Para Além de Bem e Mal, § 36, Obras Incompletas, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996, p. 310.

seria legítimo tê-los como a base de qualquer conhecimento, como reguladores primeiros da apreensão.

Resta ver quais as vantagens desse método experimental de Nietzsche em relação ao ambiente idealista que lhe deu origem. Para Mattos (2007), o antidogmatismo e a liberdade individual são as grandes vantagens. Ao invés de uma lei reguladora extra-mundana que se impunha para todo e qualquer indivíduo, seja ele como for em sua singularidade, dado que seria diretamente extraída a partir da realidade absoluta, ganha-se a possibilidade de forjar as próprias leis com vistas à adequação com a natureza que é própria a cada indivíduo, em consideração as suas peculiaridades.

Em relação à 'verdade' da concepção perspectivista do mundo, ou sua capacidade superior às outras epistemologias em produzir conhecimento, devemos lembrar, como já visto na segunda parte desse trabalho, que, para Nietzsche, a questão da verdade está hierarquicamente abaixo da questão do valor. Não é o caso de se perguntar se a concepção perspectivista é 'mais verdadeira', mas sim se é melhor no que se refere a produzir sentido. Tanto assim é que a crítica de Nietzsche ao idealismo e mesmo ao cristianismo não ocorre por essas concepções serem falsas, mas sim por estas conduzirem ao niilismo negativo, à negação da vida.

O fundamental para Nietzsche é a afirmação da vida, que passa pela constatação de que a vontade de verdade, a crença na superioridade da verdade em relação à aparência, faz parte dos processos do niilismo a serem combatidos.

A objetivação do mundo deve ser combatida pelo que tem de comprometedor da vida, originada de impulsos reativos. Esse primado da prática em relação à teoria, segundo Fernando Mattos, será ainda mais um ponto de aproximação de Nietzsche aos idealistas:

Ao afirmar a preponderância da questão valorativa, vinculada aos motivos que estariam efetivamente por trás das escolhas perspectivas, individuais, sobre a antiga questão da verdade, Nietzsche não estaria tão distante assim da ideia de um primado da prática sobre a teoria, já presente em Kant e Fichte.⁵²

Visto isso, podemos constatar as vantagens dessa aproximação de Nietzsche ao âmbito da filosofia do sujeito, tanto enquanto devolve a riqueza à sua filosofia que parecia em perigo a partir da crítica tardia dos 'analíticos' (ainda que Nietzsche talvez desse de ombros para elas) e esclarece o sentido e os ganhos fundamentais do perspectivismo dentro do seu processo de transvaloração de todos os valores.

⁵²MATTOS, Fernando Costa. Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico?. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 10, p.51-68, 2007.p. 64-65

O perspectivismo epistemológico de Nietzsche, sem dúvida, tem um caráter experimental e heterodoxo, entretanto os ganhos epistêmicos de sua constatação da influência dos impulsos no conhecimento são inegáveis para qualquer teoria que pretenda abarcar a diferença sem tiranizá-la com regras gerais e pretensamente universais de conduta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de qualquer coisa, o perspectivismo de Nietzsche é consequência de seu antiplatonismo. Ao negar a verdade em si, Nietzsche se coloca contra a pretensão de unanimidade, que marca a filosofia como a conhecemos e que, antes de ser uma aposta teórica desinteressada teria pretensões nada desinteressadas de impor uma perspectiva sobre outras, como sustenta Nietzsche.

Com a queda do mundo inteligível, toda objetividade se reduz à mera interpretação, e a pergunta a se fazer nesse caso sobre uma tese não será mais se ela é verdadeira ou não, mas que tipo de potência a concebeu, saudável ou decadente? Uma filosofia não será mais do que uma confissão de seu autor através da qual não veremos o mundo, mas somente o próprio filósofo. A proposta de Nietzsche é então que olhemos para os nossos próprios ideais e valores e nos perguntemos quem nós fomos quando os erigimos e quem nós somos quando os sustentamos.

A “verdade” terá sido um título que demos às crenças consideradas necessárias, de tal forma que, via de regra, a generosidade ou o rigor nunca são dados na mesma medida para teses que gostamos e para teses que repudiamos. Há sempre mecanismos de defesa prontos para interferir na honestidade de nossas pesquisas intelectuais.

Como conclusão desse trabalho, podemos dizer que a concepção perspectivista do conhecimento, ainda que não escape do problema do solipsismo, como pretende Mattos (se seguirmos à risca a receita de análise de Nietzsche devemos julgar que sua filosofia não nos fala do mundo, mas sim do próprio Nietzsche) e sob o que não nos sentimos perfeitamente competentes para opinar, julgamos não ser de todo uma objeção contra essa tese, visto sobretudo a pretensão prática dessa filosofia que torce o nariz a pretensões de veracidade.

Ademais, a análise de Nietzsche sobre a linguagem nos parece conclusiva no que diz respeito ao surgimento no nosso imaginário da “essência” das coisas. Assim como nos parece coerente afirmar que a origem do Estado tenha tido bastante influência na configuração das nossas concepções éticas básicas, através das necessidades mínimas da vida comunitária.

Entretanto, é menos pela possibilidade de tomar partido dessa filosofia do que pela sua “estética” que julgamos digna de ser pesquisada e aqui exposta, assim como são em geral as filosofias para esse autor. Independente do todo de seu “sistema”, nos parece inegável que o texto de Nietzsche seja vasto em poesia e originalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMANN, Sílvia; WOLF, Eduardo (Orgs.). **Lições de história da filosofia**. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 2010.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro, Porto Alegre: Globo, 1969.

BOEIRA, Nelson. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CONRAD, Joseph. **O Coração das Trevas**. Trad. Albino Poli Jr, Porto Alegre: L&PM, 2011.

GIACÓIA JR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant** – uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever, Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Trad. Denise Bottmann, Porto Alegre: L&PM, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MATTOS, Fernando Costa. **Pensando Nietzsche a partir de Kant**: uma radicalização do projeto crítico? *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 10, p.51-68, 2007.

MOURA, Carlos A. R. de. **Nietzsche: Civilização e Cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultura, 1996.