Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Felipe Amancio Braga

Sobre verdade e metáfora no sentido nietzschiano

Tese de doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto

Coorientador: Prof. Dr. Paulo Cesar Duque-Estrada

Rio de Janeiro

Abril de 2025

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Felipe Amancio Braga

Sobre verdade e metáfora no sentido nietzschiano

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

PUC-Rio – Departamento de Filosofia
Orientador

Prof. Paulo Cesar Duque-Estrada

PUC-Rio – Departamento de Filosofia
Coorientador

Prof. José Nicolao Julião
UFRRJ – Departamento de Filosofia

Prof. Marco Antônio dos Santos Casanova
UERJ – Departamento de Filosofia

Prof.ª Patrícia Gissoni de Santiago Lavelle
PUC-Rio – Departamento de Letras

Prof.ª Verônica Miranda Damasceno
UFRJ – Departamento de História e Teoria da Arte

Rio de Janeiro, 30 de abril de 2025

Todos os direitos reservados.
É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Felipe Amancio Braga

Graduou-se em História da Arte pela Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro EBA-UFRJ em 2015. Durante os anos 2012-2015 integrou a pesquisa "A teoria da sensação em Gilles Deleuze" da professora de estética, Veronica Miranda Damasceno, com quem realizou a iniciação científica PIBIC – UFRJ/CNPq e monografia. Complementou os estudos em arte na Escola de artes visuais do Parque Lage entre 2014 e 2015. Obteve o título de Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, com a dissertação intitulada *Sobre a questão da metáfora entre Ricoeur e Derrida*, sob orientação do professor Paulo Cesar Duque-Estrada. É professor da especialização em filosofia contemporânea CCE/PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Braga, Felipe Amancio

Sobre verdade e metáfora no sentido nietzschiano / Felipe Amancio Braga; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto; coorientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2025.

300 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia contemporânea. 3. Friedrich Nietzsche. 4. Linguagem. 5. Metáfora. 6. Verdade. I. Lyra Netto, Edgar de Brito. II. Duque-Estrada, Paulo César, 1956-. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

À cidade do Rio de Janeiro:
a todas as instituições de ensino e cultura
pelas quais passei e aos mestres que encontrei
ao longo deste caminho.

Agradecimentos

Mais do que mera formalidade, este é o lugar que atesta que, por mais solitário que seja o trabalho de pesquisa e escrita, a realização de um doutorado não é algo que se conquista sozinho.

Agradeço primeiramente aos meus pais, Jorge Antônio da Silva Braga e Nilsa Amancio Braga, pelo amor e apoio inestimáveis e irretribuíveis de toda uma vida.

Reitero meus agradecimentos registrados na dissertação de mestrado à Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro e seus docentes.

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro que por meio do Departamento de Filosofia me acolheu no mestrado e doutorado. Agradeço à Patrícia Lavelle (PUC-Rio) e a Diogo Gurgel (UFF), meus professores e avaliadores da banca do mestrado, pela condução no início de minhas investigações filosóficas sobre a metáfora. Agradeço especialmente aos professores Luiz Camillo Osório (PUC-Rio) e Luísa Severo Buarque de Holanda (PUC-Rio) pelas cartas de recomendação para o ingresso no doutorado.

Agradeço principalmente ao professor Paulo Cesar Duque-Estrada, pela parceria iniciada no mestrado, por aceitar orientar uma pesquisa sobre Paul Ricœur, autor do qual já havia se afastado há muitos anos; pelo exemplo das aulas magistrais, por apresentar e transmitir um pouco da sua paixão por Jacques Derrida, autor cuja importância e interesse de outra forma, possivelmente, ter-me-iam passado despercebidos. Em minhas futuras leituras e releituras, não poderei evitar imaginar ouvir a sua voz traduzindo o texto do franco-magrebino, ecos de uma presença agora para sempre diferida, uma lembrança.

Agradeço aos professores da banca do projeto de doutorado Edgar Lyra (PUC-Rio) e Marco Casanova (UERJ) pelas recomendações e incentivos no começo da pesquisa; agradeço também os professores avaliadores da qualificação, André Itaparica (UFRB) e Anna Hartmann Cavalcanti (UNIRIO), pela leitura atenta, recomendações bibliográficas, e conselhos que influenciaram determinantemente a finalização da tese.

Meus agradecimentos aos professores de que fui aluno durante o doutorado: Danilo Marcondes, Luísa Severo Buarque de Holanda, Luiz Camillo

Osório, Marcelo S. Norberto, Marco Antônio Casanova, Paulo Cesar Duque-Estrada, Ricardo Lessa, Tito Marques Palmeiro, e Vinicius Figueiredo (*in memoriam*).

Agradeço especialmente ao professor Edgar Lyra pelas aulas sobre Martin Heidegger, linguagem e retórica, ainda no mestrado; por me convidar para lecionar a disciplina Filosofia Francesa Contemporânea na Especialização em Filosofia Contemporânea na Coordenação Central de Extensão (CCE/PUC-Rio), início da minha prática docente. Agradeço-lhe também por gentilmente aceitar conduzir o final deste processo de orientação em razão da aposentadoria do Paulo Cesar Duque-Estrada.

Meus agradecimentos a Edna Sampaio e a Dinah Lucia, secretárias do Departamento de filosofia, pela gentileza e solicitude de sempre.

Agradeço ao apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, que me forneceu a bolsa de doutorado e a taxa de bancada entre os anos de 2020 a 2024. Agradeço também à CAPES: o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Meus agradecimentos a Marc de Launay, que por intermédio da Patrícia Lavelle tive o prazer de encontrar em 2019, pelo envio, antes mesmo da publicação, da sua tradução e comentário de "*Vérité et mensonge au sens extra-moral*".

Agradeço aos tradutores das obras de Friedrich Nietzsche que mediaram o meu acesso ao pensamento dele: Carole Blair, David J. Parent, Fernando R. de Moraes Barros, Francisco José Dias de Moraes, Jacó Guinsburg, Marco Casanova, Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza, Paulo César de Souza, Paulo Quintela, Pedro Süssekind, Sander L. Gilman, etc.

Agradeço às professoras de alemão que conduziram os meus primeiros passos no idioma: Beate Höhmann, Cintia Costa, e Déborah Sapatz.

Agradeço a todos os espíritos livres que gentilmente disponibilizaram livros e artigos *online* aos quais, de outra forma, não teria acesso e sem os quais este trabalho não teria sido realizado.

Menção honrosa aos amigos que fiz: Ádamo da Veiga, Alexandre Bhering, Amanda Álvares, Felipe Ramos Gall, Francisco Camêlo, Jéssica Di Chiara, Juan Santoli, Julia Novaes, Nádia Macedo, Nina Gaul, Patrícia Mattias, Tomás Primo, Victor Garcia, etc. Meus distintos agradecimentos a Ítalo do Nascimento pela

amizade, parceria e ajuda concedida desde a inscrição no mestrado, e a Ronaldo Pelli com quem tive o prazer de estreitar os laços por meio da pesquisa em Friedrich Nietzsche.

Aos amigos de longa data com quem pude dividir as delícias e dores da pesquisa: João Paulo Ovídio, Gabrielle Nascimento, Jorruan Almeida, e Tadeu Ribeiro Rodrigues.

A Rubens Takamine, pelo amor, companheirismo, paciência, compreensão, e por me reconectar a uma parte importante de mim mesmo.

Resumo

Amancio, Felipe; Lyra, Edgar de Brito (orientador); Duque-Estrada, Paulo César (coorientador). **Sobre verdade e metáfora no sentido nietzschiano**. Rio de Janeiro, 2025, 300p. Tese de Doutorado. – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese **Sobre verdade e metáfora no sentido nietzschiano**, cujo título faz clara referência ao célebre ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*) 1873, de Friedrich Nietzsche (1844-1900), tem por objetivo não apenas lhe prestar um comentário, mas também propor uma leitura mais ampla da obra a partir dos temas debatidos nesse texto. Dentre esses temas, o trabalho tem por foco as problemáticas da verdade e da metáfora e o modo como se relacionam com outras questões e conceitos da obra nietzschiana. O objetivo deste trabalho é acompanhar o percurso desse pensamento, compreender o modo como Nietzsche pensa as complexidades dessa relação entre metáfora e verdade, atento às suas transformações e permanências ao longo da obra.

Palavras-chave

Friedrich Nietzsche; Figuras de linguagem; Metáfora; Retórica; Verdade.

Abstract

Amancio, Felipe; Lyra, Edgar de Brito (orientador); Duque-Estrada, Paulo César (coorientador). **On Truth and Metaphor in the Nietzschean Sense**. Rio de Janeiro, 2025, 300p. Tese de Doutorado. – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis On Truth and Metaphor in the Nietzschean Sense, whose title clearly refers to the famous essay 'On Truth and Lies in the Extramoral Sense' (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne) 1873, by Friedrich Nietzsche (1844-1900), aims not only to comment on it, but also to provide a broader reading of the work based on the themes discussed in this text. Among these themes, the work focuses on the problems of truth and metaphor and how they relate to other issues and concepts in Nietzsche's work. The aim of this work is to follow the path of this thought, in order to understand how Nietzsche thinks about the complexities of this relationship between metaphor and truth, paying attention to its transformations and continuities throughout the work.

Keywords

Friedrich Nietzsche; Figures of speech; Metaphor; Rhetoric; Truth.

Sumário

I Primeiras palavras **15**

II Devir metáfora da verdade nas primeiras obras **25**

2.1 Apolíneo e dionisíaco:

a verdade trágica por trás das belas aparências **25**
2.1.1 Apolíneo e dionisíaco: opostos complementares 27
2.1.2 Nascimento e morte da tragédia 35
2.1.3 Nietzsche contra Sócrates:
crítica à tendência hegemônica da filosofia 41
2.1.4 O renascimento da tragédia no mundo da razão científica 43
2.1.5 Notas sobre o metafórico no “Nascimento da tragédia” 50

2.2 Era uma vez a verdade:

“Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” **59**
2.2.1 Metáfora e epistemologia 59
2.2.2 Metáfora e estética 82

III Proscênio: sobre os antecedentes do perspectivismo **97**

3.1 A Transfiguração **97**

3.2 Perspectivismo avant la lettre:

rastros do perspectivismo nas primeiras obras **115**

IV In media res: vistas do meio do caminho **130**

4.1 Duas faces da verdade e a morte do princípio metafísico **130**
4.1.1 Aos desiludidos da filosofia 130
4.1.2 Crítica às convicções e certezas 134
4.1.3 A outra face: as verdades modestas das ciências 141
4.1.4 O lugar da arte entre a religião e a ciência 151

4.2 As fontes do perspectivismo **160**
4.2.1 A morte de Deus, vontade de poder e perspectivismo:
uma leitura heideggeriana 160
4.2.2 As origens do termo:
etimologia e a referência a Gustav Teichmüller 168

4.3 O mundo visto como pintura **175**
4.3.1 Mundo como processo e interpretação 175
4.3.2 Os limites da apreensão sensível 183
4.3.3 Crítica à consciência, suas pretensões e limites 188
4.3.4 A função da linguagem na construção da realidade 195

V A metáfora da perspectiva
e a concepção da verdade na obra tardia **200**

5.1 Crítica aos conhecimentos científicos e filosóficos **200**
5.1.1 A moralidade do desinteresse:
conhecimento e suas segundas intenções 200
5.1.2 Crítica à lógica e à ideia de causalidade 207
5.1.3 Filosofia como confissão pessoal:
pessoalidade e generalidade por meio da linguagem 220
5.1.4 A filosofia e seus disfarces prévios:
sobre os ideais ascéticos 228

5.2 Perspectivismo, vontade de verdade, vontade de poder **239**
5.2.1 Sócrates, o primeiro decadente 239
5.2.2 A dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente 244
5.2.3 Não há fatos, apenas perspectivas:
vontade de verdade e vontade de poder
enquanto impulsos criadores de mundo 260
5.2.4 Verdade e poder, verdade é poder 277

VI Considerações aos diálogos por vir **282**

VII Referências **293**
7.1 Obras de Friedrich Nietzsche **293**
7.2 Comentários **294**
7.3 Bibliografia complementar **298**

Lista de figuras

FIGURA 1: RAFAEL SANZIO — A TRANSFIGURAÇÃO, 1518–1520 97

Lista de abreviaturas

A seguinte lista de abreviaturas das obras de Friedrich Nietzsche tem por base as convenções estabelecidas pelo prestigioso periódico **Cadernos Nietzsche**, adotadas nacionalmente. Em vista de conciliar a utilização de tais convenções com as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT, optei por inseri-las entre colchetes no interior das referências que seguem o sistema autor-data. Após a sigla correspondente à obra, segue-se a numeração da seção referente ao texto precedida pelo símbolo §, por exemplo: [NT §4] corresponde à quarta seção do livro "Nascimento da tragédia". No caso de "Genealogia da moral" e "Crepúsculo dos ídolos", que não seguem uma numeração contínua de seções, os seus respectivos capítulos são indicados por meio do hífen antes da indicação das seções, por exemplo: [GM-III §12] corresponde à décima segunda seção da terceira dissertação da "Genealogia da moral"; [CI-VI §1] corresponde à primeira seção do sexto capítulo do "Crepúsculo dos ídolos".

"A filosofia na era trágica dos gregos"	FT
"A gaia ciência"	GC
"A visão dionisíaca do mundo"	VD
"Além do bem e do mal"	ABM
"Aurora"	A
"Crepúsculo dos ídolos"	CI
"Fragmentos póstumos"	FP
"Genealogia da moral"	GM
"Humano, demasiado humano. – Vol. I"	HHI
"Humano, demasiado humano. – Vol. II – Opiniões e sentenças diversas"	HHII-OS
"Humano, demasiado humano. – Vol. II – O andarilho e sua sombra"	HHII-AS
"Nascimento da tragédia"	NT
"Nascimento da tragédia: Tentativa de autocrítica"	NT-TA
"Sobre verdade e mentira no sentido extramoral"	VM
"Sócrates e a tragédia"	ST
"Vontade de poder"	VP
"Zaratustra"	Z

§494. Meta e caminho. – Muitos são obstinados em relação ao caminho tomado, poucos em relação à meta.

Friedrich Nietzsche – “Humano, demasiado humano. Vol. I”

I
Primeiras palavras

Este trabalho tem por objetivo principal dar continuidade à pesquisa que iniciei no mestrado em filosofia nesta mesma instituição, a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Essa pesquisa teve por objeto a questão da metáfora e por propósito pensá-la não como mera figura de linguagem, retórica-poética, mas como recurso do pensamento que suscita questões filosóficas, principalmente quanto à produção conceitual. Tratando-se de uma questão muito antiga na tradição filosófica ocidental, deveras milenar, o recorte trabalhado se limitou ao debate filosófico entre dois autores contemporâneos: Paul Ricoeur e Jacques Derrida.

A dissertação intitulada "A questão da metáfora entre Ricoeur e Derrida"[1] parte do primeiro autor, apresentando toda uma revisão histórica-bibliográfica realizada pelo hermeneuta; na sequência apresenta o modo como Derrida questiona as pretensões do discurso filosófico em se distinguir e superar plenamente as relações com o campo metafórico; os argumentos de Ricoeur em favor dessa distinção e autonomia; a resposta de Derrida, que questiona a leitura do primeiro e adensa suas linhas quanto à indecidibilidade dessa distinção; e, por fim, um comentário que analisa ambas posições, seus pressupostos e objetivos, sem buscar defender, valorizar, um autor em detrimento do outro. Enquanto Ricoeur via na metáfora uma forma de pensar a questão do simbólico de modo mais delimitado, evitando a dispersão que suscita, Derrida via no metafórico uma maneira de questionar a distinção, a inequivocidade, e a "superação" (*Aufhebung*) buscada pela ordem conceitual. O primeiro se interessa pelo que chama de "metáfora viva", a criatividade que leva a pensar, que anima o pensamento, já o segundo se volta para o que em retórica se chama catacrese, ou metáfora morta, a figuralidade desgastada, esquecida, mas ainda assim imperceptivelmente operante à nossa revelia.[2]

---

[1] AMANCIO. *A questão da metáfora entre Ricoeur e Derrida.* Disponível em: < https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47584/47584.PDF>. Acesso em: fevereiro de 2025.

[2] Alguns anos após a defesa do mestrado, escrevi um artigo que sintetiza sua ideia geral: AMANCIO. *Sobre a querela da metáfora entre Paul Ricœur e Jaques Derrida*. Disponível em: <https://ojs3.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/7856/7581 >. Acesso em: fevereiro de 2025.

Em razão desse histórico, a pesquisa que se inicia no doutorado parte de uma hipótese esboçada por Ricoeur no sétimo estudo da "Metáfora viva" (Metáfora e referência), no qual buscou desenvolver um conceito de "verdade metafórica"[3] ao tentar entender o problema da referência de outra forma, não como algo empiricamente determinável, um fato no mundo real ao qual o discurso remete, mas como uma entidade poética que se visa por meio da tensão entre real e fictício. Se a influência ricoeuriana se mostra evidente, a inspiração derridiana não é menor. Embora as relações entre metáfora e verdade sejam apenas aludidas no ensaio "A mitologia branca" (1971), elas podem ser depreendidas desde as primeiras obras de Derrida, como a "Gramatologia" (1967), na qual já na primeira parte problematiza o que chama de "escritura natural", concepções metafísicas de inscrição por oposição às escrituras gráficas, materiais. A "escritura natural", que se inscreve na alma, é afirmada como uma verdade mais essencial e que, no entanto, não admite ser entendida como metáfora (Derrida, 2017, p.18). Vale ressaltar que é caro à desconstrução a análise questionadora dessas oposições conceituais (ex: metáfora e conceito; verdade e ficção), pensar a sua constituição, hierarquização, e interdependência sem dicotomias.

Desse modo, a pesquisa que se inicia não realiza ruptura ou abandono desses autores, pois busca explorar e dar continuidade aos ensinamentos e questões suscitadas nas suas obras. Posto que Ricoeur e Derrida preferiram não prolongar o polêmico debate, nem dar desenvolvimento às suas investigações a respeito da metáfora, para continuar, persistir nessas questões, mostrou-se preciso retornar aos pressupostos filosóficos desses autores, as influências que os conduziram de encontro a essas discordâncias.

Foi preciso então retornar cerca de cem anos na história da filosofia. Do debate travado na década de 1970 para os textos da juventude de Friedrich Nietzsche em 1870, mas também para a leitura que Martin Heidegger fez do seu conterrâneo predecessor no final da década de 1930. A escolha por esses filósofos não é meramente arbitrária e, a princípio, se justifica por estas razões: ambos são autores fundamentais que ditam os rumos da filosofia contemporânea; ambos são

---

[3] AMANCIO. *Sobre a verdade metafórica em Paul Ricoeur*. in: BATISTA; RAMOS; DUQUE-ESTRADA. Estudos em hermenêutica e desconstrução. p.157-182. Disponível em: <https://ufpi.br/arquivos_download/arquivos/E-BOOK_Estudos_em_hermen%C3%AAutica_e_desconstru%C3%A7%C3%A3o_1_1.pdf> Acesso em: fevereiro de 2025.

críticos da concepção tradicional de verdade como discurso correspondente aos fatos; mas sobretudo por esses filósofos inspirarem de modo determinante o debate entre Ricoeur e Derrida. Se o estilo provocador e desconcertante de Nietzsche inspira à argumentação do ensaio "A mitologia branca", Heidegger é o grande referencial e ponto de desentendimento entre os franceses. Do mestre alemão, Ricoeur buscou guardar a distinção entre pensamento e poesia; já Derrida, por sua vez, escolheu problematizá-la. Apesar das discordâncias, é para ele que se voltam para pensar esse entrecruzamento e disputar as fronteiras entre pensamento e poesia, em outras palavras, metáfora e verdade.

Em vista disso, inicialmente, a pesquisa buscou acompanhar o desenvolvimento da crítica à verdade em Nietzsche e o modo como Heidegger a interpreta, visando explorar nesses dois autores como a verdade é relacionada com o seu oposto, o âmbito artístico-poético, costumeiramente entendido como contíguo ao falso e ilusório. Interessava investigar neles essa intrigante inter-relação, o modo como o primeiro caracterizava ironicamente a verdade como uma espécie de metáfora, enquanto o segundo para pensar a verdade (do Ser) se via às voltas com a linguagem, na sua própria língua, se valendo de inusitadas formulações das quais negava o caráter metafórico. No entanto, sendo esses dois autores grandes searas, em extensão de obra e fortuna crítica, não foi possível realizar plenamente o ambicioso projeto. As dificuldades e complexidades de adentrar esses dois universos, conferir igual tratamento em aprofundadas análises e relações críticas, fizeram com que o projeto fosse reformulado, pois dificilmente realizável no prazo de uma tese. Em razão disso, o trabalho que se apresenta aqui é apenas a metade do pretendido – se limita a acompanhar o referido problema somente na obra de Nietzsche –, mas dentro das suas limitações cumpre integralmente a sua proposta.

***

Desde a Antiguidade, fez-se notar a enigmática ligação entre verdade e linguagem, a realidade e seu dizer, ligação que desde então continua a ser pensada e repensada pela tradição. A verdade como concepção que almeja remeter, apreender, a essência do real, a metáfora como artifício poético-retórico capaz de extrair-lhe apenas transposições, derivações. Ambas não são necessariamente conceitos filosóficos, não pertencem propriamente ao campo da filosofia, mas

podem ser entendidas como filosofemas, termos que habitam o vocabulário filosófico desde os primórdios. Verdade e metáfora possuem respectivamente uma longa história na tradição ocidental, de modo que a filosofia, enquanto uma das suas distintas atividades, poderia ser narrada tanto pelas mudanças das concepções e critérios de verdade, quanto por suas reiteradas tentativas de se distinguir de outras formas discursivas, como a mitologia, a retórica, a sofística, etc.

Há, portanto, toda uma história a ser escrita sobre tais relações, que poderia se prolongar num trabalho interminável, algo mais próximo de uma enciclopédia do que uma tese. De igual modo, mesmo que esse trabalho se limitasse a retraçar as relações entre metáfora e verdade seguindo um ideal de totalização, vasta abrangência, mais provável é que resultasse num incompleto inventário de opiniões desconexas, ou tivesse que forjar certo fio da meada que alinhavasse as suas descontinuidades. Não tendo sido essa a pesquisa realizada, não é o caso de introduzi-la por tal inventariação.

Prescindindo das pretensões panorâmicas, este trabalho adota uma perspectiva mais restrita. Em termos estruturais, poderia dizer que segue uma abordagem mais sincrônica do que diacrônica, isto é, se propõe a realizar uma análise restrita a um estado de coisas, de modo a analisar as suas dinâmicas de funcionamento ao invés de empreender uma investigação histórica a fim de entender o gradual desenvolvimento da sua constituição (Carvalho, 2013, p.81 et seq.). Contudo, uma vez que esses dois parâmetros nunca se separam, sempre ocorre um entrecruzamento; em razão disso, a obra de Nietzsche, o modo como condensa e articula o que lhe chegou da tradição ocidental, será analisada primordialmente a partir de uma leitura imanente, tendo por objetivo entender as problemáticas da metáfora e da verdade segundo a lógica interna desse pensamento.

O uso desses termos estruturalistas pode parecer no mínimo anacrônico, mas faz lembrar o contexto do qual se desenvolveu tal pesquisa e o modo de entender as problemáticas entre verdade e metáfora. Como já referido acima, tal contexto é o chamado pós-estruturalismo francês da década de 1970, no qual se destaca uma acentuada preocupação com a linguagem, então amplamente discutida a partir da linguística estrutural. Relembrar tal contexto é importante, pois ele

marca um novo momento na recepção da obra de Friedrich Nietzsche, que passa a ser lida com ênfase em suas considerações sobre a linguagem.[4]

Embora o Estruturalismo[5] não tenha sido inicialmente responsável pela retomada da obra de Nietzsche na segunda metade do século XX[6], de certo modo, seus temas e focos de interesse levaram alguns dos seus pensadores a reconhecer no filósofo alemão um parentesco ancestral.[7] É importante lembrar que Friedrich

---

[4] Como diz Manuel Barrios Casares: "Foram pensadores franceses como Michel Foucault e Jacques Derrida quem, desde finais dos anos sessenta, souberam destacar a importância da reflexão nietzschiana sobre a linguagem no conjunto de sua produção filosófica. Mas foi, sobretudo, a partir da década de setenta, em certa medida no encadeamento da denominada "virada lingüística", que a investigação especializada sobre Nietzsche começou a mostrar de maneira crescente um interesse específico por sua tese acerca da íntima imbricação entre palavra e pensamento. Hoje, em meio a um clima mais consolidado de reabilitação do papel da retórica no discurso filosófico, esta via de aproximação da obra de Nietzsche oferece perspectivas inspiradoras e renovadoras de leitura, que incitam a aprofundar tanto o conhecimento histórico-filológico dos escritos nietzschianos dedicados a tal temática quanto o debate filosófico sobre sua significação e alcance." CASARES, Manuel Barrios. *O "giro retórico" de Nietzsche*. p. 7-8.

[5] Oriundo do mundo anglófono, Alan Schrift entende bem a percepção externa segundo a qual a retomada da filosofia de Nietzsche nos anos 1960 se deu sobretudo a partir da leitura de expoentes da filosofia francesa, costumeiramente agrupados como "pós-estruturalistas". No entanto, suas pesquisas o levaram a entender que, apesar da coincidência temporal, o Estruturalismo não desempenhou papel determinante nesse processo. Diferentemente do que se supõe, para Schrift, não são os livros de Martin Heidegger (1961) e Gilles Deleuze (1962) no começo da década os fatores determinantes na consagração acadêmica de Nietzsche, mas a entrada do autor, em 1959, no programa da *agrégation en philosophie* – lista dos autores que são cobrados nesse exame de habilitação. O peso conferido a esse exame se deve por ele ter sido na época passagem obrigatória a todos que pretendiam seguir carreira docente em filosofia, quer a nível médio ou universitário. Os estudantes se preparavam ao longo de um ano ou dois para prestá-lo, e era esperado deles amplo domínio das obras dos autores listados no programa. Como ressalta Schrift: "Analisar o conteúdo dos *Programmes*, assim, reflete o conhecimento fundacional histórico que filósofos educados na França utilizarão, frequentemente sobre o qual escreverão, no início e, às vezes, por toda sua carreira." SCHRIFT. *A Agrégation de Philosophie e a emergência do nietzschianismo filosófico francês. p.134.*

[6] A história da recepção da obra de Friedrich Nietzsche na França é longa e marcada por muitas voltas e reviravoltas, assunto frequentemente retomado e debatido de diferentes maneiras por especialistas no autor. Primeiramente, a obra de Nietzsche foi recebida sobretudo nos meios literários e germanísticos, tendo que esperar até o final dos anos 1950 para que conquistasse algum adentramento e consideração da filosofia universitária, até hoje muito voltada para o estudo dos autores canônicos da história da filosofia. Em 1957 Angèle Kremer-Marietti defende a tese *Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche*, uma das primeiras integralmente dedicada ao autor, entre os anos de 1958 e 1962 uma série de artigos dedicados ao filósofo são publicados na *Revue de métaphysique et de morale*. Nos anos seguintes livros são publicados, colóquios organizados, Royaumont (1964) e Cerisy (1972), em 1967 editora Gallimard passa publicar uma edição das obras completas de Nietzsche, dirigida por Gilles Deleuze e Maurice Gandillac. No começo da década de 1970, Nietzsche passa a integrar o programa do concurso da "agregação" (*agrégation*), prestigioso e rigoroso exame de qualificação para o exercício profissional da filosofia a nível médio e posteriormente universitário. MARTON. *Nietzsche, "o bom europeu": a recepção na Alemanha, França e Itália*. p.102-104.

[7] Como também comenta Schrift, os autores listados no programa da *agégation* desempenham influencia não somente no estudo dos candidatos, mas também no preparo dos cursos universitários.

Nietzsche (1844–1900) e Ferdinand de Saussure (1857–1913) foram contemporâneos e transitaram pelo ambiente intelectual germânico do século XIX, Alemanha e Suíça; além disso, ambos eram versados na mesma disciplina, a filologia, o que explica a acentuada preocupação com a linguagem nas suas obras. Mesmo que não tenham se encontrado, conhecido a obra um do outro, essas coincidências pouco lembradas não são triviais, pois de certa maneira levam a entender porque as heranças dos seus pensamentos foram reclamadas conjuntamente.[8]

Nesse contexto, preparado por uma série de discussões ao longo das décadas, as considerações de Nietzsche sobre o caráter convencional da linguagem – o que Saussure (2006, p.81) de modo mais técnico nomeou como arbitrariedade dos signos linguísticos – encontraram fértil receptividade entre filósofos e críticos literários (Magnus; Higgins, 1996, p.21, 29-30). Não por acaso, nessa mesma época em que a linguagem ganhou atenção e dignidade nunca antes concedida, a metáfora é valorizada a tal ponto que o entendimento que se tem sobre ela muda radicalmente. Se até então era entendida como uso particular e arbitrário – poético-retórico – da língua, ganha cada vez mais adesão a compreensão de que constitua a essência da própria linguagem, seu inseparável fundo imagético a guiar o seu funcionamento. Em suma, o terreno estava preparado para que as ideias seminais de "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" enfim pudessem florescer.

Muitos professores preparavam cursos e seminários dedicados aos autores listados, não raro, esses estudos eram posteriormente publicados como livros – Deleuze é um grande exemplo disso com seus livros sobre Hume, Spinoza, Kant e Nietzsche. No caso das relações com o Estruturalismo, a listagem de Nietzsche em 1970 e o tema da linguagem na segunda redação do exame coincidem com o seminário – *Théorie du discours philosophique: La métaphore dans le texte philosophique* – ministrado por Jacques Derrida na Sorbonne, no inverno daquele mesmo ano. Sarah Kofman foi uma das que assistiram a esse seminário e publicou em 1972 o célebre *Nietzsche et la métaphore* – originalmente uma tese orientada por Gilles Deleuze. SCHRIFT. *A Agrégation de Philosophie e a emergência do nietzschianismo filosófico francês.* p.131-133,140. Cf. HINES. *Metaphor in European Philosophy after Nietzsche: An Intellectual History*. p.15.

[8] O crítico literário Jonathan Culler relaciona Ferdinand de Saussure a grandes pensadores alemães do século XIX, como Freud e Durkheim, em razão desses pensadores também não procurarem explicar o comportamento humano a partir da causalidade histórica de eventos singulares, mas por tentarem pensar seu funcionamento tendo por base um amplo contexto social entendido como sistema de convenções e valores. Tendo em vista que o genebrino Saussure recebeu educação e treinamento em filologia desde cedo, posteriormente vindo a desenvolver e formalizar seus estudos na Universidade de Leipzig, a qual Nietzsche também frequentou, pouco tempo depois deste último ter ido lecionar a mesma disciplina na Universidade de Basiléia, considero não ser absurdo conjecturar que, mais que um vago espírito de época, essas coincidências biográficas e acadêmicas sugerem proximidades entre os pensamentos desses autores. CULLER. *Ferdinand de Saussure*. p.16, 21-26.

Todavia, embora a pesquisa tenha buscado seguir a mesma meta, seria ilusão pensar que nesse retorno à História da filosofia a questão não mudasse de figura. Se ao relacionar metáfora e verdade, Ricoeur (2000, p. 376 et seq.) estava interessado em entender o que a metáfora poderia ter de verdadeira, de modo que "a verdade metafórica" viria a constituir uma variação da verdade entendida como enunciado correspondente aos fatos, Nietzsche ao refletir sobre tal relação não toma por base os critérios de correspondência e referência. Inversamente, interessava-lhe pensar não a veracidade dessa referencialidade ambígua, entre o factual e o fictício, mas como a verdade se constitui numa forma de metáfora. Essa anterioridade da metáfora em relação à verdade, tão cara a Derrida, não passou despercebida a Ricoeur (2000, p. 444) que a chamou de "metáfora metafísica", mas essa foi uma radicalidade da qual ele se guardou devido aos seus compromissos epistemológicos.

Nietzsche, por sua vez, não se propõe a pensar a incomensurabilidade do simbólico de modo afunilado por um recorte disciplinar, seja ele retórico, semântico ou hermenêutico. Em razão disso, e, apesar da sua formação em filologia, não pensa a metáfora restritamente à retórica, mas realiza associações com as ciências, em especial a fisiologia. Essa compreensão ampla da metáfora, leva o filósofo a entendê-la não somente como anterior à retórica, pois inerente à linguagem, mas como processos psicosensoriais responsáveis pela percepção, orientação e formação de imagens de mundo. Pode-se dizer, então, que Nietzsche opera não só uma transposição do conceito de metáfora, mas a transgressão de qualquer reivindicação de propriedade, como sintetiza William Mattioli (2010, p.43): "Trata-se aqui daquilo que poderíamos designar como uso metafórico da própria metáfora, para trazer à tona a irredutível metaforicidade inerente à linguagem em geral, que se funda, em última instância, no caráter metafórico da própria cognição."

Desse modo, ainda que o propósito inicial tenha sido pensar o que a metáfora poderia ter de verdade, pela intersecção entre o factual e o fictício, o retorno que o atual estágio da pesquisa empreende toma Nietzsche não como parada final, mas ponto de partida. Ao invés de simplesmente subscrever à irônica caracterização que desmascara certa ficcionalidade negada pelo discurso filosófico – o metafórico, o antropomórfico em cada concepção de verdade – e denuncia a incapacidade das formulações atingirem ou mesmo descreverem qualquer

dimensão metafísica, qualquer verdade em si, independente de nós, este trabalho propõe entender como qualquer requisição, pretensão à verdade, demanda necessariamente um esquema metafórico para ser pensada, formulada e transmitida. Em suma, se propõe a pensar não a dissolução dessas oposições, mas a tensão constitutiva e produtiva dessa interdependência.

Em vista disso, a tese **Sobre verdade e metáfora no sentido nietzschiano** toma o célebre ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*) 1873, que inspira o seu título como ponto de partida para ler a obra de Nietzsche tendo por foco a maneira como ele pensa as relações entre metáfora e verdade ao longo dos anos. Este trabalho não se limita a comentar esse texto, mas se empenha em acompanhar o modo como as questões nele esboçadas são retrabalhadas nas obras posteriores, ressaltando as suas permanências e descontinuidades. Há, sem dúvidas, neste caso, certa pretensão panorâmica de ler o filósofo desde os primeiros escritos até os últimos – seguindo a clássica divisão da obra em três períodos: inicial, intermediário e tardio[9] –, mas de modo algum a ambição de ser exaustivo. Isso porque o trabalho toma por eixo central a obra publicada, a partir de traduções para o português, e recorre aos "Fragmentos póstumos", quando disponíveis, de modo auxiliar. A obra na língua original foi consultada a fim de cotejar certos termos e conceitos decisivos. Metodologicamente, este trabalho consiste numa leitura imanente da obra de Nietzsche e a sua fortuna crítica, cuja proposta hermenêutica visa não apenas comentar a obra por si mesma, reconstituir a intencionalidade autoral, mas dialogar com ela ativamente a fim de explorar as suas possibilidades de pensamento.

A tese se divide em partes, capítulos e seções.[10] Antes de conferir uma leitura detida ao ensaio "Sobre verdade e mentira", a segunda parte **Devir**

---

[9] Apesar de nem todos os proeminentes estudiosos da obra de Nietzsche seguirem ou proporem periodizações, e alguns deles – a exemplo de Eugen Fink e Tracy Strong – se manifestem contra elas, alegando que se baseiam demais na biografia e possam gerar a compreensão equivocada de evolução do pensamento, Marton lembra uma carta de Nietzsche a Franz Overbeck, 2 de fevereiro de 1883, na qual o filósofo afirma: "toda a minha vida decompôs-se diante dos meus olhos: esta vida inteira de inquietação e recolhimento, que a cada seis anos dá um passo e nada quer além disso". Seguindo essa indicação, a especialista propõe dividir a obra em três períodos: primeiro período 1870-1876, o segundo período de 1876 a 1882, e o terceiro período de 1882 a 1888. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. p.23-24.

[10] Por este trabalho seguir o modelo de formatação da PUC-Rio, seus itens são numerados de modo

metáfora da verdade nas primeiras obras, busca pensar como a questão do metafórico pode ser pensada desde antes, e para tanto toma o livro "O nascimento da tragédia" como síntese de um percurso inicial. Nessa obra, as relações entre metáfora e verdade serão pensadas a partir das funções que os impulsos artísticos da natureza, apolíneo e dionisíaco, desempenham para a compreensão da tragicidade da existência.

A terceira parte, **Proscênio: sobre os antecedentes do perspectivismo** possui a função de interstício, de conectar a segunda parte da obra às finais, quarta e quinta. Se após "Sobre verdade e mentira" (1873) Nietzsche não volta a tematizar filosoficamente a metáfora, *ipsis litteris*, isso não impede que uma metáfora filosófica ganhe destaque no decorrer da sua obra.[11] Desse modo, essa terceira parte tem por foco analisar como a questão do perspectivismo pode ser depreendida desde os primeiros escritos, e para tanto realiza uma releitura dos mesmos textos discutidos na segunda parte.

In media res: vistas do meio do caminho, quarta parte deste trabalho, tem por objetivo acompanhar como uma série de temas esboçados nas primeiras obras são tratados anos depois. Nesse período intermediário (1876–1882), observam-se mudanças de posicionamento quanto a velhas questões, distanciamento crítico em relação à metafísica, crítica às convicções e certezas, ao mesmo tempo que se admite uma nova concepção de verdade, sem dúvidas mais modesta, em razão de ser determinada pelos critérios da ciência e história. Ainda nesta quarta parte será discutido como a questão da morte de Deus constituiu-se no acontecimento determinante para o reconhecimento do perspectivismo, de que não

---

contínuo a partir da introdução, que nesta tese corresponde à primeira parte. Cf. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO VICE-REITORIA PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS. **Pós-Graduação PUC-Rio: normas para apresentação de teses e dissertações**. p. 24.

[11] Sarah Kofman considera surpreendente que o uso operatório da metáfora na desconstrução do sentido "próprio" se dê sobretudo nas primeiras obras nas quais ainda se admite uma essência recôndita das coisas independente das metáforas que as simbolizam. Nos textos posteriores, Nietzsche substitui a metáfora por outros conceitos, como de "texto" e "interpretação" que, apesar do "odor" (*odeur*) metafísico, possuem a vantagem de não serem oponíveis à ideia de sentido próprio. Nessas obras, a tematização da metáfora dá lugar à uma noção metafórica simbólica da força artística que gera tanto o próprio quanto o metafórico. Essa força artística é a "vontade de poder". A noção de metáfora se torna inadequada, pois ela não é mais referida a um sentido próprio, mas a uma interpretação. Segundo a autora, continuar a usar o conceito de metáfora seria arriscado por suas implicações metafísicas. Sendo assim, é compreensível Nietzsche o ter abandonado após feito dele uso estratégico. KOFMAN. *Nietzsche et la métaphore*. p.29-30.

há mais verdade única, apenas verdades, pontos de vista, e o modo como esses temas se relacionam com a vontade de poder.

A quinta e última parte, **A metáfora da perspectiva e a concepção de verdade na obra tardia**, não propõe iniciar nenhuma nova discussão, nem trazer nenhum tema que não tenha sido anteriormente discutido neste trabalho, mas apresentar as últimas considerações de Nietzsche sobre tais questões. No seu primeiro capítulo, **5.1 – Crítica aos conhecimentos científicos e filosóficos**, o positivismo do período intermediário é revisto a partir da crítica aos ideais ascéticos, compartilhados por filosofia e ciência; já no segundo capítulo, **5.2 – Perspectivismo, vontade de verdade, vontade de poder**, além de traçar as relações entre essas noções da filosofia de Nietzsche, será apresentado como elas são determinantes para que enfim ele conseguisse abolir a ideia de mundo verdadeiro, e assim dissolver a dicotomia metafísica entre o sensível e o inteligível.

II
Devir metáfora da verdade nas primeiras obras

2.1
Apolíneo e dionisíaco: a verdade trágica por trás das belas aparências

Comecemos pelo começo. Não há motivos para não o fazer, pois a questão que será tratada pode ser explorada desde as primeiras obras. Dentre elas, parto do primeiro livro como eixo central da discussão deste capítulo.

Publicado pela primeira vez em 1872, "O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo" foi lançado quando Nietzsche tinha apenas 28 anos, como forma de se apresentar à comunidade acadêmica e fazer jus à cadeira de filologia clássica que assumira anos antes na Universidade de Basiléia. Embora magistral, o livro contém aspectos da juventude como a forte influência do mestre, o filósofo Arthur Schopenhauer, e a veneração idólatra a Richard Wagner, artista a quem Nietzsche o dedica.[12] Mas esses não são pontos mais criticados na sua primeira recepção, e sim o modo pouco ortodoxo que o jovem professor escolhe para explicar o surgimento da tragédia ática.[13]

Sem prolongar demais essa apresentação, o escopo do livro em questão pode ser resumido do seguinte modo: uma primeira parte (§.1-12) dedicada a explicar a origem da tragédia a partir da colisão entre o apolíneo e o dionisíaco, entendidos como impulsos da natureza que representam valores e modalidades artísticas divergentes, como a ordenação da poesia figurativa de Apolo e a desmesura da música e dança de Dionísio. Já nessa primeira parte, expõe também a causa da sua morte, a progressiva eliminação dos elementos dionisíacos pela adoção de preocupações morais e de inteligibilidade, das quais Eurípides foi o maior representante. Na sequência (§.13-15), a análise do autor não se volta mais para esse tensionamento, mas o despontar da sobreposição decorrente da influência

---

[12] Anna Hartmann Cavalcanti lembra uma observação de M. Kohlenbach para quem "O nascimento da tragédia" tragédia não é apenas uma obra inicial, registro de um pensamento embrionário, mas a consolidação de um percurso de pensamento, diversas vezes ensaiado, retrabalhado, como dão provas seus escritos preparatórios que agora compõem o espólio dos "Fragmentos póstumos". CAVALVANTI. *Símbolo e alegoria*. p.22-23.

[13] MACHADO. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. p.7-34.

socrática, do pensamento teórico e o peso dos seus critérios sobre a criação artística. Por fim (§.16-25), analisa a reconfiguração dessa oposição na modernidade, agora entre arte e ciência, o triunfo da última, e o renascimento da tragédia – curiosamente na Alemanha do século XIX, onde Wagner toma a dianteira.

Essa apresentação geral não tem por objetivo servir de introdução, eliminar o elemento de tensão ao esclarecer, dispondo de antemão, o desenrolar da trama dos assuntos tratados. Em suma, não se inspira no prólogo euripidiano ao qual Nietzsche (2007, p.78 [NT §12]) critica. Por essa apresentação da questão central do livro, tem-se o objetivo de cortar caminho, indicar a rota central e certa via que dela se desvia, via essa que seguiremos. Se o "Nascimento da tragédia", como o próprio título diz, trata da tragédia, espetáculo teatral no qual a música é o principal elemento, a principal forma artística, a questão levantada neste capítulo, embora subsidiária, é de indispensável importância; isso porque se Dionísio é o principal tema da tragédia, aludido de diversas maneiras pelos suplícios dos heróis, o objetivo deste capítulo é discorrer como a verdade trágica que se quer transmitir por meio dessas encenações precisa dos elementos apolíneos, os registros imagéticos. Em outras palavras, busca-se analisar como essa verdade necessita de uma metáfora, de uma máscara, um encobrimento, para ser revelada. Desse modo, é por essa ótica que será analisado o referido livro, buscando ressaltar as passagens em que Nietzsche reforça, mais que o antagonismo, essa interdependência.

2.1.1
Apolíneo e dionisíaco: opostos complementares

> Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica, mas à certeza imediata da introvisão [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações (Nietzsche, 2007, p.24 [NT §1]).

Com essas palavras, Nietzsche começa o seu primeiro livro. Em franca referência aos deuses gregos Apolo e Dionísio, faz deles termos que designam não como conceitos, mas como "figuras penetrantemente claras" (*eindringlich deutlichen Gestalten*), princípios gerais, opostos entre si, que regem diferentes formas de arte.

Segundo a mitologia, Apolo e Dionísio são irmãos, filhos de Zeus. O primeiro, fruto da união do senhor do Olimpo com a deusa Leto, o segundo, embora gerado da união com a princesa Sêmele, ganhou a imortalidade ao ter a sua gestação completada na coxa do pai. Apolo, já nos seus primeiros anos de vida, realiza o seu maior feito: mata a serpente Píton e se assenhora do oráculo de Delfos, tornando-se assim intermediador, porta-voz da vontade de Zeus; Dionísio, por sua vez, perseguido desde o nascimento, tem uma caminhada mais tortuosa, precisa conquistar seu espaço no panteão grego, sendo o último deus admitido no Olimpo.

Ainda que não se possa precisar bem a origem do seu culto, pois também fruto de um vasto sincretismo que amalgamou e obliterou uma série de divindades (Brandão, 1987, p.85; Hard, 2004, p.143), Apolo é o mais grego dentre os deuses gregos, é ele que melhor representa os valores helênicos de equilíbrio, lucidez, harmonia, "nada em demasia" e principalmente o ideal de autoconhecimento sintetizado na célebre fórmula: "conheça a ti mesmo". Moderador, Apolo não suprime as paixões humanas, mas as conduz por um caminho de espiritualização e expurgação. Eterno mancebo de distinta beleza, é um deus ligado às artes, especialmente à música e poesia, no entanto, de amores frustrados. Por outro lado, Apolo é também vaidoso e vingativo, abate à distância com suas flechas, capaz de lançar a peste, mas também trazer a cura.

Mais conhecido como criador do vinho, Dionisio era um deus "humilde", campestre, das transformações, aparecimentos e desaparecimentos do ciclo da

vida: germinar, crescer, fenecer. Ele mesmo nasce duas vezes, o que expressa essa potência vital de regeneração, renascimento (Brandão, 1987, p.119). E por reger o ciclo vital das plantações, por trazer o vinho aos homens e, por conseguinte, a embriaguez, Dionísio também é conhecido como deus das metamorfoses, do arrebatamento pelo êxtase e entusiasmo. Seus cultos e rituais não são cívicos, mas realizados em locais afastados da pólis, onde há espaço para a desinibição, desmesura e orgias. Para adentrar seus mistérios, é preciso passar por rituais iniciáticos, abrir mão do controle, do ego para mergulhar a consciência nas profundezas de experiências hierofânicas.

Com base nessas características, Nietzsche relaciona cada um desses deuses a determinados conjuntos de valores e, como mencionado, formas artísticas que melhor os expressam. Segundo essa lógica, Apolo rege o campo da figuração, que engloba as artes plásticas e a poesia lírica; Dionisio, por sua vez, o campo do informe, no qual se destacam a música e a dança. Para Nietzsche, esses princípios, impulsos, em constantes conflitos calham de confluir no mundo helênico para o surgimento da tragédia ática.

Voltando aos impulsos apolíneo e dionisíaco, Nietzsche considera que eles também remetem a manifestações fisiológicas como as do sonho e da embriaguez, e realiza descrições pormenorizadas das suas características distintivas como forma de melhor compreendê-los. Ao âmbito do sonho, que inspira poetas e videntes, estão associadas diversas formas de imagens, belas e feias, luminosas e sombrias, agradáveis e repulsivas. Se por um lado, tais imagens constituem a essência das artes plásticas, mas também boa parte da produção literária, Nietzsche chama atenção de uma semelhança de relação entre o comportamento artístico e filosófico:

> Assim como o filósofo procede para com a realidade da existência [*Dasein*], do mesmo modo se comporta a pessoa suscetível ao artístico, em face da realidade do sonho; observa-o precisa e prazerosamente, pois, a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida. (Nietzsche, 2007, p.25 [NT §1]).

Quer como artista ou filósofo, tais imagens constituem formas necessárias de orientação da vida. No entanto, quanto às imagens apolíneas, Nietzsche nos lembra que não se deve perder de vista os ténues limites que as distinguem da realidade efetiva, para que não se desenvolva uma relação enganadora e patológica.

Esses limites que regulam relações contemplativas, artísticas e religiosas, são também os limites tensionados pelas cordas e linhas da lira e arco de Apolo.[14] Eles possibilitam a observação cuidadosa por uma distância não-passional, típica do pensamento teórico, da imperturbabilidade do não-envolvimento, característica do que Nietzsche chama de "princípio de individuação" (*principium individuationis*)[15], a sabedoria pelas aparências. Inversamente a isso, em dadas situações, o afastamento desse princípio, o deixar-se envolver, pode descambar no descontrole extático característico da embriaguez dionisíaca, resultante não de um entorpecimento individual, mas coletivo, de festejos religiosos há muito conhecidos em diversos tempos e lugares. Diferentemente do sonho, que é um mergulho em si, a embriaguez dionisíaca realiza certo esquecimento, perda de si em experiências coletivas nas quais se rompe não só os limites individuais pela união ao coletivo, mas também entre homem, natureza e divino, agora reconciliados.

Por falar em natureza, apolíneo e dionisíaco são impulsos provenientes dela, não necessitam dos artistas para serem gerados. Diante tais impulsos, todos os artistas são "imitadores", quer suas obras tendam ao onirismo ou à embriaguez, ou até mesmo a ambas tendências como na tragédia ática. Ser "imitador", nesse

---

[14] Acompanhemos o que diz Brandão sobre o simbolismo do arco de Apolo: "Seria importante não nos esquecermos do que representam arco e flecha num plano simbólico: na flecha se viaja e o arco configura o domínio da distância, o desapego da 'Viscosidade' do concreto e do imediato, comunicado pelo transe, que distância e libera". BRANDÃO. *Mitologia grega*. vol. II. p.94.

[15] Como comenta Günter Figal, "princípio da individuação" (*principum individuationis*) é uma noção que aparece anteriormente em Arthur Schopenhauer, "Mundo como vontade e representação" vol. I, e que diz respeito sobre a conformação da vida em entidades delimitadas, individualizadas. Friedrich Nietzsche se apropria dessa noção, desse princípio para pensar sua dissolução a partir do dionisíaco, meio pelo qual o terror é experienciado como prazer. Nas palavras do autor: "O que buscamos é muito mais agora a experiência do 'dionisíaco' e nos entregamos a ela com um 'encantamento delicioso'. E se aí também está em jogo ainda um terror, isso precisa viger como ressonância duradora da individualidade, como se manter preso a ela, porque somente assim de qualquer modo é prazeroso abdicar dela – e só permanece prazeroso onde não a perdemos e a vemos definitivamente aniquilada. A embriaguez é a afirmada supressão de limites: rompimento dos limites que são postos para o indivíduo e sua vida ordenada." FIGAL. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. p.71;

Ao discorrer sobre o apolíneo, Marco Casanova comenta que Apolo consiste no "princípio de individuação" dos entes na totalidade, pelo qual os seres ganham formas singulares que os distinguem do caos informe. Nas palavras do autor: "Apolo mostra-se, com isto, como o deus que transpassa conceptivamente o acontecimento de uma tal delimitação, condicionando e tornando possível a cada vez a percepção plena do que o ente propriamente é. Uma vez que a delimitação propicia a dinâmica de individuação do ente, a sua figura sintetiza a plenitude do *princípio de individuação* da realidade." CASANOVA. *O instante extraordinário*. p.32.

caso, não significa ser um copista servil, mas trabalhar conforme às potências criativas da natureza compreendida pelos antigos enquanto *physis*.

Assim caracterizados, Nietzsche busca então entender como os helenos se relacionavam com tais impulsos. Entende Apolo como legítimo representante da Hélade e Dionísio como deus estrangeiro que adentra as terras helênicas, não sem resistência. Para o filólogo-filósofo, uma vez que não se podia mais resistir, tornou-se preciso conciliar, estabelecer a trégua entre opostos, o que acarretou certo balanceamento do frêmito dionisíaco, que, ao ser moderado pela influência apolínea, pôde ser experienciado em formas artísticas.

Para Nietzsche, não se deve buscar entender ou encontrar nos deuses olímpicos os valores e virtudes dos santos cristãos, como ascese, moral imaculada, bondade, ternura, caridade, etc. Outra lógica rege a relação com o divino no mundo helênico, pois segundo o filólogo-filósofo: "O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos." (Nietzsche, 2007, p.33 [NT §3]). Essa lógica é a sabedoria trágica – condensada no dito de Sileno, que diz: "O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer." – de um povo que ao contemplar os horrores da existência, criou por necessidade seus deuses por meio do impulso artístico transfigurador. Tal impulso não é outro senão o apolíneo do qual se falava há pouco, ele quer transfigurar, embelezar, mascarar os horrores da existência a fim de torná-la suportável de ser vivida. Quer se sobrepor à era precedente, a dos Titãs, mas também rechaçar tudo o que considera bárbaro, contrário aos seus princípios.

Mas pode tal impulso opor-se completamente a sua razão de ser? Pode a máscara apagar o rosto sem, com isso, deixar de ser máscara? A razão de ser do apolíneo jaz no que encobre, no seu outro, oposto, na face oculta:

> E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio! O "titânico" e o "bárbaro" eram, no fim de contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo! E agora imaginemos como nesse mundo construído sobre a aparência e comedimento, e artificialmente represado, irrompeu o tom extático do festejo dionisíaco em sonâncias mágicas cada vez mais fascinantes, como nestas todo o *desmesurado* da natureza em prazer, dor e conhecimento, até o grito estridente, devia tornar-se sonoro; imaginemos o que podia significar esse demoníaco cantar do

> povo em face dos artistas salmodiantes de Apolo, com os fantasmais arpejos de harpa![...] E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado. Mas é igualmente certo que lá onde o primeiro assalto foi suportado, o prestígio e a majestade do deus délfico se externaram de maneira mais rígida e ameaçadora do que nunca. (Nietzsche, 2007, p.38-39 [NT §4]).

Posto nesses termos, a máscara e o rosto, o eu e o outro – nem que esse outro seja o si mesmo mais profundo e desconhecido –, Nietzsche se volta para um momento em que tais impulsos eram observáveis antes de confluírem na tragédia como forma artística complexa e acabada, e em vista disso retoma Homero e Arquíloco. O primeiro, poeta épico, apolíneo por excelência, tem sua poesia avaliada por estetas modernos como objetiva, enquanto o segundo, poeta lírico, recebe a avaliação veladamente pejorativa de subjetivo. Nesse ponto, não é o caso de subscrever tais opiniões generalizantes, nem de impor e reforçar as oposições entre os impulsos divinos a partir da análise das características dessas obras, muito pelo contrário, a escolha do filólogo-filósofo é pensar o emaranhamento dessa relação.

Se não restam dúvidas quanto a Homero, a julgar pelo lirismo de Arquíloco, ele também poderia ser classificado como apolíneo, no entanto, é mais complexo do que parece. A argumentação de Nietzsche se empenha em mostrar que o lirismo nunca é mera afirmação egóica da subjetividade individual, mas expressão de algo mais. No entender do autor, chamar um artista de subjetivo é um eufemismo para não tachá-lo de mau artista, pois o que se espera da arte é que ela não esteja sujeita à subjetividade e vontades individuais, de modo a permitir a objetividade da contemplação desinteressada. É por isso que a lírica é uma grande questão para a estética, saber como é possível fazer arte ao dizer “eu” e expressar suas paixões. Quanto a isso, o caso de Arquíloco é bastante emblemático.

> Na verdade, Arquíloco, o homem apaixonadamente ardoroso, no amor e no ódio é apenas uma visão do gênio, que já não é Arquíloco, porém o gênio universal, e exprime simbolicamente seu sofrimento primigênio naquele símile do homem Arquíloco: ao passo que aquele homem Arquíloco que desejava e quer subjetivamente não pode jamais e em parte alguma ser poeta. (Nietzsche, 2007, p.42 [NT §5]).

Nessa passagem, Nietzsche divide Arquíloco em dois: o homem e o artista, autor e obra. Ainda que critique a estética moderna por forjar classificações

isoladas, abstratas, o filólogo-filósofo é, a princípio, bastante moderno na sua réplica ao lançar mão de categorias como genialidade individual pela qual o artista se sobrepõe ao homem e a arte ao artista, entendido como mera casualidade mediúnica de essências metafísicas. Mas o grande crítico das dicotomias não poderia deter-se nessas formulações, lembra que a fonte inspiradora da lírica está na música, na canção popular, que serve de base para a construção das estrofes.

Assim, Arquíloco era dionisíaco em essência e apolíneo na sua expressão, certa disposição musical o ligava ao "Uno-primordial" (*Ur-Eine*), embora produzisse poesia imagética. Por beber das fontes dionisíacas, o poeta encontra-se afastado da mera subjetividade, suas imagens tornam visíveis a dor primordial da sabedoria trágica, de modo que: "O 'eu' do lírico soa, portanto, a partir do abismo do ser: sua 'subjetividade', no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão." (Nietzsche, 2007, p.41[NT §5]).

Dionísio, o único deus cultuado nas tragédias, é também sua maior inspiração. A partir dele, de seus elances musicais, tais poemas são compostos, mas para que sua mensagem seja compreensível faz-se preciso a linguagem de Apolo, poética, figurada, que apresenta de modo tolerável aquela tragicidade desmesurada. Em vista disso, cada vez mais Nietzsche se convence da complementariedade desses dois impulsos da natureza, apolíneo e dionisíaco. Enquanto o segundo contém a essência trágica da existência, o primeiro a exprime, dá a ver, por meio de belas imagens:

> Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência [*Schein*], pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafisica de que o verdadeiramente-existente [*Wahrhaft-Seiende*] e o Uno-primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente [*Nichtseiende*], isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica. Se portanto nos abstrairmos por um instante de nossa própria "realidade", se concebermos a nossa existência empírica, do mesmo modo que a do mundo em geral, como uma representação do Uno-primordial gerada em cada momento, neste caso o sonho deve agora valer para nós como a *aparência da aparência*; por conseguinte, como uma satisfação mais

> elevada do apetite primevo pela aparência. É pelo mesmo motivo que o cerne mais íntimo da natureza sente aquele prazer indescritível no artista ingênuo e na obra de arte ingênua, que é similarmente apenas "aparência da aparência". (Nietzsche, 2007, p.36 [NT §4]).

Se na primeira parte da citação encontra-se uma síntese do que foi discutido até então, na segunda metade os paradigmas apolíneo e dionisíaco são tomados para compreender a realidade empírica. O mundo real, fenomênico, seria uma representação, mero invólucro a esconder essa essência chamada de "Uno-primordial" (*Ur-Eine*)[16]. Contudo, ainda que tal consideração seja basicamente certo platonismo reformulado pela linguagem moderna da representação, o diferencial está na ênfase e valor positivo atribuído à aparência, entendida como algo necessário. Pela necessidade estrutural dessa relação, também se explica o prazer nas belas imagens, que se deve justamente por elas refletirem a lógica metafísica do mundo.

Apesar dessa argumentação, vale ressaltar que para Nietzsche (2007, p.44 [NT §5]) a lírica é uma arte jamais realizável perfeitamente, "[...] como que sempre

---

[16] Tendo por base o fragmento 12, da época de preparação de "O nascimento da tragédia", Anna Hartman Cavalcanti comenta como nesse texto Nietzsche diferencia sua noção de "Uno primordial" (*Ur-ein*) do conceito de Vontade de Arthur Schopenhauer, distinção que não fica clara na versão publicada do texto, 6º parágrafo do livro de estreia. Nas palavras da autora: "Nessa passagem Nietzsche diferencia claramente, sua concepção de Uno Primordial da concepção de vontade de Schopenhauer. A caracterização da vontade como forma mais universal da aparência tem como efeito o questionamento do caráter ontológico do conceito schopenhauriano. A vontade, juntamente com as sensações de prazer e desprazer, tornam-se exteriorizações figuradas, símbolos de algo para nós indecifrável. Enquanto a vontade é caracterizada como objeto, expressão simbólica da música, o Uno primordial, como uma força ao mesmo tempo não-figurativa e criadora de imagens, é descrito como origem da música." CAVALVANTI. *Símbolo e alegoria*. p.150;

Mais à frente, quase uma página inteira do mesmo livro: "Em uma cara a Rohde, de agosto de 1871, portanto do período final da elaboração de GT, Nietzsche refere-se à metafísica de artista como o aspecto próprio e particular ("mein Eigentum") de sua obra em relação à filosofia de Schopenhauer. É esse elemento ativo do Uno primordial que diferencia essencialmente a concepção nietzschiana da concepção metafísica de vontade desenvolvida por Schopenhauer. Enquanto para este a libertação do sofrimento só é possível a partir da negação da vontade, da passagem para o nada, como resignação passiva, para Nietzsche o sofrimento originário é o modelo a partir do qual é repetido, tanto no mundo fenomênico quanto no indivíduo, o processo artístico originário. Embora o filósofo mantenha o caráter ontológico do Uno Primordial, sua particularidade consiste em desenvolver uma relação ativa entre a essência e aparência, o sentir originário e a produção de formas, o qual se repete e reproduz na natureza e em nosso mundo interno. A singularidade da concepção de Nietzsche este, como veremos, no entrelaçamento entre a atividade artística do Uno Primordial e a atividade pela qual se forma a linguagem e o conhecimento. É justamente no interior da reflexão, tão frequente nesse período, sobre o caráter artístico do Uno Primordial e de sua relação com a criação poética, que começa a surgir um questionamento da metafísica a partir de uma crítica ao conhecimento aliada a uma reflexão sobre a linguagem." CAVALVANTI. *Símbolo e alegoria*. p.191.

em salto e raramente chegando à meta [...]". No seu entender, a arte não é questão de expressão individual, o indivíduo é inimigo, um obstáculo à criação; em vista disso, é preciso que, ao se tornar artista, ele dispa-se da vontade individual e atue como um *medium* para a realização da obra. Por outro lado, quanto aos espectadores, considera que o campo da arte não constitui uma cena representada para o aprimoramento pedagógico e moral, assim como também não somos os criadores desse mundo, mas criações, obras de arte sem autoconsciência disso "[...] – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente –" (2007, p.44 [NT §5]).

Embora não explique quem seria esse criador-dramaturgo responsável pela cena na qual nos encontramos, à luz do que foi dito até então, é possível entender essa última frase como certa condição necessária da existência, de se encontrar detido frente à superfície das aparências, sem jamais adentrar seus fundamentos e porquês. Ao nos caracterizar como obra de arte, aponta que fazemos parte dessa cena, nos sendo vedado qualquer visão à distância que permita uma compreensão crítica, teórica. A consciência do existir se dá por uma experiência radical, intransponível de não-saber, com precariedade de qualquer saber. Na verdade, o que essa célebre fase afirma é uma justificação do injustificável; não é que o mundo e a existência precisem de justificação, nem que os entender como fenômenos estéticos seja justificá-los adequadamente, mas que eles não se apresentam de outra forma, em suma, não se deixam compreender.[17]

Todavia, algo ainda resta a ser dito sobre Arquíloco. Tal poeta é importante para Nietzsche não só por introduzir a canção popular na literatura, buscar na música inspiração para a composição dos seus poemas, mas sobretudo por a partir dele poder observar relações entre o apolíneo e o dionisíaco que se dão por meio da linguagem e da música. Como mencionado, se tratando da tragédia, a música é a principal forma artística, considerada por Nietzsche "o espelho do mundo", o que há de primordial, mais universal e importante em um povo. Sendo o que há de mais etéreo, espiritual, a música pode ser objetivada de diferentes formas, receber variadas interpretações, dentre as quais se encontram as demais

[17] Essa é certamente uma das frases mais marcantes e enigmáticas do livro, que os estudiosos do autor tentam explicar de diferentes formas: Cf. CAME. *The aesthetic justification of existence*. p. 39-57; MATTIOLI. *Redenção na aparência e consolo metafísico: as duas ordens de justificação da existência em O nascimento da tragédia*. p. 111-142.

artes. Elas são como filhas da música, nascidas a partir da inspiração musical. Logo, pela poesia ser uma dessas artes, com ela não poderia ser diferente, encontra-se ligada à música por uma relação de subordinação, pois também é criada sob o efeito da sua inspiração.

Assim, ainda que busque corresponder, acompanhar e dizer por meio de palavras o que a melodia alude e suscita, a poesia lírica sempre será secundária na sua relação com a música, chegando depois e ficando aquém nas suas descrições dos ocorridos. No entanto, ainda que se trate de uma relação assimétrica, hierárquica, parece haver algo de necessário nisso, e para ilustrar esse fato, Nietzsche toma como exemplo as sinfonias de Beethoven que suscitam discursos imagéticos. Para o filólogo-filósofo, as licenças poéticas desses discursos, suas metáforas, são provocadas pela música, e não descrições do que a música por si mesma imita, sendo apenas figurações que nada tem a ver com os conteúdos dionisíacos. Enquanto descarga energética, a música ressoa e reverbera na produção de imagens, e embora o lírico se potencialize por meio das suas forças, ele encontra-se retido no campo da calma contemplação apolínea. Desse modo, em razão dessa relação de dependência, não só o lírico, mas a linguagem de modo geral é incapaz de acompanhar ou rivalizar com a música, essa sim de vocação metafísica, apta a simbolizar o que há de universal e universalmente exprimir o Uno-primordial e a dor da existência (Nietzsche, 2007, p.48 [NT §6]).

2.1.2
Nascimento e morte da tragédia

Como nasce uma arte, como pode ela morrer? Não uma obra específica, criada ainda que por algum artista desconhecido, mas um gênero artístico inteiro. Como determinar esse nascimento, e por que fazer o uso desses termos vitalistas próprios aos seres vivos a algo que não é exatamente um organismo – pelo menos não segundo os critérios da biologia –? Não cabe aqui criticar Nietzsche por esse uso licencioso, alegórico, num texto dedicado a uma produção artística da Hélade, mas não deixa de ser curioso que o filólogo-filósofo ao se voltar para essa produção antiga e consagrada pela tradição erudita empregue termos como nascimento e morte, quando a História recomendaria falar de surgimento e declínio ou ascensão e queda. Embora filólogo de formação, não é por meio de relatos e documentos

históricos que o autor se aproxima da tragédia, já há séculos desaparecida no momento que começou a escrever sobre ela.

Ainda que essa escolha possa ser alvo de críticas, ela mantém-se coerente com a própria crítica que desenvolve já neste texto sobre o otimismo epistemológico, das pretensões de um conhecimento cada vez mais abrangente, totalizante e o (in)consequente entorpecimento pelas certezas da razão. Afinal, do que se está certo? Quanto se pode estar certo a respeito de algo desaparecido há milênios? De algum modo Nietzsche sentia que a resposta para suas perguntas não poderia ser obtida, solucionada a partir da junção de fragmentos textuais, e que era preciso a coragem de um salto metafísico para transpor as lacunas historiográficas, trair a cientificidade da sua disciplina para se aproximar, ser mais fiel ao espírito das obras que buscava compreender. Nos seus próprios termos, ser mais um espectador estético do que um crítico na plateia. Movido por esse intuito, voltou-se para os fundamentos míticos da tragédia, às forças espirituais condensadas nas figuras de Apolo e Dionísio que confluiriam para o nascimento místico dessa arte. Embora o surgimento de tal produção possa ser explicado convincentemente pela História, o que está em jogo, é o frágil equilíbrio que permitiu o surgimento dessa arte, pela inserção e adaptação de elementos dionisíacos numa cultura dominada por valores apolíneos, equilíbrio esse que uma vez perdido levou a tragédia ao fim.[18]

Num livro composto por 25 capítulos, ou parágrafos, apenas a partir do 7º Nietzsche se dedica a analisar o aparecimento da tragédia a partir de considerações históricas, em diálogo com seus especialistas, haja vista o modo como secundariza

[18] Quanto às tragédias, para Junito Brandão, mais seguro seria afirmar que suas origens se dão no drama satírico, nos quais as personagens do coro representavam Sátiros, os companheiros de Dionisio. Aos poucos, essas encenações de caráter religioso quase foram suprimidas pela tragédia como forma artística mais sofisticada e afastada da religiosidade, que passou a privilegiar as histórias dos heróis. Contudo, ainda que o elemento dionisíaco subsista na tragédia pela manutenção do coro satírico, ela se afasta de suas origens pela adoção de valores apolíneos, como seus propósitos éticos e educativos ao transmitir ensinamentos como autoconhecimento, moderação, conquistas individuais, mas principalmente o respeito aos limites mortais estabelecidos pelas divindades. Por detrás dos variados mitos e temas, o enredo essencial das tragédias, sua moral, é a punição daquele que se torna herói ao transpor os limites humanos e assim encontra um trágico destino fatal. A lição que se transmite é: não ultrapasse a medida, não cruze a fronteira do divino pelo êxtase dionisíaco. Desse modo, depreende-se que a tragédia como fenômenos artístico-cultural é fruto do encontro entre Apolo e Dionísio, da incorporação depurada de elementos religiosos dionisíacos nas poleis regidas por valores apolíneos. BRANDÃO. *Mitologia grega*. Vol. II. p.128-138).

sua importância. Como ao término de um ciclo mítico, Nietzsche enfim ingressa propriamente no tempo terreno.

Um ponto de acordo que mantém com a grande maioria dos especialistas, é a admissão de que a origem da tragédia se deu pelo coro satírico, nas celebrações religiosas dedicadas a Dionísio. Se sobre o coro é possível estar de acordo, o modo de entender esse grupo, sua função e significação divergem bastante. De início descarta a interpretação política que quer ver nele o germe de uma representatividade popular e democrática frente à cena principesca, mas também se opõe a concepção de August Wilhelm Schlegel, do coro como "espectador ideal". Nietzsche é bastante cético do que seria esse ideal, dessa proposta de pensar o coro a partir do que conhecemos do espectador moderno, mas, sobretudo, da ideia de espectador e o implícito distanciamento crítico que constitui essa relação. Lembra então que nos primórdios da tragédia, quando era coro e tão somente coro, não havia cena, de modo que não era possível estabelecer essa distinção, trazida pela sua configuração teatral.

Como contraponto, traz a visão de Friedrich Schiller, do coro como muralha que serve para isolar a cena trágica do mundo real a fim de resguardar para si, como numa moldura, o âmbito da sua liberdade poética. Nietzsche é mais inclinado a essa concepção, pois ela lembra que a tragédia não possuía o compromisso naturalista de "representar a natureza", mas promover um espaço-tempo suspensivo das leis e limites entre as ordens natural e humana, sagrada e profana. Contudo, não se tratava somente de fantasia, ao menos não de ordem consciente, mas de uma experiência artística-religiosa que promovia a ligação cósmica entre o humano e o divino por meio do êxtase dionisíaco. Antes que fosse tornada espetáculo teatral, nesses rituais, o heleno antigo realmente acreditava estar diante da divindade cultuada. Para Nietzsche, é por meio dessas experiências que se podia acessar o que chama de "consolo metafísico", a compreensão de que a vida apesar de toda mudança, de todo vir a ser e desaparecer da natureza, dos povos e suas civilizações, é indestrutivelmente poderosa e alegre, indestrutibilidade que ganha corpo na figura do coro satírico. Nas palavras do filósofo:

> É nesse coro que se reconforta o heleno com o seu profundo sentido das coisas, tão singularmente apto ao mais terno e ao mais pesado sofrimento, ele que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destrutiva da assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que corre o

> perigo de ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele – a vida. (Nietzsche, 2007, p.52 [NT §7]).

Nietzsche atribui à arte uma função salvadora, antídoto capaz de curar o mal-estar causado pela visão extática dos horrores da existência, que por meio das suas formulações cômicas e sublimes impede que tal visão seja aniquiladora, e que a vida então seja possível de ser vivida. Contudo, ao refletir sobre o coro satírico como semente da tragédia, Nietzsche o entende não só pela função de delimitação do espaço cênico, mas lembra que a própria forma do teatro de arena mais possibilitava a integração do que a separação entre atores e espectadores. Proveniente dos cultos dionisíacos, a tragédia é um evento coletivo, de fusão e perda da individualidade; tornada espetáculo, não perde essa vocação agregadora, pois promove uma experiência de identificação que transforma plateia e coro numa só visão. Não se trata de uma identificação de cunho psicológico com a história narrada, mas de ver no coro o reflexo da sua natureza selvagem mais profunda e íntima, livre das máscaras da civilização. No entender do autor, o coro era a imagem primordial do homem, criação poética capaz de expressar a verdade mesma para além da realidade afirmada enquanto a única existente, em suas palavras:

> O contraste entre essa autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização a portar-se como a única realidade é parecido ao que existe entre o eterno cerne das coisas, a coisa em si, e o conjunto do mundo fenomenal; e assim como a tragédia, com o seu consolo metafísico, aponta para a vida perene daquele cerne da existência, apesar da incessante destruição das aparências, do mesmo modo o simbolismo do coro satírico já exprime em um símile a relação primordial entre coisa em si e fenômeno. (Nietzsche, 2007, p. 54-55 [NT §8])

Como se pode depreender, não se trata apenas de uma verdade alternativa, uma entre outras, mas da verdade mais essencial da realidade, acessada por via poética. Por meio da tragédia, pela qual espectadores e coro se fundem numa só visão, é possível obter a profunda compreensão dessa verdade do "consolo metafísico", da indestrutibilidade da vida apesar de todo devir. Nada mais dionisíaco do que isso, uma vez que ele é o deus das metamorfoses, das transformações da natureza, que destroçado tornou-se a regenerar. A tragédia, como um processo coletivo, envolve encantamento e espelhamento do espectador

que, ao ver no coro satírico o reflexo da sua essência despida, enfim pode contemplar a Dionísio. Essa visão entusiasmada é o que dá origem ao campo imagético da tragédia, e a necessidade de representar Dionísio cenicamente. A tragédia é a *kátharsis* desse êxtase pelo qual o espetáculo cênico é gerado, com sua linguagem, indumentária e cenografia, embelezamentos que possibilitam transmitir essa verdade aterradora, e servem de bálsamos para a alma.

Não importa qual mito seja apresentado, o martírio do herói, seu infortúnio, é sempre o martírio de Dionísio. Édipo, Prometeu, ou qualquer outro, são máscaras de Dionísio, figuras luminosas que surgem para curar os olhos que fitaram a noite medonha (Nietzsche, 2007, p.60 [NT §9]). Os heróis são individuações apolíneas criados para veicular a verdade da existência por meio das suas destruições, de modo que o ensinamento da tragédia é a esperança depositada na arte para vencer os males e ilusões da individuação a fim de reestabelecer a união cósmica com o sagrado. Se os hinos homéricos cantam vitória sobre a era dos titãs, as tragédias são formas de renascimento do dionisíaco, buscam vencer a cultura homérica, apolínea, por uma visão de mundo mais profunda ao fazer uso dos seus próprios recursos cênicos e míticos. Nietzsche celebra a tragédia – e nela, sobretudo a música – por conferir sobrevida ao mito, por salvá-lo de ser fixado, historicizado, apreciado como elemento de estudo, ainda que descreditado. Pela tragédia o mito atinge a sua mais bela e expressiva forma, arde uma vez mais antes de se apagar.

Para o filólogo-filósofo, a morte dessa arte não se deu como as demais que se foram placidamente em idade avançada, assistidas por suas filhas, mas por suicídio decorrente de um conflito insolúvel, portanto, trágico. Morreu sem deixar descendentes, no lugar um grande vácuo mal ocupado por uma modalidade dramática chamada nova comédia ática, uma caricatura irreconhecível perante às obras clássicas. Dizer que a tragédia morreu por suicídio é dizer que deu cabo de si pelas próprias mãos, as mãos de Eurípides. Nietzsche responsabiliza o dramaturgo por excisar da tragédia os elementos dionisíacos, fazendo empalidecer a potência mítica da música.

Outro ponto da acusação é a busca por um naturalismo nunca antes visto ou desejável. Eurípides, reputado por considerar o espectador, fez com que esse se sentisse reconhecido nas particularidades de caráter encenadas, nos elementos dos dramas cotidianos. Com ele, a tragédia passa a ter uma função pedagógica, de

ensinar aptidões para a vida, como o bem discursar, observar, em suma, tornou o público crítico. Contudo, tal consideração não parte do que hoje poderia se entender como um progresso em democratização em relação aos dramaturgos anteriores, pois Eurípides não entendia o público como uma multidão, de modo que Nietzsche (2007, p.74 [NT §11]) se pergunta: "Que singular consideração para com o espectador o conduziu contra o espectador?". Para nosso autor, tal dramaturgo se sentia muito acima da massa do público, levando em consideração apenas dois espectadores como mestres e juízes.

O primeiro desses espectadores é Eurípides como pensador, não como poeta. Assim, tratou de se voltar contra a tradição, criticando os seus precedentes, acusando-os de uma linguagem confusa e incompreensível, deveras enigmática, com muita pompa e falta de naturalidade. Foi preciso então encontrar o segundo espectador, alguém que concordasse com ele, e esse foi ninguém menos que Sócrates.

Embora Nietzsche reproduza boatos de que Sócrates e Eurípides andavam juntos, e que ambos foram de fato contemporâneos, o ponto em questão é a harmonia de seus princípios, que se refletem *pari passu* na arte e na filosofia. Enquanto para Sócrates "tudo deve ser inteligível para ser bom", para Eurípides "tudo deve ser consciente para ser belo". Contudo, não se trata de uma relação equilibrada, mas do que pode ser identificado pela figura desses homens como o começo da sujeição da arte em relação à filosofia, de modo que Eurípides nada mais seria do que apenas uma máscara através da qual falava uma divindade recém-nascida: Sócrates (Nietzsche, 2007, p.76 [NT §12]). Aqui vale uma precisão que uma passagem da conferência "Sócrates e a tragédia" deixa claro. Não se trata de Eurípides e Sócrates como personagens empíricos, mas como, por metonímia, eles são tomados sumos representantes de um processo de decadência da tragédia que os precede: "Sócrates é o aniquilador do drama musical em um sentido muito mais profundo do que pôde ser aludido até agora. O socratismo é mais antigo que Sócrates; sua influência dissolvente na arte faz-se notar já muito mais cedo." (Nietzsche, 2019, p.87 [ST]).

Eurípides foi o sumo representante de uma nova tendência, o socratismo estético, cuja principal característica foi o imperativo de inteligibilidade. Melhor exemplo disso na obra de Eurípides é a inserção do prólogo no início de suas obras. Enquanto seus antecessores apresentavam sutilmente ao longo das peças os

elementos necessários para a compreensão dos enredos, antes mesmo do começo da ação, Eurípides fazia com que eles fossem proferidos pela boca de uma divindade, como forma de apaziguar os ânimos, contextualizar o antes e o depois, mas também garantir que seus espectadores compreenderão o desenrolar da narrativa. Tal dramaturgo se afasta da imagem de poeta ébrio, irracional, e passa a trazer para suas peças clareza, inteligibilidade, moralidade e ordem. Mas para Nietzsche, ele não foi capaz de sustentar a epopeia apenas com esses elementos, e por depurar a tragédia dos elementos dionisíacos, os elementos apolíneos perderam sua razão de ser. Sem a força espiritual que os animasse, tornaram-se meras imagens opacas, incapazes de gerar comoção; pois ao se afastar de Dionísio, Apolo também se afastou dele, e como consequência a arte teve de morrer.

2.1.3
Nietzsche contra Sócrates: crítica à tendência hegemônica da filosofia

Havia entre Eurípides e Sócrates uma estreita afinidade pela qual se estreitavam os laços entre arte e filosofia, relação perigosa, resultante no estrangulamento da primeira pela última. Esse encontro fatal entre um dos últimos tragediógrafos e um dos primeiros filósofos, nada mais é do que o surgimento de um conflito irresolúvel de princípios, pelo qual um deles teve de ceder, retroceder, para que o outro avançasse: a morte de um paradigma ante a alvorada de outro. Se o encontro do dionisíaco com o mundo apolíneo gerou a tragédia, o nascimento da filosofia, por sua vez, gerou um desequilíbrio naquela complexa estrutura pela remoção, desmoronamento, de um de seus sustentáculos.

Sócrates não entendia nem admirava a arte, não frequentava apresentações teatrais, mas encorajava a abstinência do que considerava espetáculos de adulação. Movido por seu impulso questionador confrontou a todos que encontrava pelo caminho, provocando dúvida e estranhamento a respeito daquilo que até então julgavam saber. “Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, e a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum*!” (Nietzsche, 2007, p.83 [NT §13]). Com tais provocações, Sócrates se opunha ao conhecimento instintivo,

intuitivo, infundado, e assim passou a questionar não só a arte, mas a moral, a justiça, em suma, todos os âmbitos, tudo que por tradição constituía e fomentava o espírito helênico e sua compreensão trágica da vida.

O desprezo pela arte foi um dos grandes ensinamentos aprendidos pelo maior de seus discípulos, Platão. Enquanto o mestre a considerava lacunar, confusa, aduladora, incapaz de dizer a verdade, Platão, como se sabe, a criticava por ser imitações das aparências das coisas, portanto, duas vezes afastada das formas ideias; como também se sabe, Platão queimou seus poemas antes de se dedicar a filosofia, o que não quer dizer que não tenha encontrado uma maneira de dar vazão aos seus agora recalcados impulsos artísticos, ao criar uma arte menor, auxiliar aos seus pensamentos, fazendo do próprio mestre um de seus principais personagens a encenar dramas dialéticos de conflitos de ideias. Assim, se o diálogo platônico nasce por meio da mistura de várias formas e estilos literários, como a lírica, o drama, restando entre prosa e poesia, ele foi para Nietzsche (2007, p.86 [NT §14]) o bote salva-vidas pelo qual a arte naufragante pôde se salvar ao se sujeitar ao comando do timoneiro Sócrates. Em outras palavras, Platão dá início a uma era de assujeitamento da arte aos critérios do logos filosófico.

A era iniciada por Sócrates e Platão é o que Nietzsche chama de "socratismo estético", marcada pelo otimismo teórico, pela admiração à ciência e ambição irrestrita de tudo saber. A caracterização de "estética" se deve ao modo acessório e residual com o qual Platão ainda se utiliza de recursos artísticos, como a forma do diálogo para desenvolver e expor suas ideias, mas para Nietzsche essa concessão não passa de ornamentação frívola que nada lembra o coro, a essência da tragédia. Se trata de uma decadência observada no campo artístico agravada pela eliminação progressiva da música, que exprimia os estados dionisíacos, e a gradual absorção dos valores filosóficos de razão, clareza, inteligibilidade e moderação.

Se a tragédia, tal como o mundo antigo a conheceu, desapareceu, o mesmo não ocorreu com a influência socrática que só se expandiu geograficamente pelos séculos. Sócrates é o protótipo de um novo tipo de homem, o homem teórico caracterizado pelo prazer insaciável por conhecimento. Se o artista pré-socrático se alegrava a cada desvelamento da verdade, preso em contemplação ao que permanece resguardado em cada revelação, o homem teórico somente se satisfaz na ânsia de um iminente desvelamento completo, conquistado orgulhosamente

pelos próprios meios e méritos (Nietzsche, 2007, p.90 [NT §15]). Contudo, para nosso filólogo-filósofo, não haveria ciência com base apenas nesse completo desnudamento, antes ela se constitui e se orienta pela crença de ser possível alcançá-lo, pois é a busca e não a posse da verdade que constitui sua essência.

Para além do desejo de remover o último véu e apreender a verdade em sua inviolada nudez, dessa fé inabalável na escrutabilidade da natureza, Nietzsche vê em Sócrates não só o princípio da liberação de um sôfrego impulso pelo conhecimento absoluto, mas a convicção de que o pensamento, guiado pelo fio da causalidade, não só é capaz de desvendar a natureza, mas principalmente de corrigi-la. Daí vem todas as formas de transformação e dominação da natureza, desejo de superá-la mesmo nas artes. Por outro lado, essa fé no conhecimento deu a Sócrates não só a sabedoria de como viver, mas também a tranquilidade que o manteve firme quando sentenciado à morte.

Decorrente do bem fundamentar, da certeza da compreensibilidade e justificação da vida e existência, essa firme segurança socrática, sua última lição, fez uma série de escolas filosóficas onde quer que chegou. Desde então, uma série de filósofos segue seu caminho, tendo no conhecimento não só o principal alvo, mas o princípio mais nobre a constituir o homem, cuja a mais distinta habilidade está em se afastar do erro, do engano, ao distinguir e guiar-se pelo verdadeiro. Mas para Nietzsche (2007, p.91 [NT §15]), por mais sedutora e promissora que tal proposta possa ser, ela é uma ilusão desfeita assim que se chaga ao conhecimento trágico – da impossibilidade de tudo conhecer – frente ao ádito da natureza.

2.1.4
O renascimento da tragédia no mundo da razão científica

Após discorrer sobre as fontes míticas da tragédia pela confluência entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, e conjecturar os motivos de seu desaparecimento a partir da ascensão da filosofia e a incorporação de seus valores, tidos por nefastos e incompatíveis com o espírito artístico, Nietzsche se volta para o mundo moderno, seu presente histórico. O filólogo-filósofo considerava a era em que vivia sendo regida pelo que chamava de cultura alexandrina, formada a partir dos valores culturais, artísticos e filosóficos que se fortaleceram e se tornaram predominantes desde a expansão do helenismo. Essa cultura alexandrina é

responsável não só por fomentar uma série de escolas filosóficas tão díspares quanto próximas, mas também o espírito científico que tem a razão, a lógica, o conhecimento como seus valores supremos. Esses são os valores do homem teórico – que descendem de Sócrates, seu patrono –, as bases do desenvolvimento da cultura ocidental, que regem suas sociedades, instituições e leis, determinando assim certos modos de vida.

Mas nem sempre foi assim. Essa nova ordem das coisas vem sobrepor e fazer esquecer outras formas de existir e se portar diante dos mistérios da existência. Nos tempos arcaicos, era o pessimismo que marcava o carácter dos helenos e sua compreensão trágica da incognoscibilidade desses mistérios, no entanto, desde que Sócrates ousou ir contra os misticismos de sua própria cultura, tomou força a crença otimista no conhecimento, na razão, e a decorrente supervalorização do pensamento como meio para descobrir pela determinação causal e lógica das engrenagens da natureza. Os sucessos foram mesmo formidáveis, vede as conquistas e os avanços das ciências modernas que desde então se tornaram parâmetros até mesmo para o que não era ciência e teve que se tornar científico para se legitimar e poder resistir.

Se Nietzsche responsabiliza Eurípides pela decadência da arte ocasionada pela morte da tragédia, ele vê em seu tempo, na ópera, a culminância desse processo. Criação da modernidade, a ópera é um gênero artístico descendente desse "socratismo estético", portanto, gerada mais a partir de princípios teóricos que artísticos. Conhecedor desses espetáculos, de modo geral, Nietzsche critica neles duas coisas: a primeira é seu romantismo e a segunda o modo como subjuga a música às palavras, como diz:

> Vemos aí, em seu mais íntimo devir, esse gênero artístico de fato propriamente moderno, a ópera: uma poderosa necessidade conquistada para si, à força, uma arte, porém esta é uma necessidade inestética: a nostalgia do idílio, a crença em uma existência arquiprimitiva do homem artístico e bom. O recitativo foi tomado como a linguagem redescoberta daquele homem primevo; a ópera, como terra reencontrada daquele ser idílico ou heroicamente bom, que segue ao mesmo tempo, em todas as suas ações, um impulso artístico natural, que, em tudo quanto tem a dizer, canta ao menos um pouco, para, de pronto, à mais ligeira excitação afetiva, cantar a plena voz (Nietzsche, 2007, p.112 [NT §19]).

Como podemos perceber a partir da citação, os dois pontos da crítica se interconectam: a crença de um período arcaico no qual o homem era bom e, por sua sensibilidade, naturalmente artístico, sustenta o desenvolvimento do chamado estilo recitativo pelo qual se canta sempre com a preocupação de fazer o entender o que se diz. Para Nietzsche, essa necessidade é característica daqueles sem ouvido para a música, pois confere predomínio ao texto como senhor que comanda o servo ou a alma em relação ao corpo. A ópera é fruto de um mundo secular, incapaz de devoção, transcendência, produção luxuriante voltada para a distração e entretenimento de burgueses entediados. Essa tentativa não só de unir música e palavra, mas de subjugar a primeira à última é característica do esquecimento das potências dionisíacas da música, agora tornada retórica musical de pinturas sonoras.

Mas a ópera não ressente esse esquecimento, seu otimismo proveniente do "socratismo estético" a orienta para sua Arcádia perdida, acreditando ser possível sua refundação, caso apenas nos livremos de alguns males da modernidade. Não sendo o caso de discutir historiográficamente se tais tempos de fato ocorreram ou pragmaticamente se é possível seu retorno, outra visão tem Nietzsche do passado, outro renascimento tem ele em vista, não a partir de reconstituições eruditas ou anseios românticos por tempos idílicos, mas pela tomada de consciência crítica dos limites desse otimismo teórico, cuja retração pode dar lugar ao renascimento do trágico.

No auge da modernidade, de sua maturidade, torna-se cada vez mais claro, e, portanto, mais difícil de não reconhecer a ilusão de suas promessas de conhecimento absoluto, de emancipação, de um paraíso na terra, assim como a crueldade que sustenta o funcionamento das sociedades alexandrinas, que funcionam, grosso modo, a partir da lógica do senhor e do escravo. Para Nietzsche (2007, p.108 [NT §18]), essa gradual tomada de consciência crítica desse otimismo teórico, dos limites epistemológicos da razão, teve início em grandes espíritos como Immanuel Kant e Arthur Schopenhauer, na filosofia, mas também na forma mais nobre da arte, nas músicas de Johann Sebastian Bach, Ludwig van Beethoven e Richard Wagner. O abalo que tais homens produziram no otimismo teórico ao expor seus limites é o que possibilita o renascimento do trágico, a reconquista da sabedoria trágica, e mais, o redespertar do dionisíaco próprio à cultura alemã. Para Nietzsche (2007, p.117-118 [NT §19]), o que os alemães dessa época estariam

prestes a presenciar seria o inverso da decadência que se observou desde a antiguidade, mas o retorno glorioso a uma era de ouro alemã:

> Nisso vive em nós a sensação de que o nascimento de uma era trágica tivesse significado para o espírito alemão apenas um retorno a ele mesmo, um bem-aventurado reencontrar-se a si próprio, depois que, por um longo tempo enormes conquistadores vindos de fora, haviam reduzido à escravidão de sua forma o que vivia em desamparada barbárie da forma (Nietzsche, 2007, p.117 [NT §19]).

A tomada de consciência crítica das pretensões epistemológicas abre espaço para o ressurgimento do trágico e da tragédia, que proporciona o retorno a um glorioso passado alemão no qual, enfim, não mais intermediado pelos erros, encobrimentos e deturpações da civilização românica – ainda que tenha sido por via dessa tradição que a cultura helênica foi levada – é possível uma identificação e contato direto com os gregos, isso é o que pressente Nietzsche. Embora critique o romantismo ingênuo da ópera, quanto Nietzsche também não é demasiadamente romântico e nacionalista em suas aspirações a respeito do renascimento da tragédia? Ainda que válida, não é o caso de iniciar tal discussão aqui, nem questionar a lógica desse raciocínio ou deixar-se contagiar por esse inflamado entusiasmo. Isso, não porque Nietzsche posteriormente soube que se enganou, mas, principalmente, por nada disso ser realmente necessário para acompanhar os capítulos finais do "Nascimento da tragédia", que termina também por um retorno ao modo como começou. Trata-se do retorno aos helenos e aos impulsos apolíneo e dionisíaco, não mais para pensar como eles deram origem à tragédia, mas, sobretudo, para reforçar a função que cada um deles tem nela.

Nietzsche tem conhecimento de que outras tentativas de empreender aproximações aos helenos foram feitas. Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Johann Joachim Winckelmann tentaram, cada um ao seu modo, compreensões profundas do período áureo daquele povo, contudo, apesar dos esforços não conseguiram assimilar plenamente o mundo helênico de modo a ser possível estabelecer uma relação profunda e duradoura com a cultura alemã, fracassos que geraram dúvidas quanto à importância que tal povo antigo ainda possa ter na atualidade. Em consequência disso, os estudos acadêmicos se encontram em decadência, dobraram-se à ordem do dia em obediência ao paradigma jornalístico, responsável por avaliar e estabelecer a importância das

coisas com base em sua pertinência aos tempos presentes. Todavia, a escolha desses expoentes da cultura erudita como exemplo é deveras eloquente. Nietzsche (2007, p.119 [NT §20]) está convicto de que não é pelo estudo acadêmico de textos e antiguidades, historiografia culta, reconstituição de fragmentos, arqueologia, que se conseguirá recompor o que fora o mundo helênico, isso quer dizer que ele põe em dúvida também as próprias metodologias de sua disciplina, a filologia.

Sendo assim, nos perguntamos se tais expoentes da cultura não conseguiram estabelecer uma relação profunda e vital com o mundo helênico, se os acadêmicos do presente, contemporâneos a Nietzsche, lhe parecem ainda mais incapazes, como é que novas tentativas de missões análogas ainda podem ser críveis? Desacreditado dos métodos eruditos, Nietzsche (2007, p.120 [NT §20]) diz: "Que ninguém tente enfraquecer a nossa fé em um iminente renascimento da Antiguidade grega; pois só nela encontramos nossa esperança de uma renovação e purificação do espírito alemão através do fogo mágico da música." Para o filósofo, somente a música é capaz de realizar o que as reconstituições históricas jamais conseguiriam, a saber, proporcionar por meio do espírito dionisíaco uma relação revigorante com a antiguidade helênica, de modo a ser possível realizar o renascimento da cultura alemã.

Contudo, para que o ressurgimento do trágico seja possível e consequentemente o renascimento cultura alemã por meio desse encontro, a partir do qual se acredita que ela poderá restituir o trágico de sua própria essência, é preciso que se modifique a compreensão do mundo helênico e sobretudo da tragédia ática. Quanto aos céticos, Nietzsche (2007, p.129 [NT §22]) critica os estetas de seu tempo, acusando-os de apáticos, incapazes de pressentir esse glorioso renascimento, pois apenas compreendem o trágico pelo viés moralista, a partir do infortúnio mortal que acomete os que tentam agir contra o destino. De igual modo, também considera que não é pelos sofrimentos pessoais que se pode compreender a gênese da tragédia, pois a arte nunca é mera imitação da natureza, mas um suplemento metafísico que a toma como base e a supera ao transfigurá-la (Nietzsche, 2007, p.138 [NT §24]). Na tragédia, o mito trágico do martírio do herói é a própria transfiguração da vida em arte, é a própria sabedoria dionisíaca transmitida pelas formas artísticas apolíneas.

Se por um lado critica aqueles que da tragédia apenas conseguem extrair lições e sentimentos morais – "compaixão" e "medo", como desde Aristóteles se

repete – por outro, ressalta que é preciso atentar para as excitações estéticas, lembrar que a tragédia é a arte suprema, e que pelo seu renascimento também renasce o ouvinte estético capaz de compreendê-la de modo mais genuíno. Nietzsche conclama a vinda desse ouvinte estético para se opor ao que chama de ouvinte crítico formado pela cultura alexandrina. Todavia, há de se ressaltar que ouvintes críticos somos todos nós, filhos da modernidade, e, por conseguinte, incapazes de compreender o mito trágico.

Para Nietzsche (2007, p.132-133 [NT §23]), os mitos são o que garante os fundamentos das culturas, os sentidos de coesão e unidade dos povos, as leis não-escritas dos Estados por meio de articulações com a religião: em outras palavras, são eles que conferem sentido à vida. Contudo, o homem moderno, doutrinado pelo racionalismo científico, é incapaz de compreendê-los a não ser por meio do estudo e analogias doutas. Sem a orientação mítica, Nietzsche considera que os homens modernos se encontram à deriva, perdidos em seus conceitos, cálculos, leis e instituições abstratas. Ávidos por mitos, buscam em outras culturas encontrá-los, mas os consomem apenas como objetos de interesse cultural, já depurados de sua força espiritual. Para Nietzsche (2007, 134-135 [NT §23]), na verdade, somos herdeiros de uma decadência que se iniciou na Hélade, pois quando os helenos deixaram de acreditar nos mitos e passaram a se entender por meio da história, assim foi desfeita a perfeita harmonia entre povo, mito, religião e Estado, com a qual também se foi a tragédia.

O mito e a arte resguardavam o potencial vital da cultura helênica antes que fossem vencidos pela cultura alexandrina de inspiração socrática. Nietzsche então realiza nas páginas finais de seu livro uma ode apologética à tragédia. Para ele, mais do que um espetáculo com fundamentos religiosos, ela era o remédio que poupou os helenos dos excessos do ocidente e do oriente, como a sede por poder de Roma e a abstinência budista da Índia, fazendo deles um povo nobre, ainda que de curta duração. Por levar à catarse, a tragédia era o remédio que mantinha são aquele povo. Tal efeito era decorrente da confluência dos impulsos apolíneos e dionisíacos pela combinação da música e mito.

Para que não sejamos arrebatados pelas potências da música dionisíaca, a tragédia faz uso do mito trágico, da lenda, da palavra, e toda a visualidade cênica apolínea, que atua como *medium* da verdade dionisíaca, mas também amortecedor de seus excessos. Como diz Nietzsche (2007, p.122-123 [NT §21]): “A tragédia

interpõe, entre o valimento universal de sua música e o ouvinte dionisiacamente suscetível, um símile sublime, o mito, e desperta naquele a aparência, como se a música fosse unicamente o mais elevado meio de representação para vivificar o mundo plástico do mito."

Assim, para explicar a tese de que o mito nos protege da música, enquanto essa confere a ele uma força vital que sozinho jamais possuiria, Nietzsche toma como exemplo o terceiro ato da ópera "Tristão e Isolda", composta por Wagner, e desafia aos músicos que a escutem imunes às imagens que ela suscita. Contudo, nos exorta a pensar que a música é criada para os desígnios e enredos apolíneos, pois ela é a autêntica Ideia do mundo, e o drama apenas seu reflexo. Na tragédia, a música dionisíaca é sempre o principal, todo o resto é resto, mero adorno e acompanhamento a servirem de auxílio. Como diz Nietzsche (2007, p.127 [NT §21]):

> Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio: com o que fica alcançada a meta suprema da tragédia e da arte em geral.

Esse é o modo como o filólogo-filósofo entende a gênese da tragédia através da união do apolíneo com o dionisíaco, que descreve como "união fraterna", pela qual se faz uma recíproca comunicabilidade entre impulsos e princípios opostos, mas complementares. Desde que a tragédia é vista como a mais nobre forma artística, tal complementariedade diz respeito não só a ela, mas à arte em geral, ainda que não seja possível encontrar em cada uma de suas formas esse perfeito equilíbrio de princípios.

Assim, tendo discorrido sobre a importância dos mitos e a função catártica da tragédia na cultura helênica, cabe enfim apresentar o modo como Nietzsche entende a dinâmica dessa metafísica da arte. Embora gerada a partir de impulsos opostos, a dinâmica que constitui a tragédia é de complementariedade, e se constitui do seguinte modo: a música dionisíaca anima a cena apolínea, todo aparato visual, verbal, mitológico que serve de *medium* para a transmissão da mensagem dionisíaca. No entanto, esse *medium* ao mesmo tempo que mostra, transmite, também oculta, pois atenua a intensidade dos impulsos dionisíacos ao torná-los humanamente suportáveis. Na tragédia, o encanto da cena prende os

espectadores que se sentem cativados por ela, ao mesmo tempo que desejam ir além das belas aparências, tocar o seu além. Sobre tal experiência, diz Nietzsche (2007, p.137 [NT §24]):

> Quem não tenha vivenciado isso, ou seja, ter de olhar e ao mesmo tempo ir além do olhar, dificilmente imaginará quão nítidos e claros subsistem, lado a lado, esses dois processos e são, lado a lado, sentidos na consideração do mito trágico: ao passo que os espectadores verdadeiramente estéticos hão de me confirmar que, entre os efeitos peculiares da tragédia, o que há de mais notável é essa co-presença [*Nebeneinander*].

Na tragédia, todo aparato, visual e verbal, serve para mostrar na mesma medida em que encobre, pois faz uso de meios indiretos para remeter ao substrato metafísico que permanece insinuado, mas nunca completamente revelado. Ela seduz e não só permanece na promessa de desvelamento. A ilusão tem de ser desfeita, um prazer ainda maior jaz em sua destruição; é por isso que a tragédia precisa do mito do martírio do herói que tem que ser despedaçado para que se atinja a catarse, para que o espectador possa enfim aceder a verdade dionisíaca por meio da dissolução das imagens apolíneas.

2.1.5
Notas sobre o metafórico no "Nascimento da tragédia"

À guisa de conclusão desse comentário sobre o "Nascimento da tragédia", busco nesta seção revisar os pontos centrais discutidos acima a partir da ênfase do que chamo de esquemas metafóricos que podem ser depreendidos do modo como Nietzsche pensa a dinâmica entre os impulsos apolíneo e dionisíaco. Por esquemas metafóricos, entendo o modo necessário pelo qual os aparatos e recursos cênicos apolíneos servem de filtro e veículo aos conteúdos dionisíacos, que fazem da concepção trágica da vida algo capaz de ser tolerável e compreensível por meio da tragédia.

Por mais que o "Nascimento da tragédia" fale sobre metáforas e linguagem figurada (Nietzsche, 2007, p.46-47; 56; 86; 137-138 [NT §6,8,23]), é certo que essa não é uma das preocupações centrais em discussão. O livro tem por objetivo principal apresentar uma nova visão sobre a tragédia da qual a forma artística predominante é a música de inspiração dionisíaca. A música e não a canção. Diversas vezes Nietzsche critica a subjugação da música à palavra cantada

e o dever de torná-la compreensível; por outras, ressalta o modo como mesmo a canção lírica, prenhe de imagens, se inspira no espírito dionisíaco, e como o discurso figurado é suscitado pela música e a ela busca corresponder (Nietzsche, 2007, p.46;124 [NT §6,21]). Mais do que uma distinta separação, temos uma relação de correspondência e complementariedade, a qual, mais à frente será preciso discutir o estatuto.

A tragédia provém dos cultos e rituais dionisíacos, por detrás de cada mito narrado, da máscara de cada herói, é Dionísio a única divindade cultuada. Contudo, para que o trágico se torne tragédia, ou seja, para que desgraça fatídica se torne espetáculo, é preciso que haja Apolo. Por um lado, a música dionisíaca, a dança, o êxtase, são de suma importância, mas eles por si só são apenas elementos religiosos, ritualísticos; por outro, ainda que os elementos cênicos, como a indumentária, a cenografia e os diálogos, sejam secundários, sem eles não há espetáculo, não há arte. Na tragédia, Dionísio só possui o protagonismo por ser representado no palco de Apolo. A tragédia é o culto secreto que, depurado de seus elementos religiosos, ganha a cena, visibilidade e consciência na pólis antiga. Nisso há um aspecto interessante, é sob o disfarce de variados personagens míticos, no espaço reservado do teatro, que Dionísio, divindade que se acreditava estrangeira, é incorporado e admitido por uma sociedade de valores completamente antagônicos (Brandão, 1987, p.117; Machado, 2006, p.212).

Por esse tornar-se cena, há na tragédia uma curiosa dinâmica de velamento e desvelamento na passagem do inconsciente para o consciente, pela qual a experiência do êxtase dionisíaco, irredutível a qualquer explicação racional, é administrada para gerar a *kátharsis* enquanto efeito cênico, um páthos que, ainda que busque comover uma plateia, é experienciado individualmente como alívio (Machado, 2006, p.235-236). Tornada espetáculo, a desmesura da experiência mística não mais pode permanecer inconsciente, incompreensível nos domínios de Apolo – divindade que preconiza o autoconhecimento, vide o provérbio "conheça a ti mesmo" –, mas reformulada como arte oferece um vislumbre dos mistérios dionisíacos ao tornar compreensível a verdade trágica, de que a vida, apesar de todo devir, é indestrutível.

Para aceder a esse ensinamento não é mais preciso sair da pólis para os campos e florestas, muito menos sair de si pelo êxtase religioso, ele agora se encontra disponível em teatros arenas, transmitido por tragédias que representam

martírios de heróis, que expressam a dissolução da individualidade, da máscara, isto é, dos elementos apolíneos que servem de veículos aos impulsos dionisíacos.

Essa relação de oposição e complementariedade é discutida por todo o livro. Entre os parágrafos §3 e §4, Nietzsche discorre sobre a relação dos impulsos apolíneo e dionisíaco, no que eles refletem a dinâmica metafísica de funcionamento do mundo. Apolo e Dionísio se complementam ao parelharem suas forças, sendo a tragédia o maior símbolo desse efêmero equilíbrio; e por falar em símbolo[19], Nietzsche (2007, p.36 [NT §4]) percebe nesses dois impulsos o que chama de desejo pelas aparências, e o modo necessário com que elas expressam a essência da realidade, que chama de "verdadeiramente existente" (*Wahrhaft-Seiende*), e, com maior frequência, de "Uno-primordial" (*Ur-Eine*). Nessa passagem, na qual quatro elementos são equacionados – apolíneo e dionisíaco, realidade fenomênica e "Uno-primordial" – fica claro o modo como Nietzsche concebe a relação desses impulsos para além da tragédia, precisamente em sua explicação do gosto estético. Quanto a isso, vale lembrar o que diz Nietzsche (2019, p.31 [VD §3]) em "A visão dionisíaca do mundo", onde tal pensamento não poderia estar mais claramente sintetizado: "A verdade é agora simbolizada, ela se serve da aparência, ela pode e precisa por isso também usar as artes da aparência.". Para o filólogo-filósofo,

---

[19] Como narra Régis Debray: "O *symbolon*, de *symballein*, reunir, colocar junto, aproximar, designava na origem uma téssera de hospitalidade, um fragmento de taça ou de tigela quebrada em dois por hóspedes que transmitem os pedaços aos filhos que, um dia, possam reencontrar as mesmas relações de confiança, ajustando os dois fragmentos lado a lado. Era um sinal de reconhecimento, destinado a reparar uma separação ou transpor uma distância. O símbolo é um objeto convencional que tem como razão de ser o acordo dos espíritos reunidos e a reunião dos sujeitos. Mais do que uma coisa é uma operação e uma cerimônia: não a do adeus, mas sim do reencontro (entre velhos amigos que se perderam de vista). *Simbólico* e *fraterno* são sinônimos: não se fraterniza sem alguma coisa para partilhar, não se simboliza sem unir o que era estranho. Em grego, o antônimo exato do símbolo é o diabo: aquele que separa. Dia-bólico é tudo o que divide, sim-bólico tudo o que aproxima." DEBRAY. Vida e morte da imagem. p.61;

Como comenta Anna Hartmann Cavalcanti, em Nietzsche, essa operação simbólica é desempenhada pelo dionisíaco que por meio da música anima e encanta os elementos apolíneos, fazendo deles não meras imagens, aparências, mas símbolos da verdade capaz de reconectar os homens à dimensão metafísica do "Uno-primordial". Nas palavras da autora: "O efeito da música sobre a imagem apolínea é o de possibilitar a passagem da aparência ao símbolo, ou seja, de uma percepção onde predomina a visibilidade da imagem a uma outra onde a percepção sofre o efeito da música, dando lugar a uma visão transformada das coisas. O símbolo, agindo como verdade, rompe com o distanciamento pressuposto pela arte da aparência e com a mediação da imaginação, pela qual o relato ou a imagem são compreendidos. Por essa razão, o efeito próprio do drama não é a compreensão do símbolo, mas sua vivência, "o mergulho no sentimento simbolizado." CAVALVANTI. *Símbolo e alegoria*. p.108.

admiramos as belas imagens porque nelas encontramos algo de análogo e derivado da relação metafísica que temos com o mundo, ele mesmo uma aparência desse "Uno-primordial". Diferentemente de Platão, Nietzsche não expressa uma insatisfação ou reprovação dessas produções derivadas, mas ressalta o prazer e satisfação que elas proporcionam.

Por essa consideração, podemos voltar ao célebre dito, segundo o qual "[...] apenas como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente" (Nietzsche, 2007, p.44 [NT §5]). Essa afirmação aparece em dois momentos, primeiro ao final do parágrafo §5 e depois no §24.

O contexto de sua aparição é a discussão sobre Homero e Arquíloco como paradigmas poéticos, da poesia objetiva e subjetiva, respectivamente; o problema da lírica, da expressão pessoal, e o entrave da subjetividade para a criação artística. A solução desse imbróglio é pensada por Nietzsche ao lembrar o modo como a poesia lírica se inspira nas canções populares de origens dionisíacas, e assim afirma que "O 'eu' do lírico soa, portanto, a partir do abismo do ser: sua 'subjetividade', no sentido dos estetas modernos, é uma ilusão." (Nietzsche, 2007, p.41 [NT §5]). O que está em questão é ultrapassar a oposição entre objetividade e subjetividade ao pensar artista e obra como intermediações de uma dimensão metafísica mais essencial e além da realidade. Tal realidade, da qual fazemos parte, nada mais é do que fenômeno estético para essa insondável dimensão metafísica. Somos partes dessa aparência, e a consciência que temos disso "[...] mal se distingue da consciência que têm, quanto à batalha representada, os guerreiros pintados em uma tela." (Nietzsche, 2007, p.44 [NT §5]).

Já o contexto da reafirmação é a conclusão da obra, momento em que se discute como essa dinâmica metafísica, para além da arte, opera na tragédia. Nela, o apolíneo é entendido como essa dimensão intermediária, fenomênica, que nos resguarda da imediata unificação com a música dionisíaca. A cena dá a ver ao mesmo tempo que esconde, instiga o olhar a ir além do que é apresentado, para o que está além do visível. De igual modo, funciona o mito trágico, cujo prazer maior não está nas aparências, mas em sua dissolução simbolizada pelo martírio do herói. Quanto a isso, Nietzsche (2007, p.138 [NT §23]) deixa claro que as tragédias não buscam simular os infortúnios e sofrimentos da vida, pois entende a arte como suplemento metafísico cujo desígnio não é imitar a realidade, mas superá-la ao transfigurá-la. Contudo, para ele, a mensagem do mito trágico não está na moral

que se possa depreender do desfecho, mas num prazer puro, livre da compaixão, do medo, do sublime, se opondo assim a toda tradição estética de Aristóteles a Kant.

A mensagem trágica não está nas belas imagens, na moral de sua dissolução, porém no feio e desarmônico, elementos articulados pela Vontade, princípio metafísico que rege o mundo. Em sua metafísica da arte, a justificação do mundo e da existência como fenômeno estético se dá pela música, pela dissonância musical, pois só a música é capaz de transmitir a mensagem do mito trágico, precisamente ao valer-se da dissonância e não da harmonia apolínea –, da feiura, que expressam os sofrimentos de Dionísio, isto é, um prazer atingido pela dor.[20]

Por essa recapitulação dos princípios apolíneo e dionisíaco, noções centrais da estética nietzschiana, busquei apresentar a dinâmica do que chamo de esquemas metafóricos que estruturam a relação desses princípios na arte e além. Contudo, é preciso uma precisão: o metafórico não diz respeito apenas ao modo como os elementos apolíneos são usados na tragédia para veicular os conteúdos dionisíacos, mas também à potência comovente e transcendente da música dionisíaca, sem a qual não é possível aceder à compreensão trágica da vida.[21]

---

[20] Sobre a dissonância musical, Henry Burnett comenta a função de redenção que ela exerce nessa metafísica musical. Para tal comentador, as referências de base para essa questão são a inspiração em Arthur Schopenhauer e sua caracterização musical do mundo, como também as canções populares de inspiração dionisíaca. Em vista disso, entende a dissonância não apenas como efeito sonoro de multiplicação, alteração e distorção de acordes a fim de gerar estranheza e desconforto, mas um modo de se afastar dos princípios harmônicos da música apolínea incapazes de transcendência. BURNETT. *Para ler o nascimento da tragédia*. p.62-63.

[21] Sarah Kofman também notou essa metaforicidade do dionisíaco:

"Desde 'O Nascimento da tragédia', pode-se encontrar em Nietzsche uma 'teoria' generalizada da metáfora, que se assenta sobre a perda do 'próprio', e isso em dois sentidos:

Por um lado, não há metáfora sem despojamento da individualidade, sem mascaramento, sem metamorfose. Para poder transpor, é preciso poder se transpor, ter vencido os limites da individualidade: é preciso que o mesmo participe do outro, que seja outro. Nesse nível, a metáfora encontra-se fundada sobre a unidade ontológica da vida cuja figura é Dionísio. Mas se há metáfora é porque essa unidade sempre já se encontra despedaçada e apenas pode ser reconstituída ao ser transposta simbolicamente na arte. A metáfora permite, além da separação individual simbolizada pelo esquartejamento de Dionísio, reconstituir a unidade originária de todos os seres simbolizada pela ressureição do deus." (tradução minha).

Traduzido do francês: « Dès *La Naissance de la Tragédie*, on peut donc trouver chez Nietzsche une « théorie » de la métaphore généralisée, qui repose sur la perte du « prope » et ceci en deux sens :

D'une part, il n'y a pas de métaphore sans dépouillement de l'individualité, sans mascarade, sans métamorphose. Pour pouvoir transposer, il faut pouvoir se transposer, avoir vaincu les limites de l'individualité : il faut que le même participe à l'autre, soit l'autre. A ce niveua la métaphore est

Lembrando o que diz Nietzsche (2007, p.33-34 [NT §3]), os deuses olímpicos são criações dos gregos, figuras interpostas entre eles e a vida para que assim possam suportar os horrores da existência. Posto isso, fica claro que Dionísio também exerce uma função de intermediação, pois ele mesmo não é o "Uno- primordial", a própria verdade, mas a divindade que pelo êxtase dá acesso a ela. Em razão disso, não se deve considerar o metafórico restrito aos atributos de Apolo, suas figurações plásticas e linguagem figurada, mas ao modo que, irmanado a Dionísio, ambos conseguem transcender as formas visíveis a fim de transmitir mensagens metafísicas.

Por fim, cabe perguntar: qual seria o estatuto dessa relação? Do despontar do livro ao seu término, somos apresentados aos variados modos dessa relação, primeiro por uma apresentação de suas características antagônicas, conferindo sempre uma prevalência ao dionisíaco, até que ao final do livro o autor passa a reforçar a complementariedade dos impulsos. Mas seria tal complementariedade de ordem dialética? Essa questão é discutida por dois grandes intérpretes brasileiros.

Scarlett Marton (2014, p.18 et seq.) questiona a revisão que Nietzsche realiza em Ecce Homo de seu primeiro livro, na qual reavalia a oposição apolíneo-dionisíaca em termos hegelianos, oposição que seria superada na tragédia. Tendo por objetivo resguardar o livro de considerações e críticas pouco justas do próprio autor, a autora argumenta que tais princípios constituem uma relação antagônica e não a uma contradição a ser superada. Como diz:

> Estamos, pois, em condição de afirmar que a história da Grécia antiga teria sido governada pelo combate entre o apolíneo e o dionisíaco, 'esses dois princípios inimigos'. Sustentar a ideia de que a tragédia grega constituiria uma síntese de ambos é ignorar que, da perspectiva nietzschiana, a aceitação das oposições é constitutiva das mais altas realizações culturais. (Marton, 2014, p.28-29).

Sua argumentação se baseia em escritos contemporâneos ao "Nascimento da tragédia", como "A disputa de Homero", texto no qual, partindo do "Trabalho

---

fondée sur l'unité ontologique de la vie dont la figure est Dionysos. Mais s'il y a métaphore c'est que cette unité est toujour déjà morcelée et ne peut être reconstituée que transposée symboliquement dans l'art. La métaphore permet par-délà la séparation individuelle, symbolisée par le dépècement de Dionysos, de reconstituer l'unité originaire de tous les êtres, sumbolisée par la résurrection du dieu. » KOFMAN. *Nietzsche et la métaphore*. p.26.

e os dias" de Hesíodo, Nietzsche discute a distinção entre as duas Éris, a boa e a má, e defende o antagonismo como um traço característico da concepção de mundo dos helenos, traço esse decorrente da boa Éris. Além desse respaldo textual, Marton também presta uma atenção cuidadosa às escolhas vocabulares do autor, lembrando que no "Nascimento da tragédia", Nietzsche apresenta os impulsos apolíneo-dionisíaco por meio de uma "oposição" (*Gegensatz*), cuja relação se dá por meio de "reconciliação" (*Versöhnung*), e não uma "superação" (*Aufhebung*), conceito chave da dialética hegeliana. Desse modo, "oposição" e "reconciliação", além de serem mais fiéis à filosofia do jovem Nietzsche, também expressam melhor o espírito dos helenos antigos. Ao invés de uma guerra estéril, tal antagonismo promoveria a boa competição que perduraria à maneira de um jogo, no qual os adversários se revezam na dianteira e prevalência, sem que haja aniquilação dos oponentes, pois, mais importante do que pôr fim à disputa é prolongar o combate.

Se Marton estava interessada em resguardar a autonomia do "Nascimento da tragédia" de uma caracterização indevida do próprio autor, de igual modo Roberto Machado também resiste à caracterização hegeliana, contudo, seu objetivo é apresentar o desenvolvimento da filosofia do trágico como movimento cultural iniciado na Alemanha do século XVIII que tem sua culminância em Nietzsche. Machado (2006, p.203) também recorre aos textos contemporâneos para ressaltar o caráter antagônico dos gregos antigos, e por meio de sua abordagem genealógica apresenta um valioso esclarecimento quanto a essa famosa oposição nietzschiana:

> Como se vê, apesar da originalidade na determinação dessas duas forças – o apolíneo e o dionisíaco –, a tese de Nietzsche a respeito da existência de uma oposição entre elas se insere perfeitamente no tipo de pensamento característico da filosofia do trágico, desde o final do século XVIII, que postula a divisão entre uma Grécia marcada pela serenidade, ou simplicidade, característica que lhe dá Winckelmann, e uma Grécia arcaica, sombria, violenta, selvagem, mística, extática, como aparece bem claramente em Hölderlin. Em O nascimento da tragédia, possivelmente pensando em Winckelmann, Nietzsche se insurge contra a ideia de que a arte grega possa ser explicada por um único princípio. Mas não se pode esquecer que isso não é uma novidade de sua filosofia, pois para toda filosofia do trágico não se trata mais de interpretar a arte grega como "nobre simplicidade e serena grandeza". A tal ponto que, mesmo quando os pensadores do trágico postulam, em sua reflexão

> sobre a tragédia, uma harmonia, ela é o produto de uma oposição de princípios. (Machado, 2006, p.215).

Ainda que Winckelmann não fale em apolíneo e dionisíaco, são os valores de Apolo – como nobreza, beleza, equilíbrio, ordem – que constituem sua visão da helenidade, de modo que, ao lembrar Dionísio, Nietzsche revela a face oculta dessa mesma Hélade, menos solar, otimista, deveras pessimista por saber da tragicidade da vida. Na avaliação de Machado (2006, p.215), a originalidade de Nietzsche estaria mais no modo como caracteriza a oposição dos princípios – por apolíneo e dionisíaco – do que na oposição em si, além do modo autônomo como concebe a importância da música, se distanciando nesse ponto do mestre Schopenhauer. Para ele:

> [...] mesmo que O nascimento da tragédia seja um livro dialético, talvez isso não faça do Nietzsche dessa época necessariamente um hegeliano, pois pensar a tragédia dialeticamente – questão que diz menos respeito à contradição ou à oposição propriamente do que ao tipo de relação existente entre os princípios antagônicos – não foi uma singularidade de Hegel, na Alemanha do século XVIII e início do século XIX." (Machado, 2006, p.220).

Embora o modo mais seguro de entender a relação dos impulsos constituintes da tragédia seja pela reconciliação periódica, união fraterna entre guerreiros rivais, como o próprio Nietzsche (2007, p.127;137 [NT §21,24]) caracteriza ao final de seu livro, Roberto Machado (2006, p.220-224) arrisca uma interessante hipótese que busca compreender tal união a partir do sublime. Tal consideração é uma forma de localizar Nietzsche na tradição alemã na qual se encadeiam Schiller, Schelling e Schopenhauer. Machado reconhece que não há uma teoria do sublime em Nietzsche, e que nas poucas passagens nas quais aborda o tema não há consenso. Seguindo indicações entre o final do parágrafo §7 de "O nascimento da tragédia", o §3 da "A visão dionisíaca do mundo" e fragmentos póstumos da época, o que propõe é pensar o sublime como uma composição de opostos a gerar o trágico. Desse modo, interpreta a tragédia como lugar da passagem do horror ao sublime, que transforma os horrores da existência em representações que tornam a vida possível. Entendendo o sublime como uma relação desproporcional, incomensurável, pela qual se depreende apresentações negativas, Machado entende que essa relação em Nietzsche se reatualiza por meio

da oposição apolíneo-dionisíaco, o horror ilimitado do dionisíaco ponderado pelas representações apolíneas que o apresentam.

Em virtude dessas discordâncias, é como se os intérpretes lembrassem ao mestre um ensinamento que ele mesmo possivelmente teria esquecido de seguir, a saber, a cautela quanto aos julgamentos que a velhice realiza sobre a juventude, que agora recoberta pela moral do cansaço tende a humilhar a prudência e vitalidade do pensamento jovial no intuito de fundar instituições que deem continuidade às doutrinas simplificadas e estabelecidas (Nietzsche, 2016, p.234-237 [A §542]). Ao invés de defender o jovem autor de uma leitura da maturidade, a hipótese de Machado tem o mérito de apresentar o livro em questão a partir de um quadro mais amplo que a coerência interna da própria obra, contudo, quer se admita essa leitura ou não, está claro que o estatuto dessa relação se encontra aberto ao debate.

***

O capítulo que se encerra teve por objetivos analisar como esquemas metafóricos podem ser depreendidos da leitura do "Nascimento da tragédia", e mostrar que, embora uma questão secundária, ela não se deixa reduzir a aspectos estilísticos, meros floreios do poeta subestimado como filósofo. A questão do metafórico se impõe desde a primeira obra, de modo transversal, oblíquo, indireto como a própria metáfora, sendo indispensável para a constituição do pensamento do autor, sua metafísica da arte e o modo como ela é capaz de apresentar a verdade de uma concepção de mundo.

Contudo, se nesse capítulo o problema da metáfora é secundarizado, restando impensado nas formulações apolíneo e dionisíaco, o capítulo seguinte se empenha em apresentar o momento da obra em que o metafórico é pensado com maior profundidade em sua relação com a verdade, se trata de uma reflexão sobre o ensaio póstumo "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral". Ainda que o texto tenha sido retido da publicação, ele é um documento privilegiado para observar como o jovem Nietzsche pensava questões que entrecruzam os campos da linguagem, epistemologia, metafísica e estética.

2.2 Era uma vez a verdade: "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral"

2.2.1 Metáfora e epistemologia

> Em algum remoto recanto do universo, que deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da "história universal": mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer (Nietzsche, 2008, p.25 [VM §1]).

Assim foi narrada a "história universal". Um sopro. Não mais que um breve momento do qual Friedrich Nietzsche pôde sintetizar em poucas linhas o passado e o futuro, o começo e o fim. Se trata do primeiro parágrafo do célebre ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*) 1873, no qual o filósofo reflete sobre o problema do conhecimento humano, suas pretensões e limites. Essa passagem inicial de um ensaio não publicado em vida retoma as palavras finais de um prefácio para um livro nunca escrito, palavras curiosamente já postas entre aspas como se retomasse um discurso antigo, ao mesmo tempo que, fazendo dele uma citação para ser transposta, replicada posteriormente.[22]

Para além da circularidade, da mera repetição, da autocitação, reafirma-se, pois, que o fim é o começo de outra coisa, assim como o prólogo provém de um epílogo. A transposição e o entrecruzamento entre os textos se justificam por eles tratarem de ideias pensadas no mesmo período, o começo da década de 1870. Se no prefácio "Sobre o páthos da verdade" (*Ueber das Pathos der Wahrheit*), a

---

[22] Acompanhemos um dos parágrafos finais do prefácio "Sobre o páthos da verdade": "Talvez um demônio sem sentimentos não soubesse dizer, daquilo que nomeamos com as metáforas orgulhosas "história do mundo", "verdade" e "glória", nada além das seguintes palavras: 'Em algum canto perdido do universo que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento. Esse foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história do mundo, mas não passou de um minuto. Após uns poucos suspiros da natureza, o astro congelou e os animais espertos tiveram de morrer. Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluiriam por fim, para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e renegaram, ao morrer, a verdade. Esse foi o modo de ser de tais animais desesperados que tinham inventado o conhecimento." NIETZSCHE. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*.p.26.

verdade enquanto bem maior é perseguida pelo filósofo para vencer a transitoriedade da vida, a fim de alcançar a eternidade que se sobreporia a qualquer fama e glória passageira buscadas pelos homens comuns, no ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral", o esforço concentra-se em entender as origens desse páthos, desnaturalizá-lo como suposta disposição natural ao ressaltar suas motivações sociais e morais, ao passo que satiriza essa almejada verdade ao reavaliá-la como metáfora.

Embora o que tenha acabado de narrar se constitua numa fábula[23] – na qual os humanos figuram apenas como "animais astuciosos" –, ironicamente, na sequência, o filósofo diz que tal gênero literário não conseguiria ilustrar suficientemente bem o quão lastimável, efêmero e sem propósito o intelecto humano se destaca na natureza. Irrisória é sua passagem frente às eternidades que precedem e sucedem esse breve momento. Tudo nesse relato colabora para ressaltar a pequenez humana, assim como deslocar a centralidade que os humanos se atribuem no universo que desconhecem. Logo de início, isso é ilustrado ao comparar essa convicção, esse elã, ao páthos que supostamente também moveria a mosca em seu vaguear pelos ares. Se tradicionalmente a razão é a aptidão, o atributo, que diferencia os humanos dos demais animais desprovidos de *logos*, ao longo deste ensaio ela terá sua importância minorada como faculdade determinante para se alcançar conhecimentos seguros a respeito do mundo, isto é, para estabelecer verdades.

Para Nietzsche, o conhecimento limita-se duplamente à vida humana, encontra-se a serviço dela e nada nele lhe garante continuidade e permanência, uma vez que ela tenha se exaurido da face da terra. É a consolação dos mais fracos, atribuída aos animais desmunidos de armas naturais – como força bruta, garras, chifres e presas –, da qual se valem para a conservação da própria vida, por meio do engano dos outros e de si. O conhecimento entorpece, envaidece, infla a autoestima, prejudica o justo juízo; em suma, o conhecimento engana, ainda assim é indispensável não só para a dominação da natureza, a fim de torná-la menos hostil

[23] Marc de Launay comenta que é a primeira vez que Nietzsche abre um texto teórico por meio de uma "ficção", algo que se repetirá em "A gaia ciência", prefaciada e posfaciada por um conjunto de poemas, e "Além do bem e do mal" que se encerra também com um conjunto de poemas. Segundo o autor: "Conferir prioridade a uma narração sobre uma argumentação temática, ou seja, a uma fábula, a presença em relação à prosa teórica, faz lembrar a anterioridade do mito em relação à filosofia." (tradução minha). DE LAUNAY. *Verité et mensonge au sens extra-moral*. p.51.

à débil constituição física humana, mas também para garantir a sobrevivência em sociedade. Pois, aquém daquilo com que nos iludirmos saber sobre o mundo, as estrelas e além, numa escala bem terrena e mesquinha, nos servimos do conhecimento para prosperarmos na vida em sociedade por meio da dissimulação. Nos tornamos mestres em adular, mentir, ludibriar, encenar, representar personagens, artifícios usados no baile de máscaras que compõe a ordem social.

Desse modo, imersos em variados enganos, é surpreendente que algo como um "impulso à verdade" possa surgir entre os homens. No entanto, o conhecimento não é apenas um modo de garantir a conservação da vida pelo domínio da natureza e de prosperar em sociedade por meio das astúcias da dissimulação, mas também meio de se evitar "a guerra de todos contra todos" (*bellum omnium contra omnes*). Para Nietzsche (2008, p.29 [VM §1]), a contenção da guerra se faz por meio de um acordo de paz, isto é, um consenso social que possibilita e justifica o misterioso "impulso à verdade".

Diferentemente do contrato social conceituado por Jean-Jacques Rousseau, as cláusulas contratuais que Nietzsche comenta pertencem aos âmbitos epistemológico e linguístico. Por meio desse acordo, são firmadas as designações corretas das coisas, e o que doravante deve ser "verdade" é estabelecido por meio da legislação da linguagem. Desse modo, é verdadeiro quem faz uso das designações convencionais para cada coisa e situação, mentiroso quem as desrespeita, quem faz uso arbitrário e não adequado das mesmas. Se, além de licencioso, esse uso inadequado também é pérfido, capaz de gerar engano e prejuízos à coletividade, o mentiroso será alvo de represálias, como desconfiança, descrédito e ostracismo. Depreende-se disso que os homens não são contra o engano e a favor da verdade *per se*, mas contra as consequências negativas que, em alguns casos, podem acarretar e os benefícios que a observância às convenções pode trazer.

Se de início, essas considerações nos levam a desnaturalizar o "impulso à verdade" como um dever moral inato, o filósofo não para por aí, mas questiona os fundamentos desse acordo: "[...] as designações e as coisas se recobrem? Então a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades?". Sendo uma crítica em forma de pergunta retórica, a resposta vem imediatamente a seguir: "Apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado." (Nietzsche, 2008, p.30 [VM §1]). Apenas por

esquecimento pode o homem acreditar nisso: que o acordo que estabelece entre suas palavras e as coisas do mundo exprime a verdade, a realidade objetiva.

Para o filósofo, as palavras são reproduções de estímulos nervosos em sons, têm sua gênese em nós e não fora de nós, de modo que afirmações como: a pedra é "dura", e atribuições de gênero "masculino" e "feminino" a seres assexuados, como as árvores e os vegetais, encontram-se sob suspeita. Por mais corretas e adequadas que possam ser, em todas essas designações acusa, nem verdade, nem mentira, certeza ou imprecisão, mas a arbitrariedade e subjetividade no uso da linguagem. A pedra é dura para a sensibilidade humana, o vegetal é masculino em certo idioma, mas pode não sê-lo em outro. Por fim, esses estímulos nervosos são depreciados como meras metáforas: "De antemão, um estímulo nervoso transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora." (Nietzsche, 2008, p.31 [VM §1]).

Um estímulo nervoso que é uma metáfora e um som que é outra metáfora, percepção e enunciação, imagem e palavra. Antes de continuar, antes que se venha falar ininterruptamente sobre metáforas, não deixemos o estranhamento passar despercebido ao naturalizá-lo desde o início.[24] Nietzsche apresenta uma concepção bastante *sui generis* do que costumeiramente se entende por uma figura retórica, a primeira e mais importante delas. Tal concepção particular, desviante, de modo algum decorre da ignorância ou mero capricho em relação à tradição.[25] Nietzsche,

---

[24] Como observado primeiramente por Anthonie Meijers, o livro *Die Sprache als Kunst* (1871), de Gustav Gerber, consiste numa das principais fontes inspiradoras do ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral". Foi com base nesse livro que Nietzsche desenvolveu essa compreensão do desenvolvimento da linguagem a partir da percepção. De acordo com Gerber, durante esse desenvolvimento ocorre uma ação reciproca entre a linguagem e o espírito humano que são desenvolvidos conjuntamente. Nesse processo, "a coisa em si" incita o estímulo nervoso que produz no homem uma sensação. A sensação espontaneamente produz um som que é uma reação natural ao estímulo, como um grito, um choro, que tem por função aliviar a tensão causada pela percepção do estímulo. Nesse primeiro estágio, o som linguístico produzido pela sensação não representa diretamente a percepção original. O movimento entre sensação e som é arbitrário e aqui o instinto se torna ativo. O som é apenas uma imagem da sensação original, sua representação em outro material, uma imagem sonora que capta apenas uma característica proeminente da percepção, como uma sinédoque que toma a parte pelo todo. CRAWFORD. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. p.202-203.

[25] Ao entrar em contato com o modelo tropológico de Gerber, Nietzsche foi capaz de adquirir uma nova figura, mais idealista que a tropologia das sensações e estímulos nervosos. A metáfora se torna outro tipo de forma ou símbolo que, em última instância, contribui para o ceticismo de Nietzsche a respeito da linguagem poder apreender e descrever o mundo. Para Crawford, talvez tenha sido por isso que ele abandonou esse modelo tropológico, mas não a luta com o enigma perceptivo e linguístico. Embora ele tenha claramente se baseado no modelo tropológico de Gerber, tal

filólogo de formação, conhecia bem a história da retórica, e contemporaneamente ao ensaio aqui comentado, ofereceu um curso sobre essa arte liberal na Universidade de Basileia.[26] Nas notas desse curso, após uma longa e detalhada exposição sobre esse tema, apresenta sua definição de metáfora:

> Não produz novas palavras, mas confere um novo significado a elas. Por exemplo, com relação a uma montanha, fala-se de cume, pé, crista, garganta, chifres, veios; *prosōpon*, face, em conexão com *neős* [navio], significa a parte da frente da proa; *cheilē*, lábios, em conexão com *potamōn* [rios], significa margens do rio; *glōssa* [língua], também significa o bocal da flauta; *mastos*, seio, também significa colina. A metáfora também ocorre na designação do gênero; gênero, no sentido gramatical, é um luxo da linguagem e pura metáfora. Então, há também a transposição do lugar para o tempo: "*zu Hause*" [em casa], "*Jahraus*" [durante o ano todo]; a transposição do tempo para causalidade: *qua ex re*, *hinc inde*, *hothen*, *eis ti* [De onde, até que; assim, daqui à/ao (ou para) que] (tradução minha).[27]

Numa outra seção do curso, dessa vez dedicada à expressividade dos tropos, o filólogo-filósofo apresenta uma definição mais analítica:

---

aproximação se deu a partir do percurso de pensamento trilhado pelo próprio Nietzsche. CRAWFORD. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. p.216.

[26] Como relata Claudia Crawford: desde o final de 1980, Anthonie Meijers e Martin Stingelin afirmam que as notas do "Curso de retórica" deveriam ser redatadas para 1872 ao invés de 1874, baseado nas evidências que eles encontraram. Em seus trabalhos, eles mostram como muitas ideias e exemplos que Nietzsche usou em seu curso vieram diretamente do livro *Sprache als Kunst*, de Gustav Gerber, sua maior influência na filosofia da linguagem. Contudo, embora os artigos de Meijers e Stingelin sejam de grande importância para a pesquisa em Nietzsche, eles não apresentam implicações completas para a teoria da linguagem inicial de Nietzsche. Eles consideram que Nietzsche simplesmente copiou as principais ideias de Gerber, na terceira seção do "Curso de retórica". Meijers também afirma que esse livro foi a principal fonte de inspiração para o ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral". CRAWFORD. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. p.199-200.

[27] Traduzido do inglês: "It does not produce new words, but gives a new meaning to them. For example, with regard to a mountain, it speaks of summit, foot, ridge, gorge, horns, veins; *prosōpon*, face, in connection with *neōs* [ship], means the front or the prow; *cheilē*, lips, in connection with a *potamōn* [rivers], means riverbanks; *glōssa* [tongue], also means the mouthpiece of the flute; *mastos*, brest, also means hill. Metaphor also appears in the designation of the gender; gender, in the grammatical sense, is a luruxy of language and pure metaphor. Then, there is also the transposition from place to time: "*zu Hause*" [at home], "Jahraus" [during the whole year]; the transposition from time to causality: *qua ex re, hinc inde, hothen, eis ti* [whence, until, what; thus, whence to (or for) what]." NIETZSCHE. *On rhetoric and language*.p.23-25.

> A metáfora é uma comparação encurtada, assim como a comparação é designada como *metaphora pleonazousa* [metáfora sendo exagerada]. Cícero (*De Oratore*, 3, 40, 159ff.) acha surpreendente que os homens ainda prefiram metáforas mesmo que disponham de uma vastidão de expressões próprias. Isso parece ser consequência do fato que saltar acima do que se tem diante os olhos e apreender o que está distante é considerado uma prova da força de espírito. Quatro casos serão distinguidos:
>
> 1º De dois seres viventes, um é posto no lugar do outro ("Cipião era costumeiramente "latido por" Catão. O cão substitui o homem.)
>
> 2º Uma coisa inanimada substitui outra coisa inanimada; por exemplo, Virgílio (*Eneida*, 6, 1): *classi inmittit habenas* [ele soltou as rédeas de sua frota].
>
> 3º Uma coisa inanimada substitui uma coisa animada; por exemplo, quando Aquiles foi chamado de *herkos Achaion* [a defesa (muralha) dos Aqueus].
>
> 4º Uma coisa inanimada substitui outra coisa inanimada; por exemplo Cícero (*Pro Ligario*): *Quid enim tuus ille, Tubero, destrictus in acie Pharsalica gladius agebat? Cuiuis latus ille mucro petebat? Qui sensus erat armarum tuorum?* [O que fazia aquela sua espada, Tuberão, a espada que desembainhou no campo de Farsala? Contra que corpo visava sua ponta? O que eram aquelas armas que trouxe?] (tradução minha).[28]

Alguns pontos são dignos de nota nessas passagens: são definições bastante eruditas focadas na antiguidade greco-latina; nelas, a metáfora é pensada como um tropo, isto é, termo empregado no sentido figurado, levando a entender a

---

[28] Traduzido do inglês: "The metaphor is a shortened simile, as the simile is designated as *metaphora pleonazousa* [metaphor being exaggerated]. Cicero (*De oratore*, 3, 40, 159ff) finds it astonishing that men still prefer metaphor even though they have the vast riches of proper expression available. It seems to be a consequence of the fact that to leap over that which is lying before one's feet and to seize that which is far away is taken to be a proof of strong sprit. Four cases will be distinguished:
1º Of two things, one is put in place of the other ("Scipio is usually 'barked at' by Cato." Dog replaces man.)
2º A lifeless thing replaces another lifeless thing; for example, Virgil (*Aeneid*, 6, 1): *classi inmitti habenas* [he gave his fleet the rein].
3º A nonliving thing replaces a living thing; for example, when Achilles was called *herkos Achainŏn* [the defense (wall) of Achaeans].
4º A living Thing replaces a nonliving thing; for example Cicero (*Pro Ligurio*, 3, 9) Quid enim tuus ille, Tubero, destrictus in acie Pharsalica gladius agebat? Cuius latus ille mucro petebat? Qui sensus erat armorum tuorum? [What was that sword of yours doing, Tubero, the sword you drew on the field of Pharsalus? Againts whose body did you aim its point? What meant those arms you bore?]." NIETZSCHE. *On rhetoric and language*.p.55.

metáfora mais como palavra isolável do que como frases inteiras; como tropo, emprego figurado, a metáfora é pensada como termo que substitui uma presumível palavra em sentido próprio, literal; por essa função de substituição também é entendida como transposição dos mais diversos tipos, tanto de funções gramaticais, quanto de seres animados por inanimados. Ademais, ainda que se possa escutar ecos de Aristóteles, principalmente na segunda definição, Nietzsche (1989, p.57 [FP]) faz questão de se distanciar dele. Embora também tenha apresentado uma definição em quatro itens, como o estagirita havia feito na "Poética" (1457 b 5), o filósofo de Röcken considera que apenas o quarto tipo assinalado por Aristóteles – segundo relação de analogia – pode ser considerado efetivamente uma metáfora. Essa última precisão, que delimita a especificidade dessas figuras, é especialmente importante para se entender não só as questões trabalhadas no ensaio, mas o modo como o filósofo constrói e conduz a argumentação do que discute, recorrendo a variadas analogias.

Diferentemente dessas aulas sobre a retórica clássica, nas quais as preocupações filológicas falavam mais alto e o entendimento de metáfora se mantinha mais alinhado à tradição, no ensaio em questão, o modo particular de se entender essa figura pode ser compreendido como uma liberdade eminentemente filosófica de não pensar somente a partir ou com a tradição, mas também contra ela. Contudo, por mais díspares que possam parecer, o que une essas duas concepções de metáfora, tanto a filológica quanto a fisiológica, é um entendimento bastante tradicional e arraigado ao étimo da palavra, pois a concebe como um processo de transposição analógica. A diferença, contribuição trazida por Nietzsche, foi pensar esse processo entre meios distintos nos limites da linguagem.

Voltando ao ensaio, a essa sentença previamente comentada – "De antemão, um estímulo nervoso transposto em imagem! Primeira metáfora. A imagem, por seu turno, remodelada num som! Segunda metáfora." (Nietzsche, 2008, p.31 [VM §1]) – que ganhará novas feições no decorrer da exposição, de certo modo, sintetiza toda a argumentação do pequeno texto. Para o filósofo, o que é fundamental à linguagem não é a verdade, apreender a essência das coisas, do mundo, tampouco a certeza que procuramos ao nos exprimir com exatidão e objetividade; tudo isso nos escapa. Se as afirmações e classificações mencionadas acima nada expressam além de imprecisões e preferências arbitrárias, o que de fato

é fundamental à linguagem é servir para estabelecermos relações com o mundo, ou seja, uma função de mediação.

Para ilustrar a inconsistência da crença na linguagem, o filósofo se vale de uma analogia, "as figuras sonoras de Chladni", do experimento do físico e músico alemão Ernst Chladni.[29] Nesse experimento, o cientista polvilha areia sobre uma superfície plana, de vidro ou metal, estimulada por meio da vibração das cordas de um violino. Resumidamente, o que o famoso experimento mostrou é que a areia tende a se espalhar das regiões que recebem mais estímulos e se acumular nas regiões que recebem menos, formando variadas figuras de acordo com os diferentes sons afetam as placas.[30]

Nietzsche, então, toma esse experimento para pensar uma situação hipotética na qual um homem surdo, que jamais conseguiu ouvir música, ou mesmo de captar um mísero estímulo sonoro, ao ver as figuras de Chladni e atribuir suas causas à vibração das cordas, não mais pode negar a existência do som. Para o filósofo, procedemos de maneira semelhante quando julgamos ter conhecimento a respeito das coisas ao designá-las das mais variadas formas, servindo-nos de palavras. Essas seriam apenas metáforas das coisas, não corresponderiam de modo algum às suas essências, assim como as figuras de Chladni, apenas imagens. Um estímulo transposto de um meio ao outro, primeiro como imagem, depois como som, são as palavras; outro estímulo transposto de um meio ao outro, primeiro como som, depois como imagem, são tais figuras. "Tal como o som sob a forma de figura de areia, assim se destaca o enigmático 'X' da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som." (Nietzsche, 2008, p.33 [VM §1]), segundo essa analogia, podemos pensar que se há uma causa misteriosa a gerar a formação das coisas, das imagens, e por fim das palavras que usamos para designá-las, ela nos é inapreensível. Tal como o surdo de nascença, somos inaptos a ela – como dirá num texto posterior: "Não temos nenhum órgão

---

[29] Sobre o uso desse experimento científico para ilustrar uma questão filosófica, trago esse comentário de Scarlett Marton sobre as leituras de Nietzsche: "Gostaria de fazer um rápido parêntese, para abordar uma questão que não nos interessa tão diretamente esta noite, mas que é de grande relevância para a compreensão do pensamento nietzschiano. Nosso autor é um filósofo muito singular; ele leu um número muito maior estudos científicos e obras literárias do que de textos filosóficos. Bem se sabe que procurou dar embasamento científico às suas concepções." MARTON. *A propósito da frase de Nietzsche: 'Um pensamento vem quando 'ele' quer...'*. p.96-97.

[30] Para uma explicação mais detalhada, conferir a ilustrativa nota escrita por Fernando de Moraes Barros em sua tradução deste ensaio. Cf. Nietzsche. *Sobre a verdade e mentira*. p.32-33.

para o *conhecer*, para a 'verdade'[...]" (Nietzsche, 2012, p.223 [GC §354]) –, ou, neste caso, se o possuímos, ele é falho.

> Ponderemos ainda, em especial, sobre a formação dos conceitos: toda palavra torna-se de imediato um conceito à medida que não deve servir a título de recordação, para a vivência primordial completamente singular e individualizada à qual deve seu surgimento, senão que, ao mesmo tempo, deve coadunar-se a inumeráveis casos, mais ou menos semelhantes, isto é, nunca iguais quando tomados à risca, a casos nitidamente desiguais, portanto. Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse "folha", tal como uma folha primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como a cópia autêntica da forma primordial. Denominamos um homem honesto; perguntamos então: por que motivo ele agiu hoje de modo tão honesto? Nossa resposta costuma ser a seguinte: em função da sua honestidade. A honestidade! Uma vez mais, isso significa: a folha é a causa das folhas. (Nietzsche, 2008, p.34-35 [VM §1]).

Pouco antes de enunciar essa importante passagem, Nietzsche ao invés de desqualificar a linguagem de suas pretensões à verdade – como o faz desde o início do texto – nesse momento, o que nela acusa é sua falta de procedência lógica, racional, ou seja, não só a linguagem é incapaz de alcançar às verdades, apreender as essências das coisas, como também não possui nenhuma fundamentação substancial e articulação veraz.[31] Isso implica que, mesmo aqueles comprometidos com a verdade, isto é, com o ofício da filosofia e da ciência, por mais cuidadosos que possam ser no manejo das palavras, com a estruturação do discurso, a fim de

[31] Como comenta Claudia Crawford, a concepção de Nietzsche segundo a qual toda linguagem é metafórica e, portanto, incapaz de descrever a realidade das coisas em si mesma, foi formada a partir da leitura de vários autores, como Kant, Schopenhauer, Lange, Hatmann e Gerber. É de Schopenhauer a ideia de que o pensamento abstrato é incapaz de descrever a realidade, que nada tem a ver com a verdade, devido ao seu procedimento imagético. De Lange, ele colhe a ideia de sínteses da percepção que formam imagens. Assim, quando Nietzsche trata das transformações da percepção até a formação de palavras e conceitos, a inovação que traz é caracterização dessas etapas como metáforas. CRAWFORD. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. p.209-211.

se distanciarem do senso comum, usam um sistema de signos que essencial e estruturalmente nada tem a ver com o que almejam. Essa inaptidão inerente à linguagem é discutida nessa passagem a partir do problema dos conceitos. Como palavras elevadas acima do uso corrente da língua, os conceitos são termos que buscam designar não ocorrências singulares, percepções subjetivas, mas abarcar certas experiências de caráter universal, portanto, abstratas. Essa função de designar não o particular, mas o universal é realizada por um processo de apagamento das singularidades, de igualação do desigual.

Nietzsche, então, toma o exemplo do conceito de folha, que serviria como ideia, matriz para todas e demais folhas da natureza que são desiguais, imperfeitas, aquém da forma ideal. Implícita a essa crítica ao conceito, se faz também uma crítica a certo platonismo difundido no discurso conceitual, filosófico e científico, segundo o qual as ocorrências empíricas sempre seriam deficitárias em relação à ideia como paradigma. No entanto, no caso da honestidade, o conceito não é tomado como modelo ideal, mas como ideia abstrata que serve de causa para explicar certas ações. Para o filósofo, não há entidades como "honestidade", "bondade", "maldade", mas uma infinidade de ações singulares das quais generalizamos seus traços fundamentais pelo apagamento das diferenças. Desse modo, explicar uma ação honesta pelo conceito de honestidade seria hipostasiar uma abstração como causa de um fato concreto. À luz das obras posteriores, pode-se perceber retrospectivamente nessa análise do conceito de honestidade o gérmen das críticas aos valores morais como ideias metafísicos.

Posto que os conceitos são gerados pela inobservância do singular e efetivo, assim como as ideias, a natureza os desconheceria, comportando apenas um "X" que nos é inacessível e indefinível. Apesar das críticas às pretensões metafísicas da linguagem, mais uma vez o filósofo sugere que deve haver algo de inapreensível na natureza e que, no entanto, nos escapa.[32]

---

[32] Esse misterioso "X", essência inapreensível da natureza, de que fala o texto pode ser identificado como a "coisa em si", conceito central da filosofia de Immanuel Kant que foi para Friederich Nietzsche uma influência determinante. Como comenta André Itaparica (2013, p.308): "De forma geral, e com naturais diferenças de ênfase, os comentadores tendem a identificar na filosofia de Nietzsche uma trajetória que o levaria da admissão de um conceito de coisa em si em sua juventude até uma negação da coisa em si, considerada como uma concepção contraditória, em sua filosofia madura.". Desse modo, se "Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral", texto comentado ao longo deste capítulo, localiza-se entre os escritos de juventude, compreende-se o modo como o filósofo admite esse âmbito transcendental, ainda que contraditoriamente se empenhe em criticar

Logo após discorrer sobre a constituição dos conceitos, Nietzsche lança a questão sobre a essência da verdade:

> O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (Nietzsche, 2008, p.36 [VM §1]).

Nessa passagem de importância fulcral, Nietzsche reitera a concepção que apresenta no início do ensaio, segundo a qual, as palavras têm origem metafórica, são frutos de estímulos sensórios recebidos e transpostos em diferentes meios. Posto isso, desde que discute o problema da verdade por meio da linguagem, e que questiona a pretensão dela em exprimir a essência das coisas, o filósofo desloca a verdade da centralidade atribuída a ela como bem supremo, inquestionável, e que deve ser buscado acima de tudo. Segundo esse raciocínio, as verdades nunca seriam mais do que palavras, metáforas na medida que são transposições de estímulos recebidos da natureza e interpretações antropomórficas, desde que são metabolizadas pelo corpo e intelecto humano. Mais que um bem, valor supostamente atemporal, Nietzsche chama atenção para o processo de constituição das verdades, processo esse que é esquecido desde que tais transposições se solidificam e são estabelecidas por meio de acordos tácitos. Contudo, ao analisar esse processo, o filósofo também traça a equivalência entre valor linguístico e valor econômico quando relaciona o esquecimento do aspecto figurado e ilusório das metáforas, tornadas verdades, com a usura que desgasta o relevo das moedas. Em ambos os casos, o apagamento do aspecto figurado é o que impossibilita a lembrança da proveniência metafórica e a avaliação do valor efetivo.

Por ressaltar a fundamentação convencional que institui e determina o funcionamento do uso da língua, Nietzsche diz não encontrar em lugar algum algo como um "impulso à verdade", apenas a obrigação moral de ser verdadeiro, de

---

ideais metafísicos. Embora seja clara a influência, é motivo de contenda entre comentadores desses autores se as críticas que Nietzsche realiza em suas últimas obras ao conceito de "coisa em si" correspondem exatamente ao modo como Kant o pensou, uma vez que há diferentes formas de se pensar as relações entre aparência/fenômeno e coisa em si/númeno/objeto transcendental. Cf. ITAPARICA. *As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si*. p.308 et seq.

mentir segundo as normas estabelecidas pela sociedade.[33] Esse mentir compulsório de que fala, não se trata do modo corriqueiro de se entender a mentira, como uso arbitrário e imaginativo das convenções, como fazem os artistas e poetas, nem do uso ardiloso como fazem os mentirosos e trapaceiros; o mentir de que fala não se opõe à verdade, ao ser verdadeiro, mas o constitui essencialmente, pois entende a própria verdade como uma forma de mentira admitida e oficializada. Portanto, ser verdadeiro, seguir às normas sociais, é mentir segundo certas leis que regem os rebanhos – modo como o filósofo caracteriza as multidões, os povos. Essa mentira, contudo, não se faz de maneira deliberada, mas, como mencionado, por um esquecimento que caracteriza certa inconsciência generalizada, ou seja, não se trata de um lapso individual. Assim, não se tratando de um equívoco desse ou daquele, mas de um comportamento comunitário compulsório de designar as coisas segundo às convenções estabelecidas – por exemplo: o céu é azul, a maçã é vermelha, a pena é leve, a rocha é dura, etc. –, resulta dessa obediência o sentimento de dever cumprido que, em parte, explicaria o gosto pela verdade.

Em decorrência disso, se ser verdadeiro é respeitar as convenções, ser racional também implica numa forma de submissão, nesse caso, à lógica das abstrações do pensamento, quer seja filosófico ou científico. Assim, os homens comprometidos com a verdade não mais se permitem deixar levar por suas impressões e intuições repentinas, mas, estando a serviço da razão, buscam abstrair delas ensinamentos e princípios universalizáveis com os quais possam guiar seu viver e agir. Quanto a isso, Nietzsche diz: "Tudo aquilo que sobreleva o homem ao animal depende dessa capacidade de volatizar as metáforas intuitivas num esquema, de dissolver uma imagem num conceito [...]" (2008, p.37 [VM §1]). Aqui, vale observar que a clássica categorização aristotélica do homem como "animal dotado de *logos*" (*zóon lógon ekhon*) é reformulada, e o próprio do homem definido como uma capacidade de volatizar metáforas em conceitos.[34]

---

[33] Sobre tal questão, acompanhar o artigo de Scarlett Marton. Cf. MARTON. *Por uma genealogia da verdade*. 63-80.

[34] Como se sabe, a tradicional definição de humano como "animal racional" remonta a Aristóteles que primeiramente caracterizou na "Política" esse ente como animal político, mas também como animal dotado de *logos*. Como comenta Luísa Severo Buarque de Holanda, para Aristóteles, a política não é exclusiva dos humanos – havendo também outros animais gregários e políticos como a abelha, a vespa, a formiga, o grou, etc. –, mas é a posse da "linguagem" (*logos*) que torna os humanos e, por conseguinte, sua política distintos. A linguagem não serve apenas para expressar prazer e dor, mas o justo e o injusto, os valores familiares e cívicos, sendo isso o que a torna

Não é apenas a faculdade da fala que define o homem, a enunciação de sons articulados dotados de significado, mas a capacidade de construir um discurso depurado de pensamento mítico. A atenção ao termo escolhido – volatizar – para caracterizar essa faculdade também não é de menor importância. Nietzsche emprega um termo técnico da química que designa a passagem de uma substância do estado líquido ao gasoso, em outras palavras, da fluidez sensível metafórica ao caráter etéreo, imaterial, dos conceitos. A conceitualização, transposição de segunda ordem, é o que permite a construção de grandes estruturas e sistemas conceituais, que Nietzsche ilustra como grandes arquiteturas piramidais para representar a hierarquização escalonada dos princípios de um mundo suprassensível que passa a servir de parâmetro normativo ao mundo sensível em que vivemos. Para o filósofo, as metáforas nunca alcançam a universalidade e permanência dos conceitos, são sempre impressões intuitivas, momentâneas, como diz:

> Enquanto cada metáfora intuitiva é individual e desprovida de seu correlato, e, por isso, sabe sempre eludir a todo rubricar, o grande edifício dos conceitos exibe a inflexível regularidade de um columbário romano e exala na lógica aquela dureza e frieza que são próprias à matemática. Aquele que é baforado por essa frieza mal acreditará que mesmo o conceito ossificado e octogonal como um dado e tão rolante como este, permanece tão-somente o *resíduo de uma metáfora*, sendo que a ilusão da transposição artística de um estímulo nervoso em imagens, se não é a mãe, é ao menos a avó de todo conceito. Mas, no interior desse jogo de dados dos conceitos, denomina-se "verdade" a utilização de cada dado tal como ele é designado; contar seus pontos com acuidade, formar rubricas corretas e jamais atentar contra a ordenação das castas, bem como contra a sequência das classes hierarquicamente organizadas (Nietzsche, 2008, p.38 [VM §1]).

Com essa passagem, se traça uma oposição e distinção entre metáfora e conceito por meio da apresentação de seus traços mais característicos. Enquanto as metáforas são tidas como criações singulares, intuitivas, evanescentes, e, portanto, incapazes de rubricar, isto é, gerar a inscrição de um signo sucinto, geral e

---

diferente da comunicação animal. Mas política e linguagem não são as únicas formas que o estagirita se valeu para descrever a especificidade dos humanos, na "Poética" eles são descritos como os mais miméticos dos animais, o que explicaria o prazer que têm com as imagens e como aprendem com elas. BUARQUE DE HOLANDA. *Poetas e filósofos segundo Aristóteles*. p.37-38.

replicável de caráter normativo, os conceitos são apresentados como construções complexas, uma espécie de edifício, dentre os quais o columbário romano seria a melhor descrição. Nietzsche também fala da potencialidade dessa construção gerar descrença naquele que afeta, que não consegue aceitar, nem reconhecer que o: "o conceito ossificado e octogonal como um dado e tão rolante como este, permanece tão-somente o *resíduo de uma metáfora* [...]". De início, é possível perceber que essa apresentação opositiva reitera caracterizações tradicionais, ao ressaltar o aspecto vivaz das metáforas enquanto criações poéticas em oposição aos conceitos como termos consolidados num registro linguístico. No entanto, é interessante observar como Nietzsche reformula essa caracterização lhe conferindo matizes e tonalidades próprias. A criação poética, ao final de sua jornada, encontra seu fim numa construção funerária formada a partir de uma regularidade matemática, ou seja, pela base da ciência moderna. O conceito é algo enrijecido à maneira de um osso, rolante como um dado, não mais que o resíduo de uma metáfora, vestígio de um processo. O filósofo então apresenta a concepção de que a metáfora "[...] se não é a mãe, é ao menos a avó de todo conceito [...]", a fonte, a origem, a genitora primordial. Os conceitos, contudo, como dados, são peças no jogo da linguagem, e a verdade, nada mais que jogadas segundo às normas, obediência e respeito às convenções linguísticas e hierarquias sociais.

Vale lembrar que, antes de Nietzsche, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2000, p. 130-131) em seus cursos de estética já havia esquematizado esse itinerário das metáforas aos conceitos como uma passagem do sensível ao espiritual:

> β) O metafórico encontra a sua aplicação principal na expressão lingüística [*sprachlichen*], a qual podemos considerar segundo os aspectos que se seguem.
>
> αα) Em primeiro lugar, cada língua já tem em si mesma uma quantidade de metáforas. Elas surgem quando uma palavra, que de início significa apenas algo inteiramente sensível, é transposta para algo de espiritual. "Captar, apreender", como muitas outras palavras que em geral se relacionam com o saber, têm com respeito ao seu significado autêntico um conteúdo inteiramente sensível, que logo em seguida é abandonado e trocado por um significado espiritual; o primeiro sentido é sensível, o segundo é espiritual.
>
> ββ) Aos poucos, no entanto, o metafórico desaparece no emprego de uma tal palavra, que por meio do costume se

> transforma de uma expressão inautêntica em uma autêntica, na medida em que a imagem e o significado com o tempo, pelo fato de nela apenas ser apreendido este, não se diferenciam mais e a imagem nos fornece imediatamente, ao invés de uma intuição concreta, apenas o significado abstrato mesmo. Se devemos, por exemplo, tomar "apreender" [*begreifen*] num sentido espiritual, não nos ocorre em nenhum momento pensar ainda no captar sensível com a mão. Nas línguas vivas, esta diferença entre as metáforas efetivas e expressões
>
> autênticas já reduzidas pelo uso é fácil de ser determinada; em línguas mortas, ao contrário, o mesmo é difícil, já que a mera etimologia não pode fornecer aqui a última decisão, na medida em que não se trata em geral da primeira origem e do aperfeiçoamento lingüístico, mas principalmente se uma palavra que se mostra inteiramente pictórica retratadora e ilustrativa já durante a vida da língua não perdeu este seu primeiro significado sensível e a recordação do mesmo no emprego espiritual, [519] e o elevou [*aufgehoben hatte*] a um sentido espiritual.

De imediato, é interessante observar que, se Hegel, seguindo uma longa tradição, delimitava as metáforas aos fenômenos da linguagem, Nietzsche entende que os esquemas metafóricos extrapolam esse âmbito. Fora isso, as considerações desses mestres da Alemanha do século XIX são bem parecidas: ambos veem as metáforas como matrizes dos conceitos, ambos os consideram como processos secundários de abstração – do figurado ao abstrato, do impróprio ao próprio, do singular ao universal – que se faz por certo esquecimento decorrente do uso e internalização do que antes fora uma despretensiosa percepção das coisas.

Embora os esquemas conceituais sejam comparados ao columbário enquanto construção funerária erguida para alojar permanentemente em seus rígidos e regulares compartimentos as cinzas das metáforas, seus resíduos transformados em conceitos, Nietzsche também saúda as habilidades humanas para a construção conceitual. Essa saudação se dá por meio de uma analogia que equipara os humanos a outros seres da fauna. Assim como no início do ensaio, Nietzsche se mantém constante na escolha das espécies comparadas, os insetos. Se naquele momento a perspectiva humana, sua visão de mundo, foi relativizada como uma entre as demais, dentre as quais há também a da mosca, nessa passagem as habilidades arquitetônicas são saudadas pelo modo como conseguem alicerçar suas construções sobre terrenos instáveis como a água corrente. Para Nietzsche, os sistemas conceituais devem ser construídos como teias de aranha, delicados o

bastante para que possam ser levados pelas ondas, resistentes o suficiente para que não venham a se romper com o sopro do vento.

Mas nem tudo nessas analogias são confabulações que visam desenvolver a modéstia humana pela equiparação aos animais, Nietzsche também ressalta a superioridade que temos em relação a eles. O elemento comparativo neste caso é a abelha; diferentemente dela, que recolhe da natureza o material para suas colmeias, os homens devem construir a partir de um elemento muito mais complicado e produzido a partir de si mesmos, que são os conceitos. Logo após ser caracterizada como metáfora, transposição poética, que num segundo momento gera o conceito, retoma-se mais uma vez a problemática da verdade, dessa vez por meio da discussão de modalidades específicas de conceituação, a nomenclatura científica:

> Se crio a definição de mamífero e, aí então, após inspecionar um camelo, declaro: veja, eis um mamífero, com isso, uma verdade decerto é trazida à plena luz, mas ela possui um valor limitado, digo, ela é antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse "verdadeiro em si", efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem (Nietzsche, 2008, p.39-40 [VM §1]).

Antes de comentar essa passagem, vale a pena retomar a linha de raciocínio que a precede. Os lances da argumentação de Friedrich Nietzsche até aqui podem ser listados da seguinte forma: primeiro o filósofo questiona as pretensões metafísicas de dizer e apreender a essência das coisas por meio da linguagem, lança mão de teorias científicas para considerar as palavras não mais que reproduções de estímulos nervosos transpostos em sons, no entanto, também questiona as pretensões de objetividade da linguagem científica ao classificar certos objetos como duros, e atribuir gêneros como masculino e feminino a seres assexuados. Na passagem acima, em que é discutida a objetividade da nomenclatura científica, o filósofo retoma e desenvolve algo que tinha lançado de passagem anteriormente em seu texto, movimento retrógrado que repetirá até o fim.

Após chamar atenção do contrato social e linguístico que unifica a sociedade como um acordo de paz, por meio da determinação das designações corretas para determinados entes e fatos sob a legislação da linguagem – acordo que em parte explicaria o "impulso para a verdade" enquanto constrição e dever moral –, e pouco antes de apresentar sua polêmica concepção de verdade como

metáfora, o filósofo expõe suas motivações ocultas. Em seu entender, os homens não querem a verdade em si, são indiferentes ao conhecimento sem consequências, mas buscam seus benefícios, de igual modo não repudiam a mentira por si, mas para evitar seus prejuízos. Posto que o funcionamento da linguagem depende desse tácito acordo social, ela é meramente convencional, não expressa nem apreende a essência das coisas, pois para Nietzsche (2008, p.30 [VM §1]) "Apenas por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a imaginar que detém uma verdade no grau ora mencionado. Se ele não espera contentar-se com a verdade sob a forma da tautologia, isto é, com conchas vazias, então irá permutar eternamente ilusões por verdades."

Retomo essa citação para comentar a passagem acima, por ser justamente o problema da estrutura tautológica da linguagem que nela Nietzsche denuncia. Tautologia: dizer o mesmo por repetição ou por substituição pelo semelhante. Essa seria a lógica da linguagem enquanto transposição metafórica, gerada a partir de estímulos sensórios metabolizados pelo corpo humano, de modo que ela nada expressa além do humano, que lhe seja indiferente, que não lhe diga respeito. Antropomórfica de fio a pavio, diz mais sobre quem a utiliza do que as coisas que busca designar. Nunca transcende, jamais atinge o objeto, nem o outro. No exemplo da passagem, a cunhagem do termo mamífero, criado a partir da abstração de uma infinidade de animais de diferentes constituições físicas, funciona como nicho teórico prévio para alocar ocorrências agrupáveis já conhecidas ou ainda inéditas.

Temos aqui uma crítica a certo *modus operandi* da ciência e sua principal ferramenta, a linguagem. Se a metáfora apresenta o desconhecido pelo semelhante, não muito diferentemente procede a ciência pela redução do desconhecido a categorias previamente estabelecidas. É assim que o animal designado camelo é compreendido, a partir de uma nomenclatura mais vasta e abstrata, correta ainda que segundo os critérios do homem. Para Nietzsche, essa tautologia teria o sentido absurdamente banal, ordinário, e até mesmo cômico de alguém que vem encontrar algo onde o escondeu, como que por detrás de um arbusto. Nada há de surpreendente nisso, assim como também não há no modo como filósofos e cientistas buscam encontrar suas verdades no domínio por eles estipulado, o domínio da razão.

Outra analogia torna ainda mais clara essa crítica direcionada à ciência como instituição autorizada para o estabelecimento do conhecimento real e verdadeiro. Nietzsche agora se vale do exemplo de um saber arcaico, pré-científico, que já gozou de muito prestígio:

> À semelhança do astrólogo que observa as estrelas a serviço dos homens e em conformidade com sua felicidade e sofrimento, assim também um tal pesquisador observa o mundo inteiro como conectado ao homem, como o ressoar infinitamente fragmentado de um som primordial, do homem, como a cópia reduplicada de uma imagem primordial, do homem. Eis seu procedimento: ter o homem por medida de todas as coisas, algo que ele faz, porém, partindo do erro de acreditar que teria tais coisas como objetos puros diante de si. Ele se esquece, pois, das metáforas, e as toma pelas próprias coisas (Nietzsche, 2008, p.40 [VM §1]).

Se numa passagem anterior a essa Nietzsche (2008, p.38 [VM §1]) relacionava os esquemas conceituais à regularidade matemática das casas astrológicas, nesse momento, o paradigma astrológico é tomado não só para ironizar as peças-chave da metodologia científica, os conceitos como dados rolantes, e desacreditar suas pretensões derradeiras, mas principalmente para criticar seus interesses inconfessos. Já nessa passagem se faz uma crítica direta ao ideal de conhecimento objetivo e desinteressado, pois o homem não investiga a natureza simplesmente pelo bem da ciência, do progresso científico ou qualquer outro nobre ideal, e sim para o benefício próprio. Busca na natureza o seu reflexo, a experimentação e confirmação de suas teorias, e se vale das mais engenhosas artimanhas para assimilá-la ao seu modo de compreensão.

O exemplo da astrologia é bastante ilustrativo, e Nietzsche o utiliza quando esse saber já havia caído em descrédito. Se na antiguidade ciência e misticismo não se distinguiam tão claramente, se a astronomia não existia como ciência independente, atualmente, o descrédito diante à racionalidade moderna não se deve a sua constituição mista, e sim pela falta de objetividade, clara separação entre sujeito e objeto do conhecimento. No entanto, não se trata de uma questão ou estágio superado, pois o filósofo se vale desse exemplo para ironizar a credibilidade conferida às ciências hoje. Se a astrologia ainda se vale de um paradigma geocêntrico para analisar, prever fortúnios e infortúnios que afetam diretamente a vida humana, os pressupostos da astronomia se encontram mais dissimulados. Se investiga os astros por si, o faz a partir de parâmetros e saberes humanos, quer seja

para tornar o espaço sideral menos desconhecido, quer seja para encontrar vida ou novos planetas habitáveis, exploráveis, de qualquer modo, mesmo que indiretamente, ainda é em benefício do homem que trabalha.

Nietzsche então assevera que somente pelo esquecimento desse mundo metafórico originário, no qual floresceu a astrologia graças à capacidade primitiva da fantasia, e pelo enrijecimento desse fluir imagético, que o homem pode acreditar na objetividade do que põe diante de si enquanto objeto de suas análises científicas. Para o filósofo, se trata de um esquecimento de si enquanto sujeito *artisticamente criador*, como diz: "[...] se pudesse sair apenas por um instante das redomas aprisionadoras dessa crença, então sua 'autoconsciência' desapareceria de imediato." (2008, p.41[VM §1]). Anteriormente, bem no começo deste ensaio, Nietzsche (2008, p.28 [VM §1]) se perguntava: "O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo!", emendando na sequência a descrição da consciência como uma "iluminada cabine de vidro" (*erleuchteten Glaskasten*).[35] Uma interessante inversão é empreendida aqui, a consciência não é só o desenvolvimento tardio do intelecto humano, alocado em seu cérebro super desenvolvido, mas decorrente da sua constituição física, do seu corpo como um todo: sua pele, fibras e fluxos intestinais; pois, se o homem é uma criatura da natureza, sua consciência também o é, e tem seus limites determinados congenitamente por ela.[36] A caracterização também não é menos importante: transparente como o vidro e iluminada como que pela luz da razão, a consciência dá a ver pela dissimulação de seus limites. Se o

[35] NIETZSCHE. *KSA 1: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. p.877.

[36] Sobre a questão do intelecto, Marc de Launay comenta que, no começo dos anos 1870, Nietzsche ainda se encontrava sob forte influência de Arthur Schopenhauer, de modo que sua concepção de intelecto não se distinguia distintamente da do seu mestre. No entanto, à medida que dele se afastou, torna-se surpreendente o modo como Nietzsche pensa o intelecto em "Sobre verdade e mentira" (1873), uma noção difícil de precisar, que não é bem o entendimento kantiano, nem se deixa confundir com o conhecimento, nem com a consciência. Posteriormente, Nietzsche pensou o intelecto como parte do desenvolvimento fisiopsicológico, instrumento necessário à nossa constituição e desenvolvimento. Como diz: "O intelecto engloba desse modo as sínteses perceptivas, por um lado, mas também a imaginação, pois a 'enganação' (*tromperie*) que produz não diz respeito somente a uma relação de ordem cognitiva com a natureza, posto que se trata também de enganação social e desejo por reconhecimento, de todos os comportamentos pelos quais 'dissimular' (*donner le change*) permite alcançar melhor a realização de alguns desejos. O intelecto se encontra, portanto, a serviço das "paixões" ("*paissions*") e sua transposição no registro do "logos" produz apenas erros e ilusões – mas que são finalmente necessários ao prosseguimento como também à realização dos interesses que a espécie imagina servir à sua conservação, a qual, como foi visto de início, nada é garantido." (tradução minha) DE LAUNAY. *Verité et mensonge au sens extra-moral*. p.58-59.

ideal iluminista tem na ciência a vanguarda do progresso contra o misticismo religioso e as ilusões metafísicas, Nietzsche evidencia o inescapável aprisionamento das estruturas da razão.

Mais uma vez, ele toca na questão dos animais, diz que demanda esforço ao homem imaginar que outros seres possuam percepções diferentes do mundo que partilham, de modo que o importante não é saber qual é a percepção correta, mas reconhecer que tal pergunta não faz o menor sentido. Para determinar a percepção correta dentre as demais, certo olho de Deus, seria preciso dispor de um critério inexistente. Ademais, a própria ideia de uma percepção correta, objetiva, se revela descabida, certa *contradictio in adjecto*, pois a percepção, o modo como um objeto é apreendido por alguém, é sempre particular e subjetiva, como diz Nietzsche (2008, p.41 [VM §1]):

> [...] entre duas esferas absolutamente diferentes tais como entre sujeito e objeto não vigora nenhuma casualidade, nenhuma exatidão, nenhuma expressão, mas, acima de tudo, uma relação *estética*, digo, uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha. Algo que requer, de qualquer modo, uma esfera intermediária manifestadamente poética e inventiva, bem como uma força mediadora.

Torna-se claro com essa passagem que a consideração aos animais, mais do que ironizar os humanos ao relativizá-los a seres pequenos como os insetos, tem por objetivo esboçar o problema do perspectivismo que será desenvolvido nas últimas obras do autor. A questão que se delineia, não é tanto a abertura para um ceticismo niilista a respeito de tudo e todos, mas o descentramento da importância egoica que o homem atribui a si mesmo como sujeito do conhecimento. No entanto, nesse momento, o perspectivismo é discutido pelo problema da percepção, por meio da explicitação de sua estrutura relacional e estética. Segundo Nietzsche, entre sujeito e objeto não há nenhuma relação causal necessária, lógica oculta a comandar o funcionamento das coisas, mas o que chama de relação estética, ou seja, uma percepção sensorial determinada pela constituição corporal humana.

Observa-se, contudo, que o filósofo caracteriza essa percepção em termos linguísticos, como uma tradução balbuciante. Nesse caso, mais do que força de expressão, liberdade poética, para caracterizar o processo da transposição do significado de um meio ao outro, de busca por compreensão, inteligibilidade do que nos é estranho, vale pontuar que não se trata de um simples “como se”, a

percepção como se fosse uma tradução, mas atentar que a percepção, sensória por excelência, não se faz sem linguagem. Não só os sentidos, os estímulos físicos que recebemos da natureza e metabolizamos, traduzimos, guiam nossa percepção do mundo, mas conjuntamente a linguagem. Aqui não há espaço para separação entre corpo e mente, natureza e cultura, ou discussão quanto à prevalência de um sobre o outro, pois o que o abandono da disputa sobre a percepção correta já anunciava, mais do que abertura ao famigerado relativismo, era o modo como sua instauração se dá necessariamente por meio da linguagem. Se as línguas dos diferentes povos divergem das mais variadas formas em sons e signos, na maneira de designar, de compreender o mundo, o carácter necessário dessa experiência é ressaltado pela última frase da citação: "Algo que requer, de qualquer modo, uma esfera intermediária manifestadamente poética e inventiva, bem como uma força mediadora.".

Há algo de transcendental nisso, no que chama de esfera intermediária, força mediadora, no modo determinante como a linguagem intermedia nossa percepção e relação com o mundo. Todavia, embora subjetiva, há que se atentar para o modo como as percepções são objetivadas:

> A própria relação de um estímulo nervoso com a imagem gerada não é, em si, algo necessário; mas, quando justamente a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e foi herdada por muitas gerações de homens, até que por fim, aparece junto à humanidade inteira sempre na sequência da mesma ocasião, então ela termina por adquirir, ao fim e ao cabo, o mesmo significado para o homem, como se fosse a imagem exclusivamente necessária e como se aquela relação do estímulo nervoso original com a imagem gerada constituísse uma firme relação casual; assim como um sonho que se repete eternamente seria, sem dúvida, sentido e julgado como efetividade. Mas o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora não asseguram coisa alguma à sua necessidade e justificativa exclusiva (Nietzsche, 2008, p.42 [VM §1]).

Nessa passagem, o que está em questão não é tanto o modo particular com o qual as percepções se formam, mas como se consolidam e são legitimadas. Se trata sim de um acordo social, como já mencionado, mas não um do qual se possa lembrar, datar com precisão. Nietzsche descreve um processo lento, gradual, de fixação e transmissão que só uma tradição longeva pode gestar e levar adiante. A relação entre estímulo nervoso e imagem, sendo a imagem resultante do estímulo

e aqui chamada de percepção, é exatamente o mesmo esquema que no início do texto Nietzsche usou para descrever a gênese das palavras, tornando claro, mais uma vez, que nossa percepção do mundo não se faz independentemente da linguagem. Depreende-se disso que as percepções, impressões sensórias, precisam da linguagem para se consolidarem na forma de palavras, expressões, conceitos metafísicos e científicos, e é nesse sentido que tais termos não só expressam, mas compreendem e cristalizam em si visões de mundo.

Na segunda parte da citação, vemos Nietzsche retomar a analogia do sonho que, fixado por constantes repetições, seria vivenciado como realidade. Retrabalhada em momentos diversos do ensaio, nesse trecho essa analogia serve de contraponto ao posicionamento do homem cético, seduzido pela confiabilidade da ciência. Para ele, o conhecimento seguro está no que os procedimentos científicos podem analisar, decompor, medir, explicar, e comprovar no macro e microcosmo pela identificação de suas variáveis e constantes. Quanto a esse positivismo, Nietzsche (2008, p.43 [VM §1]) se pergunta: "A ser assim, o que é, para nós, uma lei da natureza?" (*Sodann*: *was ist für uns überhaupt ein Naturgesetz* [...]).[37] Vale observar que não se trata de perguntar o que é, tão-só, uma lei da natureza, ou de buscar conhecer o que ela seria em si, mas o que é "para nós" (*für uns*), de modo a sugerir certa arbitrariedade no que julgamos compreender de mais externo a nós, e do modo mais objetivo.

Para Nietzsche, uma lei da natureza jamais se deixa compreender por si mesma, mas por meio de outras e outras leis como pressupostos e corolários, de modo que, o que se conhece a respeito delas são seus efeitos e a maneira como se encadeiam entre si, nunca suas essências e porquês. Das leis, apenas conhecemos o que nelas acrescentamos, como o tempo, o espaço, os números – ou seja, o que Immanuel Kant chamou de formas *a priori* da sensibilidade junto ao sistema numérico de medição –, e é justamente essa regularidade que tornamos a reencontrar, isso que nelas acrescentamos, que consideramos admirável e espantoso. Nas palavras do autor: "Toda regularidade que tanto nos impressiona na trajetória dos planetas e no processo químico coincide, no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas, de sorte que, com isso, impressionamos a nós mesmos." (Nietzsche, 2008, p.44 [VM §1]). Tem-se aqui

[37] NIETZSCHE. *KSA 1: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. p.885.

reformulada, nessa citação, a estrutura cômica do procurar algo onde se escondeu, agora utilizada de modo mais específico, não quanto descobrir a verdade nos domínios da razão, mas aos parâmetros que utilizamos para comprovar algo cientificamente.

Em suma, percepção e linguagem não se dissociam. O próprio filósofo se vale de formulações retóricas – a comparação – para descrever a percepção, processo sensório, fisiológico, em termos linguageiros: ora como metáfora, ora como tradução. Tal processo subjetivo consiste numa relação estética, entre um estímulo sensório e a imagem por ele gerada. Essa imagem, por sua vez, passa por uma segunda transposição, torna-se palavra que nada tem de necessário com o fenômeno que gerou a percepção e que, por conseguinte, busca designar. Ela precisa ganhar adesão comunitária para ser incorporada ao léxico e assim adquirir permanência, confiabilidade, ser naturalizada e admitida como verdadeira. Contudo, posto nesses termos, não se trata de uma falha que ocorre no âmbito cultural e social, uma atitude natural que a ciência rigorosa poderia corrigir com seus métodos e conceitos, pois o que faz é apenas sofisticar o processo inicial de apropriação antropomórfica. As ciências nunca encontram a verdade em si, mas o que é considerado verdadeiro segundo os critérios dos homens. Para Nietzsche, (2008, p.44 [VM §1]), a regularidade das leis da natureza que tanto nos assombra, encanta, e que pela repetição confirma nossas teorias, já pressupõe as formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo, apreendidas por esse processo fisiológico-estético chamado percepção. Por outro lado, é pela estabilidade dessas formas primordiais, que estruturam a percepção, que se erguem os edifícios conceituais das filosofias e ciências, alicerçados sobre o fluir metafórico.

O parágrafo acima resume bem a discussão desenvolvida na primeira seção desse pequeno ensaio, na qual a questão epistemológica sobre a fundamentação do conhecimento se faz candente. Doravante, prosseguirei o comentário do ensaio, tratando agora da segunda seção que, embora menor que a primeira, é dedicada a sintetizar as considerações anteriormente apresentadas, mas também se caracteriza por deslocar o foco da discussão da epistemologia para a estética.

2.2.2
Metáfora e estética

Nietzsche (2008, p.45 [VM §2]) inicia essa seção com a seguinte consideração: "Como vimos, a *linguagem* trabalha na construção dos conceitos desde o princípio, e, em períodos posteriores a *ciência*." Há, logo de início nessa conclusão, certa rememoração e retomada de algo discutido previamente, que é o problema da linguagem, sua gênese e legitimidade. Com isso, o filósofo procura lembrar a função diretriz que a linguagem exerce na criação conceitual, servindo de matéria-prima e trama esquemática pela qual os conceitos são elaborados. Anteriormente, o filósofo ressaltava que:

> De qualquer modo, o surgimento da linguagem não procede, pois, logicamente, sendo que o inteiro material no qual e com o qual o homem da verdade, o pesquisador, o filósofo, mais tarde trabalha e edifica, tem sua origem, se não em alguma nebulosa cucolândia [*Wolkenkukuksheim*], em todo caso não na essência das coisas. (Nietzsche, 2008, p.34 [VM §1]).[38]

Como se pode ler, aquele que se encontra comprometido com a verdade, seja ele filósofo ou cientista, trabalha com um material que, em sua essência, nada tem de verdadeiro. A linguagem é uma faculdade, mas também uma prática social e sistema de signos que se herda de tempos longínquos, de modo que, por mais judiciosos e cuidadosos que esses homens possam ser, há que se reconhecer certa força constritiva dos condicionantes estruturais que determinam as possibilidades de sua utilização. O filósofo e o cientista, cada um à sua maneira, nascidos num povo e herdeiros de certo idioma, buscam aprimorá-lo, corrigi-lo, para assim melhor apreender e designar o que estudam, do modo mais fiel possível. Criam um dialeto depurado no seio da língua materna, da qual nunca se tornam totalmente independentes. Contudo, como discutido, por melhor que se tente, não há nenhuma

[38] Sutilmente diferente, essa mesma passagem na tradução de Paulo César de Souza: "De toda forma, portanto, a gênese da linguagem não se dá de maneira lógica, e todo o material em que e com o qual depois trabalha e constrói a pessoa da verdade, o pesquisador, o filósofo, pode não vir do país das nuvens, mas certamente não procede da essência das coisas." NIETZSCHE. *Verdade e mentira no sentido extramoral* in: *O nascimento da tragédia*. p.151;
NIETZSCHE. *KSA 1: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. p.879.

relação essencial entre linguagem e mundo, nem de antemão, nem posteriormente, visto que a linguagem não expressa nem apreende a essência das coisas.

Quanto a tais questões, também é no curso sobre a retórica que encontramos considerações muito elucidativas. Nele, ao invés de entender a retórica como um uso particular da linguagem – persuasivo e, por vezes, enganador – ou procurar saber o que esta última seria no mais elevado grau de pureza, Nietzsche não visa dissociar a retórica da linguagem, mas pensá-las conjuntamente. O filólogo-filósofo não endossa o entendimento do senso comum, que pensa a retórica meramente como uma arte decadente da persuasão e do adorno de discursos, mas como o desenvolvimento consciente das estruturas inconscientes da própria linguagem.[39] Com relação a isso, diz:

> Mas, não é difícil provar que o que é chamado de "retórico", como recurso artístico consciente, esteve ativo como recurso artístico inconsciente na linguagem e seu desenvolvimento (*Werden*), de fato, o *retórico é um desenvolvimento posterior*, guiado pela clara luz do entendimento, de *recursos artísticos que já são encontrados na linguagem*. Não há obviamente nenhuma "naturalidade" [*"naturalness*" / "Nattirlichkeit"] não-retórica da linguagem a qual se possa apelar; a linguagem é em si mesma o resultado de puras artes retóricas. O poder para descobrir e tornar operativo o que funciona e impressiona, a respeito de cada assunto, um poder que Aristóteles chama retórico, é, ao mesmo tempo, a essência da linguagem; essa última, assim como a retórica, se baseia pouco no que é verdadeiro, na essência das coisas. A linguagem não deseja instruir, mas transmitir aos outros um impulso subjetivo e sua aceitação. Aquele que produz linguagem não percebe coisas ou acontecimentos, mas *impulsos* [*impulses / Reize*]: ele não comunica sensações, mas meramente cópias de sensações. A sensação, evocada através de um impulso nervoso, não captura a coisa em si: essa sensação é apresentada externamente através de uma imagem (tradução minha).[40]

---

[39] Manuel Barrios Cesares comenta que a tese basilar do "Curso de retórica" – segundo a qual os tropos não são meros acréscimos à linguagem, mas sintomas de sua essência metafórica, em relação a qual a retórica consiste num aperfeiçoamento e formalização – exprime certa objeção à pretensão da metafísica se desvencilhar por completo do discurso persuasivo da *dóxa*. Para Cesares, apesar de depois dessa época Nietzsche não voltar a tematizar a retórica e a metáfora, temos em sua compreensão expandida de interpretação e suas constantes reflexões sobre a linguagem o desdobramento dessas reflexões iniciais. CESARES. *O "giro retórico" de Nietzsche*. p.13-14.

[40] Traduzido do inglês: "But, it is not difficult to prove that what is called "rhetorical", as a means of conscious art, had bee active as a means of unconscious art in language and its development [*Werden*], indeed, that the *rhetorical is a further development*, guided by the clear light of the understanding, of the *artistic means which are already found in language*. There is obviously no

Como mencionado, a retórica não é simplesmente um uso particularmente artificioso da linguagem, mas o desenvolvimento consciente e explícito de seus recursos inerentes.[41] Segundo Nietzsche, a essência da linguagem é retórica cujo poder é descobrir o elemento persuasivo a respeito de cada assunto e não o verdadeiro. Nas linhas finais dessa passagem, se pode perceber as referências fisiológicas dessa compreensão de linguagem, segundo a qual, aquele que faz uso da linguagem não percebe as coisas ou acontecimentos, mas impulsos, e não expressa sensações, mas suas cópias apresentadas por imagens. Essas imagens, em outras palavras, figuras de linguagem, são expressões de estados internos, da alma. Se é uma questão saber como esses estados da alma podem ser expressos em palavras, já que não são feitos do mesmo material, Nietzsche argumenta que o que tais imagens buscam transmitir não é a coisa propriamente dita, mas como a percebemos, o que há de provável e persuasivo (*pithanon*), como bem sintetiza:

> Nossas expressões de modo algum esperam nossa percepção e experiência nos provir de um conhecimento multifacetado e respeitável das coisas; elas são resultados imediatos da percepção dos impulsos. Ao invés da coisa, a sensação apreende apenas um *signo* [*sign* / *Merkmal*]. Esse é o *primeiro* aspecto: *a linguagem é retórica*, porque deseja transmitir apenas uma *doxa* (opinião), não uma *episteme* (conhecimento). (tradução minha)[42]

---

unrhetorical "naturalness" of language to which once could appeal; language itself is the result of purely rhetorical arts. The power to discover and to make operative that which works and impress, with respect to each thing, a power which Aristotle calls rhetoric, is, at the same time, the essence of language; the latter is based just as little as rhetoric is upon that which is true, upon the essence of things. Language does not desire to instruct, but to convey to others a subjective impulse and its acceptance. Man, who from language, does not perceive things or events, but *impulses*: he does not communicate sensations, but merely copies of sensations. The sensation, evoked through a nerve impulse, does not take in the thing itself: this sensation is presented externally through an image." NIETZSCHE. *On rhetoric and language*.p.21.

[41] Dedicado a investigar as relações do jovem Nietzsche com o romantismo, Anthonie Meijers foi um dos primeiros a ressaltar a importância que a leitura do recém-lançado *Die Sprache als Kunst* (1871), de Gustav Gerber, teve na elaboração do "Curso de retórica". Citado diversas vezes, provem de Gerber as ideias de que a retórica é um desenvolvimento consciente da linguagem como forma artística inconsciente; que as palavras são tropos, e que a linguagem não exprime a essência das coisas, apenas descreve as relações que mantemos com elas. Contudo, apesar das críticas de Philippe Lacoue-Labarthe, de que o texto desse curso seria formado apenas de cópias de outros autores, Meijers ressalta que a inovação de Nietzsche seria dar maior ênfase ao caráter metafórico da linguagem, ideia que foi melhor desenvolvida no "Sobre verdade mentira no sentido extramoral". Por fim, ainda sobre a influência de Gerber: "Se, portanto, ambos compartem a convicção da natureza trópica da palavra, Gerber reserva o termo 'Metapher' para a tradução da sensação ao som enquanto Nietzsche, por seu turno, estende-o à transposição (*Übertragung*) prévia do estímulo nervoso à sensação." CESARES. *O "giro retórico" de Nietzsche*. p.14-15.

[42] Traduzido do inglês: Our utterances by no means wait until our perception and experience have provided us with a many-sided, somehow respectable knowledge of things; they result immediately

No entanto, voltando ao ensaio, essa força mediadora e constritiva não é algo que se supera, mas da qual jamais se desvencilha, pois:

> Assim como a abelha constrói os favos e, ao mesmo tempo, enche-os de mel, assim também opera a ciência irrefreadamente sobre aquele enorme columbário de conceitos, cemitério das intuições, sempre construindo novos e mais elevados pavimentos, escorando, limpando e renovando os antigos favos, esforçando-se, sobretudo, para preencher essa estrutura colossalmente armada em forma de torre e ordenar, em seu interior, o mundo empírico inteiro, isto é, o mundo antropomórfico (Nietzsche, 2008, p.45 [VM §2]).

Zanza por aqui, novamente, a abelha da seção 2.2.1 numa nova analogia. Dessa vez, não para contrastar os materiais e modos de construção, mas para ressaltar que, assim como esse inseto nunca termina suas obras, os homens nunca deixam de se ocupar das suas. As colmeias exigem constantes reparos, como também os construtos científicos demandam correções e aprimoramentos. Por meio desses construtos, como que em torres, os seguidores da verdade buscam se elevar sobre o mundo empírico, ditando agora como deve ser sua ordenação, mas também procurando apoio e segurança para pensar e agir a salvo das flutuações da vida. Quanto a isso, segue uma importante consideração:

> Tal impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, ao qual não se pode renunciar nem por um instante, já que, com isso, renunciar-se-ia ao próprio do homem, não é, em verdade, subjugado e minimamente domado pelo fato de um novo mundo firme e regular ter-lhe sido construído, qual uma fortificação, a partir de seus produtos volatizados, o mesmo é dizer, os conceitos (Nietzsche, 2008, p.45-46 [VM §2]).

Em referência à frase que inicia esta seção, vale atentar que se atribui à linguagem o trabalho de construção conceitual, com efeito, à linguagem e não ao homem. Tem-se aí um deslocamento da centralidade do homem como sujeito da ação e senhor de si, pois aquilo que acredita dominar como uma ferramenta ao seu dispor opera à sua revelia e determinantemente no desenvolvimento do seu conhecimento. Ademais, se de início Nietzsche questionava sobre a origem e justificação do "impulso à verdade", nessa passagem afirma com maior segurança

---

when the impulse is perceived. Instead of the thing, the sensation takes in only a *sign*. That is the *first* aspect: *language is rhetoric*, because it desires to convey only a *doxa* [opinion], not an *epistēmē* [knowledge]. NIETZSCHE. *On rhetoric and language*.p.23.

o que chama de "impulso à formação de metáforas" (*Trieb zur Metapherbildung*)[43] como o próprio do homem. Tal caracterização, faz lembrar o que diz Aristóteles na "Poética" ao considerar a mimesis o próprio do homem, o mais mimético dentre os animais.[44]

Retomando; quanto ao que é dito na passagem acima, observa-se, por um lado, certa autonomia da linguagem, e, por outro, certa sujeição do homem. Essa discrepância constitui a complexa relação do indivíduo com a linguagem, dimensão que o precede e o determina. Sem opor natureza e cultura, Nietzsche caracteriza o "impulso à formação de metáforas" como o próprio do homem, e embora não se trate de um ímpeto ligado às emoções e necessidades primitivas, essa aptidão possibilita a sobrevivência humana pela transformação do mundo. As formas *a priori* da sensibilidade estruturam a percepção humana que, por sua vez, constitui-se em apreensões e interpretações do mundo a partir das quais são estabelecidas relações com ele. Dominar o mundo pelo conhecimento técnico-científico é uma dessas possibilidades, mas não a única. Embora tenha se tornado predominante, ela não consegue reprimir, nem por fim ao impulso originário à formação de metáforas que encontra vazão e continuidade nos campos do mito e na arte.

O mito e a arte, atividades ancestrais, permitem ao homem dar livre curso ao "impulso à formação de metáforas", o que resulta em certo despertar da faculdade primitiva da fantasia, despertar para um estado de sonho, em que se sonha acordado ou se adormece para viver o mundo configurado segundo os desejos e fantasias humanas. Para Nietzsche: (2008, p.46 [VM §2]) "Em si, o homem desperto adquire clara consciência de que está acordado somente por meio

---

[43] NIETZSCHE. *KSA 1: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. p.877.

[44] Aristóteles inicia o capítulo dedicado às origens das artes poéticas com a seguinte afirmação: "Duas causas, ambas naturais, parecem ter dado origem à arte poética como um todo. De fato [5], a ação de mimetizar se constitui nos homens desde a infância, e eles se distinguem das outras criaturas porque são os mais miméticos e porque recorrem à mimese para efetuar suas primeiras formas de aprendizagem, e todos se comprazem com as mimesis realizadas." (Poética, 1448 b 4). Na sequência do capítulo, o filósofo discorre sobre o prazer proporcionado pela contemplação das imagens e apreciação das obras miméticas, mesmo das coisas mais desprezíveis, mas também sobre os primeiros poetas e suas obras, trágicas e cômicas. Contudo, quanto à passagem inicial, o tradutor Paulo Pinheiro comenta que a primeira causa da origem da arte poética se deve pela prática precoce, exercida desde a mais terna idade, já a segunda causa se deve ao prazer decorrente de tais práticas. ARISTÓTELES. *Poética*. p.57; para uma discussão mais aprofundada sobre tal questão, conferir o artigo supracitado: BUARQUE DE HOLANDA. *Poetas e filósofos segundo Aristóteles.* p. 37 et seq.

da firme e regular teia conceitual, e, precisamente por isso, chega às vezes à crença de que está a sonhar, caso alguma vez aquela teia conceitual seja despedaçada pela arte." Nota-se que o filósofo tensiona a distinção entre os estados de sonho e lucidez, de modo que a consciência do despertar se deve à certa regularidade e estabilidade obtidas por meio do trabalho conceitual. Quanto a isso, Nietzsche cita a hipótese de Blaise Pascal, segundo a qual, se fossemos acometidos pelo mesmo sonho toda noite, nos ocuparíamos dele como da vida real. Em síntese, a realidade se distingue do sonho pela estabilidade com a qual é experienciada singular e coletivamente, estabilidade que se procura confirmar pelo trabalho teórico-conceitual, da busca por fundamentos sólidos sobre o fluir metafórico.

Então, por falar da faculdade primitiva da fantasia, Nietzsche lembra de uma era em que ela foi vivida plenamente, lembrando assim do mundo grego. Segundo o filósofo, a vida daquele povo miticamente inspirado era muito diferente da que se leva na modernidade guiada pelas ciências, de maneira que, por se tratar de um mundo no qual os deuses podem falar dissimulando-se na natureza, de transitar entre os homens, ela estaria mais próxima do estado de sonho. Além disso, embora o âmbito mítico-religioso não se separasse de outras dimensões da vida cotidiana, esse onirismo também se difundia pela arte. Se até aqui a ênfase foi posta em certa disposição para o engano de modo inconsciente, o teatro serve de exemplo para mostrar momentos em que essa disposição se exerce de maneira mais consentida. Durante os espetáculos, embalados pelos enredos épicos e dramáticos, os helenos antigos compraziam-se com ilusões tomadas por verdades. Na visão de Nietzsche, se tratava de um momento no qual o intelecto podia libertar-se das rígidas convenções da linguagem, e assim mentir com prazer, sem ameaça de punição, nem risco de prejuízo.

Quer como artista ou espectador, a arte confere uma liberdade que não se encontra na vida ordinária. No caso dos artistas, mais do que entorpecimento momentâneo, essa liberdade seria transformadora, por permitir ao servo tornar-se senhor. Desprendido das convenções que os limitavam, suas ações possuem a autonomia do gesto criador. Para Nietzsche (2008, p.48 [VM §2]): "Em comparação com o que fazia antes, agora tudo o que faz traz em si a dissimulação, assim como sua conduta anterior trazia em si a deformação." Observa-se que, mais do que simplesmente comparar estágios, contém nessa frase certa transição de

regimes que, embora não seja descrita pelo filósofo como uma tomada de consciência, pode ser entendida como uma afirmação de nossas impossibilidades.

Estar e não estar em envolvimento com a arte, do afastamento ao contato, da sobriedade à embriaguez do sonho, sonho esse que consiste num profundo despertar de aptidões primitivas. Se no estágio de sobriedade o homem deformava o mundo – leia-se o antropomorfizava – ao acreditar apreender a realidade tal como ela é, no estágio artístico, afirma de bom grado a dissimulação como inescapável. Pela arte, o homem se liberta das amarras conceituais, compõe rearranjos com as definições determinadas, faz uso de metáforas ousadas, e não se guia por conceitos, mas se deixa levar pelas intuições, sem procurar para elas palavras. Quanto a esses dois estágios, Nietzsche então diz:

> Há épocas em que o homem racional e o homem intuitivo colocam-se lado a lado, um com medo da intuição, outro ridicularizando a abstração; o último é tão irracional quanto o primeiro é inartístico. Ambos contam imperar sobre a vida: este sabendo encarar as mais básicas necessidades mediante precaução, sagacidade e regularidade, aquele como 'herói sobreexaltado', passando ao largo de tais necessidades e tomando por real somente a vida dissimulada em aparência e beleza (2008, p.49 [VM §2]).

Se antes o mundo grego foi tomado como contraponto arcaico, de modo a lembrar que o paradigma científico da modernidade nem sempre foi uma verdade eterna, que possui historicidade, veio a ser como também pode vir a passar, Nietzsche agora pontua que esses dois paradigmas não necessariamente se opõem como regimes descontínuos. A transição entre eles, de igual modo, não é progressista: do arcaico ao moderno, do mito à razão, da arte à ciência, como o exemplo da relação com a arte – de libertação, exaltação e assenhoreamento – deixa claro. Racionalidade e intuição são apresentadas agora como tipologias de diferentes atitudes que se pode ter diante do cosmo, ainda que contrastantes, coexistentes desde os tempos antigos. O que ocorre é que essas diferentes atitudes, diferentes formas de se relacionar e afirmar a vida, podem se tornar preponderantes, e assim serem tomadas como emblemas de um povo, de uma era. Vistos em retrospecto a partir do mundo contemporâneo, a atitude intuitiva se destaca entre os gregos antigos.

Na visão de Nietzsche sobre a antiguidade grega, a arte e os mitos conduzem a vida, tornando-a mais plena, ao afirmarem criativamente a

dissimulação sobre a necessidade em cada um de seus aspectos. Mesmo que perceba a atitude intuitiva como preponderante, o filósofo opta por terminar seu ensaio reforçando as tintas da oposição esquemática por ele formulada. Segundo ele, o homem da verdade resiste em aceitar a vida como ela é, busca a todo custo evitar o sofrimento, sem conseguir a partir de conceitos e abstrações chegar à felicidade; por outro lado, o homem intuitivo, que não aprende com as experiências, mas vive a vida à flor da pele cada vez como a primeira, quer seja na alegria ou na dor, é capaz de encontrar redenção na arte.

***

Multiplicam-se as metáforas. O texto comentado acima, repleto delas, faz parte da juvenília do autor, ao que se convencionou classificar como "primeiro período" da obra (1870-1876), composto por ensaios dedicados à antiguidade grega e outros temas variados, muitos deles não publicados em vida (Marton, 1990, p.24). Embora se trate de uma obra da juventude, é em "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" que encontramos as primeiras considerações de Friedrich Nietzsche sobre temas como: conhecimento, linguagem, verdade, no entanto, dizer que elas se mantêm ao longo da obra é ponto de disputa entre os intérpretes. Ainda que não seja o objetivo deste trabalho vencer tal disputa, de certo modo, ele não deixa de buscar responder essas perguntas: "em que medida as considerações derradeiras sobre conhecimento, linguagem, verdade se mantém ou se afastam das esboçadas nas primeiras obras", e "o que motiva as transformações desse pensamento"? Contudo, antes que se possa oferecer alguma resposta, é preciso seguir, dentro do possível, os contornos gerais desse pensamento, pontuando seus pontos-chave. Sendo assim, previamente ao próximo capítulo, apresento aqui um breve apanhado do que foi discutido até então.

O polêmico ensaio – como o próprio título já anuncia, "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" – tem por objetivo discutir a verdade e a mentira fora do âmbito moral, sem sujeitar suas considerações às leis e preconceitos morais. Posto nesses termos, esse esforço evidencia as amarras que prendem tais ideias às convenções sociais. Se a relação entre mentira e moral parece mais óbvia, por tal prática ser altamente reprovável, desencorajada e até mesmo repreendida, deslocar a verdade de seu pedestal metafísico, reavaliando-a sobretudo como um valor

moral, terreno, mundano, pode causar estranhamento. Ademais, não se trata de pensar "verdade" e "mentira" como idealidades opostas, mas as relações complexas que as constituem, ressaltando o que uma tem da outra, como o que se admite por verdadeiro é uma mentira que se passa por verdade.

Para apresentar tais ideias, o filósofo inicia seu ensaio contando uma fábula que visa narrar a "história universal", da busca do homem pelo conhecimento fundamental do mundo. Nessa primeira parte, na qual desenvolve uma crítica aos pressupostos inconfessos da epistemologia, Nietzsche se vale de variados recursos estilísticos para questionar o ideal de conhecimento objetivo. Ao contrário do que reafirma a tradição filosófica e o senso comum que dela bebe, o conhecimento, a razão, não é o que nos distingue dos animais, mas antes certa capacidade desenvolvida para compensar nossa debilidade física. Tal consideração já é uma forma de se opor ao ideal de conhecimento desinteressado, almejado por seu suposto valor em si, pois já o entende a serviço do desenvolvimento e conservação da vida humana, objetivos obtidos por meio de inescapável dissimulação.

Dissimula-se não só por moldar o mundo à arquitetônica, por enquadrá-lo na perspectiva da escala humana, e por esconder esses pressupostos, mas também porque a vida em sociedade exige dissimulação, sedução e engano no trato de uns com os outros. Assim, pensado por meio de sua função prática, o conhecimento constitui-se num meio para estabelecer acordos a fim de evitar a "guerra de todos contra todos", acordos firmados sob a legislação da linguagem. Para o filósofo, a linguagem não é apenas faculdade de comunicação ou aptidão para se atingir o conhecimento, mas meio de se estabelecer consensos, visões de mundo, concepções de realidade, em suma, verdades sancionadas. Nietzsche, contudo, não se limita a ressaltar a constituição arbitrária da linguagem, mas visa questionar o entendimento que a considera capaz de apreender e designar a essência das coisas. Por essa crítica, denuncia principalmente a subjetividade das percepções, que não passariam de interpretações antropomórficas geradas a partir de estímulos nervosos.

Em outras palavras, tais interpretações seriam como metáforas, transposições entre meios distintos: estímulos sensórios que imprimem percepções, por sua vez, postas em palavras. Dizendo isso, a linguagem passa a ser entendida principalmente como meio pelo qual o homem medeia sua relação com o mundo,

meio que produz proximidade, mas também afastamento, posto que linguagem e mundo não se fundem, não se recobrem, antes seria mais apropriado dizer que a linguagem gera mundos e formas de ser entender "o mundo". Para ilustrar essa situação, o filósofo toma o exemplo das "figuras sonoras de Chladni" que seriam como imagens geradas a partir de um estímulo inapreensível, modo de aludir à "coisa em si" enquanto substrato da dimensão fenomênica a qual os homens se encontram limitados sem jamais poder desvendar o cerne das coisas.

Após apontar o aspecto convencional e o modo até mesmo arbitrário pelo qual conhecimentos são firmados e divulgados na vida comum, Nietzsche então se volta para a linguagem conceitual, filosófica e científica. O que está em questão não é a especificidade de cada uso, mas as pretensões de objetividade e veracidade depositadas em tais termos elevados e apartados das falas cotidianas. Os conceitos são abstratos não só por constituírem terminologias técnicas e especializadas, mas por serem transposições de segunda ordem: a impressão sensória gera a percepção, primeira transposição (imagem), que ao ser descrita e nomeada constitui-se numa segunda transposição (palavra), que ulteriormente ao ser aprimorada passa a ser empregada conceitualmente. Ao descrever esse processo, Nietzsche ressalta a falta de procedência e articulação lógica da linguagem, que em sua constituição nada tem de verdadeiro, o que a torna pouco capaz de atingir alguma verdade.[45]

Pela sequência da crítica às percepções, depois dos conceitos, o filósofo então apresenta a polêmica consideração segundo a qual a verdade – se há somente uma – constitui-se num exército de metáforas, antropomorfismos, impressões sensórias realçadas poética e retoricamente, firmadas e esquecidas pelo uso que desgasta o aspecto figurado (Nietzsche, 2008, p.36 [VM §1]). Com isso, o filósofo atenta mais para o processo de constituição, para certa historicidade e genealogia do que para o valor estabelecido como um bem supremo e atemporal, algo como

[45] O agrupamento dessas marcas (imagens sonoras) produz o segundo estágio na formação da linguagem, que é a representação (*Vorstellung*). A transformação do som para a representação é uma etapa arbitrária, artística. A imagem da representação muda o caráter do som que agora se torna símbolo da representação ao invés de reação à percepção. A transposição metafórica que transforma um som original em símbolo consciente por meio da fixação em palavras é caracterizada por Gerber como processo imagético de segunda ordem. Desse modo, palavras e conceitos apresentam apenas imagens e não expressam diretamente a percepção original. No entanto, com palavras e conceitos, os homens se equivocam poder designar a essência das coisas, pois esquecem de suas origens artísticas e retóricas no inconsciente. CRAWFORD. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. p.203-204.

uma *veritas aeterna*. Por esse raciocínio, verdade e mentira são correlacionadas ao invés de contrapostas, entendendo por verdade uma forma de mentira (metáfora) e essa mentira uma forma de verdade (ilusão) admitida socialmente. Como foi discutido acima, não se trata da mentira deliberada, afirmações enganosas, mas do engano que se incorre quando sinceramente se quer estar certo a respeito do fundamento das coisas.

O filósofo então critica de modo mais enfático a ideia do conhecimento como um bem, valor "em si", ressaltando que os humanos são indiferentes ao conhecimento sem consequências, que não traz benefícios ou danos, e que a ciência trabalha em benefício do homem. Segundo esse entendimento, a credibilidade na ciência apenas se torna possível pelo esquecimento dos tempos arcaicos, quando a faculdade da fantasia vigorava irrestritamente. Essa crítica à fé na ciência prossegue numa crítica à consciência como instância da razão, faculdade para estabelecer conhecimentos seguros. Nietzsche, ao comparar a consciência a uma redoma de vidro – que dá a ver, mas também aprisiona – lembra que ela é corporificada, determinada e restrita por nossa constituição física, de modo que nada sabemos que seja independente dela, que já não seja enquadrado por sua escala e perspectiva. Da consciência se parte para uma crítica à ideia de percepção correta, da apreensão objetiva da realidade, o que seria uma contradição em termos, posto que a percepção, assim como a consciência, é corpórea, singular e subjetiva. Para Nietzsche, entre homem e mundo, sujeito e objeto, não há qualquer casualidade ou exatidão, mas relações estéticas.

Sobre tal questão, a *scholar* Maudemarie Clark em seu já canônico *Nietzsche on Truth and Philosophy* (1990) traz pontos interessantes. Ligada à tradição analítica, a intérprete não se limita a explicar a filosofia nietzschiana, mas se empenha em testar a validade lógica de seus argumentos, buscando desse modo apontar e, quando possível, dissolver as contradições do seu autor de concentração. A primeira dessas, se volta a entender a afirmação de Nietzsche, segundo a qual "não há verdades", não pretender ser falsa ao mesmo tempo que uma verdade que nega todas as outras (Clark, 1990, p.65 et seq.). O modo como a autora confronta tal impasse é defender que Nietzsche se opõe às verdades metafísicas e não às verdades comuns que correspondem aos fatos (Clark, 1990, p.30-40). Embora discuta detidamente o ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral", a autora considera que as posições apresentadas nele sobre a verdade não se firmam

como convicções duradoras, e ressalta que Nietzsche se afasta delas ao longo da obra (Clark, 1990, p.IX, 22-23, passim).

Também para Clark, as considerações de Nietzsche sobre a verdade no ensaio supracitado partem da admissão de postulados kantianos, como a “coisa em si”. Sem admitir a “coisa em si” enquanto âmago inescrutável da realidade, ao qual a verdade deve corresponder, Nietzsche não teria bases para considerar as pretensões à verdade como ilusões. Segundo essa concepção, o intelecto e as teorias humanas não conseguem apreender a realidade em sua verdade intrínseca. Para Clark (1990, p.92), Nietzsche defende essa posição a maior parte do ensaio, até o ponto em que percebe que a própria ideia dessa correspondência para além da dimensão fenomênica se mostra absurda, como sua crítica à consciência deixa claro.

Sobre tal questão, vale realizar um breve parêntese. Ainda que a influência de Kant seja perceptível a alguém familiarizado com a história da filosofia, é consenso entre os estudiosos de Nietzsche que os conhecimentos que ele possuía de seu antecessor, assim como de outros grandes autores, nem sempre eram dos mais aprofundados. Andreas Urs Sommer (2019, p.17) afirma que: “[...] frequentes vezes, referências a outros autores nas obras de Nietzsche sugerem um conhecimento haurido do que seriam suas próprias leituras de fontes originais, com as quais o filósofo, no entanto, travou contato apenas de segunda mão.”. Oswaldo Giacóia (1998, p.109, 123) afirma que: “Não se pode precisar até hoje o quanto Nietzsche leu diretamente dos textos de Descartes. Muitas de suas referências são obtidas por meio do estudo das obras historiográficas de A. Spir e de G. Teichmüller.” e também que: “Se a interpretação de Kant por Nietzsche é histórica e filologicamente correta, essa é uma outra questão.”. Marc de Launay (2020, p.59,73) considera impressionante o modo como Nietzsche se aproxima da questão do esquematismo kantiano, sem se dar conta, e se engana ao criticar a noção de "coisa em si" (*Ding-an-sich*), ignorando que Immanuel Kant jamais afirmou sua realidade. Em outra passagem, de Launay diz ser lamentável que Nietzsche não tenha lido Kant diretamente, de modo que assim poderia ter reconhecido uma proximidade e entendido a prudência que sustenta a hipótese necessária da "coisa em si". Precisamente quanto ao entendimento e apropriação da noção de “coisa em si”, há um longo artigo escrito por Stephen Houlgate, no qual o estudioso britânico

analisa em que medida, apesar das críticas, Nietzsche ainda permanece enredado no que chama de “perspectiva kantiana” (*Kantian perspective*).

Primeiramente, Houlgate apresenta o projeto epistemológico kantiano, em seguida discorre sobre a “coisa em si”, na sequência sobre a crítica de Nietzsche, e por fim problematiza o quanto o filósofo de Röcken permanece tributário ao de Königsberg. Houlgate (1993, p.115) lembra que na "Crítica da Razão Pura", Kant pretendia pôr fim ao que chama de "tateações aleatórias" (*bloß Herumtappen*) da metafísica tradicional de modo a estabelecer a metafísica como ciência rigorosa capaz de progredir por meio de etapas seguras. O propósito dele era analisar os limites da razão pura, tendo por objetivo investigar se ela conseguiria produzir conhecimentos metafísicos.

Sobre a “coisa em si”, *nóumenon* ou objeto transcendental, Houlgate (1993, p.121) comenta que, a princípio, tal ideia possuia duas funções: distinguir os objetos finitos da nossa experiência dos objetos "infinitos", como Deus, alma, dos quais não temos experiência; permitir também a distinção entre objetos da experiência e os mesmos objetos considerados em si mesmos. Desse modo, tal ideia permitia uma dupla percepção sobre os mesmos objetos, pela experiência sensível e pelo pensamento, e era essa segunda percepção, da ordem intelectual, que Kant tinha em mente quando fala de coisa em si.

A intenção de Kant não era fazer alegações metafísicas sobre coisas que transcendem nossa experiência, mas usar o conceito de coisa-em-si para limitar a legitimidade do conhecimento humano à esfera dos objetos dados aos sentidos. Essa é a nossa alçada, e a respeito dela Kant realiza duas afirmações importantes. A primeira é que qualquer conhecimento a priori possui sua fonte no sujeito, sendo apenas válido para nós; a segunda é que toda percepção humana é representacional. Desse modo, Kant afirma com base na experiência que todo o conhecimento que temos diz respeito ao modo como percebemos as coisas.

Em suma, Kant não afirmava a existência da “coisa em si”, mas a tomava como hipótese para nos acautelar sobre os limites da apreensão sensível e das pretensões de conhecimento do mundo. Tal hipótese servia para nos lembrar que algo pode sempre nos escapar, que as coisas podem ser diferentes do modo como a percebemos, que as aparências nem sempre entregam tudo, pois pode haver algo por detrás delas a determinar seu aparecer (Houlgate, 1993, p.122-123). Abstraída de todas as relações com as demais coisas tangíveis, a “coisa em si” é o que pode

ser pensado, mas jamais conhecido. Ao longo de sua obra, Nietzsche reiteradamente critica tal ideia por diferentes motivos e maneiras até que em "O crepúsculo dos ídolos" (1888) a recusa definitivamente. No entanto, na época de "Sobre verdade e mentira" (1873), a "coisa em si" ainda é admitida como hipótese, não do que é inapreensível ao conhecimento, mas como certo âmago recôndito da natureza, na linguagem da metafísica tradicional: a essência por detrás das aparências. Ainda que não tenha sido bem isso o que pensou Kant, Nietzsche compreendia que tal concepção acarretava reformulação dessa antiga distinção que ele tanto se empenhou em problematizar e questionar.

De volta à discussão com Clark, se Kant não é mencionado, mas amplamente reconhecido como pressuposto da discussão encabeçada por Nietzsche, a autora levanta outro argumento, menos pacífico, para se entender a crítica à verdade deste último. Para Clark (1990, p.77 et seq.), esse questionamento acerca da verdade não tem por base uma crítica da linguagem, que seria secundária em relação à teoria representacional da percepção inspirada em Arthur Schopenhauer. Segundo a autora, a crítica de Nietzsche não se dirige às limitações da linguagem, e sim antes à pretensão da percepção em apreender a essência das coisas para além do modo como elas aparecem. Se das coisas, do mundo, percebemos e apreendemos somente aparências, semelhanças, representações, isso explica porque o filósofo caracteriza a percepção como uma forma de metáfora extralinguística. Tal análise do argumento, por meio de suas referências implícitas, é certamente muito elucidativa, e se ela tem por objetivo contestar algumas leituras nietzschianas, não vejo porque secundarizar a importância da linguagem.

Como procurei discutir acima ao comentar o trecho (Nietzsche, 2008, p.42 [VM §1]), afirmo que considerar os perceptos como metáforas não se trata apenas de um modo de caracterização poética, mas serve sobretudo para ilustrar um longo e gradual processo de assimilação, fixação e legitimação das percepções como verdadeiras. Mais uma vez: percepção e linguagem não se dissociam, pois, a última já se faz presente desde o início. A linguagem não se deixa secundarizar como mera faculdade de nomeação e comunicação tardia, mas atua de ponta a ponta, primeiro no processamento das percepções sensórias e depois na consolidação delas na forma de palavras incorporadas ao vocabulário.

Dessa primeira parte, algumas considerações que se destacam são: que o impulso à verdade provém muito mais das constrições sociais do que de alguma

suposta disposição natural; os conceitos são resíduos de metáforas, peças no jogo da linguagem, no qual a verdade consiste em jogadas conforme às regras; por último, a consciência não garante a apreensão de conhecimentos objetivos, mas percepções condicionadas e determinadas pelo corpo humano. A segunda parte do ensaio retoma e reforça considerações apresentadas anteriormente, e se destaca principalmente pela mudança de ênfase. Se de início Nietzsche pontuava o carácter arbitrário no estabelecimento de convenções linguísticas, nessa segunda parte ressalta que a criação conceitual se deve mais aos processos da linguagem do que aos homens propriamente. Com isso, inverte a lógica que entende a linguagem como mera faculdade e ferramenta da comunicação, de modo que os homens não só a utilizam, mas são conduzidos por ela. Ainda sobre a linguagem, após lembrar suas origens metafóricas, Nietzsche argumenta que, em decorrência disso, ela nada tem a ver com a verdade, não importando o quanto filósofos e cientistas busquem aprimorá-la conceitualmente.

Por fim, também se observa nessa segunda parte um deslocamento do foco das discussões que partem de uma crítica à epistemologia para considerações estéticas. Se bem no início do texto, Nietzsche questiona o "impulso à verdade" ao desmascarar suas motivações morais, na segunda seção fala em "impulso à criação de metáforas" como o próprio do homem. Ocorre uma mudança no estatuto das metáforas, que não mais são tomadas para desvalorizar as pretensões à verdade, mas encaradas positivamente quando assumidas conscientemente como uma disposição natural à fantasia. Segundo o filósofo, essa disposição não foi completamente superada, inibida, pelo desenvolvimento científico e pela hegemonia da razão, pois ainda encontra vazão em atividades criadoras como o mito e a arte. O ensaio termina por uma argumentação opositiva que lembra muito "O nascimento da tragédia", livro publicado no ano anterior, cujo intuito não é ser imparcial, mas apresentar a busca racional pela verdade e o deixar-se levar por intuições como posturas diferentes que se pode ter em relação à vida.

III
Proscênio: sobre os antecedentes do perspectivismo

3.1
A Transfiguração

Figura 1: Rafael Sanzio — A transfiguração, 1518–1520
Técnica: têmpera sobre madeira. Dimensões: 405 x 279 cm
Localização: Pinacoteca do Vaticano

> O historiador da arte recorre à literatura, o historiador da literatura recorre à arte, e ambos recorrem à filosofia quando não conseguem explicar determinados problemas surgidos dentro de suas disciplinas.
>
> Carlo Ginzburg[46]

Assim como a leste nasce o sol, à borda direita emanam luzes cálidas que irrompem sobre a escuridão. Nesse lusco-fusco, hora de transição, a confluência entre opostos se dá não somente pelo encontro-despedida de luz e trevas, mas também pelo que ocorre entre o céu e a terra. Nem todos veem. A atenção se divide, olhares, gestos, apontam para diferentes direções. Dois planos, dois acontecimentos, entrecortados por um irregular horizonte que só reforça a separação das cenas. No plano inferior, multidão, confusão e loucura; no plano superior, devoção, apogeu e glória. A atmosfera é sombria, deveras caótica e enigmática. Se uma iminência de alvorada se faz perceber à borda direita, outras fontes de luz iluminam distintamente a cena superior e a inferior realçando ainda mais a disjunção entre elas.[47] Abaixo, apóstolos e anônimos se desesperam frente à suposta possessão demoníaca de um jovem rapaz que se convulsiona, se contorce e revira os olhos; acima Jesus se revela resplandecente aos discípulos. Entre as cenas não há relação de simultaneidade ou sucessão direta, posto que, segundo as Escrituras, ocorreram em momentos distintos.[48] Além de se tratar de um tema raro para o período – a transfiguração de Cristo – a junção inusitada desses episódios díspares faz da última pintura de Rafael um testamento enigmático que por séculos tem intrigado gerações de *connaisseurs* (Forte, 1984, p.46).

---

[46] GINZBURG. *Mitos, emblemas e sinais*. p.89.

[47] Como comenta Christian Kleinbub, as passagens bíblicas que relatam esses acontecimentos são importantes para compreender a visualidade luminosa e dramática da pintura de Rafael. De acordo com a epístola de Pedro, temos o raiar da aurora além das distantes colinas de Jerusalém. Contudo, a branda luz que ilumina as figuras abaixo do monte não provém da radiância do Cristo transfigurado, mas de uma fonte oculta à esquerda. Essa luz que contrasta com a do amanhecer é talvez de uma lua poente. Kleinbub lembra que para Pedro, a transfiguração é a prova mais segura da retidão da fé dele em Cristo, o farol que ilumina a escuridão. KLEINBUB. *Raphael's Transfiguration as Visio-Devotional Program*. p.380.

[48] José Nicolao Julião comenta que: "A obra é a última pintura do artista de Urbino, que retrata duas passagens emblemáticas do *Novo Testamento*, a 'Transfiguração' representada na parte superior da tela e 'O milagre da cura de um jovem possuído' representado na parte inferior. Essas duas passagens foram narradas na sequência dos acontecimentos pelos três evangelistas sinópticos (Mateus, Marcos e Lucas) [Mateus 17:14-21; Marcos 9:14-29, Lucas 9:37-49]; e de acordo com eles, Jesus realizou o milagre da cura, logo após ter descido da montanha, onde experimentou a transfiguração. JULIAO. *As considerações de Nietzsche sobre o renascimento*. p.97-98.

Num contexto e recepção mais próximos de sua criação, o pai da História da Arte, Giorgio Vasari, confere especial atenção ao descrever e comentar o quadro em seu relato sobre a vida e obra do mestre de Urbino. Segundo conta, a referida pintura, por sua beleza e variadas inovações, atraiu a atenção de muitos artistas, considerada a melhor realização de Rafael, seu *non plus ultra*, que veio se tornar um novo paradigma:

> Quem quiser saber como se mostra em pintura Cristo transformado em divindade, só precisa olhar para essa obra; nela ele está sobre o monte em perspectiva, imerso numa aura resplandecente com Moisés e Elias; estes, iluminados pela claridade do esplendor, haurem vida de sua luz. No chão, Pedro, Tiago e João estão prostrados em atitudes diferentes e variadas: uns inclinam a cabeça até o chão; outros, com as mãos, defendem os olhos dos raios do sol e da imensa luz do esplendor de Cristo, que, vestido com a cor da neve e abrindo os braços, ao elevar a cabeça ao Pai, parece mostrar a essência da divindade das três Pessoas unificadas na perfeição da arte de Rafaello. E parece que este se fundiu tanto com a virtude de Cristo, para mostrar o esforço e o valor da arte em seu rosto, que, depois de terminá-lo, como se fosse a última coisa que tivesse de fazer, não tocou mais nos pincéis, sendo levado pela morte (Vasari, 2011, p.516).

Posteriormente, o quadro também recebeu comentários de importantes autores germânicos que, devido à justaposição inédita dos episódios bíblicos, consideraram que ele poderia expressar valores outros que excedem a mensagem dos evangelhos. Iniciando uma tradição de leituras, Johann Wolfgang von Goethe afirma não haver motivo para entendê-lo de modo segmentado, descontínuo, pois ambas as partes, ainda que contrastantes, possuem um significado alegórico complementar, segundo o qual, a cena abaixo representa o tormento dos que sofrem, enquanto a de cima a força que lhes oferece socorro. Além de renomados historiadores da arte como Jacob Burckhardt e Heinrich Wölfflin, a leitura de Goethe influenciou o grande esteta que Friedrich Nietzsche também foi (Kleinbub, 2008, p.372). Em seu estreante "O nascimento da tragédia", a pintura é mencionada logo no início do livro – o quarto parágrafo para ser mais preciso – no qual é apresentada como um exemplo para se entender o apolíneo na arte. Se um quadro renascentista, portanto, dos primórdios da modernidade, pode ilustrar o conceito de apolíneo, isso sugere que o que foi pensado sob os signos de Apolo e Dionísio,

suas mensagens, não se restringe ao mundo helênico, mas se transmite de modo trans-histórico como princípios clássicos da arte ocidental.

Certo é, como debatido no segundo capítulo, que "O nascimento da tragédia" não é um livro dedicado ao plástico e figurativo das belas-artes, mas sim à música. Tais obras do visível só aparecem, comparecem, como contrapontos secundarizados ao que a música tem de primordial. No entanto, o que é secundário, auxiliar, pode ser de fato indispensável à constituição e homeostase da arte helênica, pois não há Dionísio sem Apolo, não há acesso às verdades da existência sem mediação, sem imagens, mascaramentos e linguagem.

Toda uma teoria da imagem pode ser depreendida desses primeiros quatro parágrafos, nos quais o filólogo-filósofo versa sobre as origens míticas da tragédia. Desse modo, não é por acaso que o referido quadro figure justamente ao final deles. Afinal, como entender essa menção além de um mero exemplo ilustrativo, como tal obra se relaciona com a perspectiva de Nietzsche sobre a arte? A princípio, é possível contar com as palavras do autor que relaciona expressamente Rafael e sua produção ao impulso apolíneo, haja vista se tratar de um criador de imagens. Diz Nietzsche (2007, p.37 [NT §4]):

> RAFAEL, ele próprio um desses imortais "ingênuos", representou-nos em sua pintura simbólica essa despotenciação da aparência na aparência, que é o processo primordial do artista ingênuo e simultaneamente da cultura apolínea. Em sua *Transfiguração*, na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, os discípulos, desamparados, aterrorizados, ele nos mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a "aparência" [*Schein*] é aqui reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas. Dessa aparência eleva-se agora qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada vêem os que ficaram enleados na primeira aparência – um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos. Aqui temos, diante de nossos olhares, no mais elevado simbolismo da arte, aquele mundo apolíneo da beleza e seu substrato, a terrível sabedoria de Sileno, e percebemos, pela intuição [*Intuition*], sua recíproca necessidade. Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua libertação através da aparência: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua

> contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar.

Sobre o quadro em questão, “A transfiguração”, o comentário parte de baixo para cima, num percurso ascendente. A parte inferior versa sobre a cena de possessão do jovem rapaz, entendida como uma imagem simbólica na qual os sofrimentos dele aludem à dor primordial que constitui o fundamento do mundo. Essa dor é a imponderável compreensão da tragicidade da existência condensada no dito de Sileno, segundo o qual “O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.”, uma verdade metafísica que se torna tolerável ao ser transmitida por uma bela imagem. Contudo, é preciso ressaltar que, para Nietzsche, a imagem, mais do que representar, tem por função servir de meio estético para a compreensão sensível do âmbito metafísico.

Por sua oferta e reserva, de se apresentar pelo visível, restando, no entanto, irredutível a ele, nem todos conseguem “ver”, compreender o que não se reduz ao espetáculo da visão enquanto mero reflexo desse outro âmbito. Nietzsche fala dessa dimensão como outro mundo, uma segunda ordem de aparências, reservado aos capazes de perceber além do caos e horror, dos sofrimentos da carne, o deleite de uma contemplação visionária. Quanto a isso, é importante ressaltar que o campo visual não é acessório, mas indispensável. As imagens apolíneas são o que permitem, por um jogo de revelação-ocultamento, a compreensão trágica da vida, o acesso ao “Uno-primordial” que respectivamente tem por *télos*, também, ser expurgado em imagens.

Observa-se que nada é dito sobre Cristo[49], personagem e motivo principal do quadro, que é apenas aludido como luminosa cena de êxtase visionário, ele mesmo uma visão vedada aos que se prendem às aparências. Se, num primeiro momento, preterir Cristo em relação ao menino supostamente possesso pode

[49] No quinto parágrafo de sua “Tentativa de autocrítica”, Nietzsche reconhece o silêncio em relação ao Cristianismo, que para ele é o exemplo mais extravagante do tema da moral que a humanidade já produziu. O Cristianismo, como doutrina moral que relega a arte ao campo do engano, é o grande contraponto à concepção estética da existência. Nietzsche reconhece que também já partilhou de tal modo pensar avesso à arte, o que implica numa hostilidade contra a vida, "pois toda da vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro." O filósofo entende o Cristianismo como "vontade de declínio" e a moral cristã como contrária a vida, em razão dela ser essencialmente amoral. "O nascimento da tragédia" se volta contra a moral e em prol da vida pela doutrina dionisíaca. NIETZSCHE. *O nascimento da tragédia*. p.17-18.

indicar que tal questão não é exclusiva do Cristianismo, dos mistérios da trindade, da encarnação divina, do Deus que uma vez encarnado torna-se a revelar-se em sua glória, se a atenção à cena de possessão sinaliza uma consideração ao que foi repudiado como demoníaco e que, no então, talvez seja somente pagão, outra forma de tomar a carne, o corpo, dessa vez pelo êxtase e incorporação dionisíaca, passagens anteriores à menção do quadro indicam que o problema em questão diz respeito não aos episódios bíblicos, mas justamente à transfiguração na arte. Visto que ao deslocar a atenção de Cristo para o menino, a ênfase recai no que ele exprimiria dessa dor existencial, o ponto é menos ressaltar essa segunda transfiguração inferiorizada, obliterada, calcada e recalcada pelo cristianismo, mas tomar o tema representado como ocasião para tratar da questão de modo mais amplo. Ademais, se por um lado o pensamento da transfiguração prefigura o aparecimento do quadro, por outro, não é a única vez que essa imagem e a obra de Rafael aparecem no texto nietzschiano. Antes de comentar sobre as considerações eminentemente filosóficas da transfiguração, vale a pena atentar também para essas demais aparições.

Num momento posterior, bem no raiar de "Aurora", o quadro ganha destaque e agora nomeia e ocupa todo um aforismo:

> **§8. Transfiguração.** – Os que sofrem desorientados, os que sonham confusos, os que se encantam com o sobrenatural – estas são as *três classes* em que Rafael divide a humanidade. Já não é assim que enxergamos o mundo – e também Rafael já não *poderia* vê-lo assim hoje: ele contemplaria uma nova transfiguração. (Nietzsche, 2016, p.16 [A §8]).

Numa leitura mais imediata e restrita a essas linhas, percebe-se que, mais uma vez, por um movimento tipicamente filosófico, Nietzsche parte do quadro em questão para tecer considerações que extrapolam a obra exemplificada. Os personagens pintados não se resumem a representar a narrativa bíblica, sua mensagem e moral, pois seriam representações arquetípicas que excedem os domínios da fé cristã. O que o filólogo-filósofo percebe no quadro é a perspectiva de Rafael sobre a humanidade, sua visão de mundo, e salienta que o mesmo já não poderia ver da mesma forma, outra transfiguração contemplaria hoje. A transfiguração, a mudança da forma, da imagem, diz respeito ao modo como Rafael vê o mundo, como podia vê-lo em sua época, o que indica não só uma delimitação visual, parcial e enviesada da perspectiva, mas um componente temporal

indispensável a condicionar igualmente como se vê, ou seja, não somente onde, mas também quando.

Dessa vez, a análise não focaliza apenas um personagem, mas fala de três classes que parecem remeter respectivamente ao menino, a Jesus e seus discípulos; o menino sofredor que exprime as dores do mundo, Jesus em êxtase, em estado de sonho ou delírio, e os discípulos que se maravilham com tal imagem. No entanto, enxergamos sem ver; o quadro mostra cenas de transmutações corporais sem revelar o que as motivam, as visões internas que contemplam tais personagens. Escapa-nos o que é invisível aos olhos, o que muito dificilmente a pintura conseguiria mostrar.

Já analisado num contexto mais amplo, o aforismo se insere na sequência de uma discussão sobre causalidade e moral em que se discute a força constritiva da tradição, e o modo como os homens atribuem significações morais e religiosas a acontecimentos da natureza e sociedade. Nessa sequência, os aforismos §3, §10 e §12 de "Aurora" apontam que certo progresso científico colabora para a dissolução de antigas crenças infundadas da tradição, como a atribuição de gêneros a entes da natureza, como o sol, mas, principalmente, a interpretação dos fenômenos naturais como intervenções divinas, quer sejam bênçãos ou punições em decorrência da observância ou da insubordinação aos preceitos. Para Nietzsche (2016, p.16-19 [A §9]), à medida que se compreende bem os fenômenos naturais, seus nexos causais, reduzindo o que se pode atribuir ao acaso, se enfraquece a compreensão fantástica do mundo, e em decorrência a moralidade a ela vinculada. A respeito disso, uma passagem no aforismo §14 de "Aurora" pode ampliar a compreensão do que é dito no §8:

> [...] "Como tornar-se um louco, não o sendo e não ousando parecer que o é?", a este medonho raciocínio se entregam quase todos os homens de peso da civilização antiga; uma sigilosa doutrina de artifícios e indicações dietéticas propagou-se quanto a isso, junto com o sentimento da inocência e mesmo da santidade de tal reflexão e propósito. As receitas para tornar-se um curandeiro entre os índios, um santo entre os cristãos da Idade Média, um *angekok* entre os nativos da Groenlândia, um pajé entre os brasileiros, são essencialmente as mesmas: jejum absurdo, prolongada abstenção sexual, ir para o deserto ou subir uma montanha ou um pilar, ou "pôr-se num velho salgueiro com vista para um lago" e não pensar em nada que não produza arrebatamento e confusão espiritual. [...] (Nietzsche, 2016, p.21 [A §14]).

Tal aforismo, cujo título é a "Significação da loucura na história da moralidade" atribui à loucura a função catalisadora de criação e rompimento de paradigmas morais. No começo do texto, é traçada uma analogia entre loucura e fenômenos naturais, entendendo um e outro como eventos imprevisíveis que causam espanto e admiração. Além dessa associação, Nietzsche lembra das relações entre loucura e divindade, loucura e genialidade, o quanto uma contém da outra. Os espasmos dos loucos, suas falas inarticuladas são vistos como sinais de distinção, marcas da divindade, de uma sabedoria sobrenatural que é preciso recolher e interpretar entre o que há de estranho e incompreensível; por outro lado, a genialidade também é vista como um excesso, um acréscimo, certo tempero da desmesura.

Os artistas geniais, os mártires, os santos, todos eles são grandes inovadores na medida que são loucos, a loucura os distingue e os eleva sobre as massas. O estranho, o extraordinário da loucura, é o que encanta e os encanta por um misto de atração e aversão ao angariar a força dos crentes, de modo que, assim, fortalecem a fé em si mesmos e expandem o poder para romper tradições, criar novos paradigmas, leis, gostos e valores. Posto isso, quem não é louco precisa se fazer como tal, pois só o espetacular da loucura pode causar a comoção necessária para mover montanhas.

Como a passagem extraída deixa claro, inclusive pelo exemplo dos indígenas brasileiros, esse é um procedimento adotado amplamente, não restrito ao ocidente e sua religiosidade judaico-cristã. O cristianismo, então, é apenas o exemplo mais difundido, conhecido de modelo religioso de compreensibilidade de mundo, e que por muito tempo teve poder de impor sua visão de mundo, não sem loucura. Contudo, como fala o aforismo §8 de "Aurora", é essa visão de mundo que talvez não possa mais ser contemplada, representada, transfigurada em arte. Quanto a isso, entre o "O nascimento da tragédia" e "Aurora", numa crítica progressiva à metafísica, encontra-se uma sequência em "Humano, demasiado humano. Vol. I" que ajuda a entender o tom nostálgico dessa sentença.

Se tratando de obras do período intermediário, o afastamento da metafísica da arte de "O nascimento da tragédia" é marcado por um flerte com o positivismo científico. O campo científico não é mais apresentado como contraponto negativo, mas como novo paradigma dos avanços da humanidade.

Uma passagem para observar essa mudança de compreensão é o final do 4º capítulo do primeiro volume de "Humano, demasiado humano", intitulado "Da alma dos artistas e escritores". Numa sequência que vai do aforismo §217 ao §223, Nietzsche trata de um iminente declínio da arte que eventualmente virá a ser superada como um estágio idílico da humanidade. Em §217 de "Humano, demasiado humano", o autor fala do aumento de intelectualização do gosto e a consequente dessensibilização estética, da dificuldade de apreciar a música pelo que é independente de significados ou emoções complexas, como o horror e o sublime. Já no aforismo seguinte, "§218 – A pedra é mais pedra do que antes.", o problema se inverte, muda de figura. Se quanto à música, a busca pelo significado, por uma compreensão intelectualizada prejudica a apreciação, no caso da arquitetura, o distanciamento do universo simbólico da antiguidade, clássica ou cristã, o desmame de seu "leite cultural materno", dificulta a compreensão da significação de seus elementos, de modo que apreciamos uma beleza vazia das construções, sem a carga metafísica que a animava.

Quanto a isso, o pesar nostálgico dessas constatações é evidenciado pelo aforismo:

> §220 – *O além na arte*. Não é sem profundo pesar que admitiremos que os artistas de todos os tempos, em seus mais altos vôos, levaram a uma transfiguração celestial exatamente as concepções que hoje reconhecemos como falsas: eles glorificam os erros religiosos e filosóficos da humanidade, e não poderiam fazê-lo sem acreditar na verdade absoluta desses erros. Se a crença em tal verdade diminuiu, empalidecem as cores do arco-íris nos extremos do conhecer e do imaginar humanos: então nunca mais poderá florescer o gênero de arte que, como a *Divina comédia*, os quadros de Rafael, os afrescos de Michelangelo, as catedrais góticas, pressupõe um significado não apenas cósmico, mas também metafísico nos objetos da arte. Um dia, uma lenda comovente contará que existiu certa vez uma tal arte, uma tal crença de artista. (Nietzsche, 2005 p.136 [HH §220]).

Tal passagem antecede e explica o que é dito no §8 de "Aurora" sobre a "Transfiguração" de Rafael. Mais do que o quadro específico assim intitulado, o grande mestre de Urbino realizou em sua arte a transfiguração de concepções de mundo hoje reconhecidas como equivocadas, e o fez não sem acreditar em sua suposta verdade. Tais criações são reflexos de tempos sem volta, de um mundo em vias de desaparição, no qual se acreditava na arte, no qual se podia acreditar. Conforme desenvolvido no §222 de "Humano, demasiado humano. Vol. I", em tais

épocas, acreditava-se que a arte podia expressar "verdades eternas" em relação às quais o mundo empírico é mera aparência. O reconhecimento desses equívocos, contudo, não acarretou esquecimento e abandono dos prazeres e benefícios proporcionados pela arte, de modo que a satisfação dessas necessidades agora deve ser suprida pela ciência, pois como diz Nietzsche (2005, p.141 [HH §222]): "O homem científico é a continuação do homem artístico."

Arte, ciência e política, são atividades entendidas como heranças da religião, que se expandiram quando ela perdeu terreno, dando vazão a estados de espíritos por ela gerados como elevação e entusiasmo. Tendo perdido credibilidade na Modernidade, perda acentuada pelo Iluminismo, todo engajamento fervoroso dos homens nessas atividades pode ser entendido como sobrevivências e substitutos de tais estados de espíritos, que consolam a falta de fé, de metafísica, do espírito religioso d'outrora.[50] Mas, ainda que seja possível obter tais consolações, é ilusão pensar que o progresso científico da Modernidade consista em promessa de benesses sem perdas. Como diz Nietzsche (2005, p.152) no §239 de "Humano, demasiado humano. Vol. I": "Todo futuro melhor que se deseja para a humanidade é, necessariamente, também um futuro pior em vários aspectos [...] Cada estação do ano tem os seus méritos e atrativos, e exclui aqueles das outras." O ganho em razão e cientificidade acarreta perdas na disposição religiosa e apreciação estética; o que floresceu a partir da religião e em suas cercanias não pode mais voltar a germinar em sua ausência, quando muito, apenas frutos tardios, extemporâneos, lembranças atávicas, mas não indícios nem anúncios do renascimento de tempos passados.

Considerando tais passagens do primeiro volume de "Humano, demasiado humano", compreende-se melhor o eco de lamento no aforismo §8 de "Aurora". O que Rafael não mais poderia contemplar desde a época de Nietzsche, não é da ordem do estilo pictórico, nem das contradições insolúveis de diferentes percepções da realidade, mas precisamente a visão de mundo propiciada por um entendimento fundamentado na fé cristã. Com o avanço da Modernidade – momento desde o qual a Europa se confronta de modo mais intenso com outras

[50] Como é dito no §150. de "Humano, demasiado humano. vol. – I", as artes ascendem quando a religiões decaem. Elas herdam muitas formas e sentimentos das religiões, tornando-se profundas e entusiasmadas, dão continuidade ao sentimento religioso. Se o Iluminismo inibe tal sentimento, ele encontra vazão na arte, mas também na vida política e ciência, persistindo na forma de fervor e entusiasmo. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano. Vol. – I*. p.109.

culturas que a fazem repensar a unanimidade de suas convicções –, o progresso das ciências, a propagação, admissão e desenvolvimento das ideias do Iluminismo, torna-se cada vez mais difícil acreditar, defender uma concepção unívoca de mundo, bem como sustentar seus dogmas.

Mas se a expansão da razão acarretou retraimento da fé, se a loucura em suas variadas apresentações não mais funda e organiza cosmologias, é preciso pensar o que a arte como rebento e suplemento de uma era regida pela religião ainda é capaz de apresentar quando sua genitora perdeu a força configuradora. Há que se pensar o que resta da arte e da loucura da genialidade artística, o que podem apresentar quando não é mais o caso de representar cenas de êxtase espiritual; em outras palavras, é o caso de refletir não sobre o que o quadro de Rafael transfigura em sua representação inusitada, muito menos se empenhar na busca de um suposto significado oculto – da obra como mensagem cifrada – de uma intencionalidade artística levada em segredo para a sepultura ou de uma significação ainda mais ampla – uma concepção de época vedada aos contemporâneos – e que só um olhar em retrospecto pode atribuir; trata-se, pois, de entender o tema em questão, não como algo que se representa, mas que está para além do que se representa, ou seja, não o que se transfigura, mas a transfiguração enquanto uma das grandes questões da arte, uma de suas possibilidades mais essenciais. Com relação a isso, é preciso voltar a uma passagem que antecede o aparecimento do quadro no texto nietzschiano, mas também avançar para muito adiante do que foi dito ali. Os pontos de referência agora são os parágrafos §3 e §24 do "Nascimento da tragédia", tomados para entender como essa questão que se encontra tanto no começo quanto no desfecho do livro, de certo modo, atravessa todo pensamento estético desenvolvido nessa obra, mas também além dela como as indicações acima endossam.

Como mencionado poucas páginas acima, o pensamento da transfiguração prefigura o aparecimento do quadro homônimo no texto nietzschiano. Realizada a análise e comentário da obra pictórica, agora é o momento de se debruçar sobre a filosofia que a toma por exemplo. No terceiro parágrafo do "Nascimento da tragédia", a transfiguração é pensada no contexto da discussão da teogonia dos deuses olímpicos, dos quais Apolo é o sumo representante. Nietzsche propõe entender tais deuses não apenas como aqueles que depõem e sucedem aos Titãs, mas como a ascensão vitoriosa de um novo paradigma. Segundo o filólogo-

filósofo, uma vez que tal povo fitou, como que na mais escura das noites, a tragicidade da vida, tornou-se preciso criar os deuses olímpicos para curar a alma ferida pela visão aterradora e então seguir em frente (Nietzsche, 2007, p.33 [NT §3]). Tais divindades foram formadas pelo mesmo impulso que gera a arte e assim propicia a vida, o que implica em contradizer Sileno, pois o melhor não é nunca ter nascido ou imediatamente morrer, mas justamente o contrário: "A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia." (Nietzsche, 2007, p.34 [NT §3]).

Segundo essa filosofia, a arte não é mera imitação da vida, mas o complemento que vem aperfeiçoá-la e torná-la digna de ser vivida. Não à toa Apolo é a divindade cívica dos valores helênicos, ele é o maior representante desse impulso divino-artístico que Nietzsche (2007, p.34 [NT §3]) caracteriza como um "espelho transfigurador" (*verklärenden Spiegel*). Ao final do terceiro parágrafo, Nietzsche relaciona o apolíneo ao conceito moderno de "ingênuo" (*naïf*), criado por Schiller.[51] Por essa anacronia, Nietzsche quer pensar a relação dos humanos

[51] Uma das primeiras ocorrências do conceito de ingênuo se encontra na filosofia de Immanuel Kant, especificamente na "Crítica do juízo". Nesse livro, Kant fala da "ingenuidade" (*Naivitiit*) como manifestação da sinceridade, qualidade natural da humanidade, por oposição à arte de fingir que se sobrepôs à natureza. Para esse filósofo, ingenuidade e arte são opostos, de modo que fazer da ingenuidade uma arte seria uma contradição. No entanto, uma das mais conhecidas concepções de ingenuidade pertence a Friedrich Schiller, em seu ensaio "Sobre a poesia ingênua e a poesia sentimental" (*Ueber naive und sentimentale Dichtung*, 1795-1796). Seguindo Kant, o ingênuo em Schiller também está associado à natureza, aquilo que é de caráter simples e originário, por oposição à arte. Como sintetiza José Ferrater Mora: "A poesia ingênua é a que está submersa nessa Natureza originária, que é como que uma infância sem nada sobreposto que nos esforçamos para recuperar; dela se distingue a poesia sentimental, que já não é Natureza originária, embora a busque [...] MORA. *Dicionário de filosofia*. Tomo 2. p.1519;
Na nota de número 160, José Nicolao Julião comenta essa apropriação de Schiller por Nietzsche: "Nietzsche liga ao apolíneo aquilo que Schiller, em sua obra *A poesia ingênua e sentimental* (1796), definiu como ingênuo, na distinção que estabelece entre poesia ingênua e poesia sentimental, caracterizando, desse modo, respectivamente o Classicismo e o Romantismo. A poesia ingênua, *grosso modo*, vê o homem em íntima integração imanente na natureza, ou seja, imerso nela, a mesma forma como Nietzsche a caracterizava no *NT*, "a unidade do ser humano com a natureza" (NT, §3). A noção de natureza é o que sustenta tal distinção e é sempre pensada como algo que está presente no poeta ingênuo ou clássico, como se ele estivesse totalmente lançado de imediato nela; por outro lado, no poeta sentimental ou romântico, a natureza é algo que se perdeu, se constituindo, desse modo, como algo, um objeto a ser buscado. Na poesia sentimental, portanto, ocorre a autoconsciência da perda de algo que é a natureza e, por isso, ela é definida pela nostalgia (*Sehnsucht*), defrontando-se com a natureza como algo perdido, como um objeto nostálgico. De modo geral, a natureza é vista pelo poeta sentimental como algo que não lhe é imediato, mas como algo que ele considera perdido, alheio e que ele quer reencontrar. Rafael enquanto um pintor

com a natureza, a crença romântica de uma imaginada comunhão poética dos tempos arcádicos e edênicos. Segundo o autor, o "ingênuo" é característico do apolíneo, ambas idealizações, embelezamentos da realidade. Por essa consideração, entende-se a analogia entre o apolíneo e a natureza, quando Nietzsche (2007, p.35 [NT §3]) diz: "A verdadeira meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos as mãos e a natureza alcança aquela através do nosso engano."

Como já discutido, o apolíneo, âmbito das belas imagens, serve de encobrimento e proteção ao que a existência tem de assombroso, isto é, a dimensão trágica que o dionisíaco confere acesso. É por isso que, analogamente à arte, os deuses olímpicos possuem a função de "espelho transfigurador", eles refletem, projetam uma imagem aprimorada, embelezada, dos helenos no plano espiritual, e por essa imagem eles encontram justificação e orientação para vida.

Já no parágrafo §24, o pensamento da transfiguração é retomado e reafirmado. Dessa vez, não é o caso somente de descrever a dinâmica do apolíneo e dionisíaco, de encobrimento e revelação da verdade trágica; dessa vez, fala-se abertamente do impulso por transcendência, de ir além do que a imagem apresenta ao mesmo tempo que encobre. Contudo, essa dinâmica não se restringe ao campo visual-apolíneo, dotado de beleza e harmonia, pois a música-dionisíaca, sua dissonância, também é capaz de suscitar esse desejo por arrebatamento, de ir com o que se escuta para além do que se ouve. Em razão disso, Nietzsche (2007, p.137 [NT §24]) diz que a união do apolíneo e dionisíaco na tragédia é o meio pelo qual cada uma de suas expressões, a imagem e a música, atingem seus ápices por uma mútua intensificação. No final, ambos os campos são meios de acesso à compreensão trágica do devir heraclítico que movimenta o universo por reveses de construção e destruição da individuação, do humano, do herói, possibilitando assim, por vias estéticas, o entendimento da indestrutibilidade da vida sempre a se renovar.

Não sendo mera imitação, representação, é por isso que o nascimento da tragédia não se explica pelos sofrimentos pessoais dos homens, pois como forma artística tem por função suplementar e superar a vida pelo intento metafísico de

---

ingênuo está totalmente lançado de imediato na natureza." JULIÃO. *As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento*. p.100-101.

transfiguração que caracteriza a essência da arte. Desse modo, para Nietzsche, a função da arte não é representar tal qual a realidade se apresenta, uma função muito mais profunda percebe nela, segundo a qual a *mímesis* acompanha não as aparências da realidade fenomênica, mas o fluir de sua fonte poética.

***

Para Nietzsche, a pintura de Rafael é um belo exemplo para se pensar a transfiguração nas artes plásticas em sua função de permitir certo acesso à dimensão metafísica da existência. Endossando a tradição alemã de reconhecer no quadro mais do que a mensagem dos evangelhos, no plano iconográfico, a transfiguração é representada por certa relação entre imagens, no caso pelos sofrimentos do jovem possesso, cena de horror que dá acesso a outro tipo de visão, ao deleite da compreensão trágica que no quadro figura como o resplandecer de Cristo; já no plano iconológico, o quadro em sua significação mais ampla, por meio desses mesmos ícones, representa de modo alegórico uma compreensão de mundo. Reconheço que tais conceitos são estranhos ao vocabulário e *corpus* nietzschiano, mas se os utilizo é para referir a outro autor que, embora não tenha sido filósofo profissional, era bastante afeiçoado à filosofia.[52]

Se Nietzsche escreveu sobre o quadro quando a realidade da arte e sua função já não eram mais as mesmas, e mesmo a compreensão de mundo nele

[52] Iconografia e iconologia são etapas do método elaborado por Erwin Panofsky para o estudo e interpretação de obras de arte antigas, em especial do Renascimento. Esse método é composto por três etapas: análise pré-iconográfica, análise iconográfica e interpretação iconológica. Na primeira etapa o objetivo é o reconhecimento e descrição dos motivos pictóricos partindo da experiência prática, na segunda a identificação dos temas representados com base na cultura e nas fontes literárias, já na terceira etapa objetiva-se apreender a significação mais ampla da obra por meio da compreensão da "visão de mundo" (*Weltanschauung*) da época em que foi produzida. Sobre a diferença entre iconografia e iconologia, esta passagem é peculiarmente ilustrativa: "Enquanto nos limitarmos a afirmar que o famoso afresco de Leonardo da Vinci mostra um grupo de treze homens em volta de uma mesa de jantar e que esse grupo de homens representa a Última Ceia, tratamos a obra de arte como tal e interpretamos suas características composicionais e iconográficas como qualificações e propriedades a ela inerentes. Mas, quando tentamos compreendê-la como um documento da personalidade de Leonardo, ou da civilização da Alta Renascença italiana, ou de uma atitude religiosa particular, tratamos a obra de arte como um sintoma de algo mais que se expressa numa variedade incontável de outros sintomas e interpretamos suas características composicionais e iconográficas como evidência mais particularizada desse 'algo mais'. A descoberta e interpretação desses valores 'simbólicos' (que, muitas vezes, são desconhecidos pelo próprio artista e podem até diferir enfaticamente do que ele conscientemente tentou expressar) é o objeto do que se poderia designar por 'iconologia' em oposição à 'iconografia'". PANOFSKY. *Significado nas artes visuais*. p.52-53.

representada não era mais possível de ser transfigurada, de modo análogo, escrevia Erwin Panofsky sobre a perspectiva renascentista quando ela já havia sido decomposta e destroçada pelo Cubismo e outros movimentos da arte moderna. Como diria outro alemão: "Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva." (Hegel, 1997, p. XXXIX), pacientemente, a filosofia parece sempre chegar tarde em suas análises. Ainda que Panofsky não cite Nietzsche em seu canônico estudo sobre o desenvolvimento da perspectiva na arte ocidental, suas análises são interessantes para mostrar como essa técnica dá a pensar não apenas como uma apropriação da filosofia sobre o campo da arte, mas também por uma aproximação deste ao primeiro.

Panofsky (1993, p.31-32) parte da definição de perspectiva elaborada por Albrecht Dürer, segundo a qual se trata de uma palavra latina cujo significado é "ver com clareza" (*perspicere*). Tal definição serve de indicação ao que a técnica se propõe, isto é, não apresentar figuras isoladas, mas uma configuração que confere à imagem completude e unidade ao projetar sobre o plano certa ilusão de profundidade que encobre a materialidade da superfície pictórica, sendo justamente essa ilusão que suscita a impressão de se olhar através de uma janela. Ainda que seja possível encontrar antecedentes descontínuos em períodos anteriores, desde o início de seu texto, Panofsky deixa claro que a perspectiva é uma invenção do Renascimento, mantendo-se praticamente inalterada desde a época do matemático e geômetra francês Girard Desargues (1591–1661). Todavia, muito mais do que uma técnica decorrente da matemática e geometria, o historiador da arte adverte que o que perspectiva possibilita não é uma representação fidedigna à visão humana, mas uma reprodução aproximada a encerrar dois pressupostos tácitos que são unidade e imobilidade, ou seja, como se víssemos por apenas um olho imóvel.

A atenção à geometria, à ótica e à percepção psicofisiológica, mais do que os conhecimentos históricos e artísticos, é o que permite ao erudito não se deixar iludir pelo que essa técnica quer-se fazer passar, e assim prescrutar os valores nela implicados (Panofsky, 1993, p.35-36). Em vista disso, pode-se entender que o desenvolvimento técnico possibilitado pela perspectiva não se constitui tão simplesmente no aprimoramento mimético que resulta em imagens de maior semelhança com a natureza, mas desde o princípio um processo intensivo de desnaturalização pela qual a natureza passa a ser estruturada e sistematizada por

um método científico, deixando cada vez menos margem para variações da percepção individual.

Contudo, além do vasto e aprofundado conhecimento artístico, histórico e técnico, o diferencial do estudo de Panofsky (1993, p.42) é sua pretensão filosófica de ver na perspectiva não somente uma importante técnica historicamente localizável, mas aquilo que Ernst Cassirer chamou de "forma simbólica" (*symbolische Form*) na qual o significado espiritual encontra-se relacionado de maneira intrínseca a um signo material. Embora conste no título da obra – "A perspectiva como forma simbólica" (*Die Perspective als "symbolische Form"*) – e seja amplamente conhecida, a referência a Cassirer é pontualmente circunscrita a uma passagem do segundo capítulo, o que não a impede de orientar todo o espírito do livreto. Essa interpretação filosófica é justamente o que possibilita compreender a perspectiva mais do que uma técnica transposta da geometria para o campo artístico e atentar primordialmente para seus pressupostos implícitos ao invés do que é encoberto pelo resultado.

Mas o que, portanto, simboliza a perspectiva? O espaço. A perspectiva se constitui primordialmente numa representação e configuração do espaço, concedendo-lhe uma atenção nunca antes vista. Se antes dela, ele era simplesmente vão, os intervalos acidentalmente deixados entre as figuras justapostas sobre um plano, agora passam a ser pensados como uma grandeza que estrutura e determina de antemão a escala e o modo como elas são dispostas em cena. Essa regra que se aplica sobre as substâncias extensas é o que configura o espaço como uma projeção homogênea e infinita da qual o quadro oferece apenas um recorte. Para Panofsky (1993, p.36-37), tal configuração consiste numa representação específica e característica da Modernidade, entendendo-a também como uma regra tirânica a determinar indiferentemente cheios e vazios (Panofsky, 1993, p.43).

Se a imagem configurada pela perspectiva pode ser reconhecida como uma concepção da realidade, entendida como impressão ótica subjetiva (Panofsky, 1993, p.32), o autor vai além e compara o pensamento implícito à técnica a grandes movimentos da filosofia ocidental, como o Ceticismo antigo e o projeto crítico kantiano (Panofsky, 1993, p.61).[53] Não sendo o caso de aferir o paralelismo, o

[53] Apesar de bastante inclinado à filosofia, o estudo de Panofsky não se curva inteiramente à "rainha da ciência", de modo que a perspectiva enquanto técnica nada mais seria do que a explicitação do modo de pensar de uma época, pois o autor também pontua que diferentes épocas e localidades

ponto é entender como essa técnica se constitui num modelo de compreensão e apreensão da realidade no qual se nota a vitória da objetividade distanciadora, a sistematização do mundo exterior e o alargamento dos domínios do "eu" (Panofsky, 1993, p.63). Nas palavras finais que fecham o estudo:

> Ao transformar a *ousia* (a realidade) em *phainomenon* (aparência), a perspectiva parece reduzir o divino a simples tema da consciência humana. E, exatamente por esse motivo, a perspectiva alarga a consciência humana e fá-la receptáculo do divino. Não será, pois, resultado do acaso que esta visão perspectiva do espaço se tenha imposto no decurso da História da Arte, em dois momentos. Primeiro, assinalou um sim, a queda da teocracia da Antiguidade. Mais tarde, marcou um começo, o da "antropocracia" moderna (Panofsky, 1993, p.67).

Em outras palavras, não sendo apenas um aprimoramento mimético, a perspectiva não se resume a possibilitar representações mais fidedignas à natureza, pois o que faz é recriar a realidade em termos de aparência, apreendê-la como impressão subjetiva objetivada por meio de procedimentos técnicos. Entre o homem e o mundo: a técnica; entre o homem e o mundo: arte e ciência. Se algo é tornado visível, esse algo é o espaço. A perspectiva dá a ver o espaço – tanto pela projeção da pirâmide visual quanto pela estruturação geométrica da imagem – não como mera vacuidade acidental e residual, mas como concepção abstrata que organiza o campo visual e assim leva a entender que entre o homem e tudo aquilo que considera de exterior não há apenas vazio, descontinuidade intransponível, mas um âmbito relacional que põe em jogo as diferenças.

A pintura "A transfiguração" e a perspectiva são indissociáveis não somente enquanto produções contemporâneas, pelo quadro se valer da técnica então inovadora, mas enquanto criações tornadas possíveis numa época específica na qual um tema raramente trabalhado pôde ser representado por meio de um procedimento também filosófico. Essa fortuita coincidência é um dos muitos motivos que tornam essa enigmática pintura tão especial e levam ao filólogo-filósofo tomá-la a princípio como exemplo do impulso apolíneo e depois da transfiguração de uma visão de mundo pela arte. Contudo, por mais ambiciosas

---

fazem usos diversos da técnica. Para o historiador da arte, quando a perspectiva deixou de ser um problema técnico e passou a ser amplamente dominada pelos artistas, eles retomaram algo característico da Antiguidade, a apropriação arbitrária do espaço, das direções e distâncias, o que configura um desvio do pensamento dominante, da geometria projetiva de Desargues. (Panofsky, 1993, p.64-66).

que sejam as análises de Panofsky, ele não faz delas o esboço de uma teoria mais ampla pronta para ser deslocada de seu presente histórico e dos domínios da arte, em outras palavras, não faz da perspectiva um Perspectivismo; por outro lado, ainda que a perspectiva pictórica não explique inteiramente a noção nietzschiana, as considerações da teoria da arte contribuem para ampliar a compreensão das implicações do perspectivismo.

Se para Nietzsche (2016, p.14 [A §5]) os estudos de filologia o ensinaram a paciência necessária para trabalhos complexos e vagarosos que exigem tempo – sobretudo para a boa leitura, com profundidade, delicadeza e desconfiança –, analogamente digo que não fui historiador da arte em vão, disciplina que além de ensinar atenção às imagens, seus detalhes e possibilidades de entendimento, me serve como antídoto à deficiência hereditária dos filósofos – a saber, a falta de compreensão histórica (Nietzsche, 2005, p.16 [HH §2]) –, como certo empirismo que sempre lembra de perguntar pelo onde e quando, freando idealizações de essencialidades atemporais, além da perspicácia de ver nas imagens sempre mais do que ilustrações de teorias. Foi com esse espírito que iniciei este capítulo, sendo também a aposta da discussão que se segue.

3.2
Perspectivismo *avant la lettre*: rastros do perspectivismo nas primeiras obras

O texto precedente, em sua proposta ensaística, teve por objetivo marcar de modo geral o tom desta terceira parte, na qual será discutida a questão do perspectivismo na obra de Friedrich Nietzsche. Começar pelo quadro de Rafael Sanzio, brevemente comentado no "Nascimento da tragédia", mas também em "Aurora", foi uma forma de retornar a esses textos sem repetir o que já foi dito sobre eles neste trabalho, mas principalmente de mostrar como essa ideia inspirada na arte pictórica pode ser pensada com ela numa relação mais próxima e profunda. Esse retorno, movimento retrogrado, será observado também neste capítulo que versa de modo mais amplo sobre as primeiras obras.

Além disso, se o quadro de Rafael mais do que um mero exemplo, pode ter sido o motivo ou mesmo a inspiração para pensar o problema da transfiguração nas artes (Shaji, 2018, p.2), o modo como são capazes de apresentar visões de mundo, dar acesso a elas por meios sensíveis – visão, audição, demais sentidos – que não simplesmente ilustram, aludem ou simbolizam uma ideia, mas que ao retrabalhá-la a reapresentam sempre de modo diferente, suplementar; de igual modo, se o quadro "A transfiguração", de certa forma, conota a perspectiva do artista sobre sua época, muito do que resta a ser dito sobre os principais aspectos do perspectivismo no "Nascimento da tragédia" diz respeito à dualidade tensa, porém, complementar entre os impulsos apolíneos e dionisíacos. Contudo, se as "teses" dessa relação conflituosa foram tornadas conhecidas pelo livro de estreia, vale lembrar que elas já vinham sendo pensadas desde a conferência "A visão dionisíaca de mundo", na qual a questão do perspectivismo se faz mais nítida, como já anuncia o próprio título.

Mais clara e direta que o livro, já na primeira página da conferência os impulsos apolíneo e dionisíaco são afirmados como constitutivos da doutrina secreta da "visão de mundo" dos helenos antigos, reunidos pela "Vontade" a fim de proporcionar certo modo de vida e arte (Nietzsche, 2019, p.5 [VD §1]). Observa-se que já nessa conferência se encontram elaboradas as associações entre as figuras arquetípicas desses deuses, seus valores e temperamentos, e os respectivos estilos artísticos e estados psicofisiológicos a eles atribuídos.

Desde então, Apolo é associado às imagens das artes plásticas, da qual o paradigma é o sonho; sonho que se sabe sonho, que encanta sem enganar, sem constituir experiências alucinógenas. Como imagens oníricas, elas podem ser belas e agradáveis, mas também feias e tenebrosas – como nos pesadelos –, o importante é que se mantenham discerníveis do real, que não venham incitar relações patológicas, como preconiza a moderação de Apolo. Sendo o sonho o jogo do homem com o real, as artes plásticas constituem jogos com o sonho, cujo real é a figura divina. Segundo essa lógica, tendo contemplado o divino em sonho, o artista plástico busca, por meio de suas obras, reconduzir seu público a essa visão inspiradora (Nietzsche, 2019, p.5-7 [VD §1]).

Dionísio, por sua vez, não é associado à plástica, mas à potência comovente da música, cujo paradigma é a embriaguez. Embora Apolo também seja um deus musical, orgulhoso de suas habilidades com a lira, para ele a música é ritmo, sua harmonia e melodia são meios de transmissão alegórica de princípios universais, de modo que se encontra resguardado da essência da música, do elemento comovedor e desarmônico que faz sentir diretamente sobre os nervos as forças transcendentes (Nietzsche, 2019, p.11-12 [VD §1]). Contrariamente a ele, o jogo da arte dionisíaca é com a embriaguez e o arrebatamento, não leva ao conhecimento de si, recomendado por Apolo, mas acarreta esquecimento de si, rompimento do "princípio de individuação" (*principium individuationis*), dos limites entre subjetivo e coletivo, pelo qual se suspende as hierarquias sociais, e se reconcilia de modo mais profundo humanidade e natureza. Aqui, o divino não inspira aos homens a se tornarem artistas produtores de imagens simbólicas, extasiados e engrandecidos, são eles as próprias obras de arte. No entanto, a embriaguez dionisíaca não se opõe à lucidez, mas se une a ela. Dionísio irrompe sobre a Hélade, não sem a resistência de Apolo, que estabelece limites, freia o frêmito, firma resistência. Da tensão desse encontro se estabelece o equilíbrio de forças, a repartição das regências e cultos; o trágico se torna tragédia, o sofrimento vira arte.

O inebriamento do estado dionisíaco ocasiona, enquanto dura, um efeito letárgico que acarreta perda de consciência da realidade. Quando retomada, o real é sentido com repugnância, pois agora se sabe que ele é negador da Vontade. Visto que uma repressão total seria impossível, a tragédia nasce para dar vazão a um pouco dessa embriaguez dionisíaca; nela o repugnante e o horrível são

transformados em representações toleráveis: o horrível é tornado sublime e o repugnante tornado ridículo, agora usados numa obra que simula a embriaguez. O sublime e o ridículo estão para além das belas aparências, no entanto, ainda são velamentos da verdade dionisíaca, constituem um mundo intermediário entre beleza e verdade que se desdobra à maneira de um jogo entre Apolo e Dionísio (Nietzsche, 2019, p.24-26 [VD §3]).

A tragédia é fruto da união entre mundos opostos, o autóctone e o que se pensa estrangeiro, mas também entre o real e o transcendente, acordo firmado enquanto se sustenta o equilíbrio de impulsos e valores heterogêneos. Nela, o homem dionisíaco não é mais um componente da multidão inebriada, mas um ator em cena. A embriaguez é gerada pela comoção dos sentimentos de sublime ou ridículo, portanto, estimulada artificialmente, tendo por objetivo ser logo sanada, expurgada pela catarse. Segundo Nietzsche (2019, p.28-29 [VD §3]), a tragédia consiste numa nova visão de mundo, nova possibilidade de existência, agora não apenas délfica, satisfeita com belas imagens e serena música ritmada, mas iniciada nos mistérios trágicos.

Nesse simbolismo, os deuses encontraram um passageiro refúgio antes do completo esquecimento. Ainda que tenha fontes místicas, é espetáculo e não ritual, não lida com a verdade dos cultos festivos dionisíacos, mas a transmite simbolicamente por meio do aparato visual – isto é, arquitetura, cenografia, indumentária, pintura, escultura, etc. –, em suma, nas palavras do autor: "A aparência não é mais absolutamente gozada como *aparência*, mas sim como *símbolo*, como signo da verdade. Por isso a – em si escandalosa – fusão dos meios artísticos. O mais claro sinal desta depreciação da aparência é a *máscara*." (Nietzsche, 2019, p.31 [VD §3]). A máscara é algo que dá a ver na medida em que encobre, assim como o apolíneo simboliza o dionisíaco. Embeleza, enfeia, oferece proteção. Portanto, com alguma segurança e moderação, os espectadores são levados a sentir mais do que ver, a aceder ao miraculoso por meio da música dionisíaca.[54]

[54] Sobre o simbolismo dionisíaco: "O que caracteriza a palavra poética é o poder de engendrar, nas imagens e no ritmo das frases, uma cadeia de significados que supera e impossibilita uma compreensão unívoca. É nesse sentido que a imagem poética produz encantamento, mas produz também inquietação, nela alguma coisa falta, e escapa. O poeta, aquele que tem o poder de dizer, só pode dar a sua intuição uma palavra que parece não pertencer a si mesma, pois tudo o que diz é apenas a promessa de um entendimento que jamais se conclui plenamente. Algo semelhante

A caracterização de tais deuses como representantes de visões de mundo é o principal indício para a depreensão do perspectivismo nas primeiras obras. Um perspectivismo inicial, ainda não reconhecido enquanto tal, e, principalmente, assaz romântico e metafísico. Além disso, outros aspectos ainda podem ser ressaltados no "Nascimento da tragédia.".

O primeiro aspecto dessa relação a ser enfatizado, é lembrar que para Nietzsche (Nietzsche, 2007, p.24 [NT §1]), mais que divindades de tempos arcaicos, Apolo e Dionísio são "figuras penetrantemente claras", impulsos artísticos que irrompem por livre e espontânea vontade da natureza sem interferência humana, frente aos quais todo artista é um imitador. Apolo é o bastião dos valores cívicos helênicos, já Dionísio, por sua vez, expressa valores opostos, tidos por estrangeiros, negados como um passado que se quer esquecer. Se por um lado, o filólogo-filósofo já os pensa de modo profanado, laicizado, por outro, não deixa de acreditar na força que as figuras deles teriam como fonte mística e espiritual da tragédia enquanto breve forma artística possibilitada pelo passageiro alinhamento entre impulsos opostos.

Enquanto "figuras penetrantemente claras" (*eindringlich deutlichen Gestalten*), ou seja, metáforas, eles são as imagens desses valores opostos, expressões de impulsos naturais e artísticos. Nietzsche fala do poder comunicativo das imagens, da compreensão imediata que viabilizam, e de como não ficamos indiferentes a elas (Nietzsche, 2019, p.5 [VM §1]). Se tudo o que temos é imagem, se não transpomos a superfície, nem rasgamos o véu, as imagens podem ser entendidas como interpostos sensíveis sobredeterminados, principalmente pela percepção e linguagem, pelos quais lidamos com o mundo, a pluralidade articulada do que consideramos externo, mas também o meio pelo qual nos relacionamos com o que nele há de irresistível e irredutivelmente misterioso.

Para exemplificar os diferentes modos de se lidar com as aparências, uma analogia: o filósofo procede com a realidade da existência assim como a pessoa suscetível ao artístico lida com âmbito onírico, por meio da observação prazerosa e interpretativa da dimensão subjacente à realidade fenomênica, a fim de se orientar para a vida (Nietzsche, 2007, p.26 [NT §1]). Em relação a esse âmbito subjacente,

---

acontece com a arte trágica, descrita por Nietzsche, como vimos, como uma experiência, uma espécie de estado estético." CAVALVANTI. Símbolo e alegoria. p.225.

tanto Apolo quanto Dionísio são imagens, o primeiro a dimensão imagética que dramatiza e embeleza os martírios do deus sofredor, enquanto o último, o verdadeiro protagonista sob as máscaras de variados heróis, o componente musical-extático que anima tais imagens, as confere transcendência, fazendo delas janelas entre mundos que dão acesso ao "Uno-primordial", meios de se compreender a tragicidade da existência.

Sobre tais questões, é crucial ressaltar a importância e necessidade assinaladas ao campo imagético e aos deuses, principalmente o modo como ambos são associados. Sendo os deuses imagens, metáforas de impulsos artísticos e naturais, como também de estados psicofisiológicos, eles, assim como as imagens, provêm do mesmo impulso criativo desencadeado pela mesma necessidade de beleza e mascaramento. Criados a fim de tornar a vida suportável e desejável de ser vivida, os deuses olímpicos possuem a função de espelho transfigurador que reflete uma imagem embelezada do mundo, transfigurando assim o desespero da compreensão da tragicidade da existência em êxtase de alegria e afirmação. Da dor, os helenos colhem sabedoria e alegria, encontram a força necessária para contradizer Sileno, de sorte que morrer não é o melhor a ser feito, mas o que de pior pode acontecer um dia (Nietzsche, 2007, p.33-35 [NT §3]).

Ainda que os deuses brotem da natureza como impulsos e que os helenos lidem com eles também como elementos óticos usados para transmutar certa visão de mundo, permitir uma perspectiva mais favorável e bela da existência, por outro lado, Nietzsche também fala da necessidade que a recôndita essência da realidade possui em exprimir-se pelas aparências e imagens. Embora a vida ocorra em estado de vigília e seja preferível ao sonho, Nietzsche (2007, p.36-37 [NT §4]) vê nela a explicitação de uma estrutura metafísica, segundo a qual, assim como os impulsos artísticos, apolíneo e dionisíaco, possuem um desejo de redenção pela aparência, de igual modo o "verdadeiramente-existente" [*Wahrschaft-Seinende*] e o "Uno-primordial" [*Ur-sein*] também necessitam serem redimidos por ela. Envolvidos na aparência e dela constituídos, a experimentamos como o "verdadeiramente não-existente" [*Nichtseiende*], como devir, como realidade empírica.

Há nessas dinâmicas relações de correspondência e complementariedade pelas quais a vida é possibilitada e encontra justificação. Segundo essa lógica, a vida humana se desdobra analogamente: o mundo empírico é uma representação do "Uno-primordial", gerada a cada momento, de modo que o sonho vale como

aparência da aparência desse mundo. O gosto e prazer pelas belas imagens é explicado por elas serem reflexos desses processos.

Todavia, ainda sobre o "Nascimento da tragédia", podemos perceber que também não foi de imediato que Nietzsche se deu conta do desígnio de seu primeiro livro. Se os objetivos imediatos – como tratar da origem mítica da tragédia pelos impulsos apolíneo e dionisíaco, do seu trágico declínio pela incorporação do intelectualismo estético decorrente da ascensão do socratismo cultural que precede o espírito científico moderno, sua crítica, e por fim o renascimento do trágico pela música alemã do século XIX – ainda que de modo não tão claro, podem ser depreendidos de leituras da obra, o desígnio do livro, só se torna claro ao autor dezesseis anos após o lançamento, momento em que ele volta refletir sobre o escrito na ocasião de sua segunda edição.

Com um olhar mais velho e muito mais exigente, lidando com a estranheza de rever-se inscrito numa obra do passado, Nietzsche reconhece em sua "Tentativa de autocrítica" que buscou tratar de um problema bastante difícil em seu primeiro livro, a saber, tomar como problemático o campo das ciências. Para o filósofo, tal tarefa, contudo, não poderia ser executada no próprio campo em discussão, [...] pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência.". Sendo esse o tal problema, o afastamento lhe permitiu entender que o desígnio foi "[...] — *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida..."* (2007, p.13 [NT-TA §2]).

Na sequência, o autor também se pergunta: "O que significa, sob a óptica da vida – a moral?..." (Nietzsche, 2007, p.16 [NT-TA §4]). Questionar a moral e seus valores, tomá-la como problema, problemática, essa grande questão da filosofia nietzschiana, também é reconhecida tardiamente em retrospecto. A arte não mais sob o julgo da moral, no livro que afirma "[...] – pois só como *fenômeno estético* podem a existência e o mundo *justificar-se* eternamente –" (Nietzsche, 2007, p.44 [NT §5]) e que elege a arte como autêntica atividade metafísica do homem, Nietzsche não realiza uma mera inversão, mas um deslocamento e reavaliação. Ele rebaixa a moral de seu pedestal, de seu firmamento, donde quer que fosse entendida como conjunto de valores supramundanos a guiar o viver e o agir, para a classe dos enganos que configuram o mundo das aparências – nosso mundo –, ao lado dos erros, ilusões, interpretações, acomodamentos e artifícios (Nietzsche, 2007, p.17 [NT-TA §5]).

Nem acima, nem abaixo, ao lado. O afastamento – a distância, o espaço e tempo implicados – certamente lhe permitiu entender, o levou a perceber, a pôr em perspectiva essa justaposição, mas também certa hierarquia: a ciência pela ótica da arte, e essa, juntamente à moral, pela ótica da vida. A vida é o que a afirma como parâmetro, como real valor. Nesse livro, a crítica à moral é articulada por um mordaz silêncio e recusa ao Cristianismo enquanto o maior promulgador de valores morais no Ocidente, como também o maior opositor à concepção estética do mundo. Justamente por isso Nietzsche o rechaça e o critica duramente neste texto reflexivo:

> O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultava, apenas se enfeitava sob a crença em "outra" ou "melhor" vida. O ódio ao "mundo", a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade, um lado-de-lá inventado para difamar melhor o lado-de-cá, no fundo um anseio pelo nada, pelo fim, pelo repouso, para chegar ao "sabá dos sabás" – tudo isso, não menos do que a vontade incondicional do cristianismo de deixar valer *somente* valores morais, se me afigurou sempre como a mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma "vontade de declínio", pelo menos um sinal da mais profunda doença, cansaço, desânimo, exaustão, empobrecimento da vida – pois perante a moral (especialmente a cristã, quer dizer, incondicional), a vida *tem* que carecer de razão de maneira constante e inevitável, porque *é* algo essencialmente amoral – a vida opressa sob o peso do desdém e do eterno não, tem que ser sentida afinal como indigna de ser desejada, como não válida em si (Nietzsche, 2007, p.17 [NT-TA §5]).

Essa célebre passagem condensa de maneira sintética a crítica nietzschiana ao Cristianismo, que se endurecerá cada vez mais nas últimas obras. Para o filólogo-filósofo, mais que uma fé, o Cristianismo conseguiu se estabelecer como um movimento cultural sem precedentes, como religião global capaz de instaurar afirmativamente sua visão de mundo sobre as demais. Mas essa visão de mundo não era apenas uma forma de ver o mundo no qual habitam seus fiéis, mas uma visão messiânica de uma terra por vir, um além, um lado-de-lá, um pesado céu a oprimir com seus ideais, valores e exigências a multiplicidade da vida terrena. Por esse lado-de-lá se afirmar como parâmetro ideal e normativo, ele também se instaura como dimensão metafísica, não a metafísica artística celebrada na juventude de Nietzsche, mas uma metafísica moral que se apresenta pura,

imaculada, incorpórea, exemplar. Em razão de sua metafísica moral congênita se impor ao negar a vida terrena como âmbito do engano e perdição, o Cristianismo não pode ver com bons olhos a arte, muito menos reconhecer que "[...] toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro." (Nietzsche, 2007, p.17 [NT-TA §5]).

A vida é essencialmente amoral, além do bem e do mal, sem propósito definido. Ela dispensa ser norteada por algum código de conduta, mas encontra sua justificação em sua própria dimensão estética, de modo errante, parcial, sem garantias de certezas, nem livre de enganos. Não que o Cristianismo tenha algo de especial, diferentes religiões e seitas possuem seus códigos e preceitos morais, mas por ele ser tão pervasivo, por se globalizar e querer se sobrepor como o único e mais correto modelo moral, acaba se tornando o principal e maior dos problemas a ser combatido. Ao propor elevação acima das aparências, desconfiança dos prazeres da carne, e arrogar-se a única verdade, o Cristianismo não poderia ser mais hostil à concepção estética do mundo, sendo de fato incompatível por princípio. Frente a isso, a saída de Nietzsche foi se voltar para Dionísio, menos como outra divindade perante a qual se curvar, e mais por entendê-lo como alternativa, impulso da natureza que leva a celebrar a vida em suas mais variadas formas.[55]

Nesse breve texto reflexivo, que desde a segunda edição serve de prefácio à obra de estreia, Nietzsche passa a reconhecer os aspectos perspectivísticos nela implicados. Ver a ciência a partir da arte, e ela, assim como a moral, a partir da vida, implica que sempre se parte de um lugar, de um campo, de uma ótica pela qual as coisas são vistas, compreendidas, e, portanto, avaliadas. Mais que uma defesa inconsequente da pluralidade dos postos de vistas, o perspectivismo não consiste nem promove relativismo, mas é o reconhecimento e exposição do

[55] Sobre o conceito de vida em "O nascimento da tragédia", Marco Casanova diz: "Se tomarmos agora os traços primordiais destes dois elementos, vem à tona simultaneamente o conceito de "vida" em *O nascimento da tragédia*. O conceito de "vida" aponta para a unidade de duas pulsões contraditórias: uma pulsão poética de conformação do mundo individuado e uma pulsão dissolutora dos resultados a cada vez alcançados de uma tal conformação. Em sua integralidade, estas duas pulsões dão concretude a duas dimensões tradicionalmente pensadas como incompatíveis: *devir* e *ser*. Por meio da beleza intrínseca ao elemento apolíneo, a vida se mostra como uma aparência digna de ser afirmada em seu conteúdo ontológico próprio. Através do dionisíaco, esta beleza se vê diante da necessidade de fazer do devir o solo de seu enraizamento próprio. Viver é criar a cada instante o espaço para o despontar da beleza e retirar da incontornabilidade da retração a alma mesma da expansão." CASANOVA. *O instante extraordinário*. p.X.

problema, da situação na qual desde sempre já nos encontramos, ele não é a solução, porém uma provocação para lidar com a questão sem resposta única.

Para finalizar o movimento retrógrado iniciado neste capítulo, de retorno aos textos previamente comentados, ainda que por outros vieses e propósitos, resta ainda voltar ao ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral", dessa vez não para comentar como são pensadas as relações entre metáfora e verdade – verdade e metaforicidade –, mas para depreender aspectos do perspectivismo contidos na argumentação do texto.

Nesse pequeno grande texto, tão denso quanto rico, de muitas camadas e variadas nuances, são muitos os pontos-chave que merecem ser comentados. Tendo por foco de interesse a questão do perspectivismo nesta releitura, pode-se ressaltar já nas primeiras linhas do célebre parágrafo de abertura o modo como é narrada a "história universal" na qual se deu o conhecimento humano. Ela não é contada pelo tempo histórico, de anos, séculos e milênios, mas posta na escala sideral, é equiparada à duração de um breve e audacioso minuto. Os humanos não figuram no centro do universo, mas num recanto qualquer sobre um astro sem maior importância, cujo congelamento é responsável pela extinção deles. Posto nessa ordem de grandezas, Nietzsche ressalta a pequenez, a brevidade e insignificância humana, suas pretensões e obras em relação à vastidão da natureza circundante e, em última instância, ao universo que desconhecem. Chama atenção do caráter vão e passageiro do conhecimento humano, demasiado humano, pois fruto da espécie e restrito à sua duração.

Se o ensaio tem por objetivo versar sobre a questão da verdade – nele caracterizada como um tipo de metáfora que não se confunde com a figura retórica –, observa-se que o autor explora ao máximo essa ambiguidade ao elaborar sua argumentação por uma série de figuras retóricas como analogias e comparações. Dentre elas, a mais recorrente é com os insetos. Já no início do texto, Nietzsche realiza um exercício de imaginação ao comparar a vaidade narcísica com a qual os humanos se outorgam importância e centralidade ao suposto modo que os mosquitos vagueiam pelos ares, como se fossem o centro do mundo. Posteriormente, chega a dizer que requer esforço imaginar que os animais possuam diferentes modos de perceber, e que não há critérios para se decidir qual dessas é a percepção mais correta (Nietzsche, 2008, p.41[VM §1]).

Tanto a escala sideral para enquadrar a "história universal" na qual se deu o conhecimento, quanto a consideração à legitimidade da percepção animal, são estratégias retóricas de apequenamento e descentralização dos humanos que não são nem os maiores, nem os únicos seres. O conhecimento do qual se orgulham, pelo qual se distinguem dos demais animais – *zoon logon echon*, *animal rationale*, *homo sapiens* –, é, na prática, uma compensação por não possuírem força bruta, nem armas naturais como chifres e garras. Não podendo competir em força física, tornou-se preciso desenvolver o intelecto para que a espécie pudesse vingar.

Além de envaidecer, o conhecimento tem o engano como um dos seus mais notáveis efeitos. Engano quanto ao seu próprio valor, mas também quanto a tudo e todos. Não se guia por nobres ideais imparciais, mas se encontra a serviço de fins práticos como dominar a natureza para torná-la menos hostil e imprevisível, mas também possibilitar a vida em sociedade. Em ambos os casos, incorre-se em equívocos, pois o conhecimento não apreende a verdade das coisas mesmas, ideal que não poderia estar mais longe da vida em sociedade e sua contraditória injunção: dissimular e ser verdadeiro.

O trágico nessa história é que, ainda que o conhecimento se oriente por certo ideal de aprimoramento e progresso, o engano do qual Nietzsche fala não é algo que se possa evitar, nem superar. Isso se deve ao modo que conhecemos: nossa consciência e percepção; elas não são faculdades puramente cerebrais, cognitivas, para orientação espacial e desenvolvimento técnico-científico, mas encontram-se localizadas, trancafiadas no corpo, seu organismo e sensações que determinam modos de perceber o mundo (Nietzsche, 2008, p.28, 40 [VM §1]). Quanto a isso, tendo em vista a generalidade e estabilidade do perceber, Nietzsche (2008, p.42-44 [VM §1]) – em mais uma de suas provocadoras inversões – chega a dizer que não é a natureza que é estável, mas a percepção que temos dela.

Contudo, a impressão de estabilidade da natureza não se deve apenas ao sistema psicofísico humano, outra generalidade partilhada auxilia na difusão e consolidação de tais convicções. Nesse ensaio, as críticas às pretensões do conhecimento se aprofundam tendo por foco a linguagem. A linguagem como sistema de signos comunicativos é o que permite partilhar as percepções, pô-las em palavras, reafirmar que o que um percebe também é notado pelo outro e assim denominado em conjunto; melhor dizendo, não a linguagem de modo geral, mas pela configuração de certos idiomas, cessa-se a Babel, a confusão, a guerra de todos

contra todos, torna-se possível algum entendimento entre determinados grupos linguísticos. Para Nietzsche (2008, p.29-30 [VM §1]), esse acordo de paz é um dos primeiros objetivos que explicaria o suposto impulso pela verdade.

No entanto, tal entendimento, pacificação, teria a artificialidade e a força de um acordo, de um contrato social e linguístico imemorial, mas ainda vigente. Certo que percepção e linguagem não se amalgamam perfeitamente, nem por isso Nietzsche as entende separadamente. Segundo diz, as palavras são reproduções de estímulos nervosos em sons, têm sua causa em nós, de modo que a linguagem não apreende, nem exprime verdades, nem certezas, mas nossas impressões sensíveis. A diversidade das línguas é outro argumento que endossa a pluralidade das perspectivas, pois mostra que o que há são diferentes formas de perceber e designar, não designações corretas.

O ponto nodal dessa exposição é a caracterização que Nietzsche (2008, p.31-34 [VM §1]) faz do par complementar percepção e linguagem e suas articulações com os campos da arte, conhecimento e verdade. Se diz que as palavras são reproduções de estímulos nervosos, é porque as entende como resultado de um processo psicofísico que caracteriza como "metafórico", de transposição entre meios distintos. Tal processo pode ser descrito da seguinte forma: um estímulo nervoso produz imagens, apreendidas pelos olhos e configuradas pelo cérebro, primeira metáfora, primeira transposição do mundo exterior ao interior cerebral-ótico; esses dados sensíveis recebidos pelo organismo são por sua vez interpretados e designados distintamente por diferentes culturas e línguas, são nomeados, tornam-se palavras, segunda metáfora, segunda transposição, dessa vez do visível interior ao exterior sonoro.

A descrição desse processo, que parte do mundo visível à imagem mental e desta à palavra, ajuda a entender a caracterização de metafórico. Do começo ao fim, se lida com imagens, impressões sensíveis, semelhanças, sombras, silhuetas, superfícies. Ao descrever tal processo, tal vir-a-ser, Nietzsche não está preocupado em desvendar a origem da linguagem, que para ele permanece misteriosa, mas entender a constituição e consolidação – numa palavra: a genealogia – do que foi chancelado pela moral e costumes como natural e verdadeiro. Mas se isso vale para as palavras comuns, também vale para os conceitos. Como palavras especiais, especializadas, os conceitos não visam designar ocorrências singulares, mas casos gerais. Eles também lidam com semelhanças, mas aplacam suas diferenças sob o

ideal do mesmo, do universal, do eterno e imutável. Realizam a igualação das diferenças, criam idealizações abstratas que objetivam designar e dominar o múltiplo a partir do uno.

Resultantes do mesmo processo que gera as palavras comuns, os conceitos são entendidos como metáforas de segunda ordem. Não necessariamente metáforas poéticas retrabalhadas cientifica e filosoficamente, mas termos resultantes da transposição entre diferentes domínios. Se as ciências modernas preconizam o pensamento racional e o uso de conceitos em detrimento das impressões sensíveis a fim de obter conhecimentos seguros a partir dos quais estabelece verdades sobre a natureza, isso não deixa de ser também um empreendimento mais ou menos deliberado que propõe fazer esquecer antigas concepções de mundo. Nietzsche (2008, p.40-41 [VM §1]) assevera que somente pelo esquecimento dos tempos primitivos nos quais a fantasia fluía livremente e a crença infundada de que as coisas deste mundo são como são, verdades em si mesmas, que o homem enquanto ser artisticamente criador pode se conferir alguma tranquilidade e segurança.

Mas tais convicções se devem menos aos resultados atingidos pelo empenho em desvendar a natureza e suas "leis", e mais às estruturas da própria consciência que determinam a maneira de como a percebemos e entendemos. Compreendemos apenas o que há de nosso, o que atribuímos e impomos: tempo, espaço, sucessão, número constituem nosso modo de perceber e compreender tudo o que nos cerca – o que podemos medir tendo nós mesmos por medida –, e são o que buscamos (re)encontrar em tudo o que se quer conhecer (Nietzsche, 2008, p.42-44 [VM §1]).

Ao chamar atenção das transposições psicofísicas e linguísticas entre diferentes domínios, Nietzsche também enfatiza a radical descontinuidade entre sujeito e objeto, homem e mundo. Não há entre esses polos nenhuma causalidade, lógica, exatidão a ser desvendada ou mesmo inferida, apenas o que caracteriza de relação estética, tradução balbuciante entre línguas distantes. Contudo, isso não gera intransponibilidade, pois a linguagem insere-se como esfera intermediária de força poética e inventiva a possibilitar contato, trânsito, comunicação entre eles. Sendo assim, podemos entender que a função prática da linguagem é mediar o acesso ao mundo. Em razão disso, é preciso igualmente reconhecer que entre um estímulo nervoso e a imagem enunciada não há nenhuma lógica ou relação necessária, nenhuma motivação, nada além da aleatoriedade e arbitrariedade

convencional da linguagem, naturalizada pelos costumes, consolidada pela tradição. Como diz Nietzsche (2008, p.42 [VM §1]), "[...] assim como um sonho que se repete eternamente seria, sem dúvida, sentido e julgado como efetividade. Mas o enrijecimento e a petrificação de uma metáfora não asseguram coisa alguma à sua necessidade e justificação exclusiva.".

Se há algo de necessário, não está nas maneiras como as transposições se configuram, sempre diversas, nem em suas incertas consolidações, mas na existência da linguagem enquanto esfera intermediária a possibilitar trânsitos, trocas, transposições entre natureza e cultura. Ademais, pouco antes do trecho comentado acima, Nietzsche (2008, p.41-42 [VM §1]) traz uma interessante analogia para esclarecer a necessidade dessa situação, diz que um pintor sem mãos que quisesse expressar pelo canto a imagem por ele visionada, revelaria nessa troca de esferas mais sobre a essência das coisas do que se pode constatar no mundo empírico. Um pintor invalidado e que ainda assim ousa cantar, essa analogia mostra que não há meios próprios pelos quais realizar as transposições, e que, em princípio, não há propriedade, somente processos de apropriação. Os mais variados elementos, viventes, palavras e coisas, se constituem por processos de transmutação em diferentes meios e domínios, o que diz mais sobre eles do que a aparente estabilidade que apresentam a olho nu.[56]

Em vista disso, a crítica epistemológica de Nietzsche é direcionada antes de mais nada às condições de possibilidade, mais do que aos seus métodos e resultados. Em consideração a essas condições e os ideais almejados, reavalia os resultados obtidos, os títulos e valores a eles conferidos. Se a verdade é o que se busca pelo fio da causalidade, o necessário acima dos acidentes, o eterno por trás

[56] Numa seção intitulada *Les métaphore de la métaphore*, Sarah Kofman afirma que embora noções como "transposição", "transporte", "esfera", "coisa em si", sejam metáforas, elas implicam no esquema metafórico fundamental do qual a concepção vulgar de metáfora é apenas uma derivação. Desse modo, para designar essa dimensão metafórica, Nietzsche usaria uma série de metáforas para iluminar alguns de seus aspectos, já que nenhuma metáfora por si só seria suficiente. Dentre essas metáforas, ela comenta a imagem do "pintor sem mãos" que conseguiria descrever pelo canto a imagem que tem diante dos olhos. Para a autora, ainda que as metáforas poéticas sejam sempre impróprias e insuficientes para dar conta dessa metaforicidade originária, elas o fazem melhor do que faria um conceito que propusesse uma definição própria desse fenômeno. Nesse caso, a imagem do "pintor sem mãos" ilustra a radical ausência de propriedade, de plena adequação, nas atividades humanas, nas quais se incluem sua percepção de mundo, linguagem e arte. Em todas elas, o que ocorre é certa relação analógica que espelha essa metaforicidade originária. KOFMAN. *Nietzsche et la métaphore*. p.65-67.

de todo devir, Nietzsche argumenta que ela é inexistente, pois o que há de mais estável, necessário, mesmo transcendental, são as formas da nossa sensibilidade e consciência. É por isso que ele considera as verdades obtidas pelo conhecimento como exército móvel de metáforas, relações humanas, ilusões das quais se esqueceu, antropomorfismos consolidados pela tradição, variáveis conforme os tempos e os povos. Quem não reflete criticamente sobre tais condições, acaba se iludindo quanto a alçada, a validade do que acredita saber.

Essa crítica, contudo, não se limita somente ao campo epistemológico, mas diz respeito também à moral, ao encontro e articulação entre esses campos. Ilusão ou não, a verdade, no fim das contas, impõe-se mais enquanto imperativo moral do que ideal gnosiológico motivado por um suposto impulso natural. No mais das vezes, quem almeja a verdade, busca apenas o reflexo de si no mundo, a confirmação de suas medidas e valores.

Em consideração ao que foi retomado, é possível observar que na primeira parte do ensaio, o perspectivismo está associado não a visões de mundo atreladas a impulsos artísticos e divinos, como no "Nascimento da tragédia", mas às estruturas da consciência e percepção que determinam certos modos de ver e experienciar o mundo. Esses modos de ver, nunca o apreendem como ele é ou seria em si mesmo, mas como nós o percebemos, nunca além de sua superfície e aparências. Embora um curto período separe "O nascimento da tragédia" (1871) do ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" (1873), ao considerar que a linguagem não apreende, nem expressa verdades, muito menos a "coisa-em-si", Nietzsche (2008, p.30-31[VM §1]) marca um afastamento do livro de estreia. Lá, essa essência metafísica por detrás da realidade fenomênica era chamada frequentemente de "Uno-primordial", inexprimível pela linguagem, mas ainda assim acessável pelo êxtase dionisíaco. No ensaio, cujo foco é desmascarar as bases poéticas das pretensões racionais e científicas, semelhante acesso mítico, expansivo, não mais é mencionado. O ímpeto da afirmação já não é o mesmo, tal essencialidade nos é interditada, referida agora somente por hipóteses.

Contudo, o livro precedente não se faz lembrar somente por essa mudança de posicionamento, muito mais vivamente vem à memória quando Nietzsche retoma como exemplo a antiguidade helênica em sua conclusão que não reconcilia opostos, mas ressalta o antagonismo, a bifurcação das propostas, das posturas e percepções frente ao mundo. Opõe-se então sonho e vigília, estados psicofísicos

que representam respectivamente a antiguidade e a modernidade. Os helenos antigos viviam um mundo onírico, no qual cada aspecto da vida era tocado pelo divino, articulado em sua lógica, acreditando-se que os deuses frequentavam disfarçadamente os homens. A modernidade tornada cética se afastou dessas crenças, não mais acredita nos mitos, mas no que se pode provar por métodos lógicos e racionais. Entretanto, tal antagonismo não se dá apenas entre eras afastadas, mas também pode ser contemporâneo, quer se opte viver guiado por intuições ou por conceitos, pelas leis do sagrado ou da razão, quer se afirme a dissimulação da natureza como intransponível ou se busque desesperadamente desvelá-la, deformando-a por esquemas e modelos conceituais.

IV
In media res: vistas do meio do caminho

4.1
Duas faces da verdade e a morte do princípio metafísico

4.1.1
Aos desiludidos da filosofia

Certo tom de desilusão e descontentamento se faz perceber na passagem para período intermediário da obra de Nietzsche, período esse conhecido como "positivista".[57] Desilusão e descontentamento a respeito de velhas preocupações, marcando assim mudanças de posicionamentos quanto a elas. No primeiro parágrafo de "Humano, demasiado humano – vol. II", Nietzsche se dirige aos "desiludidos da filosofia", perguntando como prosseguirão após terem se desenganado com a vida, não acreditando mais em seu valor supremo. Segundo ele, a marcha do mundo é conduzida pelos melhores pretendentes, que são justamente os mais iludidos. Esses, após perceberem que foram enganados por muito tempo, tendem por despeito a abraçar a realidade mais dura e feia, só então procuram entender a função que tais enganos desempenharam no progresso do livre pensar (Nietzsche, 2017, p.14 [HHII-OS §3-4]).[58]

Esse descontentamento em relação à vida é correlato ao modo de entendê-la, isto é, à filosofia enquanto atividade da qual se ocupam e que os constitui. De modo geral, a tradição filosófica é equiparada à metafísica como modo de

[57] Ainda que as periodizações sejam variáveis e questionáveis, certas mudanças se fazem perceber no chamado período intermediário, cujo marco é a publicação de "Humano, demasiado humano" em 1878. Dentre elas, mudanças de estilo, como a implementação da forma do aforismo, mas também de posicionamento e tom sobre antigas preocupações. Entre o "Nascimento da tragédia" (1872) e a publicação de "Humano, demasiado humano" no final da década, não há um hiato na produção nietzschiana, mas uma série de escritos não publicados em vida na qual consta o ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" comentado na segunda parte deste trabalho. Apesar de reconhecidas as mudanças e o fluxo na qual elas se inserem, esta seção, contudo, não propõe analisar detidamente as motivações e as etapas do pensamento de Nietzsche entre esses dois marcos, mas explorar como as discussões desse período remetem ao objetivo geral deste trabalho, que é entender as relações entre metáfora e verdade de modo amplo no decorrer da obra.

[58] Esse fenômeno da fé que persiste mesmo após uma desilusão, apenas mudando de objeto, é descrito mais à frente no mesmo livro. No parágrafo §.23, diz que os idealistas incorrigíveis quando expulsos do céu, fazem do inferno outro ideal, abraçam a decepção com o mesmo fervor que abraçavam a esperança. Sendo essa uma das grandes tendências da natureza humana – incurável, inelutável, inescapável – Nietzsche vê nisso algo de trágico. NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano – vol. II*. p.19.

pensamento prenhe de misticismos e enganos, característico dos tempos primitivos nos quais o sonho era modelo de compreensibilidade do homem e do mundo. Tal homem primitivo, afeito ao artístico e ao simbólico, acreditava que o movimento dos astros lhe dizia respeito e nas estrelas estavam escritas sua sorte e destino. Ele acreditava que o que toca seu coração – os objetos da moral, sensibilidade estética e religiosa – deva também tocar o coração das coisas. Quanto a isso, o parágrafo §5 de "Humano, demasiado humano – vol. I" sintetiza essa tese:

> 5. *Má compreensão do sonho.* – Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: "Os mortos continuam vivendo, *porque* aparecem em sonho aos vivos": assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios. (Nietzsche, 2005, p.18 [HHI §5]).

Além de ser a origem de toda metafísica, separação entre mundo real e mundo espiritual, corpo e alma, e demais oposições, o sonho também é o modelo de explicação de fenômenos da vida prática e desperta. Para Nietzsche o sonho prejudica a memória, causando confusão e associações arbitrárias. Durante o sono, o sistema nervoso permanece ativo e continua a receber impressões que são interpretadas pelo sonho. O sonho é simultaneamente a busca e a representação dessas sensações recebidas, sentidas como as supostas causas. No sonho, as primeiras hipóteses são admitidas como as causas verdadeiras. Assim como no mundo primitivo, ainda hoje, a humanidade em estado de vigília tende a acreditar na explicação das primeiras causas encontradas. O sonho não só marca nossa mentalidade primitiva, mas continua a determinar a imaginação que funciona a partir dos estímulos recebidos. A lógica e sua busca por causas e efeitos é derivada desse longo processo (Nietzsche, 2005, p.22-24 [HHI §12-13]).

Desse modo, não basta apenas despertar para interromper o sonho, é preciso superar a metafísica como um estágio do pensamento vencível por meio da ciência e história.[59] Mais do que disciplinas modernas, elas são tomadas como

[59] Casanova argumenta que: "A concepção nietzschiana da metafísica aponta, antes de tudo, para a cisão entre dois mundos ontologicamente diversos. Metafísica é o modo de instauração do saber

contrapontos à velha filosofia. Em "Humano, demasiado humano – vol. II", Nietzsche (2017, p.23 [HHII-OS §31]) considera os sistemas filosóficos como miragens nos desertos das ciências que, pela força da ilusão, prometem resolver todos os problemas. Diante deles, alguns se deixam seduzir, aturdir, enquanto os que os conheceram agora se irritam com a sombra de qualquer ilusão. Além de ilusória, a filosofia chega a ser caracterizada como uma forma de embelezamento da ciência – semelhante à jardinagem rococó e sua proposta de atenuar a feiura e selvageria enfadonha da natureza. Assim entendida, como as demais artes e formas de criação, o objetivo da filosofia é entreter, criar ilusões visuais (como as construções fantásticas desses jardins: templos, grutas, cascatas, labirintos) misturando indeterminação, desrazão, devaneio. Ela é o substituto da religião, ainda assim um estágio anterior à ciência. (Nietzsche, 2016, p.200 [A §427]).

Todavia, o objetivo das ciências e da história é desmistificar antigas crenças como a estabilidade das coisas, a liberdade da vontade, a existência de substâncias incondicionadas, analisar seus processos de constituição por meio do desenvolvimento do organismo, da percepção e juízo lógico com base nas experiências de dor e prazer. A metafísica é a fonte desses enganos, mas se ocupa deles como se fossem verdades (Nietzsche, 2005, p.26-28 [HHI §17,18]). Se a filosofia metafísica traça oposições, supondo que as coisas de mais alto valor sejam essencialmente puras, a filosofia histórica não se afasta da ciência natural ao constatar que não há oposições, purismos e ações desinteressadas. A compreensão histórica é prescrita como remédio a essa deficiência hereditária dos filósofos, que partem do homem atual para traçar considerações gerais e atemporais; é preciso

---

que vem a termo por meio da divisão primária da totalidade em um mundo sensível e em um mundo supra-sensível, assim como pela assunção de um destes dois mundos como o único verdadeiro. Esta assunção implica a compreensão da verdade como imóvel, eterna e incorruptível. Se o mundo supra-sensível apresenta-se como mundo verdadeiro por sua imobilidade, eternidade e incorruptibilidade, o mundo sensível não pode ser senão o mundo falso: a sua mobilidade, finitude e corruptibilidade retiram dele todo conteúdo veritativo. Ele não presta em si mesmo para nada porque não detém nenhum sentido próprio. A sua verdade e o seu sentido estão decididos a priori no supre-sensível, de qual ele depende radicalmente para ser o que é. Se for largado à sua própria sorte, o sensível parece destinado a se perder em uma ausência total de determinação ontológica e a se confundir com o *Nada*. Como tudo precisa ter uma razão de ser, conclui-se logicamente que precisa haver um mundo verdadeiro. Assim, o mundo verdadeiro não surge de uma pergunta desinteressada pela verdade. Ao contrário, ele nasce muito mais de um anseio desesperado por dar um sentido duradouro ao mundo fenomênico. O modo como se vai ao entro deste anseio no interior da metafísica torna visível a sua constituição moral." CASANOVA. *O instante extraordinário*. p.169.

entender que tudo veio a ser, também o homem e sua consciência, e o que nele há de essencial se formou nos tempos primitivos, e desde então pouco se alterou (Nietzsche, 2005, p.15-16 [HHI §1-2]).

Enquanto a ciência busca o conhecimento por si só, a filosofia busca atribuir a ele um valor, como bem supremo de maior utilidade para a vida. Para Nietzsche (2005, p.18-19 [HHI §6-7]), desde a escola socrática a filosofia se distanciou da ciência ao se empenhar na busca pelo conhecimento que traz mais felicidade. Contudo, apesar de consistir num progresso do homem e sua educação, a superação da metafísica não necessariamente implica em romper inteiramente com a filosofia, mas pensá-la segundo o modelo das ciências empíricas e históricas, a partir das quais se busca entender as razões psicológicas do aparecimento de tais erros e suas contribuições aos avanços da humanidade (Nietzsche, 2005, p.29-30 [HHI §20]). Como caracterizado desde o primeiro parágrafo de "Humano, demasiado humano – vol. I", a filosofia histórica, cujos métodos se baseiam nas ciências naturais, é o novo modelo de filosofia que vem suceder a velha filosofia metafísica.

Se tradicionalmente a filosofia acreditou-se superior à história por tratar de questões atemporais, universais, Nietzsche (2017, p.16 [HHII-OS §10]) reconhece que é chegada a hora da filosofia se dobrar a ela, pois até então tudo o que os filósofos fizeram, na medida em foram metafísicos, foi encobrir e escurecer o mundo. Os filósofos, sem dúvida, se revoltam frente a esse reconhecimento inegável, inadiável, imponderável, e acusam os historiadores de serem "pobres de espírito", mas enquanto estes possuem o mundo da mudança, regido pela intermitência das quatro estações, aqueles perseguem a eternidade no "[...] mundo de trás, com suas cinzentas, gélidas, infinitas névoas e sombras." (Nietzsche, 2017, p.18 [HHII-OS §17]).

No entanto, embora idealizem a permanência, a imortalidade da alma, e outros artigos de fé, o que os filósofos realmente desejam talvez não seja a eternidade, mas certo embalsamamento da vida, a interrupção do devir, a fixação do conhecimento em crenças arraigadas. Muito dessa crítica à filosofia tradicional, qualificada de metafísica, se deve às suas pretensões de conquistar conhecimentos finais e indubitáveis a respeito das mais variadas coisas. Esses conhecimentos supostamente seguros e definitivos, Nietzsche (2005, p.239 [HHI §483]) os chama

de convicções, e as considera “[...] inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras.”.

4.1.2
Crítica às convicções e certezas

Para o filósofo, convicção é a crença de se estar na posse da verdade absoluta, de que ela existe e pode ser alcançada a partir de métodos confiáveis. No entanto, tal postura não poderia ser mais afastada do espírito científico, de modo que quem a defende só pode ser um inocente teórico. Quanto a isso, lembra que muita energia foi gasta nessas crenças, e que por elas muita gente arriscou a vida e morreu, pois preferiam acreditar no absurdo ao invés de ouvir argumentos racionais, admitindo contradição e refutação. Assim sendo, entende que: “Não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções.” (NIETZSCHE, 2005, p.266 [HHI §630]). Se menos energia tivesse sido gasta em tais crenças, e mais na análise de seus critérios e condições de validade, não só haveria mais conhecimento, como também a história teria sido outra.

Todavia, a ciência também pode suscitar convicções, especialmente nos leigos deslumbrados que tomam apressadamente hipóteses preliminares e resultados parciais como respostas suficientemente válidas para seus questionamentos. Contra essa postura reprovável, Nietzsche (2005, p.269 [HHI §635]) recomenda o estudo de pelo menos um método científico, “[...] pois o espírito científico repousa na compreensão do método, [...]”. Da preocupação com a própria verdade, a busca por sua defesa e fundamentação, nascem os métodos científicos como formas de suplantar opiniões e convicções alheias e assim sustentar algumas verdades plausíveis. Desde então, a validade da verdade não se sustenta mais na autoridade de quem a enuncia, mas nos procedimentos metodológicos empregados para obtê-la (HHI §634). Os métodos ensinam circunspeção e prudência, desconfiança sobre os descaminhos do pensar, calma e temperança para não se agarrar às primeiras hipóteses. No entanto, o filólogo-filósofo observa que a grande maioria das pessoas educadas ainda quer dos

pensadores convicções (*Ueberzeugungen*) ao invés de *certezas* (*Gewissheit*).[60] ou seja, querem ser arrebatadas e assim alcançarem maior força e não somente atingir objetivos específicos isentos de vantagens pessoais. Desse modo, "Na medida em que o gênio dessa espécie mantém o fervor das convicções e provoca desconfiança frente ao espírito modesto e cauteloso da ciência, ele é um inimigo da verdade, por mais que acredite ser seu enamorado pretendente." (Nietzsche, 2005, p.270 [HHI §635]).

A princípio, uma distinção é delineada entre "convicção" (*Überzeugung*) e "certeza" (*Gewissheit*), entre opiniões irracionais que têm forte apelo ao emocional e conhecimentos fundamentados para objetivos específicos. O problema está justamente nessa primeira forma de opinião, de modo que se deve suspeitar mais quando um pensador, um "gênio", nos oferece uma proposição que nos agrada do que quando nos desagrada, como geralmente ocorre (Nietzsche, 2005, p.239 [HHI §484]). É preciso então se afastar dos idealistas que acreditam possuir as melhores explicações causais do mundo, e que não querem reconhecer que a defesa de toda e qualquer causa se vale do mesmo esterco malcheiroso que forma os demais empreendimentos humanos (HHI §490), isto é, crenças e convicções – dentre os quais consta o próprio esquema "causa e efeito" para a explicação de variados acontecimentos e fenômenos.

Pouco mais adiante no mesmo texto, Nietzsche (2005, p.242) observa que os que têm muito a fazer costumam manter seus pontos de vista e opiniões gerais quase inalterados, assim como os que trabalham a serviço de uma ideia tendem a não mais examiná-la, pois seria contra seu interesse considerá-la sequer discutível. Esses são chamados de "Os fiéis às convicções" (*Die Ueberzeugungstreuen*), título do aforismo §511 de "Humano, demasiado humano – Vol. I". Em razão de posturas como essas, que: "Não é quando é perigoso dizer a verdade que ela raramente encontra defensores, mas sim quando é enfadonho."; assim como: "Ninguém morre de verdades mortais atualmente: há antídotos demais." (Nietzsche, 2005, p.242-243 [HHI §506, 516]).

Desse modo, tanto os filósofos metafísicos quanto os supostos gênios das ciências podem ser inimigos da verdade, na medida em que se mantêm fiéis às próprias convicções, indo contra o espírito científico, de caráter metodológico,

[60] NIETZSCHE. *KSA 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II*. p.361.

desconfiado e modesto. Desde a Reforma protestante, já não se admite mais uma defesa tão ferrenha e inflamada das convicções, e quem ainda o faz dá sinais de ser atrasado, inimigo do progresso, um possível inquisidor de outrora. A partir da implementação dos métodos científicos, não se crê mais facilmente que alguém possua a verdade, "[...] o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar." (Nietzsche, 2005, p.268 [HHI §633]).

Diante dessa postura de pensamento, outro tipo de genialidade é preciso para lhe fazer frente. Considerada uma forma de genialidade não menor que a filosófica, política e artística, a justiça busca conhecer as coisas pelos mais variados ângulos e luzes, dando a cada uma delas o que lhe é devido, mesmo à convicção, sua inimiga (Nietzsche, 2005, p.270 [HHI §636]). Se, como é dito, "[...] das *paixões* que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*." (Nietzsche, 2005, p.270-271 [HHI §637]), evitar isso demanda liberdade de espírito para ser como uma bola de neve pensante, em constante movimento, sem opiniões arraigadas na cabeça – mudando, trocando, traindo-as sempre que possível e, principalmente, sem sentimento de culpa – nada além de certezas e probabilidades. No entanto, Nietzsche sabe que somos seres mistos, ora resfriados pelo espírito, ora inflamados pelas paixões, um impulso tempera o outro, e assim nos curvamos perante à "Justiça" (*Gerechtigkeit*),[61] reconhecida como única deusa acima de nós.[62]

O desfecho dessa linha de pensamento não poderia ser mais poético, e, de certo modo, como recurso narrativo, anuncia um personagem que ganhará destaque na obra posterior, "Humano, demasiado humano – vol. II" (1879). Para Nietzsche (2005, p.271-272 [HHI §638]), aqueles que em alguma media alcançaram a liberdade da razão, do pensamento, devem seguir como andarilhos sobre a Terra –

---

[61] NIETZSCHE. *KSA 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II*. p.362.

[62] Na tradução brasileira a palavra justiça encontra-se grafada com letra maiúscula de modo a conferi-la certo destaque e diferenciação em relação ao entendimento comum, o que não ocorre no original em alemão. Nesse trecho o tradutor não ofereceu nenhuma nota, no entanto, a referência a Heráclito serve de indício para compreender que ali se trata do que o filósofo de Éfeso entendia por justiça, entendimento que inspirou Nietzsche profundamente. Seguindo Heráclito, Nietzsche entende que todo vir-a-ser surge da guerra entre opostos e que as qualidades, os caracteres, os aspectos mais distintivos apenas são a preponderância momentânea que um dos polos adquire em determinada batalha, sem constituir o fim da guerra que se desdobra eternamente: "Tudo se dá de acordo com esse conflito, e é precisamente esse conflito que revela a justiça eterna." NIETZSCHE. *A filosofia na era trágica dos gregos*.p.60.

sem rumo ao certo – e não como viajantes com metas predeterminadas. Abertos às mudanças, tudo observam sem se apegar a nada. Tais andarilhos são os filósofos que buscam apenas as filosofias das manhãs, novos horizontes e começos. No entanto, apesar de indicada a alternativa, ainda há mais a ser dito sobre as convicções e suas vinculações às problemáticas da verdade e moralidade.

Embora os tempos sejam outros, devido às tradições e seus costumes, ainda se valoriza quem se mantém constante e fiel às convicções, aos compromissos e comprometimentos religiosos, políticos, matrimoniais, que, muitas vezes firmados em momentos de exaltada paixão, devem ser mantidos posteriormente, mesmo que como fardos. Pouco importa se o sentimento inicial já não é mais o mesmo, a promessa, o juramento, deve ser mantido. Para Nietzsche (2005, p.264-265 [HHI §629]), a fidelidade a tais compromissos deve ser apenas hipotética, supondo que aquilo ou a quem se compromete seja realmente o mesmo que na imaginação prévia – supondo que, acrescento, que quem se compromete também permaneça o mesmo de quando firmou compromisso. Como lembra o filólogo-filósofo, não existe nenhuma lei que obriga a manter tais compromissos, e que faz parte da vida mudar de opiniões, abandonar convicções. Um modo de evitar esses desencantos, segundo ele, é viver uma vida menos apaixonada.

Mas, apesar de perfeitamente normal, tal disposição natural não é bem vista, sobre ela está o peso dos costumes e do sentimento de culpa. Esse mal-estar residual é decorrente dos tempos em que se pregavam verdades absolutas e posições céticas e relativistas eram combatidas pela influência de autoridades familiares, religiosas e políticas. Portanto, quem não mudou de opiniões e convicções corre o risco de ser visto como representante de culturas passadas, alguém fechado sob as próprias cismas e intolerante a outras formas de pensar. Nietzsche (2005, p.267 [HHI §631, 632]), contudo, vê uma serventia, uma razão de ser maior em pessoas assim, nos convictos. A força reacionária que exercem ao resistirem às mudanças contribui para tornar as culturas livres ainda mais fortes.

Em vista disso, algo a ser observado é que o deslocamento da crítica às convicções do âmbito pessoal – filósofos metafísicos, pseudos gênios da ciência – para a escala cultural – tradições e costumes – contribui para entender o problema pela raiz, não só em que medida as opiniões desses líderes intelectuais são derivadas da sociedade e cultura que o formam, mas justamente as dinâmicas culturais que as sustentam e legitimam. Como dito no parágrafo acima, as

convicções, enquanto ideias arraigadas, são características de tempos em que se acreditava em verdades absolutas, mas mais do que decorrentes de tempos longínquos, lentos, sem grandes mudanças e inovações, elas consistem na reafirmação dos valores morais da confiança, estabilidade e lealdade. Lembrando o ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral", logo após descrever a verdade como "exército móvel de metáforas", Friedrich Nietzsche (2008, p.36-37 [VM§1]) diz não saber de onde provém o impulso para a verdade, "[...] apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade, para existir, instituiu, isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório."

Desde esse ensaio, a verdade, ou melhor, esse tipo de verdade vem sendo criticado por ser não mais do que convicções socialmente convencionadas por meio de acordos linguísticos, que demandam adesão e manutenção para se efetivarem, implicando em represálias para quem as desrespeita. Outro ponto desse ensaio, para fazer a ponte com a discussão sobre o dever moral para com a verdade, é a sua instauração por meio da repetição. Lá quando diz não haver relação necessária entre impressão sensória e imagem gerada, isto é, a expressão figurada, mas que o que garante tal vinculação e a faz ser admitida como natural é a consolidação pela tradição, Nietzsche (2008, p.42 [VM§1]) está falando de uma (re-)afirmação pela repetição, capaz de tornar real a ilusão, assim como fazer crer que a sucessão se explica por relações de causa e efeito.

Mas, para Nietzsche, não só a verdade, mas o dever a ela cobrado tem algo de simulação. Em HHI §51, trata de "Como o parecer vira ser", do engano deliberado que se torna autoengano inconsciente, da necessidade de não apenas ser, mas também parecer, de causar efeitos, de não apenas chorar, mas comover, convencer aos outros da tristeza que supostamente se sente. Desse ensinamento retórico, conclui que o hipócrita que repete sempre o mesmo papel tende a deixar de ser hipócrita, pois a naturalidade conquistada com muito esforço se faz perceber como natural. Isso que vale para os artistas, líderes religiosos e demais profissões, também vale para as figuras iniciadoras de religiões, seitas, partidos políticos, trapaceiros e demais instituições gregárias: entrar de tal maneira no papel representado a ponto de se fundir com ele, a ponto de não mais duvidar de si mesmo, pois o engano de si produz efeitos, convence e gera credibilidade (Nietzsche, 2005, p.52-53 [HHI §51,52]); é como diz em "Aurora" §325 sobre os

profetas e milagreiros de ontem e de hoje: “Tão logo surja esta fé, outros terão fé em nós. Por fim, um conselho para quem dele necessitar (foi dado a Wesley por seu mestre espiritual, Böhler): ‘Prega a fé, até que a tenhas, e então a pregarás porque a tens!’” (Nietzsche, 2016, p.178 [A §325]).

Essa crítica de Nietzsche (2005, p.53 [HHI §53] tem por alvo principal o modo tradicional de estabelecimento de verdades por meio de figuras de autoridade, pois embora os filhos tendam a acreditar em seus pais e os fiéis nos sacerdotes, é preciso atentar que quem é verdadeiro e sincero com alguém não necessariamente diz a verdade,[63] e consequentemente admitir que muito dessas verdades outrora defendidas com a própria vida não passavam de erros. Antes de mais nada, é preciso analisar a fundo esse impulso à verdade, questionar seus pressupostos, os motivos pelos quais alguém preza pela verdade e procura ser verdadeiro.

Desmantelando aparências e crenças, a suspeita é que na vida cotidiana não se é verdadeiro por determinação divina ou legal, e sim por ser mais cômodo, já que a mentira exige dissimulação e memória, já que muitas vezes outras inverdades precisam ser inventadas para sustentar a primeira; além disso, em situações simples é mais fácil ir direto ao ponto, afirmar o que se quer ao invés de se valer da astúcia (Nietzsche, 2005, p.54 [HHI §54]). Essa ideia reaparece em “Aurora” §418, lá diz que alguns são verdadeiros não por detestarem simular, mas porque não conseguem obter convencimento em suas simulações, assim, por falta de talento na dramaturgia, essas pessoas entram no “jogo da verdade” (Nietzsche, 2016, p.195).

Mas apesar desses aspectos, comodidade e falta de talento, a principal hipótese para a explicação desse impulso, repetida e reformulada em diversas obras, é a constrição à dissimulação. Para Nietzsche, a vida em sociedade com seus modos, costumes e leis nos leva a dissimular, isto é, performar certo tipo de comportamento aceitável conforme as regras e parâmetros estabelecidos. Mesmo nossos sentimentos e virtudes mais sinceros possuem um quê de dissimulação na

[63] Nessa mesma linha, em “Aurora” §102, lembra que costumamos julgar as pessoas a partir do efeito que suas ações têm sobre nós, assim se alguém nos faz o bem, esse alguém é tido por benéfico, se nos faz o mal é maléfico, atribuindo a esse indivíduo uma característica essencial e permanente. Por meio desse modo de avaliação, a moral é estabelecida tendo por base nossas experiências pessoais, impressões equivocadas, apressadas, muitas vezes generalizando casos isolados. NIETZSCHE. *Aurora*. p.68-69.

medida em que são performances reguladas por costumes e expectativas sociais. Em razão disso, Nietzsche (2016, p.158 [A §248]) considera que, na maioria das vezes, onde quer que tenha havido grande poder, virtudes como a bondade e a honradez foram incentivadas e cultivadas pelo dever de parecer bom e honrado, desse modo considera que "[...] a mentira é, se não a mãe, certamente a ama de leite da bondade." – e a meditação que mais uma vez retorna: "O que é simulado por longo tempo torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia."

Aforismos subsequentes reiteram e reforçam essa ideia. A respeito da sabedoria dos sábios, diz: "Não basta provar uma coisa, é preciso também mover ou elevar as pessoas até ela. Por isso, aquele que sabe deve aprender a *dizer* sua sabedoria: e, com frequência, de modo que ela *soe* como uma tolice!" (Nietzsche, 2016, p.180 [A§330]). Novamente, é preciso não apenas ser, mas parecer aquilo do que se quer convencer, conquistar a aprovação e respaldo público. Ademais, também em "Aurora" diz que não nos tornamos morais por sermos morais, pois a submissão à moral pode ser motivada por vaidade, egoísmo, resignação, irreflexão, desespero, uma série de motivos eles mesmos nada morais. Algo muito parecido sucede com nossas valorações que podem ser próprias ou adotadas, mas que na maioria das vezes são incorporadas e naturalizadas dos outros, da sociedade, desde a infância, por educação, costume e medo (Nietzsche, 2016, p.68 [A §97, 101, 104]).

Frente a essas constrições, qual seria a alternativa dos filósofos e pensadores, dos espíritos livres, por assim dizer? Quanto ao problema do dever para com a verdade, sendo o dever um sentimento de coação, Nietzsche (2017, p.155 [HHII-AS §43]) diz que o pensador para pensar bem deve eximir-se de tal responsabilidade e obrigação. Ao invés de buscar respostas definitivas, convicções, deve, isso sim, ver tudo como devir, vir a ser, tudo como discutível, até mesmo o próprio homem enquanto pensador. Ao invés de acatar os deveres, deve questioná-los, de onde vêm, seus pressupostos e para quê e a quem servem. O próprio dever para com a verdade é questionável e precisa ser confrontado com outros tipos de deveres, considerando que a própria ideia de dever é um absurdo.

Tais espíritos livres, se alguma coisa devem – além de tudo questionar, incluindo a si mesmos –, é se libertarem do compromisso, da seriedade e do arrependimento. Diferentes coisas, diferentes pessoas podem entender por

"seriedade com a verdade", as mesmas opiniões e provas que envergonhariam um pesquisador, podem gerar otimismo num artista que quer parecer sério, indo contra o desejo por aparência que sempre o motivou. Quanto a esse desejo por seriedade, Nietzsche (2012, p.109 [GC §88]) adverte: "– E não somos traídos por tudo aquilo que achamos *importante*? É o que mostra onde colocamos nossos pesos e para que coisas não possuímos peso." Libertar-se de tais constrições implica numa outra postura diante do conhecimento. Um pensador que busca explicações deve tomar o sucesso e o fracasso em suas pesquisas como respostas, não lhe cabe irritação ou arrependimento, como se estivesse assujeitado a castigos físicos de superiores carrascos por seus erros e descaminhos. Por isso elogia o ceticismo que permite responder: "tentamos", que admite o experimento. Nietzsche (2012, p.81, 87 [GC§41, 51]) tem por isso o limite do seu "senso de verdade".

4.1.3
A outra face: as verdades modestas das ciências

Até este ponto deste trabalho – e não somente desta seção – foi apresentada certa face da verdade, certo modo de compreendê-la, ora celebrada como realidade trágica que o êxtase dionisíaco confere acesso, ora repudiada como ficção onírica, herança da mentalidade fantasiosa dos tempos primitivos. Primeiramente exaltada quando contraposta à ciência como prática decadente que empobrece a compreensão de mundo – "Nascimento da tragédia" (1872) –, mas desde "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" (1873) e com mais intensidade a partir de "Humano, demasiado humano. – Vol. I" (1878), duramente criticada quando se inverte a ordem de prioridades, e as ciências passam a ser mais valorizadas que as artes e as filosofias, entendidas como práticas de estágios antiquados a serem superados pelo progresso científico. Desde então, críticas pungentes são disparadas contra esse modo de compreender a verdade – atemporal, eterna, pura, transmundana, única – dotada de predicados que negam o mundo efetivo em que se vive.

Todavia, paralelamente a essa crítica, nos mesmos textos e livros desse período chamado de positivista, outra forma de compreender a verdade é enunciada, contraposta à antiga, como que num jogo de espelhos. É chegada a hora de revelar essa outra face até então encoberta, reservada como possibilidade de

entender a verdade de outra forma, mais humana que divina, mais científica que mística, de certo modo menos metafísica e mais modesta. Trata-se, pois, das verdades científicas obtidas por métodos empíricos sujeitos a críticas e reformulações. A atenção a esse ponto é importante porque, embora Nietzsche tenha sido um dos mais duros críticos das concepções tradicionais de verdade, ele não a aboliu por completo – algo que se pode alegar contra a acusação de relativista. O que fez foi, sobretudo, questionar a atração supostamente natural por ela exercida, destronando-a de seu pedestal dourado onde fora alçada como valor supremo.

Desde os mesmos primeiros parágrafos de "Humano, demasiado humano – vol. I" já discutidos neste capítulo (4.1), nos quais se inicia uma crítica às bases metafísicas da filosofia, seu *modus operandi* que busca extrair das formas atuais princípios gerais e imutáveis, sua pretensão por distinções claras e inequívocas oposições, Nietzsche (2005, p.16 [HHI §2]), além de recomendar o estudo da história e afirmar o devir ao dizer que tudo o que é veio a ser, por meio de um longo processo de desenvolvimento, também diz que: "[...] *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia."

No parágrafo imediatamente seguinte, intitulado "Estima das verdades despretensiosas" diz: "— É marca de uma cultura superior estimar as pequenas verdades despretensiosas achadas com método rigoroso, mais do que os erros que nos ofuscam e alegram, oriundos de tempos e homens metafísicos e artísticos." (Nietzsche, 2005, p.16 [§3]). Embora tais verdades possam parecer demasiadamente simplórias e sóbrias aos olhos acostumados com o esplendor e as maravilhas metafísicas, o filólogo-filósofo considera mais valioso o que foi arduamente conquistado, esforço que confere durabilidade e segurança ao transmitir tais conhecimentos às futuras gerações. Ater-se a isso, é para ele, não só confiar no progresso, mas marca de virilidade, por demonstrar coragem, simplicidade e moderação. Nietzsche acredita que futuramente, não só alguns indivíduos, mas toda a humanidade alcançará essa virilidade quando desenvolver o gosto pela simplicidade, pelo pensamento rigoroso que leva a conhecimentos sólidos e duráveis, e, consequentemente, quando abandonar a sedução das formas complexas, das crenças em verdades milagrosas, mirabolantes, valores que considera de culturas atrasadas.

Acompanhando essa crítica ao *modus operandi* da filosofia, suas tendências gerais, Nietzsche (2017, p.14-15 [HHII-OS §5-6]) considera um "pecado original" dos filósofos o modo como generalizam as teses dos moralistas, tornando princípios metafísicos o que era para ser apenas recomendações práticas de validade circunstancial, temporal e regional. Esses filósofos nada fazem além de tomar verdades populares, generalizar seus termos, tornando-as metáforas poéticas, conceitos hipostasiados de suposta validade universal. Posteriormente, tais conceitos são repetidos acriticamente pelos filósofos da moda, como se soubessem o que dizem esses termos abstratos. Essa atitude e predileção pelo abstrato, geral, elusivo, indica certa hostilidade ao modo de compreender a verdade cientificamente. Em geral, as pessoas não aceitam quando se expõe, se explica que não se pode falar da verdade propriamente, apenas por probabilidades e graus aproximativos. Tais pessoas não se alegram com essa luz, preferem as incertezas, as sombras e indeterminações da metafísica (Nietzsche, 2017, p.15-16 [HHII-OS §7]).

Mas, se as ciências também podem gerar convicções, por isso mesmo é preciso combater as crenças produzidas no campo científico. Nietzsche (2017, p.16-17 [HHII-OS §9, 12, 14]) considera uma superstição acreditar cegamente em "leis da natureza", em alguma ordenação superior a qual todas as coisas se encontram submetidas. Isso seria supor uma espécie de moralidade da natureza ou algum mecanicismo de um deus engenhoso; em todo caso, não passam de formas de antropomorfização, resquícios de devaneios mitológicos. Igualmente diz que não se deve levar a sério os que se gabam da cientificidade de suas metafísicas, pois levam na bagagem um fardo vergonhoso no qual consta uma série de misticismos: um deus, fé na imortalidade, algum espiritismo, arrogância de fariseu, etc. Se tais artigos de fé quando revelados envergonham aqueles que os carregam, expondo-os ao ridículo, eles não diferem muito dos que acreditam no poder de tecidos mágicos, envoltos em panos púrpuras e turbantes da metafísica.

Quanto a isso, Nietzsche é claramente enfático quando diz no parágrafo §20 de "Humano, demasiado humano – vol. II": "*A verdade não quer deuses ao seu lado*. – A fé na verdade começa com a dúvida em relação a todas as 'verdades' até então acreditadas." Preconizando essa atitude cética, de busca e suspensão de convicções, alerta que analogamente aos experimentos químicos, a incondicional pesquisa da verdade pode ocasionar acidentes, queimaduras; em outras palavras, é

preciso reconhecer que a verdade nem sempre agrada, que às vezes fere, e por isso se multiplicam os bálsamos e antídotos em nossa cultura (Nietzsche, 2017, p.17 [HHII-OS §13]).

Isso faz lembrar que, numa dada passagem de "Aurora" (§424), Nietzsche (2017, p.198) se pergunta: "E se as verdades não fossem capazes justamente disso – consolar? Seria isto uma objeção às verdades?", pergunta essa que vem no bojo de outra mais ampla: para quem existe a verdade? Esse aforismo é um exemplo desse complexo jogo de espelhos que defronta essas duas faces da verdade: a metafísica (filosófica) e a modesta (científica). Se de início fala desse primeiro tipo de verdade, tipificada como erros consoladores, diz que atualmente ainda se espera longamente que as verdades reconhecidas, ou seja, as científicas, possam conferir o mesmo efeito. Assim esperam os fracos, os doentes, os sofredores e oprimidos, por erros capazes de consolar, conferir alívio de suas dores. Essa esperança seria motivada pela antiga convicção de que o humano é a finalidade da natureza e o conhecimento lhe serve e lhe confirma, e que nada pode oferecer além disso.

Ao dizer que "[...] não constitui prova contra a *verdade* de uma planta se é verificado que ela em nada contribui para a cura de homens doentes." Nietzsche contraria tal esperança que procura a confirmação das convicções narcísicas. Na sequência, referindo-se então a essa outra forma de verdade, diz que ela talvez exista apenas para almas simultaneamente poderosas e inofensivas, jubilosas e pacificas, que apenas elas a buscam, enquanto as outras procuram remédios para si. "Daí essas outras terem tão pouca alegria verdadeira com a ciência e recriminarem sua frieza, secura e desumanidade: assim julgam os doentes acerca dos jogos dos sãos."

Mas por mais modestas que possam ser e apesar de poderem ferir, não se deve esperar que as verdades obtidas por meio dos métodos científicos se configurem em certezas absolutas, de modo a satisfazer os mais recônditos desejos metafísicos. É preciso superar isso, saber viver plenamente com a falta de certezas inabaláveis. Não precisamos de mais crenças, mas justamente de uma história dos sentimentos éticos e religiosos a fim de interrogar seus pressupostos que nos levam a fantasiar onde nada se pode constatar. Essas crenças, que são transmitidas e herdadas como verdades, levam a afirmar a fé sobre o saber. Para Nietzsche, contudo, não é preciso contrapor a fé ao saber, mas ter por ela indiferença. É preciso se contrapor à tendência equivocada que leva a tomar como mais importante o que

é obscuro e misterioso ao invés do que é claro e compreensível (Nietzsche, 2005, p.245 [HHI §532]), pois o valor do conhecimento está justamente em sua raridade frente às vastidões circundantes que se mantém desconhecidas. Analogamente, devemos valorizar as coisas que são próximas, claras, conhecidas e tangíveis, e não voltarmos nossos olhos para nuvens e assombrações noturnas (NIETZSCHE, 2017, p.138-139 [HHII-AS §16]).

Essa reavaliação do conhecimento é desencadeada justamente por tudo o que foi discutido até aqui nesta seção: o acirramento da crítica à metafísica, às convicções e ao modo tradicional de entender a verdade, tudo isso contribui para pensar de outra forma as ciências, suas metodologias e os conhecimentos por elas gerados. Desde então, é preciso preconizar o espírito científico sobre as obras das ciências, não se deter em seus resultados, nem se apressar quanto a validade deles, mas manter a paciência e a prudência, em todo caso, ser mais cético que dogmático. Como diz o adágio que abre o terceiro livro da "Vontade de Poder": "O que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência." (Nietzsche, 2008, p.255 [VP §466]).

Embora o filólogo-filósofo valorize os métodos como procedimentos críticos para conseguir alguns conhecimentos, ele sabe que não há caminho único que leve ao saber. Ademais, apesar dos métodos, nunca somos totalmente imparciais e desapaixonados em nossas buscas, de modo que nos cabe apenas proceder experimentalmente com as coisas, sendo ora bons, ora maus, mas sem abrir mão da justiça. Como caracteriza Nietzsche (2017, p.202 [A §432]), alguns lidam com elas como se fossem policiais, outros confessores, andarilhos, curiosos, e assim por diante; às vezes com simpatia, outras com delicadeza, reverência, e também violência. Dessas caracterizações, posturas em relação ao saber, valoriza aqueles que como conquistadores, navegantes, aventureiros, os que são ousados e destemidos o bastante para desafiar a moral, sem medo de serem considerados maus.

Com tais considerações, ele contraria qualquer pretensão a formas puras de objetividade e imparcialidade, quaisquer idealizações de conhecimentos desinteressados. Para o grande mestre da suspeita, nosso conhecimento é movido pelo desejo de reconhecimento, de subsumir o estranho no conhecido. Conhecer, portanto, é tornar habitual, cotidiano, familiar, previsível. Ele indaga se não foi o medo o primeiro impulso que nos motivou a reconhecer e distinguir o que há de

familiar, seguro e confiável do que é estranho e perigoso. Tal postura, contudo, não se restringe ao povo leigo, os filósofos também a desempenham, só que com mais sofisticação. Sempre que tentam explicar a multiplicidade dos fenômenos ao remetê-los a enquadramentos lógicos e conceituais, o que fazem é, em princípio, remeter o desconhecido ao conhecido, de modo a tornar familiar, menos estranho e angustiante. Mas se enganam ao pensar que procedendo assim resolvem as coisas, incorrem em equívocos sempre que pensam que o mais próximo e familiar é mais fácil de ser conhecido, pois nada é mais difícil de "conhecer" e problematizar do que o habitual. Nisso, as ciências naturais levam vantagem em relação às humanidades, pois tomam como objeto o que é particularmente estranho (Nietzsche, 2012 p.224-225 [GC §355]).

Logo de início, é preciso se precaver quanto algumas ilusões nessas buscas, abandonar algumas perspectivas equivocadas, como considerar o mundo um ser vivo – levando a crer que se expanda – o universo como máquina – como se tivesse sido construído para desempenhar uma funcionalidade – que a vida sobre a biosfera, que é exceção, é o mais importante, pois: "O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda eternidade, não no sentido da ausência de necessidade, mas ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos." (Nietzsche, 2012, p.126-127 [GC §109]). Nesse mesmo parágrafo, ele também reitera não haver leis da natureza, apenas necessidade sem propósito, e acrescenta que a vida não se opõe à morte, sendo o vivente apenas uma variação rara do que está morto.

Feitas essas considerações preliminares – sobre a influência das paixões, da personalidade, dos interesses inconfessos, das perspectivas equivocadas que nos levam a compreensões equivocadas – Nietzsche (2012, p.127-129 [GC §110]) então narra, ao seu modo, a "origem do conhecimento". Para ele, a história do conhecimento é composta pelo acúmulo dos erros do intelecto, muitos desses indispensáveis para a conservação da vida humana. Os principais deles são: a crença em coisas – e que algumas delas são duráveis, iguais, etc. – na matéria, em corpos, no livre-arbítrio, como também considerar que algo é o que parece, e que o bom para mim há de ser bom em si. Por tais erros terem sido herdados como relíquias da fé, demorou muito até que aparecessem seus questionadores e negadores e mais tempo ainda até que eles pudessem gerar a verdade, que inicialmente aparece como "a mais fraca forma de conhecimento." Isso porque,

recém-aparecida, ela parecia não satisfazer ao organismo acostumado a perceber o mundo através dos erros do passado há muito incorporados, erros esses que determinam parâmetros de “verdadeiro” e “falso”.

Em vista disso, desse poder da tradição que resiste ao novo, Nietzsche (2012, p.128 [GC §110]) considera que: “[...] a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação em seu caráter de condição para a vida.” Logo, se o conhecimento e seus equívocos se encontram a serviço da vida, o que Nietzsche observa na história do pensamento, da filosofia, é que sempre que viver e conhecer entram em oposição, a dúvida é rechaçada como loucura. Ficar com os erros (conhecimentos) que confirmam e confortam certo modo de vida é o mais comum e conveniente, mas há também os que de forma contraintuitiva – a exemplo dos eleatas – se opõem a tais erros, mesmo que para isso tenham que negar e falsear o mundo a fim de adequá-lo às suas ideias.

Para Nietzsche (2012, p.129 [GC §110]), o desenvolvimento do ceticismo contribuiu para dificultar tais atitudes dogmáticas. Segundo entende, a atitude cética surge quando é possível discutir duas proposições opostas e úteis à vida, entre outras que se mostram dispensáveis. Gradualmente, o que era para ser apenas discussões intelectuais sobre utilidade e prazer se tornam disputas por poder, pelo poder de possuir a verdade. Tal ambição se profissionaliza, se institucionaliza, e novas atividades como escrutínio, negação e desconfiança passam a disputar espaço com a fé, a convicção, etc. Disso conclui que o conhecimento “[...] se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem.”. O pensador é o local desse encontro, o campo de batalha dessas tendências conflitantes, os erros da tradição e o impulso à verdade, que são diferentes formas de conservação da vida. Sendo essa a luta mais importante de todas, resta saber: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento.” (Nietzsche, 2012, p.129 [GC §110]).

O aparente modo contraditório – ou apenas enigmático – com que conclui essa linha de pensamento narrativo parece contradizer a própria ideia de progresso, de desenvolvimento e esclarecimento. No final das contas, tanto os saberes tradicionais, quanto os novos conhecimentos científicos, metodológicos, são

formas de erros, ambos poderes, formas de vida, a vida mesma. Assim sendo, que razão há em trocar um pelo outro, que progresso há de um ponto ao outro? Desde "Humano, demasiado humano. vol. – I", Nietzsche (2005, p.243 [HHI §517]), tem a percepção fundamental de que: "Não há harmonia preestabelecida entre o progresso da verdade e o bem da humanidade."; sabendo também que "– Quem pensa mais profundamente sabe que está sempre errado, não importa como proceda e julgue." – essa é a sina dos homens (HHI §518). Embora expresse certa predileção pelos conhecimentos científicos, modestos, provisórios, sujeitos à crítica, sabe que é preciso mais do que rigor metodológico e coerência interna, é preciso que sejam fortes o bastante para gerar convencimento, ser incorporados como verdade.

Certo que o conhecimento científico é invariavelmente uma forma de erro, não é o caso de lutar contra isso, querer a todo custo provar o contrário, mas reconhecer justamente a necessidade do ilógico, as coisas boas trazidas pelas paixões, religiões, artes que conferem valor à vida. Seria uma ingenuidade crer que podemos nos livrar por completo de todos os enganos que nos constituíram e viver doravante somente em conformidade ao lógico. Se isso fosse possível, ainda que aproximadamente, perderíamos muito; é preciso haver um equilíbrio: "Mesmo o homem mais racional precisa, de tempo em tempo, novamente da natureza, isto é, de sua *ilógica relação fundamental com todas as coisas*." (Nietzsche, 2005, p.37 [HHI §31]). Os pensadores precisam reconhecer essa contradição, pois sendo seres ilógicos, somos injustos, como também são nossos juízos sobre a vida. Todos os nossos juízos a respeito dos outros, das coisas e de nós mesmos se desenvolvem de modo incompleto e parcial. Desse modo, seria compreensível abolir o julgamento, no entanto, não é possível viver sem avaliar. Nossas paixões, afeições e aversões são formas instintivas de ajuizamento e avaliação, não nos movemos sem elas (Nietzsche, 2005, p.37-38 [HHI §32]).

Retomando o fio da meada sobre o conhecimento, no parágrafo imediatamente a seguir, Nietzsche (2012, p.129-130 [GC §111]) trata da "origem do lógico". Para ele, isso que tanto é admirado como parâmetro de correção, coerência, rigor, objetividade, em suma, de verdade, tem sua origem no ilógico como princípio outrora dominante. Segundo supõe, havia muitos seres que inferiam de diferentes formas, sendo possível até que inferissem de modo mais verdadeiro, o que não foi o bastante para poupá-los da extinção. A tendência de tratar o desigual como igual é ilógica, no entanto, se tornou princípio fundamental

da lógica não por consistir na descrição formal da verdade, mas por sua utilidade para fins práticos. No final das contas, saber subsumir as diferenças foi importante para fins de alimentação e proteção do perigo. Segundo o filósofo, a espécie humana não teria sobrevivido se de início as tendências céticas, reflexivas e críticas tivessem preponderado sobre a impulsividade do afirmar e negar.

O parágrafo §112 de "A gaia ciência" fecha essa sequência de pensamento ao tratar do encadeamento por causa e efeito. Embora costumeiramente entendido como forma do pensamento lógico capaz de explicar a sucessão de eventos, Nietzsche duvida que tal modelo ofereça explicações de fato, quando muito, apenas descrições dos fenômenos. Para ele, o que fizemos foi apenas aperfeiçoar a imagem do devir ao descobrir mais eventos entre o que antes era pressuposto simplesmente como "causa" e "efeito". Atualmente, percebemos mais causas, mais etapas causais, sem chegar a compreender o empurrão inicial, o primeiro movimento que as ocasionou. Segundo entende, causas e efeitos são construções humanas, tanto quanto linhas, superfícies, corpos, átomos, etc. também são ferramentas do pensar. Se apenas lidamos com coisas que não existem por si mesmas, é lançada a pergunta: "[...] – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever as coisas e suas sucessões. [...]" (Nietzsche, 2012, p.131 [GC §112]). Em suma, é possível que a percepção da dualidade de causa e efeito seja característica de nosso organismo, que percebe mais distintamente alguns efeitos enquanto ignora outros, resultando na segmentação do devir.

Persistindo nesses erros, na caracterização do pensamento e conhecimento como formas de "erros" inevitáveis, Nietzsche (2012, p.79) realiza tentativas de enumerar os mais significativos e determinantes. No parágrafo §37 de "A gaia ciência" lista três erros e os associa cada um deles ao nome de um grande cientista e pensador, ressaltando os objetivos inconfessos de seus empreendimentos. Assim considera que nos últimos séculos, a ciência se desenvolveu para compreender melhor a bondade e a sabedoria divina – a exemplo de Newton; por acreditar na absoluta utilidade do conhecimento e suas vinculações com a moral e felicidade – como Voltaire; por aspirar algo desinteressado e autossuficiente, livre dos maus impulsos humanos, quase divino – segundo Spinoza. Já no parágrafo §115 do mesmo livro, assinala quatro erros fundamentais que constituem o homem: sempre

se ver de modo incompleto; se atribuir características inventadas; supor-se superior aos animais e à natureza; constante criação de ideais que valorizam certos impulsos humanos enobrecidos por certas avaliações. Segundo Nietzsche (2012, p.132), o homem foi educado por esses erros, é resultado de seus efeitos, sem eles não haveria humanidade nem humanismo.

Contudo, o desenvolvimento científico não se deve apenas aos erros congênitos da percepção e preconceitos morais, mas também ao trabalho das bruxas, feiticeiros, astrólogos e alquimistas que, ao imaginarem e prometerem infinitamente mais do que poderiam cumprir, acabaram despertando o desejo de realização no campo do conhecimento. A religião, como espécie de prelúdio da ciência, foi um meio pelo qual os humanos puderam fruir a força dos deuses – suas invenções – de modo que, ainda que indiretamente, pudessem ter vontade e encontrar satisfação em si mesmos (Nietzsche, 2012, p.180 [GC §300]).

Detectada essa raiz mística-religiosa, cabe perguntar em que medida ainda somos devotos? No célebre parágrafo §344 de "A gaia ciência", tendo reconhecido que não há espaço para convicções nas ciências – exceto na forma de hipóteses, pontos de vistas experimentais, ficções reguladoras –, Nietzsche (2012, p.208-210) chama atenção que inversamente não há ciências sem pressupostos, que elas também são formadas por crenças e inconfessas convicções arraigadas, como a inquestionabilidade do valor do conhecimento e de que nada é mais importante que a verdade.

A princípio, essa vontade de verdade pode ser entendida como determinação a evitar enganos, dos outros e de si, de modo que as ciências seriam os meios de precaução. No entanto, procedendo dessa forma, não se reconhece o caráter ilusório da realidade, muito menos que a desconfiança é tão importante quando a confiança que se quer obter. Mas isso parece não importar, pois o desenvolvimento científico ocorre apesar de demonstrada a inutilidade e a periculosidade da busca da "verdade a todo custo" como imperativo moral. Nietzsche então se pergunta por que ser contra o engano se a vida é prenhe deles, sendo inclusive mais exuberante aos inescrupulosos. Por tal imperativo moral, somos reconduzidos à metafísica ao negar os enganos deste mundo em prol da verdade.

Em suma, a origem do conhecimento se dá a partir de erros, isto é, percepções equivocadas de nosso aparelho psicossensorial. Do testemunho nu de

nossos sentidos aos aparelhos maquínicos que os aperfeiçoam e amplificam – a exemplo do microscópio, estetoscópio, telescópio – houve sem dúvidas ganhos significativos em termos de precisão, metodologia e pensamento crítico, sem haver, contudo, a conquista de garantias vitalícias a respeito das modestas verdades científicas. Quanto a isso, "A gaia ciência" (1882) é mais crítica e cautelosa em relação ao otimismo positivista de "Humano, demasiado humano. – vol. I" (1878). Ao desmascarar os pressupostos e convicções científicas na obra posterior, Nietzsche desfaz a contraposição observada no livro de 1878 – da ciência como contraponto e alternativa a filosofia e artes – mostrando que, no fundo, não há real oposição entre ciência e metafísica, pois ao invés de rota de fuga, a ciência se mostra caminho de retorno.

4.1.4
O lugar da arte entre a religião e a ciência

Encaminhando para o final deste capítulo (4.1), resta saber que lugar é reservado à arte, que visão tem Nietzsche sobre ela no contexto dessas discussões sobre formas da verdade. Diferentemente do que se observa no "Nascimento da tragédia" (1872), não se encontra nos textos do período intermediário a mesma aspiração romântica em relação às artes, já não se ressalta mais a importância que tinham para os helenos antigos e como proporcionavam uma vida mais plena e engrandecida do que a racionalização científica da modernidade. Lembrar dessa contraposição é importante, pois mostra que desde o livro de estreia as artes são associadas aos tempos arcaicos e místicos, às mitologias, religiões, seitas e seus simbolismos, em suma, ao metafísico no homem. O que muda a partir de "Humano, demasiado humano. vol. – I" (1878) não é a posição da arte na história, mas o valor atribuído a ela. Doravante, a crítica ao empobrecimento da existência em decorrência do otimismo teórico das ciências modernas dá lugar à celebração pela libertação da compreensão mística da realidade.

Desde então, se valoriza na modernidade o que pode ser explicado de modo claro e metodológico, esses são os novos critérios da verdade. Em retrospecto, a arte é vista com olhar nostálgico, entendida como prática sobrevivente de certa configuração de época que não volta mais, por meio da qual nos conectamos ao passado e satisfazemos nossos impulsos metafísicos. Buscarei embasar e exemplificar esse entendimento por meio do comentário de alguns

aforismos, grande parte deles pertencentes ao quarto capítulo de "Humano, demasiado humano. vol. – I", intitulado "Da alma dos artistas e escritores".

No aforismo §150 (HHI) é afirmado que as artes ascendem quando as religiões decaem, acolhendo e resguardando delas muitas formas e estados de espírito com os quais os homens adquirem elevação e profundidade de alma. Se o crescente Iluminismo inibe tais sentimentos ao promover dúvidas e desconfianças, eles encontram vazão nas artes, na vida política e nas ciências, onde quer que ainda seja possível, entusiasmo e fervor; como diz Nietzsche (2005, p.109): "Sempre que se nota, nos empenhos humanos, uma coloração mais intensa e mais sombria, pode-se presumir que o temor de espíritos, aroma de incenso e sombras da Igreja ali permaneceram." Ao permitir o fluxo do espiritual, as artes suprem a forte necessidade metafísica que persiste até mesmo no livre-pensador resolutamente afastado da religião e metafísica. Tocado pelo artístico, não consegue conter a comoção e o sentimento de enlevo (Nietzsche, 2005, p.110 [HHI §153]).

No entanto, ainda que suplemento e consolação da religião decorrente de sua perda de sentido, as artes são entendidas não como substituições permanentes, mas meios de transição a uma nova era. Tendo em vista que a passagem das religiões às ciências é muito abrupta, "um salto violento e perigoso", algo não aconselhável, Nietzsche considera as artes melhores substitutos que as filosofias para mediar essa mudança; em suas palavras: "É melhor recorrer à *arte* para fazer uma transição, a fim de aliviar o ânimo sobrecarregado de sentimentos; pois aquelas concepções são bem menos alimentadas pela arte do que por uma filosofia metafísica." (Nietzsche, 2005, p.35 [HHI §27]). As concepções de que fala são as necessidades religiosas geradas a partir dos enganos da razão, como a miséria cristã, lamento sobre a corrupção interior, preocupação com a salvação, etc. Uma vez que as artes alimentam menos esses enganos, elas tendem a proporcionar uma passagem mais rápida para o que o filósofo chama de "uma ciência filosófica realmente libertadora".

Na sequência, relembrando os antigos helenos, o filólogo-filósofo afirma que para aquele povo antigo, a arte possuía a função de antídoto e suavização dos ânimos apaixonados e pessimistas que os caracterizavam como coletividade. Essa teria sido a função da poesia homérica, com ela os helenos não se iludiam, mas cercavam-se deliberadamente de belezas e mentiras pelas quais levavam a vida como um jogo de modo a extrair prazer da miséria. A consequência dessa

percepção, suportada como castigo sem culpa, foi o enredamento em ilusões na vida cotidiana, de um modo difícil de se desvencilhar (Nietzsche, 2005, p.110-111 [HHI §154]).

Ademais, justamente pela capacidade da arte conferir sobrevivência aos sentimentos espirituais, os artistas, poetas e filósofos exploram certas crenças como a inspiração, a improvisação, a sorte no acaso, ou mesmo o delírio criativo que leva a produzir repentinamente obras completas e perfeitas como que pela graça divina, quando de fato, nada poderia ser mais afastado da verdade. Os criadores sempre produzem coisas boas, medíocres e ruins, só que possuem o julgamento apurado para selecionar e combinar o que há de melhor. As grandes obras de arte – a exemplo de Beethoven – são formadas a partir de uma infinidade de tentativas e esboços, pois todos os grandes artistas "[...] foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, eleger, remodelar e ordenar (Nietzsche, 2005, p.111 [HHI §155]).

Embora a inspiração não seja uma efusão súbita, um *enthousiasmós*, – isto é, arrebatamento pelo divino – mas algo que se acumula como energia, como capital, os artistas têm interesse em instilar essa crença nos outros, no público. Eles possuem um senso de moralidade mais fraco que os pensadores, menor apreço pela verdade; o que querem não é tanto recusar a sobriedade das ciências, seus métodos e resultados, mas não se privar de concepções miraculosas e fantásticas da vida que são, por sua vez, os pressupostos mais eficazes de suas artes (Nietzsche, 2005, p.107-108 [HHI §145, 146]).

Todavia, ainda é possível assinalar uma segunda função da arte – que talvez seja apenas uma generalização da capacidade de conservação espiritual. Nietzsche (2005, p.108 [HH §148]) afirma que a função secundária da arte é conservar, renovar as cores da vida, manter vivas concepções de mundo de modo a permitir certo diálogo entre eras afastadas. Ainda que uma sobrevida, vida póstuma, fantasmagórica, deve-se ser grato aos artistas por proporcionarem isso e, de igual modo, perdoá-los por resistirem à marcha do progresso, por permanecerem eternas crianças sensíveis ao artístico. Eles possuem a lúdica incumbência de não apenas conservar, mas infantilizar a humanidade. Eternas crianças, os poetas como homens voltados às eras místicas, fantasiosas, portanto, artísticas, têm como função aliviar a dor dos homens, entretê-los ao lembrá-los desses outros tempos, ainda que tal efeito opioide seja passageiro. Sobre a métrica poética, Nietzsche (2005, p.109

[HH §151]) diz que ela torna a linguagem e os pensamentos artificiais, impuros, encobrindo-os como que por um véu que, ao mesmo tempo que oculta, torna incerto, também insinua e embeleza.

Quanto às funções das artes e dos artistas, a "Gaia ciência" reitera a importância que possuem. No aforismo §107, intitulado "Nossa derradeira gratidão para com a arte", Nietzsche fala que se não fossem as artes possibilitarem certo culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade, dos erros e ilusões que compõem a existência, expostas pelas ciências, seria insuportável. A retidão, o rigor, a ortodoxia das ciências resultariam em náusea e suicídio, a arte como vontade de aparência é o contrapeso que não nos deixa sucumbir. Tal aforismo não apenas reitera o que é dito no parágrafo anterior, em "Humano, demasiado humano. vol. – I", mas também lembra e reafirma a ideia tornada conhecida em "O nascimento tragédia", de que apenas como fenômeno estético a existência é suportável, como diz: "Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos tal fenômeno." (Nietzsche, 2005, p.124 [GC §107]).

Não se trata apenas de uma compreensão estética do mundo, relação distanciada entre sujeito e objeto, muito menos, tão-só, de uma terapêutica de si, entretenimento, alívio para as dores de almas cansadas, mas principalmente do impulso dionisíaco, do tornar-se obra de arte. Se por um lado ocorre uma fusão, o homem entusiasmado é a própria obra de arte, não significa que as distâncias e distinções tenham sido rompidas. As artes propiciam outras formas de experienciá-las, via introspecção. Por meio delas, tomamos distância de nós mesmos, nos observamos melhor, percebemos o que há de heroico e tolo em nossa paixão pelo conhecimento, pois "[...] precisamos nos alegrar com nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com nossa sabedoria!" (Nietzsche, 2005, p.124 [GC §107]). A arte confere leveza, alivia o peso das exigências da ciência e moral. Ainda que práticas de engano e ilusões, engano maior seria querer viver sem elas.

Por fim, como justificar, explicar, todos esses acontecimentos e mudanças discutidos ao longo deste capítulo: desilusão com o mundo e as verdades tradicionais; crítica às convicções; substituição das verdades metafísicas pelas verdades modestas comprovadas pelas ciências; valorização do conhecimento

científico e a postura cética em relação a ele; o entendimento da arte como misticismo sobrevivente de tempos arcaicos. Segundo o pensamento de Nietzsche, todos esses acontecimentos e mudanças de perspectivas sobre antigas questões podem ser entendidos como decorrentes da morte de Deus como princípio metafísico, a radical dissolução do sentido primordial e último que ocasiona o desmoronamento das crenças fundamentais das culturas ocidentais e ocidentalizadas. Não se trata de algo ocorrido na modernidade tardiamente, como acontecimento possui periodização incerta, o que se sabe é que algo aconteceu, saber prescrutado a partir de seus sinais e efeitos. Desse modo, não é o acontecimento que é tardio, mas, como sempre, a tomada de consciência em relação a ele.

São conhecidas as passagens da "Gaia ciência" que de maneira alegórica anunciam a morte de Deus. Embora passagens capitais, por ora adio a primeira delas, de modo a começar pelo final, aforismo §343, intitulado "O sentido da nossa jovialidade", o último do livro a enunciar o tema. Em suas primeiras, linhas lê-se o seguinte: "O maior acontecimento recente – o fato de que "Deus está morto", de que a crença no Deus cristão perdeu crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. [...]" (Nietzsche, 2012, p.207). Na sequência do aforismo, tal acontecimento, fato, notícia é descrito em tons crepusculares de um sol que se pôs pela última vez, levando consigo uma era sem retorno, ao mesmo tempo que um advento, aurora de novos dias, para aqueles poucos e seletos filósofos, espíritos livres, atentos aos sinais dessa vinda, ávidos pela liberdade e abertura ao conhecimento que promete.

Por um lado, tal acontecimento é gigantesco e imponderável, por outro permanece imperceptível à grande maioria que, mesmo se tivesse recebido a notícia a tempo, não compreenderia sua mensagem, seus desdobramentos e consequências, "[...] – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiada, nela arraigada: toda a nossa moral europeia, por exemplo." Tal passagem ecoa o que é dito anteriormente no livro, aforismo §125 "O homem louco" que procura Deus com uma lanterna acesa:

> "Eu venho cedo demais", disse então, "não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos,

> mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – *e no entanto eles o cometeram*!" [...] (Nietzsche, 2012, p.138 [GC §125]).[64]

O aforismo narra que certa manhã um homem saiu às ruas com uma lanterna acesa, indo até o mercado, onde começou a gritar: "Procuro Deus! Procuro Deus!". Lá encontra uma série de pessoas incrédulas que o respondem com indiferença e zombarias, até que o homem louco soluciona sua própria pergunta retórica, afirmando que: "*Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!". A partir desse momento, inicia um sermão que consegue captar a atenção dos transeuntes. A absurdidade da cena é deveras intrigante: é manhã e alguém sai às ruas com uma lanterna como se não houvesse luz o bastante, não por ser cedo demais, manhã invernal, mas porque Deus como sol – o maior dos luminares, a luz por excelência, do dia, da via, motivo maior de todas as metáforas[65] – parece ter se posto para sempre. Além da caracterização tradicional pela metáfora do sol, Nietzsche também descreve essa estrela sob a espécie de uma âncora:

> [...] Que fizemos nós, ao desatar a terra do sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'em baixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender lanternas de manhã? [...]
> (Nietzsche, 2012, p.137 [GC §125]).

---

[64] Sobre essa questão do tempo de chegada e compreensão da mensagem de um acontecimento, complemento com a citação ao aforismo cuja analogia também leva entender que o problema da morte dos deuses pela perda da fé não se limita ao Ocidente cristão, e que mesmo após tal morte problemas subsistem:
"§108. *Novas lutas* – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!" NIETZSCHE. *A gaia ciência*.p.126

[65] Em "A mitologia branca", Jacques Derrida chama a atenção que o sol é o principal motivo, imagem matriz, inspirador de metáforas: "De cada vez que acontece uma metáfora, há sem dúvida um sol em qualquer parte; mas a cada vez que há sol, a metáfora começou. Se o sol é metafórico já, sempre não é de modo algum natural. E já, sempre, um lustre, dir-se-ia uma construção *artificial* se pudesse ainda acreditar nesta significação quando a natureza desapareceu." DERRIDA. *Margens da filosofia*. p.292; Marco Casanova também realiza um longo comentário sobre a metáfora do sol a partir de Platão: Cf. CASANOVA. *O instante extraordinário*. p.145-170.

Deus era o parâmetro, o norte das coordenadas, a ancoragem que firmava a Terra, impedindo-a de vagar nesse nada infinito. Sem ele, há apenas deriva na escuridão. Contudo, apesar da consternação e aparente desespero, o profeta incompreendido parece intuir que tal acontecimento marca o início de algo grandioso que ainda não sabemos dimensionar: "Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então! [...]" (Nietzsche, 2012, p.138 [GC §125]). Esse ato é o assassinato de Deus.

Há uma correspondência interessante entre os aforismos 125 e 343 de "A gaia ciência", neles se afirma que o fato do assassinato de Deus pelos homens ocasiona não só noite eterna, mas também a promessa de uma nova aurora; não só errância, mas também libertação de antigos dogmas. Contudo, o que é enunciado de modo alegórico em "A gaia ciência", já foi anteriormente constatado e discutido por "Humano, demasiado humano. vol. – I", livro que debate as reverberações do ocorrido e como seguir adiante. A fim de discutir tais questões, analisarei os últimos aforismos do primeiro capítulo, intitulado "Das coisas primeiras e últimas".

No aforismo §25 é dito que após o fim da crença em Deus, como responsável pelos rumos do mundo, a humanidade deve passar a estabelecer para si mesma novos objetivos pelos quais possa se unir. O fim de tal crença torna igualmente injustificável sua moral decorrente, a moral kantiana que prescreve a todos valores e regras universais, como se cada um soubesse dentro de si, de modo inato, o que é bom para a coletividade. Sobre as necessidades humanas, Nietzsche (2005, p.33 [HHI §25]) suspeita que futuramente talvez se descubra não ser de fato desejável ações unificadas, padronizadas, mas que a humanidade se una por meio de objetivos ecumênicos, comportando tarefas boas e más ocasionalmente. No entanto, considera como critério científico o conhecimento prévio das condições da cultura, antes que tais objetivos sejam implementados por algum governo global que arrisque a destruição da humanidade.

Nesse mundo em crise, em transição para uma sociedade laicizada, não cabe mais ser otimista, nem pessimista, pois enquanto a primeira atitude é característica dos fiéis prontos a arriscar a própria vida na defesa de seu deus criador, a segunda é igualmente dogmática, dos que sentem a necessidade de a todo custo negá-la, contradizer a autoridade dos teólogos e religiosos disfarçados de

filósofos. Ao invés de se embrenhar em tais debates, é preciso reconhecer que "[...] o mundo não é nem bom, nem mau, e tampouco o melhor ou o pior, e que os conceitos de 'bom' e 'mau' só têm sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem, do modo como são habitualmente empregados [...]" (Nietzsche, 2012, p.35 [HHI §28]).

Não ser otimista, nem pessimista, muito menos um misto dos dois, antes de mais nada, não pender aos extremos. Apesar dessas recomendações, o final do capítulo é marcado por um oscilar entre desilusão e esperança.

Por um lado, desilusão e descrença quanto ao valor da humanidade levada pelas religiões e artes a se supor acima dos animais, por acreditar que seus pensamentos profundos e sentimentos nobres atingem de fato as raízes das coisas, quando, na verdade, apenas as ciências proporcionam conhecimentos aprofundados sem enganos. Artes e filosofias são como flores, fantasias, encontram-se afastadas da raiz das coisas, como diz Nietzsche (2005, p.36 [HHI §29]): "Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade."; em outras palavras, não é a "coisa em si", suposta essência recôndita do mundo que é maravilhosa e significativa, mas as elucubrações, imaginações formuladas sobre ela. Já nesse período, Nietzsche vê com extrema desconfiança essa hipótese fantasiosa, mas seja ela o que for, caso se comprovasse de fato, possivelmente seria muito menos exuberante do que fora imaginada.

Na sequência, após discorrer sobre a necessidade do ilógico (HHI §31) e a necessária injustiça dos juízos (HHI §32) – aforismos já comentados neste capítulo –, o autor dá prosseguimento à questão do valor da humanidade. Com base no que foi tratado nesse ínterim, diz que toda crença acerca do valor da vida se baseia em pensamentos inexatos e parciais, precisamente em razão do pouco desenvolvimento da empatia com os outros, os que são mais afastados de nós. Mesmo os homens mais raros, com visão para além do próprio umbigo, não enxergam a vida como fenômeno universal, mas apenas partes dela.

No mais das vezes, os homens valorizam ideias, tipos superiores, modelos de conduta não seguidos pela maioria das pessoas, pois tais valores e idealizações são construídos por meio dessa ignorância seletiva. Quem pensa considerar todos os homens, valoriza apenas a parte boa, os impulsos benéficos. Em ambos os casos,

os homens valorizam a existência a partir dos próprios valores. “Portanto, para o homem comum, cotidiano, o valor da vida baseia-se apenas no fato de ele se tomar por mais importante que o mundo.” (Nietzsche, 2005, p.38-39 [HHI §33]).

Tal crença cairia por terra se ao menos a imaginação fosse usada empaticamente, para se colocar no lugar do outro, o resultado seria a desesperadora compreensão de que todos procedem da mesma forma, cada homem, grupo, sociedade enxerga a vida a partir dos próprios valores, e que não há nenhum objetivo em comum, universal, de antemão a unificar a “humanidade”. Nietzsche (2005, p.39-40 [HHI §34]) então se pergunta se frente a isso a filosofia não se tornaria uma tragédia, pois não havendo mais deuses, moral, verdades, como suportar conscientemente a inverdade?

É preciso reconhecer que o conhecimento parte de erros, pressupostos equivocados, e que por mais convincente que seja a sensação de elevação ou aprofundamento, ele não ultrapassará a superfície das coisas, não superará os erros inevitáveis que são a percepção e compreensão humana. Em razão disso, o conhecimento se configura em avaliações de prazer e desprazer, nunca desinteressadas. Essa reflexão pode levar ao desespero, mas, segundo Nietzsche, o efeito dessa tomada de consciência se deve ao temperamento individual: cada um terá uma responsividade. Nesse caso, a precaução às reações desesperadas, desesperançosas, é a prescrição do conhecimento purificador, capaz de proporcionar uma vida menos apaixonada, sem ênfases, louvores e censuras. Em certa medida, tal consideração explica a recomendação do aforismo §28 deste mesmo livro, e acrescenta que o melhor a fazer é desfrutar da natureza como espectador, com firmeza de alma, sem se angustiar em ser apenas natureza ou querer ser mais do que ela. Em suma, a partir da renúncia das leis, costumes, paixões e valores, isto é, por meio de certo desprendimento ascético, espera-se que esse homem conquiste uma liberdade maior do que a do homem de ações ao viver apenas para conhecer mais.

Embora “Humano, demasiado humano. vol. – I” se caracterize por um otimismo teórico não mais admitido em “A gaia ciência”, já naquele livro é vislumbrado e discutido um mundo em escombros, descrente, sem verdades absolutas, desde que se perdeu a fé em Deus como princípio metafísico, ainda que sua morte não tivesse sido anunciada.

4.2
As fontes do perspectivismo

4.2.1
A morte de Deus, vontade de poder e perspectivismo: uma leitura heideggeriana

In media res, avançamos como quem pega o bonde andando adentrando uma história que já começou. Nos encontramos no meio, em movimento, como sempre, sem saber ao certo de onde viemos e para onde vamos. O meio é o lugar incerto que leva nos a pensar o que nos antecede e o que podemos antecipar a partir disso. No entanto, esse meio não é um centro, muito menos um marco, ponto zero a estabelecer medidas, anular distâncias. Em meio a tantas coisas e questões, já se deixa dizer de múltiplas maneiras; é tanto a metade deste trabalho, as obras do período intermediário das quais trata, quanto a situação que nos encontramos após o grande acontecimento, e, ademais, o meio é, outrossim, o "canal" (*medium*), o "entre" (*meso*), – e, por que não, também – o "caminho" (*méthodos*) a ser percorrido.

Ainda que não saibamos ao certo quando se deu o acontecimento, a narração de Nietzsche afirma que o mesmo já ocorreu e sua sombra começa a se estender pela Europa. Conferindo algum crédito à alegoria, no que ela tem de verdadeiro, por mais ambíguo e impreciso, não é descabido supor que nós que recebemos o relato e refletimos sobre ele somos póstumos a Deus, sem, no entanto, sermos posteriores ao ocorrido. Quer conscientes disso ou não, ainda vivemos sob os efeitos de sua partida. Desse modo, certa perplexidade é inevitável aos que compreenderam minimamente a significação dessa "fatídica nova" e se propõem a pensá-la até às últimas consequências.

Martin Heidegger foi um dos grandes filósofos que se debruçaram sobre a polêmica frase de seu antecessor conterrâneo. Em seu texto "A sentença nietzschiana 'Deus está morto'" (1950), elabora uma longa e profunda meditação que se pretende preparatória, com vistas a uma futura compreensão das implicações dessa morte divina. Para tanto, busca entender a frase não apenas a partir da significação contextual na obra de Nietzsche, mas, segundo entende, do modo como ela se insere na grande história da filosofia ocidental como história da metafísica, e, portanto, do esquecimento do Ser. Antevendo as críticas que

acusariam tal leitura de ser uma apropriação indevida, idiossincrática ao intérprete, portanto, extrínseca ao autor comentado, Heidegger (2003, p.475) diz:

> Todo esclarecimento não precisa retirar, certamente, a própria coisa apenas do texto; ele também tem de entregar algo desapercebidamente a este a partir de sua coisa, sem prevalecer sobre ele. Esse suplemento é o que o leigo, de acordo com o que toma como sendo o conteúdo do texto, constantemente apreende como uma inserção de sentido por parte da interpretação e, com o direito que se arroga, censura como arbitrário. Um esclarecimento correto nunca compreende de qualquer modo o texto melhor do que o autor o compreendeu, mas sim diversamente. O único ponto a ser considerado é que esse outro precisa ser de uma tal textura que ele toque no mesmo, sobre o qual o texto esclarecido reflete.

Ao subverter as leis do comentário, da hermenêutica, da busca pelo "querer dizer", Heidegger não se limita a explicar o texto de modo imanente, mas propõe conferi-lo um suplemento, devolvê-lo uma diferença despercebida a partir da relação que se tem com ele. Contudo, não se trata de conceder demais a Heidegger, conceder o próprio Nietzsche a ele e a sua influente leitura, de modo a alocá-lo sem ressalvas no enquadramento da história da metafísica na qual figura como seu consumador – o último grande metafísico –, nem de resguardá-lo de tal leitura, ignorá-la, e sim de estar atento às suas contribuições, principalmente ao modo como relaciona a morte de Deus com o perspectivismo.

Preliminarmente, Heidegger (2003, p.476) também identifica e delimita os contextos da enigmática frase "Deus está morto". Nietzsche a declara pela primeira vez no terceiro livro de "A gaia ciência", enquanto planejava sua obra principal, "A vontade de poder". No entanto, Heidegger pontua que tal ideia já apareceu previamente nos escritos de juventude desse autor. Na época de "O nascimento da tragédia", Nietzsche anota: "Eu acredito na sentença originariamente germânica: todos os deuses precisam morrer". Hegel já havia escrito algo parecido, e antes dele Pascal. Sem constituir relações diretas ou indiretas de influência, a frase de Nietzsche mantém com elas conexões mais profundas que dizem respeito à essência da metafísica.

Tal frase em questão refere-se à morte do Deus cristão que, no pensamento de Nietzsche, figura como metonímia do âmbito suprassensível, das ideias e ideais do mundo verdadeiro, como é pensado desde Platão e a interpretação cristã do platonismo. Sendo assim, por contraposição, o mundo em que vivemos é físico, falso e transitório, afastado das verdades perenes. Mais do que sentenciar à morte

um deus específico, a frase diagnostica o fim, o desmoronamento de seu firmamento, do mundo suprassensível que servia de parâmetro e sustentáculo da ordem terrena. Desde então, o desaparecimento do princípio e fim é experimentado pelos homens como suspensão da ordem, do fundamento, abandono ao nada, ao vazio, resultando, assim, no niilismo.

Há, sem dúvidas, relações entre a morte de Deus e o niilismo. Segundo a metafísica de Nietzsche, a frase que declara sua morte é a síntese desse movimento histórico. Heidegger (2003, p.497) chega a dizer que "A tentativa de esclarecer a sentença nietzschiana 'Deus está morto' é equivalente à tarefa de interpretar o que Nietzsche entende por niilismo, e assim de indicar como o próprio Nietzsche se coloca ante o niilismo." No entanto, as coisas são mais complicadas, tais relações não dizem respeito somente ao problema da fé, sua perda ou manutenção, pois o cristão e o metafísico não estão fora do niilismo, assim como quem pensa sobre a questão não é por isso niilista.

De modo geral, se entende o niilismo como fenômeno histórico da perda dos valores supremos (autoridade da razão, beleza, bem, Deus, felicidade, progresso, etc.), o desmoronamento dos ideais tradicionais que orientavam as civilizações ocidentais. Lembrando Nietzsche, Heidegger (2003, p.485) comenta que para ele o niilismo era muito mais do que a eventual decadência dos valores fundamentais, pois o entendia como princípio normativo da história ocidental, sua lógica interna. Reconhecendo que o mundo permanece após a dissolução dos antigos valores, Nietzsche propõe como contramovimento a transvaloração de todos os valores, o que viria criar não apenas novos valores para velhos pedestais, mas toda uma nova ordem valorativa.

Embora Nietzsche tenha popularizado o termo, Heidegger (2003, p.480-483), por sua vez, não entende o niilismo como doutrina de algum pensador, nem como um fenômeno histórico entre outros, mas como o princípio fundamental da história do Ocidente, dos povos colonizadores em seu movimento essencial em vias de acarretar catástrofes globais.[66] Ele também ressalta que tal movimento não surge

[66] Nas palavras do autor: "Pensado em sua essência, o niilismo é muito mais o movimento fundamental da história do ocidente. Ele traz à tona um curso profundo tal, que o seu desdobramento só pode ter ainda por conseqüências catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico mundial dos povos da terra que se estendem em meio ao âmbito de poder da modernidade." HEIDEGGER. *A sentença nietzschiana "Deus está morto".*

primeiramente da negação do Deus cristão, da falta de fé, de algum ateísmo ordinário, pois os descrentes ainda não tomaram consciência do niilismo. Não se deve compreender a frase apenas teologicamente como constatação da perda da fé cristã. Para Heidegger, mais do que a história do Ocidente, a essência do niilismo é a própria metafísica como esquema geral que pensa o ente na totalidade a partir da dicotomia entre os âmbitos sensível e suprassensível. Em suma, a degenerescência do Cristianismo – a morte de Deus – não é a essência do niilismo, mas um de seus efeitos.

Apesar das diferentes formas de entender o niilismo, para Nietzsche ele consiste na história da instauração, decadência, reposição e transvaloração dos valores a partir de novos parâmetros. Desse modo, Heidegger considera que para entendê-lo adequadamente, assim como sua metafísica e a enigmática frase, é preciso antes compreender o que Nietzsche entendia por valor.

Na época de Nietzsche era comum os discursos sobre os valores e eles eram tomados como substitutos positivistas da antiga metafísica. Segundo Heidegger (2003, p.489), o filósofo de Röcken entendia valor como ponto de vista, visada. Valores dizem respeito às avaliações, parâmetros e medidas. Tais pontos de vistas consistem em representações, direcionamentos, fixações de uma visada sobre algo. Portanto, se trata de pontos de vista representacionais assim colocados por entes produtores de representações. Enquanto pontos de vista, os valores são responsáveis pela conservação e elevação da vida. Heidegger (2003, p.490) parafraseia Nietzsche:

> À essência da vida pertence o querer crescer, a elevação. Toda e qualquer conservação da vida encontra-se a serviço de sua elevação. Toda vida que se restringe somente à mera conservação já está em declínio. O asseguramento do espaço vital, por exemplo, nunca é uma meta para o vivente, mas apenas um meio para a elevação da vida.

A conservação possibilita a expansão, a expansão só é possível a partir da conservação. A expansão é a meta, a conservação é o meio, a condição prévia. O vivente é formado por conservação e expansão, é uma "conservação complexa da vida". Por outro lado, a vida mesma apresenta pontos de vista ao vivente, ela é instauradora de valores, que para Nietzsche são "pontos de vista das condições de conservação e elevação em vista de conformações complexas de duração relativa no interior do devir." (Heidegger, 2003, p.491). Devir, para Nietzsche, é vontade

de poder, traço característico da vida, de modo que é possível dizer que a vida mesma é vontade de poder. Como pontua Heidegger (2003, p.491): "Vontade de poder, devir, vida e Ser no sentido mais amplo significam na linguagem nietzschiana o mesmo (V.d.P. A. 582. A.d. A. 1885/ 86 e A. 689. A.d. A. 1888)."

Apesar de grafado no singular, esse conceito tardio da filosofia nietzschiana não designa uma unidade, algo que pudesse ser nomeado, posto sob o signo de "vontade de poder", como se fosse a mais forte e importante das vontades, como se deixasse compreender pelo que já pressupomos entender por vontade em termos psicológicos. Independentemente de não haver uma definição clara e inequívoca sobre a vontade de poder, mas indicações dispersas, o que se sabe é que ela se configura de diferentes maneiras. Tais configurações são os centros de domínio formados no interior da vida, como Estados, sociedades, religiões, ciências, artes, etc. Cada um desses centros estabelece valores, pontos de vista, que asseguram certo modo de vida e possibilitam a expansão de poder. A vontade de poder é o caráter da vida, o princípio que gera valores e avaliações, e é esse mesmo princípio o responsável pela transvaloração de todos os valores, os antigos valores da tradição.

Primeiramente mencionada no "Assim falou Zaratustra" onde se lê: "Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor." (Nietzsche, 2018, p.110 [Z§II]), essa vontade não deve ser confundida com aspiração, ela tem mais a ver com o comando do senhor. Comandar é estabelecer possibilidades de ação às quais o comandante se sujeita, e por meio delas ele obedece a si mesmo. Comandar é se auto-superar, é mais difícil do que obedecer a ordens. Segundo Heidegger (2003, p.495) o que a vontade quer ela não aspira como algo que não possui, o que ela quer, ela já tem, pois, a vontade quer o seu próprio querer, a vontade quer a si mesma; em suas palavras: "Vontade é o conter-se no interior do proposto. Apenas aquele que não pode obedecer a si mesmo precisa ser expressamente comandado." Sobre a vontade de poder, Heidegger diz:

> No título "vontade de poder", a palavra poder denomina apenas a essência do modo como a vontade quer a si mesma, conquanto ela é o comando. Enquanto um comando a vontade se reúne consigo mesma: isto é, com o que é querido por ela. Esse reunir-se é o vir-a-ser poder do poder. Há tão pouco uma vontade por si quanto um poder por si. Vontade e poder não são com isso

> coligados um ao outro pela primeira vez na vontade de poder, mas a vontade enquanto vontade de vontade é vontade de poder no sentido de uma autorização para o poder. O poder tem, contudo, a sua essência no fato de se encontrar em relação com a vontade enquanto a vontade que se estabelece no querer. A vontade de poder é a essência do poder. Ela indica a essência incondicional da vontade, que quer a si mesma enquanto mera vontade. (Heidegger, 2003, p.496).

Vontade de poder não é o ajuntamento de coisas distintas, como uma disposição anímica, um desejo e o que ele quer, sendo o que ele quer sua caracterização. Em termos gramaticais, essa caracterização "de poder" não pode ser confundida como mero complemento nominal que serve de especificação ao substantivo abstrato "vontade". Antes, por esse termo composto se pretende pensar uma ligação mais essencial entre vontade e poder já que ambos não existem isoladamente. Nesse sentido, a relação com a vida esclarece a complicação: vontade de poder designa o caráter da vida, que nunca quer apenas se conservar, mas expandir-se. Como a vida, é uma vontade por si mesma, consistindo em conservação como meio, autorização, para expansão de seu poder. Os meios para a conservação da vida e expansão de seu poder são as avaliações, criações de valores; desse modo, é possível entender vontade de poder como as diferentes configurações de domínio (individuais, interpessoais, institucionais, sociais religiosas, artísticas, estatais, etc.) que por meio da criação de valores propiciam certas formas de vida de modo a possibilitar sua expansão de poder.

Todavia, a fim de não perder de vista as questões deste trabalho ao se emaranhar na trama desse pensamento, é preciso recapitular e sintetizar seus principais pontos. No final do capítulo anterior, a morte de Deus foi apontada como acontecimento catalizador de grandes transformações na cultura ocidental, como o sentimento de desilusão em relação ao modo como tradicionalmente se entendia o mundo a partir de princípios éticos e metafísicos. Já neste capítulo, tal acontecimento sintetizado na enigmática frase foi relacionado ao niilismo como fenômeno que diz respeito não só à história do Ocidente, mas mais essencialmente à sua metafísica. A frase que afirma a morte de Deus não é o diagnóstico do ateísmo da modernidade, substituição da fé no divino pela confiabilidade na razão e ciências. Ela não anuncia o começo do niilismo, mas, assim como a morte do deus cristão, é decorrente dele como um de seus efeitos.

Se o niilismo diz respeito ao desmoronamento dos valores supremos da tradição e se o próprio acarreta a transvaloração de todos os valores, foi preciso descobrir qual era o princípio motor que lhe firma resistência, seu contraponto, contramovimento, assim como o que Nietzsche entendia por valor. O princípio da transvaloração é o próprio caráter da vida, é a vontade de poder – que não quer dizer vontade por poder, seja ele político, econômico, religioso, etc. – impulso que não surge a partir da falta, mas da superabundância de modos de vida que não se contém, nem se contentam apenas em se conservar, mas buscam expandir o próprio poder a partir da criação de valores. Tais valores são pontos de vista, visadas, representações.

A partir daqui retomamos nosso ponto. Embora a conservação seja indispensável à expansão, Heidegger (2003, p.497-498) ressalta que não basta apenas conservar os domínios já conquistados para então expandir e dominar outros. Segundo entende: “A vontade precisa inserir o olhar em um campo de visão e então abri-lo, para que se mostrem desde aí antes de tudo possibilidades, que indiquem a via para uma elevação do poder." A vontade precisa primeiramente instaurar condições de conservação e expansão, isto é, instituir valores que são as condições de conservação e expansão dos entes.

Seguindo esse movimento retroativo de volta às bases e pressupostos, antes que um valor venha se estabelecer como condição à vida, é preciso que se abra um âmbito, uma estrutura, é preciso que se construa a perspectiva dessa visada, desse ponto de vista. Nas palavras de Heidegger (2003, p.500): "Conquanto a essência do valor expressa-se através do fato de ser a condição de conservação-elevação estabelecida no seio da vontade de poder, a perspectiva abriu-se para uma caracterização da estrutura valorativa normativa." Sem entrar no mérito da crítica heideggeriana que acusa Nietzsche, mesmo em seu contramovimento, de continuar enredado na velha metafísica, por equiparar Ser e ente, compreendê-los de modo substancializado como aquilo que é conservado como domínio da vontade de poder, tomando a própria verdade como um valor, Heidegger (2003, p.501) afirma que embora ela assim sirva para a conservação de modos de vida, por si só não é capaz de propiciar a expansão de poder. As possibilidades de comando “[...] só se dão através de uma visada prévia que atravessa com o olhar e que pertence à essência da vontade de poder; pois, enquanto a vontade de mais-poder, a vontade de poder encontra-se em si disposta perspectivisticamente em relação a

possibilidades.”; ou seja, a instauração de valores, enquanto pontos de vista, é formada a partir do estabelecimento prévio de perspectivas, isto é, abertura de campos de domínio.

Mais à frente no mesmo texto também é afirmado: “Com a consciência de que ‘Deus está morto’ inicia-se a consciência de uma transvaloração radical dos valores supremos até aqui.” (Heidegger, 2003, p.511). Não que a morte de Deus tenha desencadeado a vontade de poder como princípio motor da transvaloração, caráter essencial da vida ou até mesmo compreensão geral do ente na totalidade, ela sempre esteve presente como traço constitutivo dos homens. O que aconteceu é que essa morte designa a perda de força na crença do condicionamento divino, e então a vontade de poder passa a ser assumida como princípio constitutivo de todos os entes, da instauração de valores e domínio sobre a Terra.

Apesar do texto não tratar especificamente do perspectivismo, ele pode ser depreendido a partir de termos contíguos: pontos de vista, perspectiva, perspectivamente. Entretanto, o principal é o modo minucioso como consegue relacionar a morte de Deus com a vontade de poder, da qual o perspectivismo é uma configuração. A morte do princípio metafísico, a derrocada do valor supremo que a tudo e a todos sustentava e regia é o que possibilita de modo mais consciente, enfático, e acelerado a transvaloração de todos os valores, a liberação da vontade de poder como impulso do homem, do além-do-homem que vem caracterizar essa nova fase da humanidade, posterior ao fatídico acontecimento, e que a partir de então busca criar desde si novos valores para novos esquemas valorativos.

4.2.2
As origens do termo: etimologia e a referência a Gustav Teichmüller

Tendo por objetivo geral analisar como Friedrich Nietzsche articula e reflete sobre as problemáticas da verdade e da metáfora ao longo de sua obra, a terceira parte deste trabalho (**III – Proscênio: sobre os antecedentes do perspectivismo**) teve por função servir de ponte entre os textos da juventude e os da maturidade por meio da questão do perspectivismo. Embora seja assinalada como uma questão que ganha destaque no chamado "período intermediário" (1878-1885), isso não acarreta que ela se torne mais clara, precisa e determinável. Implícita nas primeiras obras, ela continua difusa nas posteriores, dispersa em muitos livros, aforismos e passagens entre a obra publicada e os escritos póstumos. Na maioria das vezes, não é enunciada como tal, pelo nome que sugere um conceito, mas se faz perceber por angulações e vieses por meio dos quais outras questões são dispostas, visualizadas por esse esquema de proporções e forças.

Assim como a perspectiva pictórica estrutura o espaço como dimensão prévia aos objetos, motivos neles dispostos, o perspectivismo nietzschiano será discutido como eixo que organiza e compõe a imagem desse pensamento. O perspectivismo, como essa grande metáfora que dispõe, põe em jogo uma série de noções fundamentais: realidade, ilusão, visão de mundo, verdade, linguagem, vida, vontade de poder.

Embora amplamente conhecido, difundido e usado fora do meio universitário – atribuído a Nietzsche se não como seu criador, pelo menos como um dos seus principais pensadores – uma das coisas que mais chama atenção a quem se dedica a investigar a questão filosoficamente, é o modo esparso que termo "perspectivismo" aparece no *corpus* nietzschiano. De tão poucas, as ocorrências na obra publicada podem ser contadas numa mão.[67]

---

[67] Thiago Mota, professor de filosofia da Universidade Estadual do Ceará, afirma que Friedrich Nietzsche emprega apenas três vezes o termo "perspectivismo" em sua obra. Reproduzo aqui essa afirmação: "Apesar disso, o uso de "Perspektivismus" em Nietzsche se revela surpreendentemente raro. Em geral, apontam-se apenas três momentos de emprego efetivo do termo na vastidão de seus escritos publicados e póstumos. Bem mais freqüente é, por outro lado, a utilização de "perspectiva" ("Perspektive") e seus derivados, como perspectivístico, empregado tanto como adjetivo, "perspektivistische" (GM/GM III, 12, KSA 5.365), quanto como substantivo, "das Perspektivistische" (JGB/BM, Prólogo, KSA 5.12), que ocorrem de modo cada vez mais freqüente a partir de 1885." MOTA. *Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo*. p. 215-216.

Ricardo Dalla Vecchia,[68] que dedicou seu doutorado ao estudo da questão, fez um trabalho admirável contabilizando as ocorrências do termo e suas variações entre a obra publicada e "os escritos póstumos" (*Nachlasse*), o primeiro capítulo de sua tese consiste nesse inventário minucioso. Contudo, se as poucas ocorrências, a falta de uma definição, podem levar a questionar se o perspectivismo se constitui num conceito ou mesmo numa doutrina, de modo algum comprovam se tratar de uma questão de menor importância, haja vista toda repercussão e apropriações do termo. Frente a essa perplexidade e dificuldade, os estudiosos do filósofo alemão são levados não a sistematizar uma variedade de passagens dispersas ao longo da obra, como se faria com uma questão e conceito recorrentemente abordados e debatidos, mas a buscar além de pinçar e comentar as pouquíssimas ocorrências encontradas, perscrutar e extrair a questão das passagens menos óbvias.

Se a análise de tal questão é importante para a argumentação deste trabalho, o que propõe pensar, e tudo mais, se as poucas ocorrências não diminuem o tamanho e a importância do problema, se ela marca significativamente a obra de Nietzsche, sou levado a concordar com Della Vecchia (2014, p.22, 290), que considera o perspectivismo como o caráter da filosofia de Friedrich Nietzsche, que é performativamente perspectivista, com todos seus mascaramentos e estilos, não só quando se utiliza do termo e seus correlatos, pois tais ocorrências seriam apenas os sintomas do texto, isto é, manifestações pontuais de processos latentes – somente "a ponta do *iceberg*", diria para ser mais claro.

Etimologicamente, o termo "perspectivismo" (*Perspektivismus*) deriva da palavra de origem latina "perspectiva" (*perspectiva*) que, antes de nomear no século XVI a técnica de criar por meio do desenho a ilusão de tridimensionalidade, já designara nos tempos de Boécio (séculos IV-V d.C.) a "arte de ver através" – como também sugere a morfologia do termo formado pela preposição "per" (por meio de, através) mais o verbo "spek" (ver) (Onions, 1994, p.671), (De Vaan, 2008,

---

[68] Já Ricardo Dalla Vecchia contabiliza apenas cinco ocorrências ao longo da obra: "No primeiro capítulo, *As perspectivas do perspectivismo*, constituiremos um inventário inicial sobre o montante, a divisão e a natureza das variações do radical "perspe[c][k]-" empregadas por Nietzsche ao longo de toda a sua obra. A problematização dos dados produzidos nesse inventário, que destacará p. ex. o fato de Nietzsche ter empregado apenas cinco vezes o substantivo "Perspektivismus" ao longo de sua obra, e a existência de uma sintomática variação no número ocorrências na metade da década de 1880, dará ensejo a algumas questões norteadoras de nossa investigação." DALLA VECCHI. *Os perspectivismos de Nietzsche*. p.2.

p.578-579). Dalla Vecchia (2014, p.260-261) ressalta que o termo arcaico “spek” também compõe outras palavras do universo visual, como circunspeção, introspecção, e por fim a própria suspeita que caracteriza a atitude filosófica de Nietzsche. No entanto, ele se cala justamente sobre o sufixo do termo, o “ismo” que no mais das vezes designa uma ciência, doutrina, conjunto de ideias, não raro empregado na acepção negativa de uma ideologia. Essa omissão se justifica porque um dos principais objetivos de sua tese de doutorado é justamente contestar o entendimento do perspectivismo como uma doutrina, no sentido forte da palavra, como uma espécie de teoria do conhecimento.

Outramente, este trabalho não objetiva reanimar essa polêmica, analisar se, e em que medida, o perspectivismo consistiria ou não numa teoria do conhecimento, no sentido de uma epistemologia ou propedêutica; defende, isso sim, que ele representa certa compreensão geral do modo de constituição dos mais diversos saberes, e por conseguinte uma crítica às suas pretensões totalizantes, peremptórias, ou mesmo da busca por algum fundamento último, evidente e indubitável. Desse modo, apesar do “ismo”, não entendo o perspectivismo como doutrina ou ideologia. Por se apresentar de diferentes maneiras, designar variadas formas, e deixar-se compreender por tantas outras, também não o considero um conceito tradicional que visa apreender um estado de coisa, estaria mais próximo de uma noção, ou melhor, uma metáfora filosófica que como boa metáfora se transpões para além dos domínios do autóctone, do próprio, da origem.

Atualmente e já há bastante tempo, desde a década de 1960 (Mota, 2010, p.216), (Dalla Vecchia, 2014, p.26-27), se fala muito de perspectiva e perspectivismo, nos mais variados sentidos que não pictórico ou filosófico, jargões que escaparam dos muros da universidade e caíram nos discursos jornalísticos e populares. Os leigos provavelmente desconhecem a fonte, a referência ao filósofo alemão, assim como também os leitores de filosofia nem sempre sabem que Nietzsche não foi seu inventor. A imagem de Nietzsche como filósofo original, excepcional, extemporâneo deve muito à retórica de sua autoapresentação, mas também à maneira com que encobria suas fontes, de modo que ideias de outros autores são veiculadas como sendo dele. Com exceção de grandes autores da tradição alemã como Kant, Hegel e Schopenhauer, aos quais vez ou outra ele faz referência direta, a influência de outros autores é mais difícil de notar e analisar (Small, 2017, p.xi). Certamente ele se encontrava sob outro regime de produção

intelectual, ainda mais desde que se licenciou da Universidade de Basiléia por motivos de saúde (Safranski, 2017, p.163), se tornando um espírito livre viandante pela Europa central, ou seja, aliviado das convenções e constrições acadêmicas.

Embora o estudo das fontes e influências seja assunto para seletos especialistas, e que desde o artigo pioneiro de Hermann Nohl, há mais de cem anos (1912), já tenha sido identificada a procedência do termo "perspectivismo", tal descoberta tem sido pouco lembrada (Small, 2017, p.41). Nietzsche obteve o termo perspectivismo a partir da leitura de Gustav Teichmüller (1832–1888), filósofo voltado à filosofia antiga, em especial a de Aristóteles, de quem foi colega de profissão na Universidade de Basiléia entre os anos de 1869 a 1871. Ainda que não seja possível afirmar que ambos tenham de fato se conhecido pessoalmente, a biblioteca, os manuscritos e a correspondência pessoal de Nietzsche são os principais indícios de que ele o conhecia pelo menos através de seus escritos.

Em *Nietzsche in context* (2001), livro que apresenta estudos do contexto de produção intelectual do filósofo alemão, Robin Small relata essa história da relação intelectual entre Nietzsche e Teichmüller. Segundo o autor, a aproximação com a filosofia do colega aristotélico não se deu imediatamente, no breve período de convivência em Basiléia, mas cerca de dez anos depois, quando Nietzsche se emancipou da influência de Schopenhauer e se abriu a outros temas. O primeiro contato com essa filosofia foi indireto, por meio da resenha do livro *Darwinismus und Philosophie* (1877), realizada pelo neokantiano Otto Caspari.

Apesar da crítica negativa, isso não inibiu o interesse por conhecer mais da obra do antigo colega, e, embora não conste nenhum livro de Teichmüller na biblioteca pessoal de Nietzsche, sua correspondência e anotações pessoais comprovam que ele teve um trato muito mais intenso com outra obra do autor, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), que conseguiu emprestada do amigo Franz Overbeck, professor de teologia da mesma universidade. A contar da leitura desse livro, 1883 a 1885, é possível notar a influência do pensamento de Teichmüller em importantes obras redigidas por Nietzsche no mesmo período, como o quinto livro de "A gaia ciência", "Assim falou Zaratustra" e "Além do bem e do mal" (Small, 2017, p.41-42).

Teichmüller inicia *Die wirkliche und die scheinbare Welt* se distanciando da filosofia contemporânea que considera presa a polaridades do ser e pensamento, como natureza e cultura. Para ele, todas essas teorias seriam projeções do

conhecimento que é por essência perspectivístico. A exceção dessa regra seria o "eu", do qual derivam todas as experiências interiores e exteriores, pois mesmo a constituição dos objetos são projeções nossas. Segundo a doutrina de Teichmüller, o ser do “si mesmo” (*self*) é a única fonte de conhecimento imediato, os demais conhecimentos são de ordem semiótica, como signos de linguagem. Desse modo, a experiência cotidiana é ilusória, formada pela ilusão de nossas projeções, análogas ao nosso reflexo no espelho. As atividades do “si mesmo” – como memória, sensações e experiência – são responsáveis pela percepção do espaço e tempo, e por meio delas são realizadas as distinções entre passado, presente e futuro.

Pensado dessa forma, segmentado por essas atividades, o próprio tempo, assim como o espaço, é entendido como projeção, perspectiva do “si mesmo”. Para Teichmüller, cada sentido possui sua própria perspectiva, conferindo assim um acesso perceptivo diferente ao mundo. O tato nos confere a ideia de corpo, matéria e impenetrabilidade. É o segundo sentido após a privilegiada visão, ambos nos conferem uma percepção empírica, visual e táctil da realidade. Segundo Teichmüller, uma tarefa para a verdadeira filosofia é derrubar a "ditadura da visão" e estabelecer a democracia entre os sentidos (Small, 2017, p.46).

Já para Small, o principal indício que comprova a leitura de Teichmüller é o uso de palavras como: “projeção”, “linguagem de signos” ou “semiótica”, e, principalmente, “perspectiva”. O autor chega a afirmar que: “Não há dúvidas que a ideia de perspectiva é a dívida mais evidente e frequente de Nietzsche ao pensamento de Teichmüller.” (tradução minha).[69] No entanto, é preciso avaliar os diferentes usos da metáfora não somente antes e depois dessa marcante leitura, como também o modo como Nietzsche se apropria dela a fim de que seja possível aferir o que lhe há de próprio.

Como busquei ressaltar anteriormente neste trabalho, há indícios do perspectivismo em obras da juventude (1872-1876), sobretudo por meio do uso de termos e ideias figuradas correlatas ao campo visual, fenômenos óticos e suas ilusões decorrentes, nesse período a perspectiva é entendida como a distância que propicia o conhecimento. Tendo em vista essa coincidência, familiaridade e receptividade prévia à adoção de um termo não tão estranho assim, como se o

[69] Traduzido do inglês: “There can be no doubt that the idea of perspective is the clearest and most frequent debt of Nietzsche’s thinking to Teichmüller”. SMALL. *Nietzsche in context*. p.47.

pensamento de Nietzsche balbuciasse uma palavra que tentava lembrar, Small (2001, p.47-48) chega a reconhecer que apesar da influência, não há uma mudança claramente delimitável em como o contato com a obra de Teichmüller modificou a concepção de perspectiva de Nietzsche. Sendo assim, mais seguro seria considerar que a partir de então ele emprega o termo de modo mais técnico para tratar de questões do conhecimento, um uso deveras raro – diga-se de passagem – e que não remete a nenhuma doutrina filosófica.

Influência, apropriação ou lembrança, o uso do termo figurado não se realiza de modo mimético, há uma importante diferença a ser ressaltada. Enquanto para Teichmüller o conhecimento é de ordem perspectivística, projeções do "eu", do "si mesmo", como único âmbito seguro não-perspectivista, para Nietzsche o "eu" não assume essa função central, como ponto cego da perspectiva, de igual modo, as atividades mentais não precisam ser entendidas como atividades de um sujeito.

Segundo Nietzsche (2008, p.260 [VP §483]), embora o raciocínio tenha chegado ao "eu" como quem encontra seu princípio, causa, certeza indubitável de si, e que tal pensamento tenha se tornado costumeiro e indispensável, isso não elimina seu caráter ficcional, como diz: "uma crença pode ser a condição da vida, e, *apesar disso*, ser falsa.". Portanto, entende o "eu" como uma ficção que indica um desconhecimento, um limite: "Pomos uma palavra onde começa a nossa incerteza – onde não podemos ver adiante, por exemplo, a palavra 'eu', a palavra 'fazer', a palavra 'sofrer': – tais são, talvez, linhas do horizonte do nosso conhecimento, mas não verdades." (Nietzsche, 2008, p.260 [VP §482]). Por fim, sintetiza sua crítica na seguinte passagem:

> Se nosso "eu" é para nós o único *ser* a partir do qual tudo fazemos e entendemos *ser*: muito bem! Então cabe bem a dúvida de se aqui não há uma *ilusão* perspectivista – a aparente unidade na qual, como em uma linha horizontal, tudo se encadeira. No fio condutor do corpo mostra-se uma imensa *multiplicidade*; é metodologicamente permitido utilizar o fenômeno que pode ser mais estudado e o *mais rico* como fio condutor para entender o mais pobre. Por fim, posto que tudo é devir, *então o conhecimento só é possível tendo como fundamento a crença no ser* (Nietzsche, 2008, p.272 [VP§518]).

Embora não cite nominalmente Teichmüller, essa reflexão é anotada no período que coincide com a leitura de *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, livro no qual esse autor apresenta sua teoria perspectivista do conhecimento. Nietzsche acolhe o termo, mas rejeita a ideia do "eu" como núcleo resguardado daquilo mesmo que produz: perspectivas. Isso nada mais seria do que alocar o "eu" no local anteriormente ocupado por algum outro princípio metafísico inquestionável, fazendo dele um "eu absoluto" como garantia de certezas mínimas, princípio da realidade, fora da qual tudo demais são aparências. Ainda que Nietzsche também use o perspectivismo para realizar suas críticas ao conhecimento, ele não lança mão desse tipo de ancoragem metafísica, nisso se difere de Teichmüller.

Ademais, ainda que a morte de Deus represente a supressão do fundamento supremo, primordial e último, e que desde então o mundo se revele infinito, com infindáveis perspectivas, o perspectivismo de Nietzsche não deve ser entendido como afirmação do homem enquanto sujeito do conhecimento. O perspectivismo de Nietzsche é um perspectivismo que não se funda no "eu", no "sujeito". Buscando pensar outra coisa que não somente pontos de vistas singulares, esse é o momento em que o conceito ou quase-conceito contraria a metáfora que lhe serve de base. Acompanhe a análise dessas semelhanças e diferenças a seguir.

4.3
O mundo visto como pintura

4.3.1
Mundo como processo e interpretação

Após discutir no último capítulo (4.2) as relações entre a morte de Deus e a afirmação do perspectivismo, a etimologia e as origens do termo, cabe agora retornar aos textos de Nietzsche, aos mesmos livros discutidos ao longo do capítulo 4.1, só que tendo por foco passagens diferentes, portanto, outras questões. Assim, será discutido neste ponto principalmente a ideia de mundo como ficção de totalidade, visão antropomórfica cujo acesso e compreensibilidade são limitados aos sentidos humanos, por conseguinte, a crítica à consciência, e, por fim, o papel da linguagem na construção de tal ideia.

O descontentamento e a desilusão a respeito de velhos ideias e crenças constituem a outra face do otimismo científico observado nesses mesmos textos e período. Se por um lado, tais disposições de espírito são responsáveis por demover a filosofia de seu lugar de prestígio, de condutora dos caminhos da vida, eles também levam a reconhecer os limites desse mesmo otimismo e suas pretensões, promovendo certo contentamento a respeito das ilusões intransponíveis que constituem a realidade mais dura e feia que abraçam os desiludidos da filosofia.

Essas mesmas disposições de espírito são traços da modernidade, caracterizada por Nietzsche (2005, p.31-32 [HHI §23]) como "era da comparação", período marcado pelo desregramento do mundo, desassossego interno e rompimento das convenções e tradições religiosas, familiares, pátrias e de qualquer outro tipo de laço vigoroso. Nessa era, tem-se disponível lado a lado diferentes estilos de arte, padrões morais, costumes e culturas, que podem ser comparados, avaliados e adotados conforme a preferência, algo impossível anteriormente devido ao isolamento espaço-temporal. A possibilidade de escolha é o que caracteriza essa era, seu motivo de orgulho, mas também de angústia. No entanto, esse sofrimento deve ser suportado e afirmado corajosamente para que as gerações futuras se orgulhem de nós, assim como das culturas tradicionais, em razão de cada uma delas ter cumprido a tarefa histórica que lhe foi atribuída.

Aceitar a tarefa de seu tempo implica reconhecer que as glórias e bens da Antiguidade ficaram para trás. Contra todo insensato romantismo, o estudo da

história mostra não ser mais possível retomar tal cultura e fazê-la renascer em seu frescor. Se os grandes feitos de outrora foram adquiridos inconscientemente, acidentalmente, os modernos não devem esperar o retorno dessa mesma sorte, mas proceder conscientemente a fim de criar uma nova cultura. Ela se torna possível a partir de melhores condições para a procriação, alimentação, educação e administração econômica da Terra. Para Nietzsche (2005, p.32-33 [HHI §24]), essa nova cultura não só mata a antiga como também a desconfiança em relação ao progresso, pois, embora seja equivocado considerar que ele deva necessariamente ocorrer, não se pode mais negar que ele é possível.

Em seu retorno a "Humano, demasiado humano. vol. – I" no novo prefácio escrito durante a primavera de 1886, momento em que refletia sobre as opiniões causadas por seus escritos, a fama de serem "escola da suspeita", Nietzsche fala dos chamados "espíritos livres". Para ele homens assim nunca existiram, mas acreditar neles, em sua iminente vinda, o ajudava a suportar o peso de pensar diferente. Os espíritos livres são uma fantasia assim como amigos imaginários ou leitores futuros preparados para compreender o que nenhum de seus contemporâneos foi capaz. Para Nietzsche (2005, p.7-9 [HHI §1,2]) esse deliberado autoengano se justifica porque a vida não obedece à lógica de pensamento da moral, ela quer e vive da ilusão.

Mas para que possam se erguer, os espíritos livres atravessam um longo processo de convalescença, após superarem velhas crenças e valores, equiparados a doenças. Assim, recuperam não só a saúde, mas ganham autodeterminação, não mais se assujeitam às virtudes, mas se assenhoram delas como instrumentos, tornam-se senhores de seus prós e contras e os usam para seus próprios fins. O ensinamento desse processo diz o seguinte:

> Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra. Você deve apreender a injustiça *necessária* de todo pró e contra, a injustiça como indissociável da vida, a própria vida como *condicionada* pela perspectiva e sua injustiça (Nietzsche, 2005, p.12-13 [HHI§ 6]).

Por meio dessa passagem se torna claro que os espíritos livres não são apenas fantasias, no sentido de um delírio, mas produtos da imaginação enquanto faculdade criativa. Inexistentes no presente, são imaginados como homens vindouros, vigorosos convalescentes eles são os rebentos de uma cultura que se cura de antigas crenças limitantes. Não obedecem à moral da tradição que inibe seu nascimento, nem são seres amorais, internalizam os próprios deveres ao se apropriarem dos prós e contras. Isso não faz deles cegos à injustiça e estupidez inerente a cada avaliação. A última frase da citação reforça os vínculos entre vida e perspectivismo. Vida, enquanto vontade de poder, apresenta perspectivas, pontos de vistas, sendo assegurada por meio da criação de valores. Viver é avaliar, avaliar é ter perspectivas, tomar partido, ser inescapavelmente parcial e injusto.

Doravante, com maior liberdade faz-se então o que sempre se fez e nunca deixou de ser feito; doravante, torna-se mais claro a incessante produção de ficções não reconhecidas enquanto tais. A nova humanidade, posterior ao grande acontecimento da morte de Deus, quer sob a figura dos espíritos livres ou do "além-do-homem" (*Übermensch*), é capaz de proceder conscientemente em progressão à cultura que desejam. Por meio de configurações de domínio, criam seus próprios valores, enquanto estágios anteriores deixavam-se levar inconscientemente ao sabor de vagas oníricas. Em vista disso, Nietzsche se volta para a tradição ocidental e critica sua metafísica por conferir ao "livro da natureza" uma interpretação pneumática, mística, semelhante a que os doutores da Igreja fazem da Bíblia.

Observa-se que essa crítica às ilusões não se faz por um discurso livre delas. Cada umas das palavras escolhidas possui um alto teor figurado, sendo usadas deliberadamente. Neste momento de sua crítica, Nietzsche (2005, p.19 [HHI §9]) ainda não revoga por completo essa interpretação mítica da natureza. Pare ele, o mundo metafísico resta como uma possibilidade difícil de negar, explica isso por vermos e entendermos o mundo com uma cabeça humana, e embora seja difícil imaginar como seriam as coisas sem ela, fica em aberto que provavelmente seriam diferentes. Tal suposição ressoa com o aforismo §208 de "Humano, demasiado humano. vol. – II", intitulado "De cabeça para baixo", nele se lê: "– Quando colocamos a verdade de cabeça para baixo, geralmente não notamos que também nossa cabeça não se acha onde deveria estar." (Nietzsche, 2017, p.78).

Ademais, ainda que não tenha renunciado de todo a tal possibilidade interpretativa, Nietzsche já se mostra descrente em relação à validade do

conhecimento que se pode adquirir a partir dela. O mundo metafísico consiste em ser o reflexo invertido de onde vivemos, diferente de tudo o que conhecemos, mas justamente por ser inacessível e incompreensível, nada de significante pode-se saber a respeito. Por mais que se entenda o contrário, religião, arte e moral não ultrapassam a superfície das coisas, e assim que for possível explicar racionalmente a gênese de cada uma delas, se perderá o interesse pelo "fenômeno" e a "coisa em si". Para Nietzsche (2005, p.19-20 [HHI §8-10]), é assunto para a fisiologia e a história desvendar, respectivamente, a evolução do organismo e dos conceitos a fim de explicar por que a imagem de mundo difere tanto da suposta essência que dele se pode inferir.

Por meio de outra analogia, dessa vez com o espaço sideral, diz que igualmente não há sentido em atribuir designações como "interior" e "exterior" para as dimensões física e metafísica do mundo, sua aparência e essência. Critica também a caracterização de profundidade dos pensamentos, pois para ele, não são os pensamentos que são profundos ou rasos, mas as sensações que formam as convicções em relação a eles, e ainda que profundas, elas podem estar longe da verdade (Nietzsche, 2005, p.24-25 [HHI §15]). Bem mais à frente, próximo ao final do mesmo livro, essa ideia é retomada e reafirmada como destino dos homens: "*Humana sina*. – Quem pensa mais profundamente sabe que está sempre errado, não importa como proceda e julgue." (Nietzsche, 2005, p.243 [HHI §518]).

Sobre o modo como homens do saber se comportam diante da vida, diz que eles a veem como uma pintura inteiramente desenrolada, de uma vez por todas, sempre a mostrar a mesma imagem. Enquanto os filósofos acreditam dever interpretar o ser da pintura, a essência que a produziu, os lógicos duvidam que tal essência, "coisa em si", o incondicionado possa gerar o condicionado, contestando assim qualquer relação entre esses domínios. No entanto, ambos não enxergam a vida como algo que veio a ser e que se encontra em constante transformação, algo do qual não se deve tomar conclusões, a não ser provisoriamente.

A respeito desses enganos, Nietzsche também atribui à ciência e à história a tarefa de desmistificá-los, explicando que o chamamos de "mundo" não passa do acúmulo de erros e fantasias herdados como tesouro do passado, no qual colocamos o valor de nossa humanidade. Apesar desse importante trabalho de desmitificação, reconhece as limitações das ciências. Elas não serão capazes de nos livrar por completo dos enganos, a função principal que possuem é de expor os modos de

constituição deles, nos alertar sempre que possível identificá-los. Por fim: “Talvez reconheçamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela *parecia* ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado.” (Nietzsche, 2005, p.26 [HHI §16]).

Ainda sobre essa ideia da vida vista como pintura, Nietzsche (2017, p.18 [HHII-OS §19]) considera absurda a ambição de pintar “o” quadro da vida, mesmo pelos mais talentosos e habilidosos escritores e filósofos. Isso porque, quando tentam, o que se observa é que inevitavelmente produzem imagens em miniatura de suas próprias vidas. Outra coisa não seria possível, pois o que está em devir não pode ser reproduzido como algo duradouro, fixado e singularizado em uma imagem, como “a imagem” de uma suposta totalidade.

A impossibilidade dessa ambiciosa obra se concretizar não se deve somente às suas dificuldades técnicas de realização pictórica e descritiva em escala reduzida. Nietzsche questiona outro tipo de aptidão, se conseguimos alguma vez nos desligarmos do instinto criador e personificador. Para ele, mesmo os pensamentos mais abstratos são tratados como pessoas a quem se deve combater ou se aliar, cuidar, proteger, alimentar. Socorremos uma ideia que se apresenta fraca e contraditória, a corrigimos, a fortalecemos ao uni-la a outros juízos. Ressalta também que tendemos a duvidar dos imperativos que não nos agradam, e quando não conseguimos nos opor a eles, os tomamos por verdades, fazendo do brilho dessa verdade nosso brilho. Os que agem assim são chamados por Nietzsche (2017, p.20 [HHII-OS §26]) de “fazedores de reis” (*king makers*) da história do espírito — afinal, quanto um grande autor não deve aos seus discípulos (o crédito, a compreensibilidade, os louvores, a sobrevida)?

Levando isso em consideração, o filólogo-filósofo não considera possível defender a existência de um “instinto de conhecimento em si”. Ademais, se nessa luta secreta com pensamentos-pessoas, os humanos preferem o verdadeiro ao falso, isso se dá por hábito, tradição, hereditariedade, em suma, por ser mais útil, benéfico e honroso. Em razão disso, Nietzsche chama atenção que os reinos e castelos dos pensamentos devem ser erguidos com os melhores e mais nobres materiais para que seus criadores sobrevivam pelas glórias de suas construções inabaláveis. Tal soberba não seria particularidade de alguns, mas o vício comum dos pensadores, sem ele a verdade não teria o mesmo prestígio. Esse modo de agir personificador,

de lidar com os pensamentos como se pessoas fossem, Nietzsche chama de "consciência intelectual".

Em "A gaia ciência", parágrafo §114, se pergunta até onde vai a esfera moral, uma vez que sempre vemos uma (nova) imagem a partir de todas as imagens vistas anteriormente, com base em todas as experiências que tivemos e conforme nosso grau de retidão e equidade. Respondendo ao próprio questionamento, afirma não existirem vivências que não sejam morais, nem mesmo no âmbito da percepção sensível (Nietzsche, 2012, p.132).

A ideia do mundo visto como pintura soma-se à crítica da "consciência intelectual", o instinto personificador, e a moralidade correlata. Como foi dito no 6º parágrafo do prefácio de "Humano, demasiado humano. Vol. – I", que trata do processo de convalescença dos espíritos livres, do ganho de força e vitalidade ao se assenhorarem dos prós e contras da vida, é preciso reconhecer a injustiça inerente a esse processo perspectivístico. Por outro lado, em "Aurora", essa arbitrariedade inevitavelmente injusta é caracterizada como a cegueira dos pensadores. Para exemplificar essa deficiência, Nietzsche (2016, p.199 [A§ 426]) ressalta o modo peculiar como os antigos helenos viam e representavam a natureza, completamente cegos para algumas cores, como o verde e o azul. Essa espécie de daltonismo pictórico também se refletia na língua daquele povo que designava a cor dos cabelos escuros, do mar e da centaurea pela mesma palavra, assim como também utilizavam outro termo em comum para designar o verde das plantas, a pele humana, o mel e a resina amarela.

Devido a essa cegueira seletiva para certas cores, os pintores pintavam com uma paleta reduzida – preto, branco, vermelho e amarelo – que correspondia aos tons do corpo humano, resultando assim numa imagem humanizada da natureza, assim como tinham de seus deuses. Nietzsche associa então essa maneira de pintar, essa economia pictórica, ao modo de pensar dos pensadores, eles também pintam o mundo com menos cores do que ele realmente possui. Isso não seria uma mera deficiência, mas uma simplificação, sintetização capaz de criar belas composições. Expandindo essa analogia, o filósofo considera que ela reflete o desenvolvimento da humanidade, o modo como aprendeu a fruir a existência, primeiro com uma paleta reduzida, depois com mais cores. De modo mais amplo, essa paleta de cores representa o ponto de partida cuja limitação dos recursos não é decorrente da escassez, mas de certa curadoria responsável por escolher a partir

de quais elementos irá construir, compor, uma apresentação recortada de algo maior.

A analogia entre pintores e pensadores reaparece também ao final de “Aurora”, no aforismo intitulado "Deixar brilhar também sua felicidade" (§561). Nele, Nietzsche (2016, p.248) trata da impossibilidade de reproduzir as cores e os brilhos reais do céu, de modo que se deve contentar e saber trabalhar com tons abaixo dos da natureza, criando assim semelhanças e harmonias aproximadas. Uma vez que a natureza possui mais cores que os olhos humanos conseguem capitar, e dessas um número ainda menor é nomeado, filósofos e poetas também têm de se contentar em usar cores mais escuras e opacas ao aludirem ao brilho da felicidade, igualmente inalcançável. Posto nesses termos, o perspectivismo se apresenta como uma questão de representação, nunca imparcial e indiferente ao ponto de observação instituído, caracterizado também pelos elementos linguísticos, implicando sempre em redução e incompletude. Da mesma forma procede o pessimista, que enxerga tudo de modo mais escuro e nefasto, se valendo de luzes dramáticas que só realçam o que há de espantoso e horroroso na existência.

No primeiro aforismo de “O andarilho e sua sombra”, lê-se o seguinte: “1. *Da árvore do conhecimento*. – Verossimilhança, mas não verdade; aparência de liberdade, mas não liberdade – é por causa desses dois frutos que a árvore do conhecimento não pode ser confundida com a árvore da vida." (Nietzsche, 2016, p.130 [HHII-AS]). Sem entrar na exegese bíblica dessas duas árvores do Jardim do Éden, é interessante observar como esses símbolos funcionam como epígrafes da discussão subsequente. As duas árvores edênicas, lado a lado contrapostas, representando respectivamente conhecimento e vida. Embora pouco se saiba sobre a árvore da vida – e talvez ela figure aqui justamente como símbolo do que nada se pode afirmar –, Nietzsche realiza uma correção, reavaliação do conhecimento, seus frutos e pretensões, desde uma de suas mitologias originárias.

Verossímil, portanto, aquém da verdade, o conhecimento é indício, prova contrária, que como parte serve de amostra do todo, revelando que o mundo não é produto de uma racionalidade eterna, divina, assim como a racionalidade humana não é inteiramente sábia. Aparente, o livre-arbítrio, segundo elemento contestado, é apontado por Nietzsche (2016, p.135 [HHII-AS §11]) como decorrente da crença em fatos isolados, descontínuos, enquanto a vida em todo seu agir se dá por meio de fluxos ininterruptos. Para o filósofo, acreditar no livre-arbítrio é acreditar no

atomismo da vontade, em ações isoladas, voluntaristas, crer ser possível distinguir fatos como bons e ruins. Segundo entende, a fonte desses enganos está na linguagem, que com suas palavras e conceitos simplificadores nos levam a crer em entidades isoladas.

Enquanto termo pertencente ao vocabulário mitológico da filosofia, livre-arbítrio faz parte dos erros fundamentais responsáveis por uma série de enganos. Com auxílio do sistema sensório e da memória – e não muito diferente da distinção moral entre ações boas e ruins – o livre-arbítrio realiza julgamentos a respeito do prazer e desprazer. Ainda que a fundo, tal distinção possa ser contestada e se revele um equívoco, para Nietzsche (2016, p.135-136 [HHII-AS §12]), não há humanidade sem erros psíquicos, sendo a própria crença do homem como único ser livre da natureza, o "super-animal", o "quase-deus", "coroamento da Criação", "autor da história universal" o principal deles. Quanto a isso, resta a pergunta: "– O erro fez dos animais homens; a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal?" (Nietzsche, 2005, p.243 [HHI§519]). Aliás, que verdade, se todas as verdades acreditadas até então não passam de erros? Com base no que foi discutido ao longo do capítulo 4.1, Nietzsche se refere a outro tipo de verdade que contrapõe às de caráter metafísico, mais modestas, mas nem por isso menos desagradáveis.

Na sequência, ainda sobre essa crença enganosa, Nietzsche (2016, p.136-137 [HHII-AS §14]) intitula o homem como "o comediante do mundo", diz ser risíveis suas pretensões e vaidade, e que se Deus o criou, fez dele seu macaco de entretenimento. No entanto, essa crença inflada na própria centralidade e importância não se deve apenas à fé na mitologia judaico-cristã, pois mesmo que a astronomia nos lembre de nossa pequenez e insignificância, nos equiparando a "poeira das estrelas", formigas na floresta, Nietzsche diz que tendemos a confundir o fim da humanidade com o fim do planeta e que: "Mesmo o mais imparcial astrônomo não pode ver a Terra sem vida senão como o luminoso túmulo flutuante da humanidade."

4.3.2
Os limites da apreensão sensível

Tendo discutido na seção anterior a ideia de mundo como criação de processos interpretativos, resultando em ficção de totalidade, esta seção tem por objetivo analisar os procedimentos de tais processos a partir das relações entre sistema sensório e pensamentos. Vale ressaltar que, algumas das passagens aqui discutidas lembram ideias anteriormente apresentadas no ensaio "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral."

A primeira delas é a ideia de nosso acesso ao mundo mediado pelos sentidos, no entanto, embora a imagem da "ponte" fosse a mais conveniente, convencional para figurar essa mediação, Nietzsche escolhe outra, a da "prisão". Não há dúvidas que nossos sentidos nos orientam, fornecem indícios, informações sobre o espaço circundante, no entanto, além da percepção sensível ser imprecisa, ela também tem alcance limitado. Sem entrar na questão da intensidade, exagerada ou inapreensível, os sentidos são analisados e criticados pelo quesito da distância em relação ao corpo humano: ouvimos e cheiramos até certa distância, a visão, além de limitada por certa angulação, não realiza curvas, o tato e o paladar, ainda mais encurtados, demandam contato direto ao corpo. Funções do organismo, os sentidos oferecem, conforme a distância, percepções variáveis, nítidas, baças, amplas e estreitas, mas para Nietzsche (2016, p.85 [A §117]):

> [...] Os hábitos de nossos sentidos nos envolvem na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os nossos juízos e "conhecimentos" – não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo *real*! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão, justamente o que se deixa apanhar em *nossa* teia.

Considerada a distância reduzida, restrita ao corpo, torna-se clara a imagem da prisão, justamente por nosso conhecimento ser mediado por nossas imprecisas sensações, sem escapatória, sem outra via de acesso. Nietzsche retoma aqui as imagens da aranha e sua teia que em "Sobre verdade e mentira" foram usadas para caracterizar o gênio criador humano, a habilidade para erguer construções conceituais tão delicadas quanto resistentes, capazes de se adequar ao fluxo da vida (Nietzsche, 2008, p.39 [VM §1]).

Em *Nietzsche et la métaphore*, Sarah Kofman agrupa tal metáfora com outras de origem arquitetônica, como a da colmeia, do columbário e da pirâmide. No entanto, como nenhuma outra, a metáfora da teia de aranha é a que melhor se equivale à criação conceitual: ambas são construções geradas a partir de seus construtores. Segundo a filósofa, diferentemente da colmeia, produzida a partir do trabalho duro das abelhas, as teias de aranha revelam um lado mais sombrio e nefasto da atividade construtora, elas são verdadeiras armadilhas feitas para sugar o sangue de suas vítimas. Os homens, assim como as aranhas, se nutrem da vida, sugam seu sangue, e a partir dela geram seus conceitos, formam tramas conceituais. Em razão desse paralelismo, Kofman (1972, p.102-104) entende os conceitos como algo fantasmagórico, mortificante, vampiresco que se alimenta da vida, sendo apenas uma aparência dela. Em seu entender, os conceitos consistem em ódio da vida e morte do desejo, mostram que a castração não é decorrente de um "mau-querer", mas da necessidade de criar um "mundo ideal", para que alguns se mantenham vivos numa realidade artificial e empobrecida.

Para Kofman, a metáfora da aranha não é somente uma caracterização do impulso construtor humano, mas também uma transposição humana para entender, a sua imagem e semelhança, a natureza como criação divina:

> A metáfora da aranha também permite desmistificar, ao ridicularizar, a prova teleológica da existência de Deus: se Deus é o arquiteto do mundo, dele é somente a aranha suprema. O homem-aranha transpõe metafóricamente sua causalidade artesanal para a Natureza e chama solenemente Deus de artesão produtor do mundo. Deus, produto da aranha, metamorfoseia-se ele próprio em aranha tecedora de modelos inteligíveis dos quais o sensível seria uma cópia pintada e mal pintada. (tradução minha)[70]

De volta à questão do conhecimento, tendo em vista que o mesmo é limitado ao corpo e seus imprecisos sentidos, portanto ao homem – "humano, demasiado humano" – Nietzsche (2016, p.41, 157, 204, [A§48, 243, 438]) diz: "Conheça a ti mesmo" é toda ciência. "– Apenas no final do conhecimento de

[70] Traduzido do francês: "La métaphore de l'araignée permet aussi de démystifier en la ridiculisant la preuve téléologique de l'existence de Dieu: si Dieu est l'architecte du monde, il en est seulement l'araignée suprême. L'homme-araignée transpose métaphoriquement sa causalité artisanale dans la Nature et il appelle solennellement Dieu, l'artisan producteur du monde. Dieu, produit de l'araignée, se métamorphose lui-même en une araignée tissant des modèles intelligibles dont le sensible serait une copie peinte et mal peinte:" [...]" KOFMAN. *Nietzsche et la métaphore*. p.103.

todas as coisas o homem terá conhecido a si mesmo. Pois as coisas são apenas as fronteiras do homem."; e mais à frente no mesmo livro: "Se procuramos observar o espelho em si, nada descobrimos afinal, senão as coisas nele. Se queremos apreender as coisas, nada alcançamos novamente, exceto o espelho. – Eis a história universal do conhecimento."; por fim: "Homem e coisa" – Porque o homem não enxerga as coisas? Ele próprio está no caminho: ele esconde as coisas."

Duas eras distintas da filosofia, dois modelos de conhecimento são aludidos nessas três passagens de "Aurora". A primeira, parafraseia o adágio socrático, as duas outras seguintes são de teor moderno, em todas elas o homem se encontra no centro, tanto enquanto objeto do conhecimento, autoconhecimento, quanto como sujeito cognoscente. O homem é o ponto de partida e a meta, o destino, seu próprio limite. Nessas passagens, Nietzsche mostra que não há nada a se conhecer além do homem, não que não haja nada além do humano, mas que, o que quer que se torne objeto do conhecimento, se torna humano ao ser filtrado, compreendido por seu sistema psicofísico, isto é, apreendido pela percepção sensória, interpretado pela mente e nomeado pela linguagem. Nesse sentido, o conhecimento das coisas se constitui num tipo de interpretação primordial, sempre parcial, sempre humana.

Os exemplos sobre os limites se multiplicam. Ainda sobre a questão do autoconhecimento, em "Viver e inventar", §119 de "Aurora", Nietzsche (2016, p.85-87) argumenta que por mais que alguém desenvolva o autoconhecimento, não é possível formar uma imagem correta da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser, ou seja, ainda que o homem seja seu próprio limite, que nada conheça de modo independente de si, nem mesmo a si próprio pode conhecer por inteiro. A dinâmica dos impulsos, os fluxos e refluxos, a alimentação, permanecem profundamente desconhecidos. Quanto a isso, traz novamente o sonho como analogia, entendendo-o como uma forma de sanar impulsos não atendidos durante a vigília, e também formas muito livres de interpretação dos estímulos que acometem o corpo durante o sono, enquanto dorme a razão.

Sobre essa questão, cabe lembrar passagens anteriores na obra. Nos aforismos §12 e §13 de "Humano, demasiado humano. Vol. – I", intitulados respectivamente "Sonho e cultura" e "Lógica do sonho", Nietzsche (2005, p.22-24) trata o sonho como modelo de compreensão do homem primitivo, fonte de suas

mitologias.[71] A respeito disso, o filósofo apresenta uma explicação desmistificadora. Segundo entende, durante o sono o sistema nervoso permanece ativo e continua a receber estímulos interpretados pelo sonho que, por sua vez, é simultaneamente a busca por representação dessas sensações recebidas e suas causas. No sonho, assim como no estado de vigília, as primeiras hipóteses são admitidas como causas verdadeiras – não muito diferentemente de como costumavam proceder o que chama de sociedades primitivas. Ao duvidar do pretendido progresso da razão, Nietzsche afirma que os sonhos não determinam apenas a mentalidade primitiva, mas continuam instintivamente a movimentar a imaginação. Mesmo a lógica, e sua busca por causas e efeitos, é uma forma derivada do processo onírico de inferências.

Retornando ao final do §119 de "Aurora", Nietzsche se indaga: "– O que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos até dizer que nelas nada se acha? Que viver é inventar? –" As invenções, no caso, são as interpretações, mas se por um lado criamos a partir do que compreendemos de nossas impressões sensórias, por outro somos criados, fazendo parte de um processo maior em que nossa autodeterminação – se é que ela é de fato determinante em alguma medida – é irrisória: "'Não sei o que *faço*! Não sei o que *devo fazer*!' – Você está certo, mas não tenha dúvida: *você é feito* a cada momento! Em todos os tempos a humanidade confundiu a voz ativa e a passiva, é seu eterno erro gramatical." (Nietzsche, 2016, p.88 [A§120]).[72] Esse processo maior que o homem é o próprio fluir da vida. Considerá-lo acarreta não só em reposicionar o homem, redimensioná-lo a partir de uma escala maior, mas questionar as ideias de autodeterminação, voluntarismo, e ações individuais que servem de base ao livre-arbítrio, pois, uma vez que se

[71] Essa questão foi discutida anteriormente neste trabalho na seção 4.1.1 – Aos desiludidos da filosofia.

[72] As liberdades do querer e do pensamento também são questionadas nos aforismos §124 e §125 de "Aurora". No primeiro deles, Nietzsche mostra o quão ridículo é dizer "eu quero", ainda mais em situações que não se pode ir contra, em que não há nada que se possa a fazer. No segundo deles, argumenta que a ideia do pensamento como reino da liberdade se deve a ele poder trazer as coisas mais facilmente que nossas capacidades físicas. Exemplo disso é que aquele que tem sede consegue ver, imaginar a água mais facilmente do que conseguiria buscá-la – isso faz lembrar o que é dito também no 119 de "Aurora" onde se lê "[...] – se for permitida a minha conjectura de que nossos *sonhos* têm precisamente o valor de, até certo grau, *compensar* a casual ausência de alimentação durante o dia." Embora menos limitados que nossas ações concretas, para Nietzsche o pensamento não é livre, mas superficial. NIETZSCHE. *Aurora*. p.89.

entende que tudo está conectado num *continuum*, não há razão para conferir demasiada importância a ações e eventos pontuais quando eles nada mais são do que etapas de processos complexos dos quais se desconhecem o empurrão inicial (Nietzsche, 2012, p.130-131 [GC §112]).

Na sequência dessas discussões, ideias correlatas são discutidas, como a causalidade e "os fins da natureza". A metáfora do espelho é retomada para ilustrar o modo como nosso intelecto apreende a consecução dos acontecimentos por meio de figuras de causa e efeito. Segundo Nietzsche (2016, p.88 [A§121]), é justamente essa figuratividade que nos impede de compreender uma relação mais essencial do que a de sucessão. Por meio de tais imagens, é dito que a causalidade não é a fórmula lógica da verdade dos acontecimentos, mas a percepção e interpretação antropomórfica, certo modo de ver as coisas. Ademais, por falar em ver, tomando por exemplo o olho, Nietzsche (2016, p.88-89 [A §122]) argumenta que a visão nunca foi seu fim, isto é, que a visão não foi o propósito inicial do desenvolvimento dos olhos, mas que se tornou possível uma vez que o órgão já estava preparado para ela. Para ele: "Um só exemplo desses e os 'fins' nos caem como antolhos!"

A figuratividade pela qual entendemos a sucessão dos acontecimentos é correlata às problemáticas dos fins, da vontade e do acaso. Enquanto os fins são entendidos como estipulados por uma vontade, o acaso é visto como algo separado, componente intrusivo que frustra uma finalidade. Para Nietzsche (2016, p.92-94 [A §130]), essa dicotomia é decorrente de um antiquíssimo romantismo que pensava vontade e fins como âmbitos separados, em geral, ilustrados sob o signo de divindades que refletem o caráter e o temperamento dos povos que as cultuam. Ao invés de se enrolar na teia desses enganos, seria melhor admitir que talvez haja somente o acaso e que seus lances vez ou outra se assemelham e se adéquam às nossas expectativas e finalidades.

4.3.3
Crítica à consciência, suas pretensões e limites

> §544. Ver mal e ouvir mal – Quem vê pouco, vê sempre menos; quem ouve mal, ouve sempre algo mais.
>
> Friedrich Nietzsche[73]

Não há dúvidas que os sentidos podem enganar, o sabemos bem desde René Descartes. No entanto, se a realidade se mostra enganosa, a saída não é se fechar a ela, procurar em si mesmo um núcleo de certeza indubitável a fim de resistir aos enganos, pois o "mundo interior" não se encontra isento deles. Se Sócrates apostava no pensamento para desvendar o ser das coisas, em Descartes o pensamento converte-se em prova da própria existência, de modo que a verdade passa a ser buscada a partir do próprio discernimento, do pensamento racional. Enquanto saber reflexivo, conhecimento de si, a questão da consciência provém desse cenário moderno, da confiança no pensamento racional como a salvo dos enganos dos sentidos. Estando mais próximo dessas questões, Nietzsche, o último moderno, não pôde deixar de lidar com elas.

Em "Aurora", o filólogo-filósofo critica a "pretensa luta dos motivos", sua maneira de caracterizar o raciocínio, a reflexão, a ponderação entre escolhas. Para ele, no entanto, tal caracterização não explica nada, assim como a consciência não é inteiramente determinante, o único fator, nas decisões a serem feitas: não nos é possível antever todas as possíveis consequências, não dispomos de uma balança, instrumento de precisão, não nos encontramos livres da interferência do acaso, da influência de terceiros, da preguiça, da conveniência, do engano e momentos de delírio. Levando essas variáveis em consideração, Nietzsche (2016, p.90-94 [A §129]) chama atenção que não devemos confundir o cálculo das consequências das ações com a pretensa luta dos motivos. Tal luta se desenvolve ocultamente, assim como também seu resultado. Não chegamos a saber qual motivo venceu, apenas a ação decorrente, pois as verdadeiras motivações permanecem sempre ocultas.

Ainda sobre tal questão, Nietzsche (2016, p.83 [A §116]) diz: "— O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos!" Chama atenção que eles acreditam saber como se produz cada ação, como se se tratasse de propósitos, intenções, vontade e livre-

[73] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. Vol. – I. p.246.

arbítrio. Contra a crença de Sócrates e Platão, de que o conhecimento correto garante a ação correta, Nietzsche (2016, p.83 [A §116]) argumenta que não há uma relação inequívoca entre saber o que é certo e fazer o correto, e diz: “Os atos não são *jamais* aquilo que parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! dá-se o mesmo com o mundo interior!”. Por ser agente e criador do que está ao seu alcance, o homem nunca duvidou de suas ações, pensando encontrar suas razões e origens dentro de si, no entanto, esse conhecimento jamais se desenvolve de maneira plena, e assim é preciso reconhecer não só que sua interioridade é igualmente povoada por enganos, mas também que, em certa medida, nunca deixamos de ser estranhos para nós mesmos.

Diferentemente do senso comum, mesmo de filósofos, que entende o conhecimento, a compreensão, como uma atividade conciliatória, Nietzsche (2012, p.195-196 [GC §333]) argumenta que se pensa assim tendo em vista apenas as últimas etapas do processo que, por sua vez, constituem uma reduzida parcela das atividades cerebrais desenvolvidas de maneira consciente. Em razão disso, diz: "O pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer."

Essa crítica em forma de desconfiança, descrédito, não só descentraliza e reavalia o valor da consciência, mas também questiona sua efetividade para conduzir ao conhecimento de si. Para Nietzsche (2012, p.199-200, [GC §335]), tal conhecimento é o mais difícil de todos. A maioria das pessoas se engana a respeito dos atos morais e seus julgamentos, como se fossem simples e inequívocos porque a consciência os compreendeu assim. Em geral, ressalta o filósofo, não se questiona, mas se obedece à consciência como se ela fosse a voz da moral, sem ao menos atinar para a disputa oculta dos impulsos e processos inconscientes. Tendo em vista que as convicções e o sentimento de dever muitas vezes são herdados e admitidos de modo acrítico, Nietzsche considera um absurdo a ideia de imperativo categórico, de pressupor o próprio juízo como lei moral universal, virtualmente aplicável a tantas outras situações semelhantes.

Apesar de se repetirem e sofrerem avaliações e juízos, e que se inquira a respeito de suas motivações, as ações são em última instância insondáveis. Essa

ideia da insondabilidade do coração humano, que já apareceu em "Aurora" (§116), é retomada bem no começo de "A gaia ciência". Lá, no aforismo §8 o filólogo-filósofo também sinaliza que as características pessoais dos indivíduos, por mais distintas que sejam, obedecem a mecanismos e leis desconhecidas imperceptíveis a olho nu. A partir dessa observação, realiza uma analogia que equipara essas qualidades morais em suas versões privadas às estranhas formas das escamas dos répteis, apenas visíveis com o auxílio do microscópio.

Essa atenção aos meandros e mecanismos incompreensíveis das ações e comportamentos é distendida nos aforismos seguintes também por meio de outras analogias, dessa vez de caráter temporal. Por meio delas, Nietzsche (2012, p.59 [GC §9]) pretende lembrar que muitas das coisas que a humanidade possui, como habilidades, valores, virtudes e talentos, foram adquiridas há muito tempo em estado embrionário, aparecendo em sua forma desenvolvida somente gerações depois. Como diz: "Com frequência o filho denuncia o pai: este compreende melhor a si mesmo, depois que tem o filho."; e acrescenta: "Todos nós temos jardins e plantações ocultas em nós; e, numa outra imagem, somos todos vulcões em crescimento, que terão sua hora de erupção – mas se ela está longe ou perto, isso ninguém sabe, nem mesmo Deus."

No entanto, é preciso que se entenda jardins e vulcões não como o melhor e o pior que alguém possa guardar individualmente, mas como características culturais transmitidas hereditariamente capazes de formar, em certas composições, indivíduos notáveis, de qualidades raras e admiráveis. Para Nietzsche (2012, p.60 [GC §10]), eles são como rebentos tardios de um povo – e que somente pela ideia de atavismo podem ser compreendidos –, pois um povo nada mais é do que "[...] o rodeio que faz a natureza para chegar a seis ou sete grandes homens. – Sim: para em seguida evitá-los." (Nietzsche, 2005, p.68, [ABM §126]).

Posto que desconhecemos as motivações ocultas de nossas ações, permanecendo estranhos para nós mesmos, que as atividades conscientes são apenas uma pequena parcela das atividades mentais, e que as melhores habilidades humanas foram herdadas e desenvolvidas ao longo de muito tempo, Nietzsche (2012, p.61 [GC §11]) dispara suas críticas à questão da consciência. Lembra que o conhecimento racional é um desenvolvimento tardio do organismo, portanto, ainda incipiente, inacabado e fraco. Sendo assim, as atividades conscientes não estão livres de enganos, elas são justamente mais propensas a eles, de modo que se

não fosse pela resistência dos instintos, os homens sucumbiriam por sonharem de olhos abertos, seguindo os equivocados juízos da consciência. Em razão disso, é preciso reconhecer que a consciência não é plena, acabada como algo inato, mas fruto de um desenvolvimento ainda em curso, e que mais importante do que tornar consciente é incorporar, tornar instintivo os saberes, pois até então apenas os erros foram incorporados pela consciência.

Conceder mais importância aos instintos é reconhecer o que há de mais profundo, antigo e enraizado em seu ser, é aperceber-se das aparências em que se encontra imerso. Para isso, é preciso atenção à história e à ciência – as duas formas de saber louvadas desde "Humano, demasiado humano. Vol. – I" – a fim de reconhecer que os homens herdaram todo conhecimento e animalidade de eras passadas, e que o passado continua atuante neles. Para Nietzsche (2012, p.88 [GC §54]), essa compreensão, esse despertar, deve assemelhar-se a um sonho lúcido, ou seja, não um repúdio da ilusão, mas seu reconhecimento de modo a não pensar as aparências como contrárias às essências, já que nenhuma essência se deixa enunciar a não ser pelos predicados de sua aparência. Nas palavras do filólogo-filósofo, as aparências não são como "[...] uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais [...]". Num tom entusiasmado, Nietzsche continua e se inclui na descrição dos homens do conhecimento como sonhadores, mestres de cerimônias, afirma que o conhecimento serve para prolongar a dança da existência, e que o consenso científico é um modo de expandir a compreensibilidade e duração do sonho.

Ademais, outro modo de criticar a superestimada importância da consciência é imaginar que poderíamos ter passado sem ela, sem que nunca tivesse existido. Tendo por base estudos fisiológicos e dos animais, Nietzsche (2012, p.221-222 [GC §354]) argumenta que para pensar, sentir, querer e agir não precisamos estar conscientes. Em suas palavras: "A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível, querente, por mais ofensivo que isso soe para um filósofo mais velho.". Segundo entende, a consciência é supérflua, tendo se desenvolvido apenas sob a pressão e necessidade de se comunicar e se fazer entender coletivamente,

servindo então para fins hierárquicos, como o proferimento de ordens dos senhores aos seus subordinados. Desse modo, para Nietzsche (2012, p.221-222 [GC §354]), a consciência é "[...] na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela."

Em relação às vastidões desconhecidas no mundo e em nós mesmos, a consciência pode ser entendida como "[...] um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não 'sabível', porém sentido?" (Nietzsche, 2016, p.87 [A §119]). Consciência e linguagem se desenvolveram conjuntamente e para fins de sobrevivência na vida gregária. Em razão dessa necessidade – apesar de ser entendida como atividade individual, introspectiva – a consciência não provém da individualidade, pois tudo o que é tornado consciente e, por conseguinte, comunicável já não é privado, mas geral, portanto, mediano:

> Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo*... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (Nietzsche, 2012, p.223 [GC §354]).

Muitas coisas são ditas nesse trecho do longo, célebre e importantíssimo aforismo §354 da "Gaia ciência". Além de ser uma das raras passagens em que Nietzsche nomeia o perspectivismo como tal, nela também ressalta as ligações entre consciência e linguagem – que quer seja um prolongamento, exteriorização da primeira ou constrição gregária que a impulsiona, será discutida na próxima e última seção deste capítulo (4.3). Sem que seja o caso de discutir aqui sobre qual delas precede a outra, certo é que ambas trabalham em conjunto, sendo secundárias à vida instintiva capaz de se desenvolver inconsciente e silentemente.

Apesar da inestimável importância da comunicação para o desenvolvimento humano, ela, assim como a consciência, não é indispensável. Enfatizando o aplainamento e a falsificação inevitáveis de todo se tornar consciente e comunicável, Nietzsche diz que a expansão desses domínios não é desejável,

podendo ser até mesmo patológica. Não sendo um tipo de intuição, inato impulso como tino ou faro, Nietzsche (2012, p.223-224 [GC§ 354]) assevera:

> Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a "verdade": nós "sabemos" (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama "utilidade" é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos.

Do trecho final do aforismo §354, fico com a primeira frase: "Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a verdade [...]". Embora o próprio autor já tenha questionado o entendimento das funcionalidades atuais dos órgãos como seus propósitos iniciais – a exemplo da visão (Nietzsche, 2016, p.88-89 [A §122]) –, posto nesses termos, e, no decorrer dessa discussão sobre a consciência através de uma perspectiva fisiológica e histórica, Nietzsche pretende chamar atenção que nada em nosso corpo e organismo se desenvolveu especificamente para desempenhar a pretendida função de conhecer. Se por um lado isso implica numa libertação do determinismo biológico, por outro, suspende quaisquer garantias de propriedade, de plena adequação, adaptação, e apreensão do mundo por nosso organismo. Sendo assim, o conhecimento não se distinguiria tanto da crença ou imaginação, pois impróprio como elas, mesmo a sua utilidade pode não passar de uma ilusão.

Em razão disso, Nietzsche (2016, p.217 [A §483]) não se cansa de lembrar:

> [...] – A: Conheça! Sim! Mas sempre como ser humano! Como? Sempre ante a mesma comédia, e atuando na mesma comédia? Nunca poder olhar as coisas a partir de outros olhos que não *esses*? E que incontáveis espécies de seres podem haver, cujos órgãos prestam-se melhor ao conhecimento! O que terá conhecido a humanidade no final de todo o seu conhecimento? – seus órgãos! O que talvez signifique: a impossibilidade do conhecimento! Miséria e nojo! – B: Eis um ataque sério – a *razão* o ataca! Mas amanhã você estará de novo no meio do conhecimento, e assim também no meio da razão, isto é: do *prazer* no que é humano. Vamos para a beira do mar! –

Mais uma vez, reafirma que o conhecimento que se tem do mundo é mediado incontornavelmente por nossa percepção, nosso sistema sensório e organismo, e que tal conhecimento não corresponde à verdade do que tal mundo seria em si, independentemente desse modo de compreensão. Estamos fadados a

ver sempre da mesma forma, pelos mesmos olhos, portanto, talvez por isso mesmo interditados a qualquer outro modo de conhecer.

Quanto a isso, dois aforismos de "A gaia ciência":

> **166§** *Sempre em nossa companhia*. – Tudo o que me é afim, na natureza e na história, me fala, me louva, me impele para a frente, me consola; o resto eu não escuto, ou esqueço imediatamente. Estamos sempre em nossa própria companhia.
>
> **242§** *Suum cuique* [A cada um o que é seu]. – Por maior que seja a minha avidez de conhecimento, não posso extrair das coisas mais do que o que já me pertence – o que é dos outros continua nelas. Como é possível que alguém seja assaltante ou ladrão? (Nietzsche, 2012, p.151, 162).

Apreendemos da natureza apenas o que ecoa em nós, o que nos diz respeito e interessa. Impróprio, o conhecimento nunca é objetivo ou desinteressado; é parcial e afetivo. O que conhecemos, o que buscamos conhecer, diz muito mais sobre nós, sobre nossa maneira de conhecer, compreender, e interesses do que às coisas mesmas. No final das contas, lançamos nossas ideias sobre o mundo e dele colhemos nosso reflexo.

Se o conhecimento tem um pouco de farsa, de ilusão, não é menos verdade que igualmente tenha um pouco de criação. Posto que sempre vemos a partir dos nossos olhos, compensando suas debilidades por meio de nossas lentes (microscópio, telescópio), que tornar consciente é tornar humano, homogêneo, que nunca entendemos as coisas em si mesmas, mas nos apropriamos delas, é preciso entender que conhecer é criar, sendo muito mais conferir, impor sentidos do que apreendê-los como já existentes.

Somos criadores do mundo tanto quanto somos suas criaturas e habitantes, e há diferentes formas de criar o mundo, não só por meio de ações que interferem em suas paisagens, mas também pelo pensamento. Se pensadores e poetas de tendências eremitas se acreditam superiores aos homens de ação por, diferentemente deles, não se embrenharem nos dramas cotidianos, Nietzsche diz que eles se enganam a respeito disso, não são meros espectadores, mas também autores da vida. Tais pensadores possuem olhar de poeta, olhar que volta ao passado, mas que também avança para antever o futuro. Atentos ao que já não é e ao que ainda será, percebem o que falta ao homem do presente, não se limitam ao senso comum.

Para Nietzsche (2012, p.181 [GC §301]), são exatamente esses homens pensantes e sensíveis que são os reais criadores do mundo, capazes de dar forma ao inexistente, fazendo-o crescer por meio de avaliações, afirmações, negações e perspectivas. Eles são os autores, os dramaturgos, e os homens de ação são seus atores. Eles aprendem, decoram, e recitam o poema da criação pensado pelos pensadores, poema esse que se traduz e se efetiva na realidade vivida em carne e osso. Enquanto criação, é preciso ficar claro: "O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores!", e que não se esqueça que: "O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! –"

4.3.4
A função da linguagem na construção da realidade

A partir do retorno aos textos do chamado "período intermediário" (1878-1885), o capítulo **4.3 – O mundo visto como pintura** realiza uma leitura comentada cujo propósito foi demonstrar como a questão do perspectivismo aparece de fato, *ipsis litteris*, na obra de Nietzsche. Tal questão, como demonstrado, não surge isoladamente, mas já em articulação com tantas outras que ocupam o autor há bastante tempo. Desse modo, após discutir a ideia de mundo como ficção de totalidade, os limites da apreensão sensível e seus enganos, a imaturidade e superficialidade da consciência, por fim, cabe discutir a função da linguagem como grande articuladora dessas problemáticas.

A ideia da linguagem como criadora de mundos aparece em "Humano, demasiado humano. vol. – I", quando Nietzsche (2005, p.20-21 [HHI §11]) ao rediscutir seus aspectos e usos metafísicos, afirma que ela consiste numa etapa do desenvolvimento científico. Por meio dela, o homem foi capaz não só de distinguir as coisas ao nomeá-las diferentemente, mas de criar outro mundo, aparentemente mais sólido, real e efetivo que o mundo real das aparências. Esse é o mundo dos conceitos, termos capazes de apreender a verdade das coisas, de modo a não só lhes dar nomes, mas também dominá-las. A linguagem foi fundamental na criação desse outro mundo, reflexo aprimorado do efetivo, e passa a governá-lo como

paradigma. Também a lógica e a razão procedem por meio da convicção em verdades encontráveis, atuando com base em pressupostos que diferem do mundo real, como igualdade, identidade, não-contradição, etc.

Segundo entende o filólogo-filósofo, as palavras não nos dão a ver a essência das coisas ao designá-las de modo preciso. Ao contrário do que se pensa, elas tendem a criar problemas, gerar opacidade no que se acredita claro. Se os antigos acreditavam ter realizado uma descoberta ao encontrar uma palavra para um estado de coisas, na verdade, o que fizeram foi apenas tocar superficialmente num problema. Na analogia de Nietzsche (2016, p.41 [A §47]) "– Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra."

Mais duras que pedras, "As palavras estão em nosso caminho!", afirma o título do §47 de "Aurora". Outro aforismo do mesmo livro descreve as palavras como obstáculos a nossa autoanálise. Nele, oportunamente, Nietzsche (2016, p.82 [A §115]) lembra de uma antiga crença que dizia: "[...] onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência.", para mostrar que só temos palavras para estados superlativos – como amor, ódio, alegria, medo, dor – e que estados mais suaves e delgados não apenas ficam silenciados, mas são como se não existissem. Segundo o filólogo-filósofo, são justamente esses estados mais finos que definem nosso caráter e destino, e eles são invisibilizados pelos estados superlativos. A consequência é que terminamos por formar uma imagem equivocada de nós mesmos, do nosso "eu", responsável primordial na formação desses equívocos.

Ainda assim, é por meio das palavras que expressamos nossos pensamentos, ou, segundo a suspeita de Nietzsche (2016, p.161 [A §257]), apenas pensamos o que dispomos de palavras para tal – uma expressão aproximada, diga-se de passagem. Em razão disso, é preciso compreender que importa muito mais como as coisas são chamadas do que elas de fato seriam em si mesmas. Embora, reputação, nome, aparência sejam quase sempre provenientes de erros, observações precipitadas, parciais, e equivocadas, eles tendem a aderir à superfície das coisas, recobrindo-as como um manto que faz esquecer o que elas seriam sem ele, de modo que, com o passar do tempo, tal encobrimento se faz perceber como natural. Mesmo que nos seja possível relembrar, inferir tal processo, Nietzsche (2012, p.90-91 [GC §58]) considera ilusão pensar que apontar sua origem seja o suficiente para

suspendê-lo, e assim desfazer a suposta realidade nomeada. Quanto a isso, diz: "Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas 'coisas'".

Segundo o entendimento do autor, não é preciso denunciar, se contrapor aos processos linguísticos, discursivos, retóricos, por mais equivocadas e imprecisos que possam ser, basta executar os mesmos processos em sentidos diferentes para criar outros modos de compreender a realidade. Entendido dessa forma, esses procedimentos não são particulares a nenhum grupo específico, mas consistem nos únicos recursos possíveis, as únicas armas disponíveis ao embate de opiniões, conhecimentos e visões de mundo. Sem opor criação à destruição, o chamado a essa criação destrutiva reforça não só o caráter discursivo da realidade como também agonístico que Nietzsche descreve desde os seus primeiros textos, como "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" e "A disputa de Homero".

Vale reconhecer que a contradição desse pensamento não-opositivo não é ilógica, mas irônica. Assim como a realidade é estabelecida, também, a partir de acordos linguísticos que estipulam denominações corretas sobre certos estados de coisas, ela mesma se torna motivo de contenda por meio dos mesmos princípios, termos e procedimentos. Ainda que discordemos sobre os termos do debate, disputemos seus significados e valores, que não haja debate efetivo, que a ele se prefira o solilóquio, nada fazemos a não ser criar outros termos para outros discursos. Nenhuma ação se faz de modo independente, descolada de um discurso que a anima e a justifica.

Sobre essas velhas disputas discursivas, de opiniões e científicas, que visam decidir quem está certo sobre determinado assunto, quem possui razão, a verdade, e quem é capaz de com ela encerrar o debate, Nietzsche (2012, p.212-213 [GC §346]) diz: "Nós que buscamos palavras, talvez busquemos também ouvidos.", o que ressalta a finalidade retórica de todo discurso: o convencimento de seu auditório. No entanto, tal convencimento não consiste no famigerado engano deliberado por má-fé, mas no reconhecimento das próprias limitações. A retórica lida com o provável e o verossímil, não com a verdade; por outro lado, os homens enquanto produtores de discursos, quer sejam retores profissionais ou não, devem estar cientes do que fazem por meio de seus discursos, não só da pretensão de convencer aos outros, mas dos riscos de enganarem a si mesmos.

Quanto a isso, os mais desconfiados, os de difícil compreensão – muitas vezes designados como ateus, ímpios, imoralistas –, contrabalanceiam a tendência idólatra ao desenvolver a desconfiança, e assim conseguem afirmar que não há nada de divino, moral, e justo no mundo. Essa descrença não só liberta de velhos enganos, mas também ocasiona uma reavaliação do valor do mundo:

> [...] o fato de o mundo *não* valer o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou. Quanto mais desconfiança, mais filosofia. Nós nos guardamos de dizer que o mundo vale *menos*: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real – pois justamente disso acabamos de retornar, como de um acentuado extravio da vaidade e da insensatez humanas, que longamente não foi reconhecido como tal. (Nietzsche, 2012, p.212-213 [GC §346]).

Precaver-se de afirmar após essa reavaliação que o mundo vale menos do que se acreditava equivale a não manter a antiga métrica valorativa que estimava como inferior qualquer coisa aquém do ideal metafísico. O bom senso preconiza que não se deve estipular valores acima do mundo real. Por outro lado, isso implica que não se deve pensar homem e mundo separadamente, nem opositivamente. A conjunção "e" e a preposição "contra" são profundamente problemáticas em sentenças que ligam o homem ao mundo. Posto nesses termos, isso não é apenas problemático, mas também risível, e Nietzsche se pergunta se por esse toque de escárnio não se avança no desprezo pelo homem. De qualquer modo, se tem um impasse: frente à escolha de renunciar às antigas crenças e viver em permanente suspeita, o niilismo encontra-se à espreita.

Ademais, ainda sobre essa ideia de discursos produtores de mundo, da não-separabilidade, oposicionalidade entre homem e mundo, é preciso ouvir o que diz Nietzsche (2012, p.90) aos realistas no aforismo §57 de "A gaia ciência". Contra a convicção de serem sóbrios, desapaixonados e com acesso direto à realidade, o filósofo argumenta que eles também se encontram enamorados por essa sobriedade impregnada de embriaguez. Lembra que o conhecimento desses realistas foi herdado de eras longínquas, juntamente à animalidade, e que não é possível acessar a realidade sem acréscimo humano. Em suma: "Não existe 'realidade' para nós – e tampouco para vocês, sóbrios –, estamos longe de ser tão

diferentes como pensam, e talvez nossa boa vontade em ultrapassar a embriaguez seja tão respeitável quanto sua crença de que são *incapazes* de embriaguez.”

Na esteira desse pensamento, vêm os questionamentos sobre os limites do caráter perspectivístico da existência, como também se concebê-la isenta de sentido e interpretação não seria uma absurdidade. Para Nietzsche (2012, p.250-251 [GC §374]), se a existência é ou não interpretativa, isso não pode ser investigado e decidido por meio do intelecto, que no final das contas terminaria por se reencontrar outras perspectivas. O filósofo nos lembra que não podemos ver além de nossas esquinas, e tanto o reconhecimento desses limites quanto a curiosidade sobre a percepção de outros seres já revelam que não há mais espaço para o egocentrismo de considerar apenas nossos pontos de vistas e concepções. É como diz: "O mundo tornou-se novamente 'infinito' para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*.". O reconhecimento das infinitas possibilidades de compreensão não resulta na impossibilidade de conhecê-lo, nem estimula a resignação aos velhos misticismos animados por deuses misteriosos, mas na abertura a variadas possibilidades não-divinas de entender o desconhecido. Interpretações com muita cientificidade e por vezes com bastante estupidez, humanas, assumidamente humanas.

V
A metáfora da perspectiva e a concepção da verdade na obra tardia

5.1
Crítica aos conhecimentos científicos e filosóficos

5.1.1
A moralidade do desinteresse: conhecimento e suas segundas intenções

> §500. Saber usar a maré. – Para os fins do conhecimento é preciso saber usar a corrente interna que nos leva a uma coisa, e depois aquela que, após algum tempo, nos afasta da coisa.
>
> Friedrich Nietzsche[74]

Saber usar a maré, mover-se pelo curso das águas, sem resistência. Essa imagem, essa máxima que consta no capítulo final de "Humano, demasiado humano. Vol. – I" não é bem uma recomendação de complacência ou de oportunismo intelectual, mas um ensinamento mais profundo contido na superfície. Se se tratando de humanos, o provável é que se movam sobre as águas e não imersos nelas como animais subaquáticos, a questão, no entanto, não parece ser bem sobre nadar ou mergulhar, permanecer na superfície ou se aprofundar, e sim continuar em movimento, seguir os fluxos, não se prender a certezas, sobretudo, não paralisar o jogo do pensamento. Ademais, essa consideração não se apresenta fortuitamente. Ao final do livro que marca o início do chamado "período positivista", ela serve de indício de distanciamento, desprendimento de toda confiança depositada no conhecimento científico observável logo no início da obra, fazendo entender que as famigeradas contradições da obra de Nietzsche nada mais são do que correntes fluviais que ele seguiu uma após a outra para atingir seus objetivos, contradições apenas para os que buscam opô-las a fim de dissolvê-las em uma pretendida confluência.

O presente capítulo marca mais uma dessas mudanças, distanciamento de considerações anteriores que não simplesmente contradizem o que foi afirmado e defendido, mas as observam por outras perspectivas e influxos. Se em "O

[74] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*. Vol.I. p.241.

nascimento da tragédia" foi necessário afirmar a sabedoria trágica contra a tendência socrática do otimismo teórico a fim de conter certo empobrecimento da compreensão de mundo e celebrar o renascimento do trágico, uma vez que tal pretensão se revelou uma ilusão, foi preciso se fiar às ciências e à história em "Humano, demasiado humano – vol. I", contra toda mistificação, o que resultou em certo olhar condescendente e nostálgico para com as artes, entendendo-as como práticas sobreviventes de épocas primitivas e até mesmo ingênuas. Na medida em que todas elas comportam certo grau de romantismo, desmesurada aspiração quanto às próprias capacidades, todos os artistas são um pouco *naïfs*, até mesmo Rafael (Nietzsche, 2007, p.37 [NT §4]).

Contudo, a questão que pretendo discutir neste ponto não diz respeito às artes, seu lugar entre as religiões e as ciências, como comentado na seção 4.1.4 deste trabalho, e sim uma nova compreensão do conhecimento, sua reavaliação. O desprendimento em relação ao otimismo teórico que é possível de ser observado já em "Humano demasiado, humano. Vol. – I", se acentua em "A gaia ciência", lá Nietzsche (2012, p.136 [GC §123]) se surpreende com o novo lugar atribuído ao conhecimento. O filólogo-filósofo lembra que na antiguidade as virtudes eram mais valorizadas que as ciências, entendidas apenas como meios para se tornar virtuoso. Posteriormente, pontua que o papa Leão X (1478-1521) – o responsável por excomungar Martin Lutero – considerava as ciências belos ornamentos, nobres ocupações para o desenvolvimento humano, mas ainda assim abaixo da verdade revelada. Há algo de novo nessa história quando o conhecimento deixa de ser um meio e se torna um valor em si, paixão pelo saber.

No entanto, embora considere que mesmo sem a emergência dessa paixão a ciência teria se desenvolvido, ainda que secundarizada, permanecendo uma prática auxiliar, diletante, chama atenção da necessidade de questionar a naturalidade dessa paixão, sua pureza e despretensiosidade. Para Nietzsche, o conhecimento nunca é um bem em si, desinteressado, desejável por si só, mas um meio para atingir certos objetivos, objetivos esses regidos pela vontade de poder: conservação e expansão. Neste ponto de sua obra, década de 1880, – decorridos mais de dez anos desde "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" (1873) – , o saber humano não é caracterizado como simples metáfora da percepção psicofisiológica, uma convenção social e linguística. Essa tese não muda, mas se complexifica, de modo que essa metáfora abstrata recebe o nome de

"perspectivismo", face da vontade de poder, e passa a ser descrita com maior precisão. Desde então, entende-se que mais do que uma espécie de metáfora, o conhecimento é ele mesmo uma forma de simplificação.

"Ó santa simplicidade", roga o aforismo §24 de "Além do bem e do mal". Nietzsche se espanta e admira o quanto os homens tendem a simplificar as coisas do mundo, escolhendo permanecer na ignorância a fim de gozar de uma ingênua liberdade. Para o autor, a vontade de saber e as ciências nada mais são que mascaramentos de uma vontade anterior e mais forte, a vontade de não saber, de permanecer confortavelmente na incerteza e inverdade. Estamos enredados em enganos, completamente enodados neles. Mesmo a melhor das ciências não é capaz de nos libertar, mas nos prende a um mundo simplificado, completamente artificial, fabricado. Ela não é contrária ao erro, não se distingue dele, seu amor pelo saber é também, inevitavelmente, amor por uma forma de erro e, por conseguinte, amor à vida.

Essa tese é retrabalhada adiante no mesmo livro. Ao tratar do que chama "a vontade fundamental do espírito", Nietzsche (2005, p.122-124 [ABM §230]) comenta que, de diferentes formas, o espírito busca assenhorar-se do que está dentro de si e em seu entorno, conduzindo a multiplicidade à simplicidade, de modo a assimilar o novo e o estranho ao conhecido e dominado. Ao incorporar novas experiências, a força do espírito simplifica o complexo, rejeita o contraditório, e também arbitrariamente enfatiza e rearranja determinados elementos do "mundo exterior". Paralelamente a esse impulso de domínio e simplificação, atua também o impulso de não saber, de negar, de negligenciar certas coisas, fechar os olhos, fazer vista grossa, preferir o obscuro. Nietzsche caracteriza esses dois impulsos como uma "força digestiva", na medida em que o espírito se assemelha ao estômago. Sendo assim, ele se deixa iludir como que pressentindo saber que as coisas nunca são como parecem, mas foram convencionadas assim por certo gosto pela incerteza e ambiguidade. Faz parte da disposição natural do espírito não só produzir autoengano, mas o engano dos outros, por variados disfarces e mascaramentos – suas artes de Proteu que o protegem e escondem.[75]

[75] Sobre Proteu, Junito de Sousa Brandão diz o seguinte: "Na *Odisseia*, IV, 349sqq., Proteu aparece como um deus marinho, encarregado de guardar os rebanhos de focas e de outros animais pertencentes a Posídon. Seu *habitat* predileto é junto à Ilha de Faros, não muito distante da foz do Rio Nilo. Dotado de poder divinatório, procurava a todo custo fugir aos importunos consulentes, metamorfoseando-se sucessivamente em quaisquer animais e até mesmo em elementos como água

Contudo, o homem ávido pelo conhecimento luta contra essa vontade de aparência, trava com ela uma guerra intestina. Contra a superfície deseja as profundezas, as raízes. Nietzsche reconhece nessa disposição uma espécie de pendor à crueldade da consciência, característica de pensadores valentes, que procuram o oculto, o difícil, as duras verdades desagradáveis. Tais homens não se deixam enganar pelos enganos do espírito que distorcem o texto básico do *homo natura*. Em vista disso, é preciso retraduzir o homem à natureza, vencer as interpretações enganadoras, pô-lo nu frente a si mesmo, essa é a tarefa do conhecimento. Ecoa aqui novamente a pergunta: "– O erro fez dos animais homens; a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal?" (Nietzsche, 2005, p.243 [HHI §519]).

Sobre tais questões, passagens de "A vontade de poder" são bastante auxiliadoras e contributivas. Contra as mistificações do conhecimento e seus conceitos-chave, Nietzsche (2008, p. 259-260 [VP §480]) argumenta que não há espírito, nem razão, consciência, alma, vontade e verdade, que tudo isso não passa de ficções inúteis. Contudo, o desenrolar dessa argumentação mostrará que não são tão inúteis assim. Para Nietzsche, a questão epistemológica não diz respeito ao esquema sujeito-objeto, mas a uma espécie de animal que se desenvolve apenas sob tal coerção relativa, sob a regularidade de suas percepções. Segundo o autor, o "conhecimento" deve ser entendido rigorosamente em termos antropocêntricos e biológicos, assim como "bem" e "mal", ademais, ele se configura num instrumento do poder, e aumenta à medida que este se expande.

O filólogo-filósofo entende que para uma espécie cresça, isto é, aumente seu poder, é preciso que conceba, crie para si, uma compreensão de realidade calculável, manejável, previsível, por meio da qual constrói o esquema do seu agir. É isso o que deve proporcionar o conhecimento, sanar a necessidade básica da conservação a fim de que seja possível sua expansão, pois "[...] a *medida* da vontade de conhecer depende da medida do crescimento da *vontade de poder* da espécie: uma espécie agarra tanto de realidade [*Realität*] *quanto possa assenhorar-se dela*, *quanto possa tomá-la a seu serviço*." (Nietzsche, 2008, p.260 [VP §480]).

---

e o fogo. Num momento difícil para Menelau (v.), quando buscava o caminho de retorno a Esparta, apareceu-lhe a divindade marinha Idoteia (v.), filha do mesmo Proteu, e aconselhou-o a procurar e consultar-lhe o pai. Apesar das múltiplas metamorfoses do poderoso deus do mar em leão, serpente, pantera, javali, água e árvore, o esposo de Helena logrou segurá-lo e Proteu sugeriu-lhe que retomasse o caminho do Peloponeso." BRANDÃO. *Dicionário mítico-etimológico*. n.p.

Desse modo, todo aparelho do conhecimento é entendido como instrumento de simplificação e abstração cujo objetivo não é o conhecimento *per si*, mas apoderar-se das coisas. Para tal, são estipulados fins e meios que, embora tão longe da essência das coisas quanto os conceitos, servem ao aparelho do conhecimento, aos processos que inventa, para construir a inteligibilidade das coisas que domina ao conhecer (Nietzsche, 2008, p.266 [VP §503]).

Por entender o conhecimento, antes de mais nada, como impulso para sanar a necessidade vital de conservação, Nietzsche (2008, p.265 [VP §498]) também entende que o intelecto humano é determinado pelas condições da existência; é como diz: "– nós não o teríamos se não tivéssemos *necessidade* dele, e não o teríamos *assim* se não tivéssemos necessidade dele assim, se pudéssemos viver de outra maneira.". Pensando dessa maneira, entende que as mais elevadas "verdades" *a priori*, como a causalidade e outros hábitos do pensamento, nada mais são do que "*suposições até segunda ordem*", no entanto, reconhece que negá-las seria nocivo à espécie humana, uma vez que ela se desenvolveu a partir desses erros (Nietzsche, 2008 p.265 [VP §497]).

Correlata ao desmascaramento do pretenso conhecimento desinteressado é a crítica a sua moralidade. Se possibilitar a existência humana sobre a Terra não faz dos erros verdades, de igual modo a dificuldade para atingir conhecimentos não os torna verídicos. Em "Humano, demasiado humano. – Vol. II", Nietzsche (2016, p.130 [HHII-AS §3,4]) diz que a glorificação das origens é o começo de toda a metafísica da história, fazendo acreditar que no princípio está o mais importante e essencial, e também que o esforço para subir uma montanha não determina sua altura, sendo assim, analogamente a dificuldade não deve ser critério para estipular o valor da verdade – em suas palavras, isso seria uma moral de atleta, o valor de vencer obstáculos.

Para o filólogo-filósofo, o conhecimento pelo conhecimento não passa de uma armadilha da moral, pela qual mais uma vez nos enredamos inteiramente nela (Nietzsche, 2005, p.62 [ABM §64]); de igual modo, atento a isso, é preciso ficar claro: "Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos..." (Nietzsche, 2005, p.66 [ABM §108]).

Segundo Nietzsche (2005, p.74 [ABM §186]), de modo geral, os filósofos não se prestam a elaborar uma ciência moral, eles buscam, isso sim, uma fundamentação para o que consideram como dado, fato concreto. Em todas as

tentativas de fundamentação de uma "ciência da moral", Nietzsche vê repetir-se o equívoco de não enxergar a própria moral como problemática, de modo que os filósofos continuam a depositar fé na moral dominante. Contra essa tendência geral, ele se gaba de ser o único a tomar a moral como problema, problema pessoal, de modo a avaliar o seu valor apesar dos equívocos (Nietzsche, 2012, p.210-212 [GC §345]).

Toda moral, segundo entende, é contraposição ao *laisser-aller*, certa tirania contra a "natureza" e a "razão". Portanto, qualquer que seja o esquema moral, ele funciona a partir de uma prolongada coerção, também observável pela linguagem, a partir da qual os usuários se exprimem com o que lhes cabe de liberdade. Desse modo, a liberdade é sempre condicionada, restrita às brechas das leis e costumes dos mais diversos âmbitos da vida. Com o tempo, tais constrições que um dia foram implementadas passam a ser tomadas como absolutamente "naturais", entendidas como funcionamento normal quando, na verdade, são regimentos de certo modo de pensar e seus conjuntos de valores. Para Nietzsche (2005, p.76-78 [ABM §188]) a moral é a grande responsável por odiar o *laisser aller*, os horizontes ilimitados, por estreitar as perspectivas e implementar a estupidez como modo de vida.

Característica essencial da moral, na medida em que toda moral é um conjunto de regras que governam a vida de povos e comunidades, a constrição também pode ser equiparada a uma forma de castração, isto é, imposição de limites, cerceamento da liberdade. Ao estipular o certo e o bem, ao distingui-los do errado e do mal, a moral condiciona certos comportamentos ao mesmo tempo que constrange outros. Nietzsche (2017, p.27 [CI-V §1]) lembra que durante muito tempo as paixões foram vistas como problema, estupidez e perdição, e até que fosse possível espiritualizá-las, todos os velhos sábios buscavam aniquilá-las. Contrariamente ao Sermão da Montanha que recomenda arrancar o olho que escandaliza, Nietzsche argumenta ser uma estupidez ainda maior travar guerra contra as paixões, aniquilá-las a fim de evitar seus excessos e consequências desagradáveis, a respeito disso ironiza: "Já não admiramos os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais..."

A espiritualização das paixões – sensualidade, orgulhos, avidez por domínio, cupidez, ânsia por vingança – não é uma prática cristã. O cristianismo institucional pregado pelas igrejas prefere castrá-las. Curiosamente, Nietzsche

(2017, p.28 [CI-V §2]) entende a castração não só como característica de espíritos fracos de vontade, mas como desejo por sujeição a normas rígidas, uma vez que tais pessoas não conseguem administrar seus próprios desejos, se autoimpor moderação. Segundo entende, os meios mais radicais são os mais indispensáveis aos mais degenerados, assim como a incapacidade de não reagir a um estímulo. A hostilidade à sensualidade é sintomática dos que não têm mais forças para a cura radical por abstenção, que já não conseguem resistir aos seus demônios.

Esse horror às paixões, essa revolta contra a vida é característica da moral cristã que implica em certo tipo de conduta. Apesar de não admirar o estilo de vida cristão, castrado, decadente, declinante, neste ponto, Nietzsche pondera que não lhe cabe julgar se tal escolha, se tal desejo por regulação externa é justificável. Para o filósofo, seria preciso estar numa posição fora da vida e também não só como indivíduo, mas como muitos que a viveram para que assim seja possível se aproximar do problema do valor da vida, isto é, uma posição impossível, como ele mesmo conclui. O problema do valor da vida nos é inacessível e ainda assim nos é impossível não avaliar, julgar, valorar; como diz: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores...” (Nietzsche, 2017, p.30 [CI-V §5]). A vida mesma nos impulsiona a estabelecer valores, mas enquanto parte integrante nos é impossível avaliá-la.

Levando isso em conta, Nietzsche considera ingenuidade determinar que alguém seja assim ou assado, desse modo ou de outro, quando a realidade é sempre mais diversa e apresenta uma infinidade de tipos. Se os moralistas negam tal constatação, ousam lutar contra todas as evidências para afirmar o próprio modelo de conduta como o correto, verdadeiro e superior, Nietzsche, por sua vez, (2017, p.30-31 [CI-V §6]) diz ser preciso reconhecer que “O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será. Dizer-lhe ‘mude!’ significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás..." Se os moralistas querem negar a vida, tal como ela é, os imoralistas devem afirmá-la em toda sua diversidade, sabendo aproveitar o que é rejeitado pelos primeiros.

Ainda que quase sempre quando critique a moral, esteja a falar da moral cristã, que no mundo ocidentalizado por meio da força se tornou hegemônica, “A moral” tão-só por extensão, é preciso atentar que nem toda moral enquanto modelo

de conduta possui fundamentos cristãos, assim como Nietzsche não rechaça toda e qualquer moral. Para ele, todo naturalismo na moral, toda moralidade sadia, se guia pelo instinto da vida, seguindo seus mandos e desmandos, enquanto a moral antinatural – a cristã, a que se desenvolveu amplamente até hoje – se volta contra ele. Em razão disso, Nietzsche (2017, p.29-30 [CI-V §4]) oferece um comentário à Bíblia: "Quando diz que 'Deus vê nos corações', ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o 'Reino de Deus' *começa*..."

5.1.2
Crítica à lógica e à ideia de causalidade

As ciências modernas constituem o grande alvo dessas críticas ao conhecimento como valor em si e sua inconfessa moral por trás de ideais como desinteresse, pureza, objetividade, etc. Apesar dos avanços, das desmistificações, das conquistas e contribuições a diversas áreas do saber e da vida prática, o objetivo principal de Nietzsche não é frear o desenvolvimento científico, desmerecê-lo, mas questionar suas pretensões metafísicas à verdade entendida como conhecimento seguro, certeza inequívoca e fundamento último. Não há mais lugar para tais verdades, aliás, nunca sequer houve, pois enquanto reflexos invertidos deste mundo, elas negam cada propriedade do seu ser. Se ainda for o caso, se tratando de ciências, de falar em verdade, elas devem ser mais modestas em seus objetivos, pretensões e alcance, infinitamente menos fantásticas do que foram sonhadas durante o sono da razão.

A maneira de Nietzsche repensar as ciências, reavaliá-las como saberes e práticas destituídos das antigas pretensões metafísicas, é considerá-las não como explicações de fato, mas sim como interpretações de mundo. Exemplo maior dessa mudança de compreensão, iminente fim de crença, é a propagação da ideia de que a física seja uma interpretação e disposição de mundo e não a decodificação exata de seu funcionamento. Para Nietzsche (2005, p.19-20 [ABM §14]), o que ainda sustenta a adesão a essa crença é que tal ciência se baseia no testemunho dos sentidos, seu apelo ao gosto plebeu, de modo a gerar o convencimento de muitos. Considerando esse aspecto, ressalta que o ideal moderno de verdade é bastante

sensualista, pois o convencimento é conquistado ao dispor as coisas de modo claro e distinto, como que perceptível aos olhos e alcançável com as mãos, muito diferente do modelo platônico, dialético, abstrato e idealista.

A respeito de tal questão, parágrafos adiante, Nietzsche (2005, p.26-27 [ABM §22]) relembra sua formação em filologia e diz o seguinte: "perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre as artes de interpretação ruins;". Para o filólogo-filósofo, supor leis da natureza não passa de má filosofia, elas não são realidades de fato, texto, mas interpretações de caráter humanitário, democrático e moderno. Em seu entender, a caracterização de certa regularidade como sendo uma lei possui conotações de igualdade, portanto, de hostilidade plebeia a tudo o que é aristocrático, distinto e privilegiado. Chamando atenção do caráter interpretativo de tal caracterização, Nietzsche argumenta que, de igual modo, é possível sobre os mesmos fenômenos afirmar não igualdade, mas tirania imposta a todos – isso segundo a hipótese da vontade de poder.

Já em "A vontade de poder", Nietzsche (2008, p.325-326 [VP §636]) argumenta que os físicos também acreditam no "mundo verdadeiro", meticulosamente construído por átomos e regidos por leis impostas a todos os seres. A respeito disso, ele denuncia o engano de tal modelo, pois os átomos também são formulações perspectivistas da consciência, ou seja, ficções subjetivas. Segundo entende, a concepção de mundo dos físicos, formulada pelo pensamento, não deixa de ser subjetiva e sensualista. Eles omitem o perspectivismo pelo qual cada centro de força, e não só o homem, constrói para si e se apropria da realidade circundante. O filósofo descreve tal processo do seguinte modo:

> *O perspectivismo é só uma forma complexa de especificidade*. – Meu modelo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (– sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se ("unificar-se") com aqueles que lhe são aparentados o bastante – *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder*. E o processo segue adiante..." (Nietzsche, 2008, p.326 [VP §635]).

Nessa passagem final do aforismo §635 de "A vontade de poder" Nietzsche relaciona de maneira precisa não só o perspectivismo à vontade de poder, mas também ao caráter agonístico da existência, ressaltado por ele desde os primeiros escritos. Enquanto interpretação de mundo, o perspectivismo consiste

numa forma de apropriação, de domínio, vontade de poder que nunca é somente uma, mas plural, diversa, dispersa, conflituosa. Na sequência, como ressalta o aforismo §637: "Também no reino do inorgânico, um átomo de força só considera a sua vizinhança: as forças que estão longe se compensam. Aqui está fincado o núcleo do perspectivo, e o porquê de um ser [*Wesen*] vivo ser completamente 'egoístico'." (Nietzsche, 2008, p.326 [VP]), fica claro que ela não se limita aos humanos, mas se estende às mais diversas formas de vida, por isso a afirmação, equiparação, correlação entre vida e vontade de poder.

Enquanto "forma complexa de especificidade", o aspecto figurado do conceito alude ao ponto de vista, uma maneira de ver as coisas, no sentido em que ver é apreender, captar com os olhos. Isso pressupõe que visões diferentes entrem em conflito, enquanto visões afins unem seus interesses estrategicamente para fins de domínio. Sendo assim, o filósofo entende que os conceitos científicos são os meios de transformar a natureza, esquematizá-la, e que seu objetivo é expandir seu domínio de modo totalizante. Tal ideia, afirmada no aforismo §610 (VP), é sintetizada logo adiante: "'Humanizar' o mundo, isto é, sempre mais sentirmo-nos nele como senhores –" (Nietzsche, 2008, p.315, [VP §614]).

Esse entendimento também pode ser depreendido da observação histórica, não das origens das ciências, mas dos cursos de seus desenvolvimentos. De início, elas também padecem dos males da juventude, falta de paciência e desconfiança, são apressadas, afoitas e se agarram a hipóteses prematuras, apenas tardiamente aprendem a arte da suspeita. Como observa Nietzsche, é mais cômodo o olho reproduzir uma imagem já vista do que perceber algo de novo, sem tentar reconduzir o inédito ao conhecido, sem buscar reconhecimento no que há de estranho. Essa busca pelo conhecido é também uma forma de reconduzir o que há de desviante e singular a velhos modelos e estruturas, pois assim como também não lemos todas as palavras de um texto, nem vemos todas as folhas e galhos de uma árvore, imaginamos o sentido e a visão geral, produzimos generalizações, como diz: "Mesmo nas vivências mais incomuns agimos assim: fantasiamos a maior parte da vivência e dificilmente somos capazes de *não* contemplar como "inventores" algum evento." (Nietzsche, 2008, p.80-81 [ABM §192]). Essas invenções, esquematizações também ocorrem nas relações interpessoais, as visões que temos dos outros não deixam de ser nossas projeções sobre eles, conclui o filósofo.

Sobre tal ponto, o aforismo §608 de "A vontade de poder" acrescenta: as ciências não só procedem por esquematizações que enquadram a multiplicidade em esquemas conhecidos, previsíveis, manjáveis, elas também se movem por uma vontade de ignorância. Como diz o aforismo imediatamente a seguir, §609 (VP), não basta reconhecer a ignorância em que vive o homem, é preciso reconhecer a vontade de ignorância como condição de conservação e desenvolvimento da vida, atuando semelhante a um grande sino que nos envolve e protege. Em razão disso, se não existe "coisa-em-si", a ser conhecida, de modo a tipificar um conhecimento "em si", seguro e final a respeito dos entes, ele nada mais seria do que a tradução de mitologias em fatos. Nesse caso, buscar transpor o caráter perspectivístico da existência não seria prova de obstinação da razão, mas sim do enfraquecimento da força de apropriação, sinais de uma vontade contrária à vida (Nietzsche, 2008, p.314-315 [VP §608]).

Posto que a física moderna, modelo de cientificidade e objetividade às demais ciências, seja também uma interpretação e disposição de mundo, uma maneira de ver e entender as coisas, medi-las e avaliá-las segundo seus próprios critérios, e não uma explicação de fato, descrição fiel do seu funcionamento intrínseco, cabe agora acompanhar as considerações de Nietzsche sobre os modelos e esquematizações científicos. Se na seção anterior o ponto da crítica foi apontar as necessidades vitais de conservação e o ímpeto por domínio, nesta ela completará seu escopo ao focar na questão da simplificação e esquematização da complexidade do mundo para fins práticos. Simplificações e esquematizações essas desempenhadas pela lógica e seu encadeamento de causa e efeito.

Nietzsche afirma que a errância da filosofia está em tomar a lógica e as categorias da razão não como ferramentas úteis à vida e sua conservação, mas como critérios de verdade a fundamentar um suposto mundo verdadeiro. Para ele, a função desses critérios está em sua utilidade biológica de proporcionar a vida da espécie, de modo que é um erro, uma extrapolação, tomar tais particularidades como parâmetros de realidade. As consequências dessa indevida eleição e aplicação geram a cisão entre mundo real e aparente, e, consequentemente, a desconfiança e desvalorização da realidade em que vive o homem. A fim de evitar os enganos constitutivos, deveras inevitáveis de sua realidade, ele cria sem saber outras formas de engano, cálculos e fórmulas lógico-matemáticas com o objetivo de reduzir a imprevisibilidade por esquemas regulares e previsíveis.

Dentre tais procedimentos e critérios, destaca-se o princípio da não-contradição. Esse primeiro mandamento da lógica preconiza que o verdadeiro não pode estar em contradição consigo mesmo e, portanto, deve ser a imagem invertida, aprimorada, do mundo sensível, a perfeita correção de seus equívocos e falhas. Mas para Nietzsche, há uma terrível confusão em tomar essas ferramentas práticas de dominação como critérios de verdade, pois eles não aferem, atestam a veracidade acima dos enganos, mas deturpam a realidade mesma. Os valores morais que os animam difamam a vida, confundem dogmatismo ideal com conhecimento geral. A respeito disso, Nietzsche (2008, p.304 [VP §584]) diz: "Vemos um terrível instrumento da *décadence* trabalhar diante de nós, o qual se mantém com os mais santos nomes e gestos."

Para ele, o impulso primordial da lógica não é de conhecer, mas esquematizar, impor formas e regularidade ao caos, de modo a satisfazer nossas necessidades práticas: orientar-se, discernir, computar, simplificar, esquematizar, compreender. Justamente por isso a razão não se descola, mas se desenvolve a partir dessas habilidades básicas de sobrevivência e a demanda por agilidade e praticidade de ter as coisas disponíveis à mão. Assim, é preciso reconhecer que as categorias são verdades apenas enquanto condicionantes de certo modo de vida. Sua necessidade é prática e não lógica, provém de urgências vitais e não de invariabilidades abstratas.

Em vista de tais urgências vitais, Nietzsche considera o princípio da não-contradição como uma determinação instintiva gravada em nosso corpo, que nos leva a pensar e agir de tal forma e não de outra. Mas apesar dessa consideração, para ele é uma ingenuidade deduzir a partir dela qualquer “verdades em si”, pois: "não-poder-contradizer prova uma incapacidade, não uma ‘verdade’." (Nietzsche, 2008, p.270 [VP §515]). Se Aristóteles considerava o princípio da não-contradição o mais fundamental, do qual os demais permanecem tributários como variações, Nietzsche afirma ser preciso investigar seus pressupostos implícitos.

A regularidade de nossos esquemas mentais denota no máximo incapacidades congênitas, não invariabilidades abstratas gerais, existentes por si, independentemente de nós. A lógica explora e se beneficia desse equívoco, por meio dele se firma como um modelo imperativo para determinação do verdadeiro. Para Nietzsche (2008, p.271 [VP §516]), uma vez que não se conhece e nem se tem a verdade disponível de antemão, a lógica não pode ser critério para o seu

reconhecimento. Segundo entende, o “A” da lógica é uma criação posterior, formulada a partir das coisas, tão abstrato quanto o átomo. Ademais, sobre o preconceito sensualista de que não é possível ter sensações contrárias de um mesmo ente (por exemplo: quente e frio), Nietzsche comenta que isso se deve à crença de que os conceitos não apenas designam as coisas, mas apreendem suas essências. Em razão disso, afirma que a lógica, assim como a geometria euclidiana, é válida apenas para verdades simuladas, criadas por nós e para nosso benefício, em suas palavras: "Lógica é a tentativa *de conceber o mundo real* [*wirkliche*] *segundo um esquema-de-ser posto por nós, mais exatamente, de torná-lo formulável e computável para nós...*"

Vendo por outro lado, complementarmente às necessidades de orientação e sobrevivência, o impulso fundamental da lógica por esquematizações que implica em simplificações da multiplicidade, igualação do desigual, também pode ser entendido como uma vontade de igualdade decorrente da vontade de poder, pois para Nietzsche (2008, p.268 [VP §511]): “– a *crença* de que algo seja assim ou assim (a essência do *juízo*) é a consequência de uma vontade de que, tanto quanto possível, *deva* haver iguais". Segundo entende, o juízo não é tanto uma avaliação ou discernimento, constatação de um estado de coisas, mas um comando, uma determinação sobre elas. Os juízos pressupõem a memória, que registra, assimila e compara casos semelhantes. Tais processos são corporificados, registrados de modo pré-consciente, como são as nossas crenças mais firmes e arraigadas. Nossas verdades estão inscritas em nós instintivamente, guiam nossa sobrevivência (Nietzsche, 2008, p.280 [VP §532]). Logo, a verdade não se opõe ao erro, mas consiste nos equívocos fundamentais que nos constituem e nos são indispensáveis. Diferentemente deles, os demais erros não nos tiranizam da mesma forma, podendo ser eliminados ou mesmo “refutados” (Nietzsche, 2008, p.281 [VP §535]).

Dentre tais erros que podem ser “refutados”, já que prescindíveis à conservação e expansão da vida humana, destacam-se as ideias correlatas de causa em si e livre-arbítrio. Para o filósofo, a causa em si é a maior contradição já inventada, verdadeiro fruto do orgulho humano. Sua formulação, fabulação, é decorrente do anseio pelo livre-arbítrio absoluto em sua idealização metafísica, a pretensão de carregar a responsabilidade última do curso das ações, desconsiderando Deus, ancestrais, sociedade, acaso, etc., de modo que o próprio livre-arbítrio é também uma forma de se supor como causa em si. Para Nietzsche

(2005, p.25-26 [ABM §21]) a alternativa não está em abandonar esse ideal e se agarrar com o mesmo fervor ao seu contrário, à ideia de cativo-arbítrio, certa inexorabilidade do destino, principalmente do encadeamento por causas e efeitos. O "cativo-arbítrio" é uma mitologia, pois na vida real há apenas vontades fortes e fracas. Ver coação em "conexões causais" e "necessidade psicológica" são impressões delatórias, pelas quais o pensador revela o que lhe falta. A "não-liberdade de arbítrio" é uma hipótese que aflige ambos os lados, tanto os que não querem abrir mão de responsabilidades, quanto os que não querem ser responsabilizados por nada. Segundo entende, causas e efeitos não devem ser tomados como explicações, mas conceitos, ficções convencionais para fins de entendimento. No "em si" – se ele há – não existem encadeamentos causais, necessidades, constrições psicológicas, tudo isso são projeções, signos que lançamos sobre as coisas, em outras palavras: mitologias.

Considerado um erro, Nietzsche (2017, p.38 [CI-IV §7]) suspeita que o livre-arbítrio seja um artifício criado por teólogos para responsabilizar os homens por seus atos, funcionando também como mecanismo de culpabilização. Para ele: "— Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca." Ademais, atribuir à cada ação uma vontade e consequência acarreta em retirar do devir sua inocência, pois a psicologia da vontade é uma psicologia de sacerdotes cuja ambição é dominar comunidades, impor castigos. Segundo essa lógica, toda ação deve ser decorrente de uma intenção e vontade encontráveis em alguma consciência. Os homens são considerados livres para serem julgados, culpabilizados, por seus atos. Contrariamente a isso, os imoralistas, entre os quais Nietzsche se inclui, buscam livrar o mundo dos sentimentos de culpa e castigo, de modo a purificar a psicologia, a história e as instituições. Eles têm os teólogos como maiores adversários, certos de que "O cristianismo é uma metafísica do carrasco..."

A doutrina desses imoralistas é que ninguém pode determinar as características do homem, nem os antepassados, a sociedade ou mesmo Deus. Em suas palavras: "*Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será." (Nietzsche, 2017, p.38-39 [CI-VI §8]). O homem não é consequência de uma intenção, vontade ou finalidade alheia nem própria, sendo a ideia mesma de finalidade altamente

problemática. Segundo esse entendimento, cada um é necessário, constitui um pedaço do destino, do universo, está no todo e a ele pertence. Assim, não há como julgar indivíduos e suas ações isoladas, sem considerar a totalidade na qual se inserem. Frente a essa impossibilidade, todo julgamento é parcial, portanto, injusto. Ninguém pode ser responsabilizado, ter seu modo de ser atribuído a uma *causa prima*, somente assim ocorre a grande libertação e reestabelecimento da inocência do vir-a-ser pela negação de Deus e a responsabilidade a ele devida.

Sendo o livre-arbítrio uma forma de pensar a causa primeira, a motivação última de um ser, de uma vontade, certa "causa em si", sucedâneo da "coisa em si", Nietzsche a entende como a maior das fabulações, contradições entre termos. O conhecimento é sempre limitado pelas condições que o proporcionam, decorrente disso é também um condicionamento, uma maneira de entender as coisas, e por tais circunstâncias lhe serem estruturais é um contrassenso falar de conhecimento em si. A ideia de um saber impessoal, objetivo, abstrato e universal não passa de uma contradição. Nas palavras do filósofo: "– Conhecer quer dizer 'colocar-se em uma condição em relação a algo': sentir-se condicionado por algo e entre nós – – é, portanto, sob todas as circunstâncias, um *estabelecer*, *designar*, *tornar-se consciente de condições* (*não* um *sondar* as essências *Wesen*, coisas, 'em si')" (Nietzsche, 2008, p.290 [VP §555]). Ele acrescenta na sequência: "Uma 'coisa em si' é tão absurda quando um 'sentido em si', um 'significado em si'. Não há nenhum 'fato em si', mas antes *um sentido há de sempre ser primeiramente intrometido para que um fato possa haver*." (Nietzsche, 2008, [VP §556]).

Em vista disso, a pergunta clássica da filosofia, a pergunta pelo o que é não pode aguardar obter respostas definitivas sobre as coisas, ela é muito mais uma forma de atribuição de sentido do que compreensão de alguma essencialidade dada de antemão. Visto que uma essência não pode ser conhecida senão por seus predicados, as essências das coisas também são opiniões sobre elas. As coisas são frutos de interpretações de sujeitos, que por sua vez também são decorrentes de outros processos interpretativos. Em suma: "As propriedades de uma coisa são efeitos sobre outras 'coisas': se, pelo pensamento, se abstraem as outras 'coisas', então uma coisa não tem propriedades, isto é, *não há nenhuma coisa sem outras coisas*, isto é, não há nenhuma coisa "em si". (Nietzsche, 2008, p.291 VP §557]).

Com relação às condicionalidades do conhecer e à impossibilidade de apreender as essências a não ser por seus atributos, isto é, seus predicados,

opiniões, Nietzsche (2008, p.293 [VP §563]) chama atenção da questão das qualidades. Segundo entende, embora nosso conhecimento se empenhe em estipular e medir quantidades, nós não deixamos de perceber essas diferenças quantitativas como qualitativas, isso porque "A *qualidade* é uma verdade perspectiva para *nós*; nenhum 'em si'.". Nossos sentidos conseguem apreender determinada quantidade de dados, estímulos externos, pois possuem uma medida, um limite interno. Para Nietzsche, ultrapassar tal limite, receber mais estímulos do que nossa constituição psicofísica se desenvolveu para receber, assim como receber menos do que nos é necessário, pode ser fatal. Em razão disso, avaliações qualitativas como bom ou ruim, pequeno ou grande, escasso ou farto, são decorrentes dessa métrica interna que mesura as quantidades de acordo com a possibilidade de satisfazer nossas necessidades vitais. Em outras palavras: somos à medida que somos capazes de sentir, somos essa própria medida.

Ainda sobre a prevalência da qualidade sobre a quantidade, se pergunta se todas as quantidades não seriam sinais de qualidades, isso contra a tendência de querer reduzir as últimas às primeiras, ele diz: "– A redução de todas as qualidades a quantidades é um contrassenso: o que acontece é que um está junto ao outro, uma analogia –" (Nietzsche, 2008, p.293 [VP §564]). Para Nietzsche (2008, p.294 [VP §565]), embora o conhecimento tenha a ver com avaliações quantitativas, contar, pesar, medir, nossas valorações são pautadas qualitativamente. As qualidades são nossos limites intransponíveis, sentidas diferentemente por cada um de nós, o que acarreta diferentes percepções de mundo. Sobre isso, diz o filósofo: "As qualidades são as nossas idiossincrasias propriamente humanas: exigir que essas nossas interpretações e valores sejam valores universais, e talvez constitutivos, pertence às loucuras atávicas do orgulho humano."

Dando prosseguimento à análise dessa crítica epistemológica às ciências e seus pressupostos lógicos, cabe agora, por fim, tratar do problema da causalidade. Esse problema é abordado por Nietzsche em diversos momentos de sua obra, no entanto, o foco desse comentário será o sexto capítulo de "Crepúsculo dos ídolos", intitulado "Os quatro grandes erros".

O primeiro deles a ser criticado é de confundir causa e efeito. Nietzsche (2017, p.32 [CI-VI §1]) diz: "Não há erro mais perigoso do que *confundir a consequência e a causa*: eu o denomino da verdadeira ruína da razão.". Se costuma haver uma confusão sobre o que causa e o que é causado, o modo de criticar esse

antiquíssimo erro pervasivo da humanidade, presente em diversas religiões e códigos morais, é pelas polêmicas inversões que Nietzsche realiza. Os dois primeiros aforismos do capítulo oferecem dois exemplos dessas confusões e suas salutares inversões.

Nietzsche critica o veneziano Ludovico Cornaro (1467-1566), autor de *Discorsi dela vita sobria* (1588), por recomendar uma dieta exígua como receita para a longevidade, quando de fato é a predisposição para a longevidade, o metabolismo lento que o leva à determinada dieta. Realizá-la não é nenhum voluntarismo, escolha possibilitada pelo livre-arbítrio, mas certa predisposição genética. Da mesma forma, pessoas de diferentes regiões possuem outros metabolismos e, consequentemente, diferentes dietas também de acordo com a disponibilidade dos alimentos.

O segundo exemplo desse erro é do campo moral, a confusão entre boas ações e recompensas, más ações e repreensões. A inversão que realiza é considerada por ele mesmo o primeiro exemplo de sua transvaloração de todos os valores. Para o filósofo, é preciso entender que um ser feliz e sadio realiza instintivamente certas ações e evita outras, sua virtude é o efeito de sua felicidade. Enquanto a Igreja e a moral dizem que o vício e o luxo levam à decadência, Nietzsche (2017, p.32-33 [CI-VI §2]) afirma que é a decadência de um povo que o predispõe a buscar luxos e vícios, estímulos intensos e constantes para espíritos enfraquecidos. Em razão disso, entende que a doença não é a causa da falta de saúde, mas o abatimento da saúde que propicia a doença; igualmente, um partido não se arruína pelas consequências dos erros que comete, mas antes pela suscetibilidade a eles. Em suma: o que é bom é instintivo, feito sem esforço, o ruim é consequência da desagregação da vontade.

A respeito desses equívocos, Nietzsche nos convida a questionar nosso entendimento de causa, problematizar e analisar com mais atenção isso que julgamos entender bem. Esse é o erro da falsa causalidade que toma os "fatos interiores", as motivações da consciência, cuja realidade é indemonstrável, como as verdadeiras causas das ações efetivas. Segundo tal entendimento, a causalidade é formada a partir da articulação entre vontade, consciência e "Eu". Para Nietzsche (2017, p.33-35 [CI-VI§3]) esses três componentes não passam de diferentes formas de ilusão: a vontade nada move, nada justifica, apenas acompanha os eventos de modo prescindível; a consciência e suas motivações são apenas fenômenos da

superfície; por fim, o "Eu" também é uma ficção, jogo de palavras. Assim como não há causas mentais, o mundo não é ordenado pela causalidade, como se fosse guiado, motivado por vontades. Tal entendimento é uma projeção humana que entende o mundo como seu reflexo, reflexo do "Eu".

Se tratando de ilusões da consciência, elas podem ser agrupadas no conjunto dos terceiros erros, o das causas imaginadas. Nietzsche dá como exemplo a sensação causada por um longínquo tiro de canhão em alguém durante o sono, para a qual será buscada posteriormente uma explicação causal. Tendo discutido detalhadamente a problemática do sonho na quarta parte deste trabalho, seção **4.3.2 – Os limites da apreensão sensível**, o ponto aqui não é sono da razão durante o adormecimento, mas a busca até mesmo consciente e desperta por algum sentido, razão para nosso bem-estar ou os infortúnios que nos acometem. Para Nietzsche, essa incessante busca por sucessivas causas inibe a própria investigação da causa como problema.

Parte desses enganos, ilusões da consciência, imaginação, são as explicações psicológicas. Fazer remontar algo desconhecido a algo conhecido nada mais é do que buscar alívio e tranquilidade para a angústia e desassossego através de certa sensação de controle, sentimento de poder, de domínio do que é estranho e supostamente ameaçador. Para Nietzsche (2017, p.36 [CI-VI §5]) tal procedimento obedece ao princípio segundo o qual "alguma explicação é melhor do que nenhuma", pois o impulso causal é acionado pelo medo. Sempre deve ser possível identificar uma causa, encontrar alguma explicação, de preferência entre experiências conhecidas, reconhecíveis, previsíveis. O novo, o estranho, deve ser evitado como causa, pois, admitir novos fatores e explicações promove o enfraquecimento do sistema de explicação já estabelecido. Na ânsia por explicações, as pessoas costumam procurá-las nas órbitas de seus próprios umbigos: "– O banqueiro pensa de imediato no 'negócio', o cristão no 'pecado', a garota, em seu amor."

Para Nietzsche, toda moral e religião incorrem no erro de supor causas imaginárias, como a busca de explicar os sentimentos desagradáveis por espíritos maus, a histeria pela bruxaria, assim como o sentimento de mácula pela ideia de pecado. Inversamente, os sentimentos bons são sentidos como recompensa de ações corretas, a obediência a Deus, a "boa consciência". De todo modo, para o

filólogo-filósofo, moral e religião são decorrentes de psicologias ruins que confundem causa e efeito, tomando um pelo outro.

O quarto e último erro, descrito no sétimo aforismo do sexto capítulo de "Crepúsculo dos ídolos", foi comentado pouco acima quando tratei do problema do livre-arbítrio como um dos erros refutáveis que poderíamos passar bem sem, sem prejudicar nosso modo de vida. O livre-arbítrio uma artimanha criada por teólogos não somente para atribuir responsabilidades, mas dominar os fiéis pelo sentimento de culpa.

Todos esses quatro erros, enquanto hipóteses explicativas, são tentativas de encontrar causas. Estando a causalidade em questão, é preciso perceber que seus equívocos decorrem menos dos procedimentos e conclusões de nosso raciocínio e mais da nossa constituição e compreensão como sujeitos. Em cada juízo é firmado a crença de que há sujeito e predicado, causa e efeito, agente e ação decorrente. Da crença em sujeitos deriva a crença de que todo acontecer é realizado por algum agente e sua intenção, entendida como sua razão motivadora. Sobre tal entendimento, Nietzsche (2008, p.285 [VP §550]) diz:

> O que nos dá extraordinária firmeza da crença na causalidade *não* é o grande hábito da sequência de eventos, mas sim a nossa *incapacidade* de *interpretar* um acontecer de outra maneira a não ser como um acontecer a partir de *intenções*. Essa é a *crença* no vivente e pensante como o único *que produz efeitos* – a crença na vontade, na intenção –, essa é a crença em que todo acontecer seja um fazer, em que todo fazer pressuponha um agente: essa é a crença no 'sujeito'.

Na sequência, Nietzsche se pergunta se não seria essa crença em sujeito e predicado uma grande tolice, se a intenção é a causa do acontecer ou se isso é uma ilusão, e se a ilusão não é o próprio acontecer. De fato, nunca experienciamos uma causa, psicologicamente tal conceito não passa da impressão subjetiva, de que nós somos a causa do que fazemos e criamos, a partir da qual procuramos agentes em todo e cada acontecer. Nos intuímos como causa ao erguer o braço, ao agirmos segundo nossa vontade. Desse modo, incutimos na ideia de causa nossos sentimentos de vontade, liberdade, responsabilidade e principalmente de intenção. No final das contas, causa e efeito são ilusões, nossas cômodas e inalienáveis ilusões que dizem mais sobre nosso modo de pensar do que os mecanismos das coisas mesmas.

Para o filósofo, tal binômio funciona como fórmula-metáfora – estabelecida não pela causalidade das coisas e sim pela percepção de casos semelhantes – empregada para gerar previsibilidade e assim atenuar o temor do desconhecido. Sobre isso diz: "*Não há causas nem efeitos*. Linguisticamente, não sabemos nos libertar deles. Mas isso não tem importância. [...] Em suma: *um acontecer não é nem efetivado nem efetivante*. *Causa* é uma *capacidade de efetivar* inventada de acréscimo ao acontecer..." (Nietzsche, 2008, p.285-286 [VP §551]).

Contudo, o esquema sujeito e objeto gera não apenas a crença na causalidade, mas a própria ideia de coisa, da qual deriva a "coisa em si" que para Nietzsche nada mais é do que um "sujeito em si". Uma coisa é uma delimitação abstrata da totalidade em seu fluir, a busca por seu "em si" é uma inferência de segunda ordem. Em suma, sobre o problema da causalidade, é preciso reconhecer que é falso pressupor que a sequência de dois estados, dois eventos, seja de ordem causal. Ao invés do encadeamento de estados, certo efeito dominó, Nietzsche (2008, p.323 [VP §633]) propõe pensar a partir do modelo da luta, disputa entre elementos desiguais por poder, cujo resultado forma certa configuração de acordo com a medida de poder de cada um.

5.1.3
Filosofia como confissão pessoal: pessoalidade e generalidade por meio da linguagem

Engana-se quem pensa que toda essa crítica epistemológica – dos vernizes de desinteresse e pureza, bem como da inconfessa ambição e moralidade – diga respeito somente às ciências empíricas, por demais convictas dos próprios métodos e enamoradas de seus resultados. Na esteira dessas considerações, a filosofia não é poupada como instância reflexiva imune a tais equívocos e convicções, mas também é igualmente confrontada e questionada. Dessa vez, diferentemente do positivismo de "Humano, demasiado humano. vol. – I", a preocupação do filósofo não é mais entender a filosofia como um estágio da humanidade a ser superado pelas metodologias científicas e históricas, mas realizar sua genealogia, compreendê-la a partir dos paradoxos de sua proveniência.

Não sem incômodo, de uma maneira, para muitos, inconveniente, ao contestar valores do pensamento moderno como objetividade, individualidade, originalidade, Nietzsche não cessa de lembrar o que a instituição filosófica se empenha em esquecer e até mesmo recalcar. Desconfia dos filósofos, sobretudo por não serem suficientemente honestos consigo mesmos, por afirmarem que chegaram a suas verdades através de uma fria e desapaixonada dialética, quando de fato, procedem por meio de hipóteses, seguem desejos íntimos, predileções, convicções para as quais depois buscam fundamentação e racionalização. Os filósofos são advogados de suas próprias causas e preconceitos que chamam de "verdades". Em geral, não possuem a coragem para admitir que constroem seus sistemas filosóficos por meio de dissimulações e mascaramentos (Nietzsche, 2005, p.11-12 [ABM §5]).

Se a objetividade nas ciências empíricas é construída a partir de cálculos e métodos a fim de reduzir a interferência subjetiva, na filosofia ela é buscada por meio da circunspeção e moderação das paixões, ademais, ambos campos possuem em comum formas de raciocínio lógico. Embora, cada filósofo fale de uma época e lugar diferente, como também a partir de interesses nem sempre claros e determináveis, a convicção de seus discursos não deixa lugar para dúvidas; falam como imparciais porta-vozes da razão, a verdade os transpassa sem refração. Contudo, toda essa circunspeção e (falsa) modéstia seriam inúteis, pois para Nietzsche (2005, p.241 [HH §504]) evitar a todo custo falar de si não passa de

nobre hipocrisia. Segundo entende, a falta de personalidade e firmeza não servem para nada, nem mesmo para a filosofia. A abnegação não tem valor, isso porque todos os grandes problemas exigem o grande *amor* do qual são capazes apenas os espíritos fortes.

Para Nietzsche (2012, p.210-212 [GC §345]) faz muita diferença que um pensador se coloque pessoalmente nos problemas ou que trate deles impessoalmente, com fria reflexão, pois a fraqueza dessa última escolha não logrará sucesso. Sobre tal questão, o filólogo-filósofo toma o problema da moral. Segundo entende, não conhece ninguém que a tenha tomado como problema pessoal, como ele procura fazer ao investigar a gênese de seus sentimentos. Embora entenda a moral como um erro, ele não a execra de todo, pois considera importante reconhecer seu valor, a função que exerce como o maior dos medicamentos.

Mas de volta ao problema da abnegação e omissão de si, numa passagem alegórica de "Além do bem e do mal", Nietzsche compara o filósofo ao eremita do deserto, alguém que se retirou e que após prolongado tempo de atividades introspectivas desenvolveu ideias bastante idiossincráticas, incompreensíveis, deveras incomunicáveis. Admitindo que todo filósofo tenha sido antes um eremita – disfarce prévio da filosofia segundo a concepção dos ideais ascéticos –, não crê que um filósofo venha expressar suas verdadeiras e últimas opiniões em livros, escritos no mais das vezes para escondê-las. Na alegoria de Nietzsche, é como se o eremita ainda espreitasse intrinsecamente o filósofo com olhar de dúvida e desconfiança, uma vez que conhece cada um de seus disfarces e esconderijos. Tal figura sabe que por detrás de cada verdade enunciada há uma caverna, e de cada caverna uma outra ainda maior e mais profunda, um mundo mais rico e estranho ao da superfície, um abismo abaixo de cada chão, solapando qualquer "fundamentação". Quanto a isso, o filólogo-filósofo diz:

> Toda filosofia é uma filosofia de fachada – eis um juízo de eremita: "Existe algo de arbitrário no fato de ele se deter *aqui*, de olhar para trás e em volta, de não cavar mais fundo *aqui* e pôr de lado a pá – há também algo de suspeito nisso". Toda filosofia também *esconde* uma filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra também uma máscara (Nietzsche, 2005, p.175 [ABM §289]).

Ainda não é o momento de investigar as formas prévias da filosofia, seus disfarces, tal questão fica reservada para a próxima seção. Aqui cabe discutir o que se cala no que se expressa, o que se esconde em cada dito, isto é, os interditos do discurso filosófico – o procedimento principal da hermenêutica da suspeita da qual Nietzsche seria um dos mestres (Ricoeur, 1988, p.147).

Sobre tais omissões e pretensas objetividades, Nietzsche afirma que ele gradualmente se deu conta que cada filosofia é a confissão pessoal de seu autor, assim como as intenções morais são os germes dos quais brotam as plantas. Não crê que a filosofia nasça de algum altruísta "impulso ao conhecimento", mas que outros impulsos se utilizem do conhecimento como meio para outros fins e interesses. Os verdadeiros interesses dos homens – se ao menos fosse possível de serem determinados – devem estar em outras coisas que não o conhecimento, mas família, dinheiro, poder, como geralmente costuma ser. Segundo Nietzsche (2005, p.12-13 [ABM §6]): "No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza."

Essa crítica à impessoalidade na filosofia – equivalente da objetividade nas ciências empíricas – traz à tona novamente o problema das convicções, discutido pela primeira vez na seção 4.1.2 deste trabalho. Dessa vez, o foco recai não tanto sobre o que é afirmado com unhas e dentes como sendo verdades inquestionáveis e inegociáveis professadas por variadas metafísicas, mas sim nos vários pressupostos que servem de fundamento para tais convicções. As provocações de Nietzsche mostram o quanto tais pressupostos são frágeis enquanto fundamentos, e, consequentemente, os sistemas conceituais aos quais pertencem.

No oitavo aforismo de "Além do bem e do mal", Nietzsche (2005, p.14 [ABM §8]) afirma que: "Em toda filosofia há um ponto no qual a 'convicção' do filósofo entra em cena: ou, para falar na linguagem de um antigo mistério: *adventavit asinus pulcher et fortissimus* [chegou o asno belo e muito forte]." A convicção é a estupidez não-confrontada, que não se quer reconhecer. A estupidez de não querer reconhecer-se implicado no que confronta como objeto, no que põe diante de si como objeto do conhecimento. Para Nietzsche, essa pretensão moderna já era observada nos estoicos. Se eles acreditavam, ou ao mesmo afirmavam, viver conforme a natureza, o filólogo-filósofo ressalta que, diferentemente do que

pensavam, a natureza é indiferente a eles, amoral, sem intenções, misericórdia nem justiça. O que faziam – quer o saibam ou não – nada mais era do que projetar na natureza suas próprias leis e ideais e esperar dela conformidade a suas fantasias e expectativas, isso porque viver não é uma questão de adequação, mas de imposição, avaliação e injustiça. Sendo assim, "[...] o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de 'criação do mundo', de *causa prima* [causa primeira]." (Nietzsche, 2005,9 p.14-15 [ABM §9]).

A estupidez, o engano de acreditar demais em si mesmo ao ter esquecido a artificialidade dos próprios esquemas e métodos de análises, na linguagem filosófica: conceitos. Nietzsche então critica a ingenuidade das "certezas imediatas", a sedução das palavras dos jargões aparentemente seguros e à prova de erros de grandes filósofos como René Descartes e Arthur Schopenhauer. Para ele, tanto o "eu penso" quanto o "eu quero", mas também ambições desmesuradas ao "conhecimento absoluto" e "em si", não passam de "contradições de termos" (*contradicctio in adjecto*).

Além de considerar plebeia a crença de que conhecer é ir até o fim, Nietzsche (2005, p.20-21[ABM §16]) também a ridiculariza ao voltá-la contra si mesma por um clássico *reductio ad absurdum*. Seu intuito é mostrar que quem busca conhecer a fundo o que julga saber – isto é, sendo o cruel o bastante para descobrir não só o que buscava saber, mas o que pode desagradar – irá descobrir que certezas imediatas como "eu penso" não são tão seguras quanto se acredita, mas se sustentam por um raciocínio arriscado e frágil. A crença no pensamento parte do princípio que pensar é uma atividade individual que tem no "eu" seu sujeito e causa, ademais assume o "eu" e o "pensar" como obviedades acima de qualquer suspeita. Para o filólogo-filósofo, o "eu penso", o saber que se pensa, não é uma certeza imediata, não é um ponto de partida, mas uma conclusão à qual se chega por meio de um longo raciocínio composto por diferentes procedimentos mentais. Embora correto segundo sua própria lógica, esse raciocínio não chega a questionar os termos de seu silogismo, isto é, o que se entende por "eu" e por "pensar", nem por que considera o eu como causa dos pensamentos e tem nessa conclusão a certeza de uma verdade.

Dando prosseguimento a essas provocações filosóficas, contra os lógicos, Nietzsche (2005, p.21-22 [ABM §17]) enigmaticamente afirma que um pensamento vem quando "ele" quer, não quando "eu" quero (*ein Gedanke kommt, wenn „er" will, und nicht wenn „ich" will*).[76] Segundo o autor, tal afirmação seria um falseamento da realidade, de modo que melhor seria dizer que "isso pensa" (*Es denkt*) sem que com isso se tenha implicitamente a admissão de um "eu".[77] No entanto, para ele mesmo admitir um "isso" é temerário, ir longe demais, impor ao processo uma interpretação indevida. Mais uma vez Nietzsche afirma ser preciso se livrar da gramática, não no sentido em que segui-la seja o mesmo que acreditar em Deus, em outras palavras, uma única ortodoxia – "Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática..." (Nietzsche, 2017, p.22-23 [CI-III §5]) –, mas no sentido de admitir que toda ação, toda atividade pressupõe um sujeito, um agente. Para Nietzsche, pessoas mais inteligentes e rigorosas conseguem pensar sem esse "isso" como substituto do antigo "eu".

Ainda sobre a fragilidade dos conceitos fundamentais e a sedução que exercem, Nietzsche toma seu antigo mestre como exemplo. Critica filósofos que, como Schopenhauer, falam da vontade como se fosse a coisa mais conhecida do mundo, que nada mais fazem a não ser ressaltar um preconceito popular a fim de torná-lo conceito de algo complexo. Segundo entende, é preciso ter cautela e até mesmo ser "afilosófico" para entender que todo querer conjuga uma multiplicidade de sensações que se encontram em conflito e tem no corpo seu campo de batalha. Ademais, lembra que há muitas formas de sentir, de pensar, e que a vontade consiste em um afeto de comando.

Dentre essas variadas formas de pensar e sentir, há o livre-arbítrio que igualmente deve ser entendido como um afeto de comando, superior ao demais, ainda que possivelmente enganador. Se a vontade nos leva a comandar e sermos comandados[78], ou seja, não só a ordenar, mas igualmente nos sujeitarmos a nossa própria ordenação e propósito, o livre-arbítrio como estágio de prazer do querente,

---

[76] A propósito dessa enigmática frase, Scarlett Marton realiza uma apresentação geral da filosofia de Nietzsche. Cf. MARTON. *A propósito da frase de Nietzsche: 'Um pensamento vem quando 'ele' quer...'*. p.96-97.

[77] NIETZSCHE. *KSA 5: Jenseits von Gut und Böse.* p.31.

[78] Tal questão foi tratada na seção 4.2.1 deste trabalho, na qual é lembrado o entendimento de Heidegger que propõe pensar a vontade (de poder) não de modo psicológico como aspiração, mas entendê-la como um afeto de comando responsável pelo estabelecimento das possibilidades de ação e assujeitamento a elas.

responsável por essa dupla injunção, pode levar a crer em certo voluntarismo da vontade individual, do “eu”. Sobre tal questão, Nietzsche (2005, p.22-24 [ABM §19]) afirma:

> Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas "almas": razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno "vida".

Dessa vez, a genealogia dos conceitos não é traçada nas metáforas poéticas e sim em palavras comuns, elevadas, enobrecidas, para nomear coisas e processos complexos, como se nomear significasse conhecer. Embora a cautela seja uma virtude filosófica, Nietzsche ressalta a importância de não ser filósofo e estar atento às multiplicidades dos fenômenos, entender que a vontade é múltipla, se apresenta de diversas maneiras, inclusiva no corpo, de modo que uma apreensão teorética de sua essência não passa de ilusão de unidade, formalização conceitual. O questionamento do “eu” como agente causador de toda e qualquer ação – modelo gramatical do sujeito transcendental – é uma estratégia de descentralização, responsável por transferir o foco da atenção para o desenrolar mais amplo dos processos volitivos, que acontecem em conjunto, socialmente, de acordo com a moral vigente. Em suma, tal estratégia de descentralização, do “eu” e também do “isso”, consiste na remoção de interpretações indevidas sobre o devir.

A observação de que os conceitos filosóficos, no mais das vezes, nada mais são do que palavras retiradas do uso cotidiano que são elevadas e complexificadas, tornadas conceitos em sistemas filosóficos, não tem por objetivo desvalorizar tais empreendimentos, mas entendê-los como produções coletivas, de certa cultura, tradição e sociedade, e não como obras da genialidade de alguns seletos indivíduos. Em razão disso, a atenção à linguagem nos leva a perceber como os conceitos decorrem de sistemas culturais, possuem complexas relações de parentesco, assim como a fauna e a flora. Esse ecossistema cultural-linguístico, digamos assim, é responsável por predeterminar certas condições e caminhos ao mesmo tempo que interdita outras possibilidades de pensamento, suas questões e respostas.

Nietzsche observa que cada cultura, cada comunidade linguística, delineia uma orbita que os filósofos percorrem como seu caminho e limite, orbitando

sempre em torno das mesmas questões, utilizando sempre o mesmo vocabulário. Sendo assim, o pensamento não seria tanto uma descoberta, mas o reconhecimento, a rememoração e retomada de uma tradição. Nas palavras do filósofo:

> O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconscientes das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interditado a certas possibilidades outras de interpretações do mundo (Nietzsche, 2005, p.24-25 [ABM §20]).

Por outro lado, embora reconhecer os conceitos filosóficos como provenientes do vocabulário cultural de um povo não seja algo por si só negativo, o problema está na concepção negativa que o filólogo-filósofo tem da linguagem. Para ele, enquanto faculdade a serviço de fins práticos, ela é a própria vulgaridade. Em seu entender, a linguagem surge da necessidade de comunicação rápida e eficaz. Palavras são sinais sonoros para conceitos que são sinais-imagens para associações entre grupos de sensações recorrentes. Assim, não basta apenas usar as mesmas palavras, mas as mesmas palavras para o mesmo grupo de sensações e vivências interiores que por mais íntimas, nada têm de singulares, mas capazes de serem experienciadas coletivamente, e assim – e somente assim – compreendidas.

A história da linguagem é uma história de abreviação, desse processo derivativo, a fim de acelerar a compreensão e a comunicabilidade. Indivíduos do mesmo povo se entendem melhor porque compartilham não só a mesma língua, mas o mesmo território, condições climáticas, alimentos, perigos e necessidades. Todo um conjunto de referências tácitas ajuda a facilitar a comunicação de vivências medianas. Isso facilita o entendimento de homens igualmente medianos e comuns ao mesmo tempo que dificulta a vida dos mais singulares, complicando sua reunião e multiplicação ao relegá-los ao isolamento (Nietzsche, 2005, p.165-166 [ABM §268]).

Uma série de outras passagens ajuda a confirmar essa relação conflituosa do filólogo-filósofo com a linguagem. No “Crepúsculo dos ídolos” Nietzsche reforça essa ideia de linguagem como meio de comunicação apenas do que é mediano. Ele diz:

> Já não estimamos suficientemente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se *vulgariza* com a linguagem. – De uma moral para surdos-mudos e outros filósofos. (Nietzsche, 2017, p.64 [CI-IX §26]).

Essa concepção negativa, essa relação conflituosa com a linguagem, se justifica justamente por se tratar da relação com um mal necessário, deveras indispensável. Por um lado, ela possibilita amplamente a comunicação e a compreensão, por outro, silencia tudo o que não é mediano, não oferece recursos, palavras. Por isso essa insatisfação característica dos filósofos que se opõem ao que está estabelecido e assim se debatem com a linguagem, explorando a língua em suas mais complexas possibilidades, torcendo-a, tornando-a estrangeira a si própria, resultando em idiossincrasias misteriosas. Uma língua nova que se faz ressoar como um vocabulário arcaico, familiar e estranho, ainda por ser decifrado como os escritos de um eremita. Esses homens enigmáticos, retirados do convívio da cidade, da linguagem comum, sabem que nada que se põe em palavras é verdadeiro, se por isso esperam algo distinto e extraordinário. A esse respeito, é preciso reconhecer que: "Pomos uma palavra onde começa a nossa incerteza – onde não podemos ver adiante, por exemplo, a palavra 'eu', a palavra 'fazer', a palavra 'sofrer': – tais são, talvez, linhas do horizonte do nosso conhecimento, mas não verdades." (Nietzsche, 2008, p.260 [VP §482]).

5.1.4
A filosofia e seus disfarces prévios: sobre os ideais ascéticos

> **§193.** ***Quidquid luce fuit, tenebris agit*** [o que aconteceu na luz, atua nas trevas]: mas também o contrário. Aquilo que vivemos no sonho, e que nele vivemos repetidas vezes, termina por pertencer à economia global de nossa alma, tanto quanto algo "realmente" vivido [...]
>
> Friedrich Nietzsche – *Além do bem e do mal*.[79]

O que aconteceu na luz atua nas trevas, assim como o que aconteceu nas trevas atua na luz. Reversibilidade e complementariedade formam esse quiasmo que relaciona opostos por meio da analogia. Imaterialidade que dá a ver a matéria, o enigma da luz é uma duradora inspiração que instiga poetas, filósofos e cientistas. No mundo ocidentalizado, desde a Antiguidade Clássica, firmou-se a associação entre luz e conhecimento racional, entre ver e saber. Inversamente, a escuridão é entendida não só como ausência de luz, mas principalmente o obscurantismo da falta de saber, desrazão e desvario. Nietzsche pensa essa dinâmica de correspondência a partir da tensão entre sonho e vigília, que reiteradas vezes ao longo de sua obra é tomada como paradigma de compreensibilidade de eras e povos, tanto dos que se prostram aos mistérios sagrados e divinos, quanto os que se orientam pelo pensamento racional, ainda que metafísico.

O provérbio latino pode ser entendido como uma explicação dessa relação entre sonho e vigília que não produz síntese, mas retroalimentação incessante, a ponto de perder de vista começo e fim, abolindo assim a distinção entre determinante e determinado. O que se vive desperto se torna alimento para os sonhos e o que é sonhado se torna desejo para a vida. Na sequência desse mesmo aforismo discutido desde a epígrafe, é afirmado que somos guiados pelos hábitos de nossos sonhos até mesmo despertos, o que é capaz de nos engrandecer ou diminuir. Essas trocas e complementariedades são possíveis porque as diferenças entre sonho e vigília não são tão grandes quanto se imagina, apenas a constância da situação em que vivemos é o que lhe confere a percepção de realidade.[80]

---

[79] NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. p.81.

[80] Em "Sobre a verdade e a mentira", foi afirmado que a diferença entre sonho e vigília é a constância, pois caso tivéssemos o mesmo sonho todas as noites, durante o mesmo tempo que nos mantemos acordados, nos ocuparíamos dele como da realidade.
NIETZSCHE. *Sobre a verdade e a mentira*. p.46.

Embora entenda o sonho como paradigma de compreensão e orientação do homem primitivo, a filosofia de Nietzsche não se limita a denunciar suas mistificações e equívocos, ela também se atenta e celebra suas contribuições. Reconhece como "prelúdios da ciência" todos os grandes atores e atrizes – feiticeiros, bruxas, alquimistas e astrólogos – mestres do disfarce, aos quais se somam também o eremita do deserto e o andarilho, figuras precursoras dos filósofos. Nietzsche (2012, p.180 [GC §180] louva em cada um deles a audácia de ter prometido infinitamente mais do que poderiam cumprir, enganos capazes de despertar o desejo de realização no campo do conhecimento. Segundo esse entendimento, a religião foi um meio pelo qual alguns homens conseguiram fruir a força e a autossuficiência dos deuses, antes que pudessem prescindir deles. A religião como pré-escola que ensinou ao homem ter sede de si. Desse modo, se em "Além do bem e do mal" (1886) temos a figura do eremita do deserto – homem que se retira do convívio cívico para se testar ao máximo em situações extremas – na "Genealogia da moral" (1887) Nietzsche analisa detidamente a moralidade dessa força de vontade, autodeterminação, que chama de ideal ascético.

A terceira dissertação da "Genealogia da moral" pergunta em seu título: o que significam os ideais ascéticos? Na busca por entender a lógica paradoxal de tais conversões e resignações que embora aparentemente contrárias à vida calham de lhe servir de estímulo (Nietzsche, 2009, 80-82 [GM-III §2]). O estopim para tal reflexão foi nada menos que o interesse pela castidade, a abstenção dos desejos carnais e o envolvimento amoroso, de seus grandes mestres, Richard Wagner e Arthur Schopenhauer.

Buscando entender a castidade além do valor moral de pureza, atento mais ao que ela implica do que afirma, Nietzsche percebe que ela consiste num traço estrutural do ideal ascético partilhado por tantos filósofos de diferentes épocas e localidades. O sacrifício da sensualidade e seus prazeres geralmente tem por finalidade servir de *optimum* a certo modo de vida favorável à filosofia, expandindo sua força e poder. Por outro lado, há certa economia de perdas e ganhos, pois o que se recusa em sensualidade, se ganha em liberdade. Assim, grandes filósofos como Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer teriam evitado o casamento por entendê-lo como uma prisão, entrave à filosofia. Nietzsche (2009, p.88-90 [GM-III §7]) chega a dizer que um filósofo casado é uma coisa risível, sugerindo assim certa incompatibilidade institucional entre filosofia e matrimônio,

e que eles se alegram com a liberdade que o ideal ascético os proporciona. Ao evitarem o casamento e as obrigações conjugais atreladas, os filósofos buscam a liberdade de toda coerção, perturbação, barulho e negócios.

A espiritualidade de tal decisão tende a comandar os demais instintos vitais, magnetizar os filósofos a alguma forma de deserto, mesmo que metafórico, onde possam tranquilamente se dedicar a seus pensamentos e propósitos. Pelo afastamento dos negócios, do jornal, e do palavreado democrático, querem sobretudo se afastar das novidades do "hoje". Ademais, a tarefa do filósofo é ser a má consciência do hoje, conforme dito em "Além do bem e do mal": "Cada vez mais quer me parecer que o filósofo, sendo *por necessidade* um homem do amanhã e do depois de amanhã, sempre se achou e *teve* de se achar em contradição com o seu hoje: seu inimigo sempre foi o ideal de hoje." (Nietzsche, 2005, p.106-107 [ABM §212]). Ele deve dissecar as virtudes do presente, delatar seus segredos, comodismos, hipocrisias, além das mentiras veladas pela moralidade; ir além do proposto, questionar o familiar.

Tendo distinguido os filósofos dos trabalhadores da filosofia e homens das ciências, suas ocupações prévias e saberes propedêuticos, Nietzsche afirma que os filósofos não devem se contentar em reafirmar valores do passado e atestar como as coisas são, mas como legisladores e comandantes devem determinar como elas devem ser, criar valores e ditar os rumos da humanidade. Ele diz: "Seu 'conhecer' é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não *têm* que existir tais filósofos?..." (Nietzsche, 2005, p.105-106 [ABM §211]). É preciso recuperar a grandeza da autodeterminação e o vigor das grandes pretensões. Essa grandeza, marca dos grandes filósofos, é adquirida pelos que são capazes de se tornar o mais solitário, oculto, e divergente possível, se elevarem acima do bem e do mal, se tornarem senhores das próprias virtudes. No entanto, provocativamente, Nietzsche (2005, p.106-107 [ABM §212]) também se pergunta se tal grandeza é possível hoje.

Posto que a renúncia decorrente desse ascetismo é a condição da espiritualidade dos filósofos, o *optimum* que os estimula a viver uma vida modesta e humilde dedicada aos pensamentos, Nietzsche se empenha em discutir genealogicamente os vínculos históricos entre filosofia e solidão. Segundo narra, originalmente, as virtudes e impulsos filosóficos – duvidar, negar, comparar, buscar a neutralidade e objetividade – estavam em contradição à consciência moral,

de modo que não eram percebidas como virtudes, mas *hybris*, heresias. Em razão da reprovação lançada sobre elas, foi preciso recobri-las com disfarces. Essa contradição também se observa na época moderna, o que indica um persistente e incômodo descompasso entre as virtudes filosóficas e os valores sociais que lhes são contemporâneos – mais uma vez, a filosofia como má consciência do "hoje".

Nietzsche (2009, p.94-96 [GM-III §9]) lembra que: "Todas as coisas boas foram um dia coisas ruins; cada pecado original tornou-se uma virtude original." As coisas mudam, e assim como os sentimentos brandos e benevolentes já foram vergonhosos por serem indícios de fraqueza, hoje os sentimentos rudes outrora valorizados são repudiados por demonstrarem incivilidade[81], pois "[...] quando o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade eram virtude, enquanto o bem-estar, a sede de saber, a paz, a compaixão eram perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura uma coisa divina, a *mudança* algo não ético e prenhe de ruína.". Mas apenas disfarces não eram o bastante. Numa época de guerreiros, para que instintos contemplativos pudessem prosperar, se desenvolver, era preciso que tais túnicas e turbantes inspirassem medo. Nietzsche (2009, p.96-97 [GM-III §10]) diz:

> A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, descrente dos sentidos, dessensualizada, e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como *atitude filosófica em si* – ela é sobretudo uma consequência da precariedade de condições em que a filosofia surgiu e subsistiu: na medida em que, durante muitíssimo tempo, *não teria sido absolutamente possível* filosofia sobre a terra sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma autoincompreensão ascética. Expresso de modo mais vivo e evidente: *o sacerdote ascético* serviu, até a época mais recente como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto *mudou* realmente? O colorido e perigoso bicho alado, o "espírito" que essa lagarta abrigava, foi afinal despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais

[81] Essa mudança e inversão de valores a respeito de impulsos e comportamentos associados à nobreza guerreira é discutida por Nietzsche no parágrafo §260 de "Além do bem e do mal". Esse texto trata das combinações e embates entre os modelos morais que, grosso modo, podem ser divididos em duas classes: moral dos senhores e moral dos escravos. Enquanto a moral dos senhores se funda na autodeterminação, no respeito pelos iguais, a moral dos escravos, influenciada pelo cristianismo, tem por base a compaixão pelos fracos e oprimidos. Ademais, esses modelos morais são paradigmas de eras distintas, respectivamente a Antiguidade Clássica e a Modernidade. Em razão disso, desde então, a moral dos escravos se tornou preponderante. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. p.155-158.

> cálido e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade de espírito, vontade de responsabilidade, *liberdade de vontade*, para que de ora em diante o filósofo seja realmente – *possível*?...

Nesse trecho reproduzido acima, temos não só a síntese da tese das formas prévias da filosofia, mas a explicitação de seu parasitismo. Não se trata apenas de dissimular-se com as túnicas e turbantes das religiões, fazer-se passar por, conferir-se vernizes místicos e metafísicos, mas infiltrar-se numa instituição mais antiga com valores e ideias previamente constituídos. A atenção à dissimulação e derivação constitutivas da filosofia contraria qualquer ideia de origem plena, purismo, e fundamentação na razão. Posto que a renúncia dos ideais ascéticos não é orientada por nenhum ideal de santidade – que por mais imaculado, santo, ainda assim é uma ambição, um desejo de negar a carne, o pecado, a finitude –, é preciso destrinchar os interesses ocultos por trás da fala comedida, das vestes simples e sóbrias dos filósofos, para descobrir o que ambicionam adquirir pelo sacrifício da sensualidade, orgulho e riquezas.

Sobre tal questão, Nietzsche (2009, p.98-99 [GM-III §11]) não se limita a desmascarar a falsa modéstia, as ambições e mesquinharias pessoais, mas se empenha em entender a função que tais homens da razão desempenham no mundo. Esses homens contrários à vida, que a consideram um erro, apenas uma ponte para outra existência, não são exceções, mas constituem a característica marcante de nosso planeta. O filólogo-filósofo considera ser uma necessidade de primeira ordem o constante ressurgimento dessa espécie de homens hostis à vida, pois fazem parte do interesse da própria vida. Em seu entender, a vida ascética é uma contradição, nela impera o ressentimento, cuja vontade de poder não almeja assenhorar-se de algo da vida, mas da vida mesma, sua potência vital e força.

No entanto, a absurda contradição da "vida *contra* a vida" no ideal ascético deve ser entendida apenas como contradição aparente, uma lacuna em nossa compreensão. A realidade dos fatos mostra que o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida degenerada, que busca manter-se por todos os meios. Pelo ideal ascético, a vida luta contra a morte, fazendo desse ideal meio de autopreservação. Embora o sacerdote ascético seja a encarnação do desejo de ser-outro, de viver em outro lugar, é justamente seu insaciável e irrealizável desejo que o prende a este mundo. Tal empenho faz dele instrumento para gerar melhores

condições de vida, pastor da humanidade, esse rebanho de sofredores, desgraçados e frustrados. Contraditório, por um lado ele nega a vida, por outro, ainda assim se encontra a serviço de propósitos maiores: conservação e afirmação. Em suma: "O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver*..." (Nietzsche, 2009, p. 101-102 [GM-III §13]).

Embora paradoxal, lúgubre e ressentida, é preciso ser grato a essa vontade filosófica que nega a vida e seus sentidos em vista de alguma essencialidade eterna, una e transcendente acima das aparências e contradições. Deve-se ser grato por ela ser uma preparação para uma futura "objetividade", parcial, do saber manejar os prós e contras, as sensações e perspectivas a favor do conhecimento. Nietzsche (2009, p.100-101 [GM-III §12]) então declara:

> De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um "puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheiro à dor e ao tempo", guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como "razão pura", "espiritualidade absoluta", "conhecimento em si"; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devam estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um "conhecer" perspectivo; 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". Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?...

Equívoco em cima de equívoco. Assim como as religiões e seitas serviram de hospedeiras às filosofias acanhadas e incipientes que, nutridas dos ideais ascéticos, puderam se desenvolver, fortalecer, até conseguirem se emancipar, os equívocos do paroxismo da razão – aqui representado pela filosofia de Kant e o idealismo de seus conceitos puros e transcendentais – também teriam uma serventia ao desenvolvimento da "objetividade" do pensamento. Não que ele tenha se tornado imparcial, mas sim consciente de sua parcialidade constitutiva, de suas limitações, e da inevitabilidade dos erros da percepção.

Se tratando de uma vontade prenhe em contradições, antinatural, contrária à vida, entendendo-a como erro a ser ultrapassado, ela nega os sentidos ao esperar deles o impossível, ou seja, ao reafirmar o privilégio da visão, no sentido em que ver é saber, a razão pura exige desse órgão uma totalização além de suas capacidades. Mas contrariamente a essa antiquíssima associação, certo que não possuímos um órgão para conhecer a verdade (Nietzsche, 2012, p.223-224 [GC §354]), e que vemos apenas o quanto é útil aos nossos interesses, não é preciso esperar dos olhos o que jamais poderíamos ver, nem ter neles o modelo de um conhecimento inatingível. É preciso afirmar e valorizar sua parcialidade, sua seletividade e habilidades interpretativas "[...] que fazem com que ver seja ver-algo".

***

O capítulo que se encerra, **5.1 – Crítica aos conhecimentos científicos e filosóficos**, teve por objetivo apresentar as concepções tardias de Nietzsche quanto às pretensões de verdade nas ciências e filosofias, sobretudo em relação à moralidade de seus ideais. Em razão disso, é preciso entender que o interesse de Nietzsche não é bem epistemológico, criticar e reformular procedimentos e modelos, ele não se empenha em propor outro paradigma científico. Seu alvo é precisamente a moral inconfessa por detrás de cada ideal afirmado, e somente em vista disso critica as ciências empíricas, a lógica, a filosofia. Sendo seu alvo principal a moral – em especial a moral cristã que quer se afirmar como a única –, a retórica lhe serve bem como estratégia argumentativa.

Tal apresentação foi iniciada pela crítica ao ideal de conhecimento desinteressado que, por orientar as ciências empíricas, fariam delas instituições igualmente desinteressadas cuja meta seria apenas o progresso científico. Contra essa pretensão, Nietzsche argumenta que primordialmente o conhecimento se encontrava a serviço da nossa própria sobrevivência, já atualmente, ao nosso melhoramento e ambições de domínio, de modo que não pode ser entendido como desinteressado. Ademais, as ideias de plena adequação e descrição do mundo pelo saber humano, sua lógica, também foram questionadas e revistas como formas de simplificação a serviço de fins práticos.

Todavia, como enunciado já no início da seção 5.1.3, a filosofia não se encontra de fora dessa crítica, como instância autônoma reflexiva demais para

cometer equívocos. Dela se desmascara não o desinteresse, mas o suposto despojamento dos ideais ascéticos, os vínculos ancestrais com os misticismos religiosos e metafísicos. Nietzsche se empenha em argumentar que as filosofias nunca são produções da genialidade individual, mas são propiciadas por um longo desenvolvimento cultural e linguístico que gera em cada povo certo ar familiar, uma filosofia caracteristicamente marcada; é como diz em "Crepúsculo dos ídolos", a beleza, assim como gênio de uma família ou cultura é a conclusão de empenhado trabalho geracional, pois: "Tudo o que é bom é herdado: o que não é herança é imperfeito, é começo..." (Nietzsche, 2017, p.81 [CI-IX §47]).

Tendo apresentado como a filosofia permanece atrelada ao ideal ascético, desde suas formas e ocupações prévias, assim como a positividade e benefícios dessa vontade contrária à vida – no que ela consiste em interesse da própria vida – , resta dizer o que tais ideias, virtudes, práticas têm a ver com o campo científico, e assim concluir pela correlação entre ciência e filosofia, o que elas têm de próximo em suas distâncias.

Após uma longa digressão sobre os ideais ascéticos – entre os parágrafos §14 e §22 da terceira dissertação da Genealogia da moral –, Nietzsche então se pergunta sobre a significação prática desses ideais, sua função efetiva. Procura conhecer o poder desses ideais, entender os motivos de terem conquistado tanto espaço sem maiores resistências de vontades contrárias. Assim, em suas análises, Nietzsche chega a perceber que os ideais ascéticos estipulam uma finalidade – abstrata, elevada, universal – grande o bastante para rebaixar os demais interesses humanos vistos como inferiores e mesquinhos. Não se submetem a qualquer poder que não seja o seu, apenas eles são capazes de conferir poder, determinar hierarquias e atribuir sentido às coisas do mundo.

Frente a isso, Nietzsche (2009, p.126-128 [GM-III§23]) contesta a ideia de que a ciência moderna, por dispensar Deus, seu além e virtudes negadoras, seria oponente páreo dos ideais ascéticos, ele diz: "A verdade é precisamente o oposto do que se afirma: a ciência não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si – e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto desse ideal ascético, mas antes *a sua forma mais recente e nobre*.". Embora haja pessoas satisfeitas com os avanços e conquistas científicas, engajadas por seus resultados promissores, é preciso reconhecer que a ciência como um todo não possui uma meta, uma vontade, uma paixão semelhante à de uma grande fé

comovedora. Isso porque, ela não é opositora desses velhos ideias, mas sua atualização, uma replicação esmaecida, "[...] *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência – ela é *inquietude* da ausência de ideal, o sofrimento pela *falta* do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade *involuntária*." Em suma, a ocupação científica seria para seus aficionados e diligentes praticantes – os cientistas – sobretudo um meio de anestesiarem a si mesmos.

A proximidade partilhada entre filosofia e ciência está em ambas serem, cada uma ao seu modo, as formas mais espiritualizadas dos ideais ascéticos. Embora pensem ser suas adversárias prudentes, desconfiadas e céticas, elas têm na verdade – no gosto pela verdade – a marca de sua indelével vinculação ao que acreditam combater. A vontade de verdade é o principal impulso motivador dos ideais ascéticos, funciona como imperativo inconsciente que sustenta a crença no valor metafísico, em si, da verdade. Essa vontade de verdade, partilhada com a filosofia, é o que inspira e motiva a ciência. Quanto a isso, Nietzsche (2009, p.130 [GM-III§24]) é categórico ao afirmar: "Não existe, a rigor, uma ciência 'sem pressupostos', o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma 'fé' para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência." Por não criarem seus próprios ideias, mas incorporarem e desenvolverem os já existentes, as ciências não se sustentam por si mesmas, seus princípios e justificações são tomados de empréstimo.

Em razão disso, se os cientistas se acreditam emancipados, esclarecidos, verdadeiros espíritos livres, Nietzsche os frustra ao mostrar o quanto estão enganados, o quanto permanecem presos aos ideais ascéticos, por ainda crerem no valor supremo da verdade – entronizada como Ser, Deus, Bem maior – sem jamais suspeitar, nem aos menos tomá-la como problema. Por não abrir mão dessa crença, a ciência permanece vinculada aos ideais ascéticos, é sua moderna promovedora e cúmplice, de modo que, assim como eles, é capaz de contribuir para o empobrecimento da vida, isto é, a contenção das emoções, a substituição do instinto pela fria dialética, as paixões pela sobriedade. Para Nietzsche (2009, p.131-134 [GM-III §25]), as ciências modernas, desde Nicolau Copérnico, contribuem para o apequenamento do homem, dissuadindo-o da importância que ele outrora se outorgava por acreditar possuir, desde então, se tornou apenas mais uma espécie

do reino animal, “poeira das estrelas” demovida do centro do universo. A revelação de sua real escala e importância ocasiona não só esclarecimento, mas também a promoção de sentimentos morais como modéstia, humildade e desprezo de si, isto é, valores ascéticos.

Não sendo as ciências, há apenas um inimigo capaz de combater esses ideais, esses são seus comediantes, aqueles que são capacitados a gerar desconfiança. Curiosamente, tais homens não são os ateus, frutos de prolongada educação para a verdade, mas justamente os crentes; em outras palavras, o que foi capaz matar o deus cristão não foi o ateísmo, mas a própria moralidade cristã, sua insensata busca por uma verdade inatingível, o fez morrer pelas mãos de seus fervorosos amantes. Quanto a isso, Nietzsche (2009, p.138 [GM-III§27]) diz “Todas as grandes coisas perecem por obras de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei, a lei da *necessária* ‘autossupressão’ que há na essência da vida [...]” Essa lei não é outra senão a do niilismo como espírito do Ocidente, local da queda, do poente. Em razão disso, os responsáveis por abalar os valores e ideais da cristandade são justamente seus mais fiéis e cegos defensores, precisamente por terem os elevados à inatingíveis alturas, acabaram ironicamente contribuindo para sua descrença. Segue o diagnóstico e o prognóstico do filósofo: “Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer – estamos no limiar deste acontecimento.”.

Todavia, quanto aos ideais ascéticos, nem tudo é vão engano. Sem eles, os homens não seriam nada, sua existência careceria de orientação, sentido e finalidade. Ao cumprirem essa função, conferir sentido à existência, os ideais ascéticos assinalam uma falta fundante, a incapacidade do homem justificar a si mesmo e por si mesmo. Inclusive para o próprio sofrimento, esse frágil e fugaz animal precisa de uma justificação divina a fim de torná-lo suportável e até mesmo prazeroso, pois ulteriormente gratificante. Essa falta fundante é a ausência radical de sentido, e por isso a insaciável busca humana por algum sentido para preenchê-la, saná-la. Os ideais ascéticos foram o sentido encontrado, a interpretação responsável por explicar o sofrimento a partir da culpa, e assim salvar o homem da errância e do suicídio.

Na falta de melhor explicação para o absurdo e desamparo inescapável da existência, como que por vingança, os homens aceitaram essa interpretação

amargurada e rancorosa contrária à vida – que, ironicamente, se encontra a serviço dela, ao menos uma de suas possibilidades. Independentemente se bons ou ruins, num sentido extramoral, tais ideias foram responsáveis por conferir ao homem algum direcionamento e sentido, motivos pelos quais se levantar todos os dias e trabalhar em plantações e catedrais, isto é, obras de longo prazo. Contudo, ainda que irrealizáveis, ainda que para tal fosse preciso renunciar a própria vida – aos sentidos, à razão, à beleza, felicidade, as aparências, as mudanças –, essa foi uma forma de preservar a vontade, um preço justo a pagar por algum sentido ao invés de nenhum, pois "[...] o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*..." (Nietzsche, 2009, p.140 [GM – III§28]).

5.2
Perspectivismo, vontade de verdade, vontade de poder

5.2.1
Sócrates, o primeiro decadente

O capítulo anterior (5.1) teve por foco desmascarar e discutir a moralidade dissimulada, os interesses inconfessos, e os ideais pressupostos no campo do conhecimento, tanto científico quanto filosófico. Ao ressaltar as necessidades básicas, interesses práticos e desejos encobertos, a culminância de tal discussão se deu nos ideais ascéticos partilhados por cientistas e filósofos que os herdaram de sacerdotes e sábios antigos, suas ocupações ancestrais. Já neste último capítulo (5.2), antes de se encaminhar para a conclusão deste trabalho, questões discutidas anteriormente são retomadas de modo a apresentar as concepções tardias de Friedrich Nietzsche sobre verdade e metáfora, ainda que por problemáticas correlatas. Como ponte entre as sessões finais do último capítulo e as primeiras deste que se inicia, abro a discussão pelo comentário do segundo capítulo do "Crepúsculo dos ídolos", intitulado "O problema de Sócrates".

Salvo engano, pelo menos desde o "Nascimento da tragédia" (1872) não se observa uma discussão tão detida sobre a significância da figura de Sócrates para a filosofia. Se no livro inaugural ele é apresentado como precursor da racionalidade nefasta para o campo estético, com suas exigências de clareza e inelegibilidade acima de tudo, nesta obra tardia, ele figura como sintoma de decadência dos valores nobres e cansaço da vida. Sem poupar ironia ao seu mestre insuperável, em ambas as obras, as caracterizações de Nietzsche o apresentam menos como pai de uma gloriosa tradição, a filosofia, e mais como a raiz de todos os males.

Nietzsche (2017, p.14 [CI-II§1]) inicia o referido capítulo com o seguinte diagnóstico: "Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*..." do qual Sócrates não é exceção, mas a figura mais emblemática. Ele também, como todos os grandes sábios do Oriente ao Ocidente, estampava o mesmo semblante de cansaço e apatia em relação à vida. Esse ar melancólico e apático característico dos sábios é decorrente da avaliação que fazem do viver, avaliação afirmada e recebida como verdade.

Esse desprezo, contudo, não seria marca da altivez da posição dos sábios, mas sintoma de sua morbidez e decadência fisiológica. Desde muito cedo[82], Nietzsche (2017, p.14 [CI-II§1]) percebeu a vinculação entre as figuras de Sócrates e Platão e o declínio da cultura grega, de modo que se indaga se "Talvez a sabedoria não apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?...". Para o autor, independentemente de como procedam, quer a favor ou contra, juízos de valor sobre a vida nunca podem ser tomados por verdadeiros, pois o modo de avaliar diz mais sobre o avaliador do que sobre aquilo que ele avalia. Em razão disso: "É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo." (Nietzsche, 2017, p.15 [CI-II§2]).

Na sequência, Nietzsche não se acanha em realizar uma série de acusações *ad hominem* contra Sócrates, quanto a sua aparência e proveniência, tomando-as como indícios da falta de nobreza e razão de seu gosto pela dialética. Para o filólogo-filósofo, esse modo de argumentação contraria os instintos e costumes aristocráticos da tradição. Em seu entender, não é nobre ter que apresentar os motivos prévios, ter que provar, nem fundamentar para convencer. Ele diz: "Onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se 'fundamenta', mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. – Sócrates foi o palhaço que *se fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? –" (Nietzsche, 2017, p.16 [CI-II§5]).

Embora de gosto plebeu, único recurso dos desarmados nas assembleias e ainda de pouco convencimento, Nietzsche ressalta o modo tirânico com que Sócrates se valia da dialética para se vingar e vencer seus oponentes ao expô-los e confrontá-los com a fraqueza de seus argumentos, fazendo eles de idiotas. No entanto, apesar da famigerada feiura de seu criador, a dialética foi o artifício pelo qual ele pôde exercer atração e fascínio sobre os jovens, justamente por se tratar de uma nova forma de combate capaz de estimular o instinto agonístico do povo helênico.

[82] O autor indica desde "O nascimento da tragédia". NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*. p.14.

No entanto, seria demais atribuir a decadência de um povo e sua cultura a um único homem, não é bem isso que Nietzsche afirma. Seu argumento é que, estando Atenas em vias de decadência, Sócrates se tornou mais que um mestre, um verdadeiro bastião contra esse irrefreável processo em andamento. Quando ninguém mais era senhor de si, Sócrates despertava fascínio por sua inabalável firmeza e pleno domínio de seus instintos. Desde então, moderação e modéstia se tornaram valores, e a racionalidade uma virtude capaz de levar à felicidade. Mas, apesar de ter se tornado um modelo de luta contra desejos desvirtuosos e obscuros, médico de uma sociedade doente, Nietzsche diz ser preciso denunciar o erro de crer na racionalidade como bem supremo. Em seu entender, filósofos e moralistas se enganam ao tomarem a racionalidade como uma espécie de bota-salva-vidas, meio de se escapar da decadência. Nietzsche é um pouco fatalista aqui, ele entende que sendo essa a última alternativa, eles já estavam condenados, pois a racionalidade nada mais seria do que uma outra forma de decadência; em suas palavras:

> Sócrates foi um mal-entendido: *toda moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido*... A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à "virtude", à "saúde", à felicidade... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual à instinto. – (Nietzsche, 2017, p.18 [CI-II§11]).

"*Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence* [...]", desde que o combate aos instintos se tornou um dever, a vida passa a ser assujeitada por um modelo moral deveras petrificante, fórmula para o seu declínio. Ao comentar a idiossincrasias dos filósofos, Nietzsche (2017, p.20 [CI-III§1]) chama atenção para a falta de sentido histórico, o repúdio ao devir, numa palavra: "egipcismo" (*Ägypticismus*), pois eles acreditam enaltecer alguma coisa ao "des-historicizá-la" (*enthistorisiren*), supô-la eterna, retirada de todo devir, mudança, crescimento e fenecimento.[83] A morte como processo vital atrelado à vida não lhes interessa, apenas como interrupção do fluxo, da indeterminação, a partir do qual podem retirar determinado ente do meio dos viventes, mumificá-lo, fazer dele conceito. A

[83] NIETZSCHE. *KSA 6: Götzen-Dämmerung.* p.74.

permanência e eternidade de suas idealizações, ainda que não encontráveis, promessas irrealizáveis, lhes parecem mais confiáveis do que o solo que pisam, de modo que desconfiam e acusam os sentidos como opositores e obstáculos a serem vencidos. Acreditam ser preciso, antes de mais nada, se livrar dos enganos e mentiras inerentes ao corpo e à história.

Contudo, para toda regra há uma exceção. Heráclito, enquanto pré-socrático, seria anterior à decadência, uma via inicial não explorada por toda uma tradição que escolheu o Ser ao invés do devir. Enquanto a maioria dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos por sugerir mudança e impermanência, Heráclio os repudiava por conferir às coisas o aspecto de duração e unidade. No entanto, Nietzsche chama atenção que não são os sentidos que enganam, mas os julgamentos que fazemos a partir deles. A razão seria a causa de tantos enganos e deturpações. Apesar da injustiça de Heráclito, ele "[...] sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo 'aparente' é o único: o 'mundo verdadeiro' é apenas *acrescentado mendazmente*..." (Nietzsche, 2017, p.21 [CI – III§2]).

A rejeição dos sentidos seria o grande engano da filosofia, uma suspeita infrutífera que a afasta dos grandes resultados e conquistas das ciências empíricas que apostaram neles pelo uso de aparatos que amplificam seus alcances. Por outro lado, essa rejeição não a torna somente mais próxima da metafísica, teologia, misticismos, ou quaisquer outras proto-ciências, mas também de ciências formais, dessensualizadas como a matemática, a lógica e a teoria dos signos, nas quais o problema dos valores e da realidade jamais pode emergir. Outro engano característico dos filósofos é confundir os últimos com os primeiros, e assim tomar os conceitos mais elevados e abstratos como se fossem os mais primordiais e fundamentais. Segundo Nietzsche (2017, p.21 [CI-II§4]), isso detona certo modelo valorativo, segundo o qual "[...] o mais elevado *não pode* ter se desenvolvido a partir do mais baixo, *não pode* ter se desenvolvido absolutamente...", pois tudo o que é de primeira ordem, como Deus, o bem, a verdade, a perfeição, deve ser incondicionado, a causa em si, princípios, mas jamais resultados derivados, o que deporia contra sua pureza e nobre compleição.

Contra o entendimento antigo que tomava as mudanças e transformações como indícios do erro, Nietzsche afirma ser preciso se opor aos preceitos da razão (unidade, duração, substância, causa, ser), eles sim enganosos. Ademais, contra a mistificação de tais palavras conceituais, que parecem designar coisas muito

elevadas e especiais, o filólogo-filósofo alerta para como a linguagem é uma abundante fonte de enganos. Ela expressa nossa psicologia primitiva e fetichismo nos quais se enraízam os princípios metafísicos da razão. Leva a crer na separação entre sujeitos, pressupondo a vontade como causa:

> [...] acredita no 'Eu', no Eu como ser; no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de "coisa"... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção "Eu" se segue, como derivado, o conceito de ser... (Nietzsche, 2017, p.22 [CI-II§5]).

Sem retomar aqui a extensa crítica de Nietzsche sobre o pronome, a ideia, o conceito de "Eu" como centro organizador da consciência, da razão – mas que quando analisada e decomposta revela ser formada por uma série de impressões imprecisas – trago a citação acima apenas para ressaltar como essa unidade central é equiparada tanto à firmeza da abstrata ideia de Ser quanto à concretude da substância. Tendo por base essa correlação, o "Eu" é entendido não só como agente, mas causa principal, princípio organizador do mundo que o concebe segundo sua percepção e vontade. E por falar em vontade, reavaliada neste momento da obra, ela não é mais entendida como faculdade, princípio metafísico, mas apenas uma palavra (Nietzsche, 2017, p.23 [CI-II§5]). Após ressaltar a derivação dos conceitos, os enganos condicionados pela linguagem, o filólogo-filósofo afirma que, futuramente, num mundo mais esclarecido, se chegará à conclusão que as categorias da razão não derivam do mundo empírico, pois ele as nega. O mundo empírico nada tem a ver com as categorias da razão, não há, entre os dois, plena adequação, mas radical desajuste: elas não o descrevem e ele não as confirma.

Em suma, são quatro as linhas diretrizes que orientam e organizam o pensamento filosófico da Índia à Roma, da Antiguidade aos nossos dias: as teses que designam este mundo como aparente, ilusório, caracterizam de fato sua realidade concreta, a única demonstrável; as características do verdadeiro Ser são, na realidade, do não-ser, do indemonstrável "mundo-verdadeiro" imaginado como reflexo invertido do real; o único motivo que justificaria a fabulação desse outro mundo às avessas seria os instintos de calúnia, apequenamento e vingança contra à vida; a divisão entre "mundo verdadeiro" e "mundo aparente", como fazem

filósofos e cristãos, é indício de decadência vital (Nietzsche, 2017, p.30-31 [CI-III§6]).

5.2.2
A dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente

> VP§570. Se se é filósofo, como sempre se foi filósofo, então não se tem olhos nem para o que foi nem para o que vem a ser: – vê-se somente o que é [*Seinende*]. Porém, porque não há nada que é, então fica reservado ao filósofo, como o seu "mundo", somente o imaginário.
>
> Friedrich Nietzsche[84]

A retomada da figura de Sócrates teve por objetivo servir de base para a discussão sobre os valores fundamentais da tradição filosófica, como imutabilidade, permanência, identidade a si e não-contradição, valores prefigurados na ideia de "Eu" enquanto paradigma do Ser. Esses valores guiam não só os caracteres e os costumes ao estimular moderação, prudência e modéstia, mas, ulteriormente, servem de princípios avaliativos para a realidade em que vivemos. Contudo, uma vez que tal avaliação mais ampla e ambiciosa toma por princípios ideias pressupostas de uma hipotética dimensão ideal por contraste à dimensão empírica, ela implica não só no entendimento dicotômico da realidade, mas também promove desvalorização da última em relação à primeira. Tais valores fundamentais da tradição filosófica, transmitidos de geração em geração, determinam toda sua história. Entrelaçados, ambos se co-pertencem: eles são essa história na medida em que ela consiste na transmissão desses valores, na medida em que consiste numa série de equívocos, na história de um erro.

A generosa recapitulação das teses fundamentais da histórica da filosofia no terceiro capítulo de "Crepúsculo dos ídolos" prepara para a radical sintetização dessa narrativa no sucinto quarto capítulo: "Como o 'mundo verdadeiro' finalmente se tornou uma fábula: História de um erro". Em seis aforismos sintéticos e jocosos, Nietzsche resume a história da filosofia como história da transmissão e transformação de um erro, a saber, a ideia de mundo verdadeiro, e, por conseguinte, da própria verdade:

---

[84] NIETZSCHE. *A vontade de poder*. p.296.

> §1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: "Eu, Platão, sou a verdade".)
>
> §2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso ("para o pecador que faz penitência"). (Progresso da ideia: ela se tona mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)
>
> §3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismos; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)
>
> §4. O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)
>
> §5. O "mundo verdadeiro" – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café da manhã; retorno de *bon sens* e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)
>
> §6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais revê; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPT ZARATUSTRA) [começa Zaratustra]
> (Nietzsche, 2017, p.25-26 [CI-IV])

Nessa história da filosofia da Antiguidade aos dias de Nietzsche, o primeiro aforismo narra o início em Platão, a elevação da verdade do mundo empírico, inacessível aos sentidos, mas ainda assim possível de ser contemplada no plano das ideias. A irônica paráfrase das teses desse período – "Eu, Platão, sou a verdade" – leva a entender que Platão não é só o nome de um pensador inaugural e fundamental, mas alguém que determina certo modo de pensar, o seu, a toda uma tradição. Contudo, o nome ou qualquer outro indício onomástico que remeta a um

filósofo, sua localidade ou período histórico não está presente em todos os itens dessa história, dificultando a precisa identificação de cada uma de suas épocas.

Em um segundo momento, transmitida e reformulada no mundo cristão, a verdade não é mais equiparada ao modo de pensar de um filósofo, sua inacessibilidade anteriormente idealizada há de se tornar posteriormente atingível, *post mortem*, aos obedientes fiéis em outra vida com Deus. Se não há dúvidas que tal caracterização remete ao longo período em que o cristianismo era poderosamente influente e capaz de impor sua concepção de mundo, a passagem à modernidade no terceiro aforismo tem por foco Immanuel Kant, como sugere a referência à cidade natal do filósofo, Königsberg. Nesse período, a separação entre realidade concreta e sua essência ideal é repensada a partir da distinção entre os âmbitos empírico e transcendental, entre o que é da ordem do fenômeno, acessível aos sentidos, e que pertence ao *nóumenon*, âmago oculto que não se revela, sendo apenas capaz de ser intuído pela razão.

A partir do quarto aforismo, a ideia de mundo verdadeiro como paradigma da realidade concreta passa a ser questionada. Sua inacessibilidade não infla seu valor, mas justamente o desvaloriza por não se dar a conhecer pelos sentidos, por não se prestar ser avaliado pelos cálculos e metodologias das ciências empíricas. O parêntese "(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)" remete possivelmente ao século XIX, aos primórdios dessa corrente de pensamento. Certa ou não em curvar-se às ciências empíricas, tomá-las por parâmetro de conhecimento seguro e verdadeiro, essa corrente de pensamento foi uma etapa importante para o desvencilhamento de arraigados preconceitos da tradição e finalmente a abolição da distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente.

A referência a Zaratustra, ao final do sexto aforismo, indica que é Nietzsche o responsável não só pela narração dessa história, mas principalmente por sua consumação. Todavia, o objetivo desta seção não é identificar precisamente os grandes marcos da história da filosofia por debaixo das caricaturas de Nietzsche, resgatar o que há de sério em meio à sátira. Se ele estava mais preocupado em pensar a genealogia do problema do que realizar a historicização de suas etapas, proponho nesta seção uma interpretação desse problema, do erro de princípio que é a distinção entre mundo ideal e mundo aparente.

Para iniciar a discussão dessas questões, parto do comentário do próprio Nietzsche (2008, p.307 [VP §586]) numa passagem recolhida em "A vontade de poder", intitulada "O mundo verdadeiro e o aparente". Lá, ao longo de três seções, o filósofo reflete e elabora possíveis hipóteses de tal distinção. Mais do que pensar as razões e pressupostos, mesmo que enganosos que levaram a tal equívoco, Nietzsche fala em seduções, e elas seriam a princípios três: a sedução de nosso espírito aventureiro por um mundo desconhecido e o tédio pelo mundo que se conhece; o desejo por um mundo no qual tudo se passa doutra maneira, em que tudo vai bem e melhor, até nós mesmos; a aspiração por um mundo verdadeiro, verídico, sem enganos, de modo que acreditar nele é praticamente um dever moral de se pautar pela confiança, honestidade e retidão.

Como observa Nietzsche, pressupor esse mundo outro implica necessariamente na desvalorização do mundo conhecido em que vivemos, entendido como aparente, enganador, inautêntico, inessencial, tedioso, em suma, a antípoda de todas as idealizações que fazem do mundo verdadeiro tão especial e desejável. Apesar dessas seduções pérfidas estimularem curiosidade e cobiça por enganos que geram a desvalorização da realidade efetiva, Nietzsche considera ser preciso pensar justamente como elas podem funcionar ao contrário, como a ideia de mundo verdadeiro pode servir como meio de valorização do chamado mundo aparente. Ao questionar a suposição de que o outro mundo há de ser melhor, repositório das promessas irrealizáveis em nosso mundo, ele lembra que um povo em ascensão, orgulhoso de si, não possui curiosidade, nem pressupõe que o outro – o desconhecido, o barbado, o inimigo em potencial – seja mais digno e valioso, muito menos "o verdadeiro povo". Nietzsche volta uma consideração prática contra essa perdurante especulação entendida como disposição natural do homem, sua necessidade metafísica.

Como pretende mostrar, as fontes desse duradouro engano e persistente desvalorização não vieram da classe guerreira, poderosa e altiva por ser segura do próprio valor, mas dos ascetas e moralistas, filósofos e religiosos que criam, cada uma a sua maneira, mundos nos quais suas ideias encontram plena adequação e funcionamento. Apesar das diferenças de projeto, Nietzsche (2008, p.309 [VP §586]) encontra neles todos o mesmo erro psicológico eivado por uma gama de preconceitos religiosos, filosóficos e morais. Esse outro mundo nada mais seria do que sinônimo do não-ser, do não-viver, do não-querer-viver. Um repúdio à

realidade, uma vingança sublimada por tudo o que ela é, desejo fantasioso por tudo o que não permite. A compreensão geral a respeito disso, segundo o filósofo, é que tais projetos são guiados pelo instinto do cansaço da vida e que religião, filosofia e moral são sintomas da decadência, de uma vida poente.

Mais à frente, em outro aforismo da mesma coletânea, Nietzsche (2008, p. 311 [VP §592]) volta à dicotomia entre mundo ideal e mundo aparente, dessa vez para tratar da questão da verdade tendo por critério de avaliação e decisão a vida. Para o filósofo, mundo ideal e mundo aparente não são apenas teses conflitantes, disputas teoréticas, mas sintomas de tipos de vida; desse modo, o antagonismo subjacente a tal disputa não se dá entre idealistas e realistas, mas diferentes modos de viver. O mundo ideal é um desejo que exprime o cansaço em relação à vida, enquanto os que afirmam a realidade tal como ela é ainda exibem boa saúde e vitalidade. Em razão desse conflito, a solução apontada por Nietzsche é estabelecer uma hierarquia entre esses tipos, conferindo maior destaque, valor, e poder ao que propicia e engrandece a vida, que por conseguinte deve ser estabelecido também como critério de verdade.

Embora apontada uma possível solução para o conflito, critério de desempate, critério hierárquico, interessa pensar neste momento mais o diagnóstico do que seguir a prescrição, isto é, interessa mais pensar a caracterização fisiológica que tipifica o desejo pelo mundo ideal como sintoma de uma vida decadente ansiosa pelo fim do que atestar a pertinência e a eficácia do tratamento. No entanto, se a própria dicotomia entre mundo ideal e mundo aparente é um equívoco, antes de analisar tal caracterização, é preciso questionar a própria constituição dessa oposição.

Desde o segundo volume de “Humano, demasiado humano”, Nietzsche (2017, p.162 [HHII-AS §67]) já denunciava que: “A imprecisa observação geral enxerga em toda a natureza oposições (“quente e frio”, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau.”. Segundo o autor, esse mau hábito, essa observação imprecisa, nos induziu também ao entendimento e distinção entre natureza interior e mundo ético-espiritual. Mas longe de ser uma disposição natural da percepção, considera que para chegar a tal resultado, ver oposições ao invés de gradações, foi preciso certo treinamento da sensibilidade, a incorporação de dor, dureza, alienação e frieza.

Anos mais tarde, “Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos [...]”, Nietzsche (2005, p.10-11 [ABM §3]) chega à conclusão que a maior parte do pensamento consciente e filosófico deve ser incluída nas atividades instintivas. Considerando a hereditariedade e “as características inatas”, entende que a consciência não se opõe ao inconsciente, pois é guiada por ele instintivamente. Explorando essa mesma linha de pensamento, percebe que a lógica, como disciplina da razão, também é comandada por outras instâncias e interesses, como necessidade vitais e valorações morais, de modo que aquilo que é considerado lógico não o é por ser verdadeiro, correto e coerente, em si, mas antes por auxiliar escolhas decisivas que garantem a sobrevivência.

Ainda nessa linha de pensamento, atento às necessidades vitais e decisões práticas, Nietzsche (2005, p.20 [ABM §15]) considera que a boa prática da fisiologia – como ele entende, não apenas o estudo das funções orgânicas dos seres vivos, mas também das atividades mentais, do caráter e temperamento – pressupõe entender que os órgãos dos sentidos não são fenômenos no sentido da filosofia idealista, de modo que não podem ser compreendidos como suas causas. Por essa advertência, o filósofo-fisiólogo pretende evitar tomar o sensualismo como princípio heurístico, modelo explicativo da realidade, pois seria um absurdo pensar, levando tal modelo às últimas consequências, que o mundo exterior – e até mesmo nosso próprio corpo – seja obra dos nossos sentidos, da nossa percepção.

Sobre o equívoco do pensamento dicotômico consiste em erro psicológico, mau hábito adquirido a duas penas, vale acompanhar algumas indicações de “A vontade de poder”. Lá, bem no começo do terceiro livro, Nietzsche expressa sua profunda aversão pelo encantamento do pensar opositivo e por qualquer consideração totalizante que diga respeito ao mundo como um todo, que almeja declarar sobre ele a palavra final a fim de promover descanso e tranquilidade. Acima de tudo, se volta contra todo modo de pensar que remova o caráter atrativo e enigmático da realidade. Na sequência, afirma ser uma grande credulidade, isto é, ingenuidade da confiança, pressupor que o raciocínio sobre as coisas conduza derradeiramente ao entendimento de como elas são de fato. Essa seria uma credulidade do homem bom, que acredita ser filho de Deus e entende seus conceitos como heranças, reminiscências de sua existência pregressa. Atento a isso, é preciso desconfiar de qualquer pretensão aos “fatos da consciência”,

reconhecer que a observação é muito mais difícil e complexa, e que o erro talvez lhe seja uma condição inalienável (Nietzsche, 2008, p.256 [VP §470, 471, 472]).

Ora, posto que a realidade se revela sempre mais complexa, é preciso entender que tanto a maneira dicotômica de pensá-la quanto os conceitos da lógica operam sobre ela radical simplificação. Ao perceber isso, Nietzsche se espanta com a tremenda simplificação e falsificação em que vive o homem – "ó santa simplicidade" exclama ele no 24§ de "Além do bem e do mal". Segundo entende, a simplificação do mundo é uma maneira do homem se manter numa alegre ignorância e gozar de uma ingênua liberdade. Com base em tal ignorância, suas ciências são formadas, mas esse erro de princípio não é algo que pode ser corrigido, pois o que move tal empreendimento não é a vontade de saber, mas a vontade de não-saber, de ignorância, incerteza e inverdade que a subjaz e comanda de modo inconsciente. Atento a essa radical motivação instintiva, Nietzsche percebe que nossos equívocos fundamentais, que nos constituem, não se devem apenas aos maus hábitos da percepção, mas são motivados também por outros fatores. Como diz:

> [...] Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações; embora a arraigada tartufice da moral, que agora pertence de modo insuperável a "nossa carne e nosso sangue", chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós, homens de saber: de que quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de modo, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida! (Nietzsche, 2005, p.29 [ABM §24]).

Nessa passagem temos o amadurecimento e a confirmação da intuição anteriormente apresentada em "Humano, demasiado humano" – vol. II (§67). Neste momento da obra, a tendência às dicotomias não é atribuída somente aos maus hábitos perceptivos, mas também explicada a partir da rudeza da linguagem e da dissimulação moral que por meio de um constante aprendizado, adestramento, passa a ser incorporado como natureza. No entanto, como afirmado acima, tais enganos não dizem respeito somente aos campos linguístico e moral, mesmo as ciências não escapam deles. Seus modelos explicativos, seus cálculos, fórmulas e

equações, por mais objetivos, precisos, exatos que possam ser, ainda assim nos conferem uma compreensão simplificada da realidade, como ela é passível de ser entendida, e não como seria em si independentemente de nós. Por uma inusitada *mímesis*, esse é o modo científico de expressar amor à vida, incorrendo inevitavelmente no erro, sendo tão criador e enganoso quanto o que pretende desvendar.

Pensando dessa forma, considerando percepção e linguagem, o mau hábito das oposições pode ser entendido como erro congênito da consciência. A atenção à consciência, ao modo como elaboramos o pensamento, é importante, pois encontramos nela a prefiguração da dicotomia entre mundo ideal e mundo aparente, formada a partir da distinção entre mundo interior e mundo exterior.

A consciência, âmago do saber, do conhecimento de si, da certeza, assim como a relação entre sujeito e objeto, são elementos da filosofia moderna duramente criticados por Nietzsche. Se a relação entre sujeito e objeto leva a pressupor a possibilidade de plena adequação entre saber e objeto do conhecimento, o filósofo argumenta que essa é uma crença bem intencionada marcada por certo otimismo teórico, pois o que nos chega à consciência é determinado pela grosseira utilidade de fins práticos. Desse modo, para Nietzsche (2008, p.267 [VP §505]) a "'*Consciência só existe à medida que é útil*. Não há dúvida de que todas as percepções dos sentidos estão totalmente penetradas de *juízos de valor* (útil e prejudicial – consequentemente, agradável e desagradável)." Em vista disso, se questiona: "como essa perspectiva estreita da consciência nos permitiria, de algum modo, formar asserções sobre 'sujeito" e 'objeto' com as quais se tocasse a realidade? –" (2008, p.256 [VP §474]).

Se a consciência pode ser entendida como âmago da certeza, da indubitabilidade, base de garantias mínimas de conhecimento seguro, isso se deve por se acreditar que ela seja algum tipo de refúgio dos enganos do mundo exterior. Contra essa crença, Nietzsche (2008, p.257 [VP §477]) argumenta que o mundo interior também é marcado pela fenomenalidade e que a consciência é responsável por simplificar e esquematizar tudo o que recebe e compreende. Desse modo, o que é tornado consciente vem constituir uma espécie de "mundo *interior* aparente" que passa a ser tratado com os mesmos procedimentos do mundo "exterior". Embora não encontremos nele fatos empíricos, por outro lado, prazer, desprazer, pensamentos, sentimentos, e desejos são os seus fenômenos, fenômenos tardios do

intelecto cuja a gênese e o processo de constituição desconhecemos. A unidade causal entre pensamentos, sentimentos, sujeito e objetos ainda não foi desvendada, e talvez seja apenas uma ilusão. Ademais, entender o raciocínio como encadeamento de pensamentos claros e distintos não passa de uma observação grosseira, enviesada pela lógica. É preciso admitir que a causalidade nos escapa, e reconhecer que entre dois pensamentos há uma relação complexa composta por movimentos rápidos, deveras inapreensíveis, pois: "'Pensar', tal como os teóricos do conhecimento supõem, não acontece absolutamente: é uma ficção arbitrária, alcançada pelo destaque de um elemento do processo e a subtração de todos os restantes, é uma preparação artificial para fins de inteligibilidade..." (Nietzsche, 2008, p.257 [VP §477]).

Em vista disso, é preciso atentar para quanto o pensamento, tal como formalizado por encadeamentos lógicos, assim como seu reino, o mundo interior, são igualmente ilusórios. Exemplo disso é o entendimento da vontade como causa das ações e, a partir desse modelo, pressupor que os acontecimentos também possuam causas determináveis, assim como nossas recônditas intenções. Tal engano poderia ser evitado por meio de uma observação menos antropocêntrica, mais atenta e ampla, de modo a perceber que tudo transcorreria muito bem sem a presença humana e seus dramas de prazer e dor, pois eles não são causas nada, no máximo manifestações concomitantes cujas finalidades são indeterminadas. Em suma: "[...] tudo o que se torna consciente é uma manifestação final, uma conclusão – e não causa nada – toda sucessão na consciência é completamente atomística." (Nietzsche, 2008, p.258 [VP §478]).

Inversamente a isso, o fenomenalismo do mundo interior, da consciência, leva a crer o contrário. Suas causas são sempre explicações tardias para efeitos que as antecedem de maneira inexplicável. O drama dessa interminável busca se repete em diferentes âmbitos – nos sonhos, nos pensamentos, e a lógica é apenas a tentativa de formalização da caçada angustiada por entendimento – e a explicação está sempre atrasada em relação aos acontecimentos, de modo que se pode dizer que as causas são motivadas pelos efeitos. Sobre tais questões, Nietzsche (2008, p.259 [VP§479]) se revela um grande psicólogo. Ele percebe que: "A 'experiência interior' nos vem à consciência só depois de ter achado uma linguagem que o individuo *entende*... isto é, uma tradução de um estado em estados *mais conhecidos*

por ele –" Entender, nesse sentido, quer dizer tão e simplesmente exprimir algo novo em termos familiares.

Atribuir demais à consciência, crer nela como fundamento da certeza seria o grande erro de princípio, equívoco a partir do qual se formou a distinção entre interioridade e exterioridade, matriz psicológica da distinção metafísica entre mundo ideal e mundo aparente, assim como da derivação, hierarquização e subordinação do segundo em relação ao primeiro por meio do entendimento da vontade como causa das ações. Nietzsche (2008, p.294 [VP §566]) sintetiza esse raciocínio ao dizer que: "O 'mundo verdadeiro', como havemos concebido até agora – foi sempre a *reincidência* do mundo aparente."

Na sequência, ele não se limita a reiterar essa mesma tese, mas afirma que as aparências não são meras ilusões, e que elas compõem a realidade como aspectos de seu ser. Nas palavras dele: "'Aparência' é um mundo preparado e simplificado, no qual trabalham nossos instintos *práticos*: ele é, para *nós*, perfeitamente adequado: a saber, *vivemos*, podemos viver nele: *prova* de sua verdade para nós..." (Nietzsche, 2008, p.295 [VP §568]).

Logo, se a verdade do mundo aparente está na possibilidade de viver e se apoderar dele de maneira prática, "o mundo, abstraído de nossa condição de vivermos nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à nossa lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, *não* existe como mundo 'em si'" Em outras palavras: o mundo ideal não existe por si só, ele carece de ser, ele é essencialmente mundo-relação, uma relação espelhar e distorcida com mundo aparente, de modo que suas imagens não convergem.

Todavia, embora a consciência seja a matriz dos enganos metafísicos, da distinção entre mundo ideal e mundo aparente, ela por si só não explica a incessante reincidência, recorrência desse erro entre os filósofos. Faz-se preciso, então, ir além do plano consciente, mergulhar em águas profundas, turvas e gélidas, a fim de prescrutar pelo inconsciente o que é da ordem instintiva. Para tanto, de volta à "Além do bem e do mal", aforismos §9 e §10, tem-se um bom ponto de partida para esta discussão.

Tomando os estoicos por exemplo, que dizem viver conforme a natureza, Nietzsche argumenta sobre o quanto estão enganados, e ressalta que a natureza é indiferente, amoral, sem intenções, misericórdia e justiça. Viver seria exatamente o oposto disso, é avaliar, preferir, ser injusto, limitar. Supondo que tal lema – "viver

conforme a natureza" – signifique viver conforme à vida, os questiona sobre como poderiam agir de outra forma, e também sobre o porquê de fazer um princípio de conduta o que já é cumprido inevitavelmente. O ponto de sua denúncia é que na maioria das vezes, o "viver conforme a natureza" dos filósofos consiste em projetar sobre ela seus ideais e leis, assim como esperar dela conformidade a suas fantasias e expectativas. Eles não percebem que o obstinado amor à verdade lhes turva a visão, só veem o que querem ver, o que acreditam ver, gerando uma percepção falsa, distorcida da realidade. Nietzsche (2005, p.14-15 [ABM §9]) então diz: "[...] o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de 'criação do mundo', de *causa prima* [causa primeira]."

Na sequência, sobre a distinção entre mundo ideal e mundo aparente, Nietzsche (2005, p.15-16 [ABM §10]) ressalta o afã com que é tratada essa questão na Europa de seu tempo, e principalmente o modo como ela encobre certa "vontade de verdade". Ele comenta como, em alguns casos, essa vontade se configura em certo ânimo excessivo, ambição metafísica por recuperar algum posto perdido, pois ainda preferem, nas palavras do filósofo, um punhado de "certezas" („*Gewissheit*") ao invés de uma carroça de possibilidades (*einem ganzen Wagen voll schöner Möglichkeiten*).[85] Ele acusa tais homens de fanáticos puritanos da consciência. A convicção, a firmeza de seus ideais não dão provas de sua virtude inabalável, mas são sinais de desespero, de uma alma cansada, até mesmo de niilismo. Nos pensadores mais vigorosos, que ainda manifestam vitalidade, o ímpeto de se voltarem contra as aparências, o corpo, o testemunho dos sentidos, é entendido por Nietzsche como certa nostalgia por algo há muito perdido, algo de firme outrora sustentado pela fé na imortalidade da alma ou mesmo em Deus, crenças pelas quais se podia viver de modo mais tranquilo. Paralelamente à modernização e aos rompantes do positivismo, uma melancólica e romântica nostalgia firma resistência, promovendo desconfiança a tudo o que é moderno, ao que é construído cuidadosamente passo a passo, e à colorida tagarelice feirante com que se debate a realidade. Ela é o indício que o desejo por resistir à modernidade não foi refutado.

[85] NIETZSCHE. *KSA 5: Jenseits von Gut und Böse*. p.23.

Ademais, por falar nos erros congênitos da consciência, é preciso entender a psicologia que os regula, isto é, a lógica subjacente às oposições entre interioridade e exterioridade, mundo ideal e mundo aparente. Nietzsche (2008, p.295-296 [VP §569]) explica essa óptica psicológica da seguinte forma: sendo necessária a comunicação, e que ela se estabeleça de maneira prática e rápida, é preciso haver economia de signos e simplificação do caos das sensações de modo que ambos possam ser prontamente reconhecíveis e comunicáveis por meio de traços grosseiramente distintos e semelhantes; sendo assim, o mundo dos fenômenos se torna um mundo preparado, codificado, tornado lógico, de modo que construímos a noção de realidade por meio de impressões de regularidade e constância; no entanto, ainda que seja formada por meio de impressões que podem não se confirmar de fato, que podem ser enganosas, meras impressões, não se deve opor o mundo aparente a um suposto mundo ideal e verdadeiro. O oposto do mundo aparente seria apenas outro tipo de mundo fenomênico no qual impera o caos das sensações, isto é, tudo aquilo que não foi passível de formalização e entendimento; em razão disso, deve-se descartar a questão da "coisa em si", do que seria independe da nossa sensibilidade, pois o caráter de coisa, a "coisidade" é formulado por nós.

Sendo assim, resta saber se não há outras formas de criação de mundos aparentes, e se os procedimentos usados para tal – preparar, formular, falsificar – não configuram a própria realidade. O filósofo também indaga se o que "estabelece coisas" não é o único real e se o "efeito do mundo exterior sobre nós" não seria consequência de nossos atos volitivos, por fim diz: "*Só o sujeito é passível de prova: hipótese de que só há sujeitos – de que "objeto"* é somente uma espécie de efeito de sujeito sobre sujeito... Um *modus do sujeito*." (Nietzsche, 2008, p.296 [VP §569]). Estaria ele afirmando, então, que só há sujeitos, que os objetos, o mundo, a realidade nada mais seriam que suas projeções e reflexos? Aqui reencontramos o dito posto acima como epígrafe desta seção: "Se se é filósofo, como sempre se foi filósofo, então não se tem olhos nem para o que foi nem para o que vem a ser: – vê-se somente o que é [*Seinende*]. Porém, porque não há nada que é, então fica reservado ao filósofo, como o seu 'mundo', somente o imaginário." (Nietzsche, 2008, p.296 [VP §570]) Nietzsche não está a falar de todos os sujeitos, mas pelo menos de alguns que se empenham em formular concepções, visões de mundo, posteriormente adotadas por seus seguidores. A

busca deles por compreender e determinar o que é, nunca resulta na apreensão da realidade em si mesma, independentemente deles, e sim na elaboração do que imaginam, suas fantasias, mais do que conseguem formular racionalmente. Na verdade, não é o caso de opor imaginação ao raciocínio, mesmo o raciocínio mais sóbrio e lógico ainda assim é um modo de compreensão humana, embebido no sonho de exatidão, fiel descrição, adequação às coisas mesmas.

Uma das explicações para esse raciocínio às avessas seria o medo. Nietzsche (2008, p.298 [VP §576]) percebe que, de modo geral, os homens tendem a evitar ao máximo o que é visto como fonte de engano, risco e sofrimento, isso inclui afetos como ambição e volúpia, mas também o que é da ordem do acidental, arbitrário, irracional e transitório. Contudo, eles não só evitam, mas repudiam criando oposições às quais se fiam piamente. Assim, adoram Deus como meio de se afastar do mal, isto é, dos enganos da realidade, logo também buscam negar os afetos, os sentidos, o corpo, e para tal se guiam pela racionalidade lógica e causal.

Por uma série de breves apontamentos, Nietzsche sintetiza outramente a história da filosofia, dessa vez não como história do erro da bipartição do mundo, mas dos valores morais na teoria do conhecimento. Desses valores, critica duramente o de permanência e eternidade, partilhado por distintos projetos filosóficos. Ele diz: "Contra o *valor* do que permanece eternamente igual (v. a ingenuidade de *Spinoza* e de *Descartes*) o valor do mais breve e mais transitório, o sedutor lampejo áureo no ventre da serpente *vita* –" (Nietzsche, 2008, p.298 [VP §577]). Se depositam confiança na razão, ele pergunta por que não desconfiança, se o mundo ideal é pensado como bom e verdadeiro, se pergunta por que há de ser assim e não o contrário. A partir desses questionamentos, do que resta impensado, inquestionado na história da filosofia, Nietzsche (2008, p.299 [VP §578]) entende o intenso desejo por um mundo em que tudo se passe diferentemente.

Desde a Antiguidade a mesma conjuração se repete: nos helenos antigos, a postulação da dialética como método para moralidade em contraposição à inescrupulosidade dos sofistas; a negação, o sacrifício do conhecimento em prol da conservação dos valores morais em Epicuro, e dos valores cristãos em Agostinho e Pascal; o desprezo pela mudança em Descartes e Spinoza; Kant e o mundo transcendente, espaço e tempos ideias, nos quais há de se realizar a promessa de liberdade moral.

A psicologia metafísica parece seguir uma lógica reversa. Se este mundo é aparente, consequentemente, deve haver um que seja verdadeiro; se este mundo é condicionado, contraditório e em transformação, deve haver um outro que seja incondicionado, livre de contradição e mudanças. Para Nietzsche (2008, p.299 [VP §579]) essas são conclusões falsas decorrentes da fé cega na razão e inspiradas pelo medo do sofrimento, que juntos engendram ódio à realidade tal como se apresenta a nós. Contra esses males, levanta o questionamento: se há o mundo verdadeiro, ao menos como dimensão ideal condicionante da nossa realidade caótica, toda a confusão, engano, condicionamento ao erro e à culpa deve ser decorrente dele. Em razão disso, o filósofo considera ingênua a preocupação dos metafísicos com o sofrimento, que buscam uma eterna "bem-aventurança", derradeira libertação das aflições deste mundo. Diferentemente deles, homens corajosos não tomam prazer e dor como parâmetros de valor, entendem ser estados acompanhados, e que é preciso admitir ambos se se quer alcançar algo. Por outro lado, a religião e sua moral decorrente pregam o prazer e a superação da dor associada às aparências, ilusões e erros.

Na esteira dessas questões, ele se pergunta em que medida as principais correntes da teoria do conhecimento (materialismo, sensualismo, idealismo) não consistem em apreciações de valor, como também suas respectivas concepções de realidade. Em oposição aos ideais contrários às características do real, o filósofo afirma: "Realidade absoluta' ['*Absolute Realität*'], 'ser em si' são uma contradição. Em um mundo *que devem* a 'realidade' ['*Realität*'], é sempre somente uma *simplificação* para fins práticos, ou uma *ilusão* por motivo de órgãos grosseiros, ou uma diferença no *andamento* do devir." (Nietzsche, 2008, p.300 [VP §580]). Para ele, a lógica niilista da negação deste mundo é decorrente da necessidade de contrapor o ser ao não-ser, e, por conseguinte, negar igualmente o devir.

Nietzsche (2008, p.301 [VP §582, 581]) entende o conceito de Ser do seguinte modo: "O ser – não temos nenhuma outra representação disso, a não ser '*viver'*. – Como pode, portanto, algo 'ser' morto?"; "'Ser' como universalização do conceito 'vida' (respirar), 'ser animado', 'querer, atuar', 'devir'." Ser é vida, o

viver, o vivente; a morte não é seu oposto, pois só o que vive pode morrer. Ser é respiração – desde sua leitura dos antigos, Nietzsche reafirma essa equiparação.[86]

Com base nesse entendimento, se espanta com o modo resignado com que a ciência de sua época passa a aceitar o mundo aparente, uma vez que não dispomos de órgãos para perceber o mundo ideal e verdadeiro. Neste ponto em que Nietzsche (2008, p.301 [VP§583]) retoma uma questão tornada conhecida pela seção §345 de "A gaia ciência" – a ausência de órgão para o conhecimento da verdade – a pergunta que faz é como se estabelece essa oposição e engano. Para ele, embora a apreensão do mundo aparente seja dependente dos nossos órgãos perceptivos, nada justifica pressupor, deduzir daí que haja um mundo inteiramente outro, objetivo, depurado de subjetividade. Aliás, na sequência, se pergunta: "Quem nos impede de pensar que a subjetividade seja real, essencial?"

Em seu entender, o "em si" não passa de contrassenso. Uma qualidade em si é imensa insensatez, isso porque conceitos como "ser" e "coisa" são relacionais. Mais uma vez Nietzsche se presta a desmascarar as necessidades práticas ao relembrar os instintos de conservação por detrás dos elevados e nobres ideais metafísicos que não passam de preconceitos. Ele então ressalta três pontos: não dispomos de categorias pelas quais pudéssemos distinguir o aparente do verdadeiro, poderia haver somente mundo aparente, ainda que não apenas nosso mundo aparente; supondo que exista o mundo verdadeiro, ele pode ser de menor valor, desde que percebamos a importância da ilusão para a conservação da espécie; devemos contrariar o postulado metafísico que atribui maior realidade aos chamados valores elevados, isso porque essa hierarquia é antes de tudo moral. Em suma:

> É de uma importância cardeal que se suprima o *mundo verdadeiro*. Ele é o fator que mais amesquinha e põe em dúvida o *mundo que nós somos*: até agora, ele foi o nosso mais perigoso *atentado* contra a vida.

---

[86] "O conceito de ser! Como se ele não apontasse, já, para a mais rasa origem empírica na própria etimologia da palavra! Pois, no fundo, *esse* significa apenas "respirar": se o homem a utiliza para todas as outras coisas, então, transpõe a convicção de que ele mesmo respira e vive por meio de uma metáfora sobre as demais coisas, isto é, por meio de algo ilógico, compreendendo sua existência como um respirar de acordo com a analogia humana. Oblitera-se, de imediato, o significado original da palavra; mas sempre restam muitos indícios de que o homem representa a existência das outras coisas por analogia com sua própria existência, por conseguinte, de maneira antropomórfica, e, em todo caso, por meio de uma transposição ilógica." NIETZSCHE. *A filosofia na era trágica dos gregos*. p.89.

> *Guerra* contra todas as pressuposições com as quais se simulou um mundo verdadeiro. A essas pressuposições pertence aquela de que os *valores morais são os superiores*.
> A valoração moral como sendo a superior seria refutada se ela pudesse ser provada como a decorrência de uma valoração *imoral*: como um caso especial da real imoralidade: reduzir-se-ia, com isso, ela mesma a uma *aparência*, e, como *aparência*, não teria, a partir de si, nenhum direito mais a condenar o aparente.
>
> (Nietzsche, 2008, p.302 [VP§583])

Após realizar a genealogia desse erro ancestral na história da filosofia e lhe prestar uma análise psicológica, Nietzsche, então, com bastante contundência, lhe firma oposição e declara guerra. Mais do que uma ingênua pressuposição da necessidade metafísica, seus enganos implicam na mais prejudicial e recriminável imoralidade, eles consistem em atentado contra a vida. Com essa discussão, o filósofo pretende mostrar a imoralidade dos valores morais, como eles, ao idealizarem uma ordem metafísica, promovem a desvalorização e o desprezo pelas características essenciais da vida, entendendo-as como contraditórias, problemáticas, deficientes, sempre aquém do além ideal. Essa seria a verdadeira imoralidade, decorrente de uma valoração equivocada, não mais que uma aparência que, como tal, não possui o direito de se opor, sobrepor, ao mundo aparente. A terceira e última seção deste longo aforismo (VP §583) é dedicada à questão da "vontade de verdade". Analisada psicologicamente, é possível perceber que ela não consiste em nenhum impulso moral, mas sim numa forma de vontade de poder, ou seja, conservação e expansão, que para atingir seus objetivos não se furta de utilizar todos os meios possíveis, mesmo os imorais metafísicos.

5.2.3
Não há fatos, apenas perspectivas: vontade de verdade e vontade de poder enquanto impulsos criadores de mundo

> §539. Parmênides disse: "não se pensa o que não é" – estamos na outra extremidade e dizemos "o que pode ser pensado há de ser, seguramente, uma ficção".
>
> §540. Há muitos olhos. Também a esfinge tem olhos: consequentemente, há muitas "verdades", e, consequentemente, não há nenhuma verdade.
>
> Friedrich Nietzsche[87]

A idealização dos valores fundamentais da filosofia – imutabilidade, permanência, identidade a si e não contradição – entendidos como critérios de verdade e pensados a partir de um mundo ideal fomenta a desvalorização do mundo aparente, o único em que se pode viver. Desse modo, tal idealização, tem como contrapartida a desvalorização da própria vida em todas suas cores e facetas, aparências e velamentos que constituem e predicam sua essência. Além de analisar essa correlação inversamente proporcional, entender como a sobrevalorização de um mundo acarreta na desvalorização do outro, a seção anterior (5.2.2), também teve por objetivo discutir como a transmissão geracional desses valores ideais infundiu-se como defeito genético em toda uma tradição de pensamento, ocasionando a replicação desse erro – a oposição de valores – característico da metafísica que atravessa e estrutura a história da filosofia.

Após buscar entender por análises genealógicas e psicológicas as motivações latentes e até mesmo inconscientes do equívoco da dicotomização do mundo entre ideal e aparente, esta seção se empenha em discutir os limites dessa idealização e desmascarar a inconfessa vontade de poder por trás da idônea vontade de verdade. Em vista de tal objetivo, vale a pena acompanhar um aforismo recolhido em "A vontade de poder":

> O mundo aparente, isto é, um mundo considerado conforme valores; ordenado, selecionado conforme valores, isto é, neste caso, conforme o ponto de vista de utilidade para a conservação e ao aumento de poder de uma determinada espécie *animal*.

[87] NIETZSCHE. *A vontade de poder*. p.282.

> O *perspectivo*, portanto, confere o caráter de "aparência"! Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o perspectivo! Com isso ter-se-ia descontado a *relatividade*...
> Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua *valoração* inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência. O "mundo aparente" reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o mundo, partindo de um centro.
> Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o "mundo" é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A *realidade* [*Realität*] consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada individuo em relação ao todo...
> Não resta mais nenhuma sombra de *direito* para se falar aqui de *aparência*...
> A *maneira específica de reagir* é a única maneira do reagir: não sabemos quantas e quais maneiras há ao todo.
> Mas não há nenhum "outro" ser, nenhum ser "verdadeiro", nenhum ser essencial – com isso seria expresso um mundo sem ação e reação...
> A oposição entre mundo aparente e verdadeiro reduz-se à oposição "mundo" e "nada" –
>
> (Nietzsche, 2008, p.294-295 [VP§567])

Por essa clara e contundente reflexão, Nietzsche sela de vez a questão da dicotomia entre mundo ideal e aparente; doravante, o problema não será mais saber se existe ou não o mundo ideal enquanto dimensão reguladora, se é uma hipótese que pode ou não se comprovar, mas entender as relações de forças que o motivam e configuram. Nessa passagem, Nietzsche pretende mostrar que, por mais absurda que seja a ideia de mundo ideal, essa fabulação é gerada a partir da necessidade que determinada espécie animal – a humana – possui de conservar e expandir seu poder. Assim, entende que a atividade criadora de mundo é fundamentada na vontade de poder, seu impulso primordial, e tem no perspectivismo seu modo de configuração. Ambos, apesar de conceitos distintos, designam indissociavelmente a mesma problemática: o primeiro enquanto subjacente sistema de forças e o segundo sendo a seu aspecto compositivo. O filósofo lembra, contudo, que não há nada além dessa aparência, nenhum mundo detrás do elemento perspectivístico.

Todo e qualquer mundo, seja ele ideal ou aparente, consiste em certa configuração determinada a partir de um centro de forças. Mundo é criação, resultado conjunto de ações perspectivantes. O mesmo vale dizer para a realidade, criada a partir do jogo de ação e reação entre indivíduos em relação ao todo – numa palavra: "luta" (*agon*). Cada um age, reage de modo singular, sem saber ao certo

se certo ou errado. Para Nietzsche, não há nada além disso, nenhuma realidade derradeira por detrás da dinâmica conflituosa de ações e reações, de modo que: “A oposição entre mundo aparente e verdadeiro reduz-se à oposição ‘mundo’ e ‘nada’ –”.

Sobre tais questões, desde a “Gaia ciência” Nietzsche (2012, p.250-251 [GC §374]) se pergunta sobre o caráter perspectivístico da existência, seus limites, e se haveria algum outro. Reconhecendo a impossibilidade da nossa consciência investigar e averiguar se a existência é de fato uma questão de interpretação ou não – isso porque a consciência sempre torna a se reencontrar em outras perspectivas – , Nietzsche indaga se essas tentativas de conceber a existência sem sentido e interpretação não seriam uma absurdidade. Certo que não podemos ver com outros olhos, por outros ângulos e perspectivas, o filósofo considera que a curiosidade em saber como outros seres percebem e experienciam o mundo já é um sinal de não haver mais espaço para o egocentrismo de admitir apenas o nosso ponto de vista. Esse reconhecimento de não estarmos a sós veio muito cedo, já em “Sobre verdade e mentira” (1873) era perceptível ao levar em conta o ponto de vista dos animais. Em “Aurora” (1881), Nietzsche (2017, p.180 [A §333]) ironiza ao imaginar a perspectiva deles sobre nós: “‘Humanidade’ – Nós não consideramos os animais seres morais. Mas vocês acham que os animais nos consideram seres morais? – Um animal que podia falar afirmou: ‘Humanidade é um preconceito de que pelo menos nós, animais, não sofremos.’"

Desde que se percebe que o mundo comporta diferentes perspectivas além da nossa, que ele é justamente esse lugar de disputa, Nietzsche (2012. p.250-251 [GC §374]) diz: “O mundo tornou-se novamente 'infinito' para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*." A partir de então, não é mais possível, nem há mais razão em querer voltar, mesmo que por medo, a divinizar o que há de desconhecido e obscuro. A compreensão dessa transformação, ponto sem retorno, é decorrente da mudança de mentalidade que o esclarecimento científico trouxe, levando a reconhecer que mesmo o mundo divinizado comporta uma infinidade de outras concepções que não apenas divinas, como estupidez, diabrura, tolice, etc.

Um mundo despido de interpretações e sentidos atribuídos, puro e em si, consiste na expressão do desejo por algo verdadeiro e livre dos enganos da percepção, nada mais que um sintoma da vontade de verdade. Bem no começo de

"Além do bem e do mal", Nietzsche (2005, p.9 [ABM §1]) se presta a questionar essa exacerbada valoração da verdade pelos filósofos, a verdade acima de tudo e a qualquer preço. Apesar de admirar quantas questões e riscos foram precisos enfrentar pela verdade, ressalta que apenas agora ela começa a ser questionada. Para o filósofo, antes de mais nada, é preciso questionar *quem* coloca as questões, *quem* determina o valor das coisas, o que em nós deseja a verdade, e principalmente o valor que ela supostamente tem; é preciso se perguntar por que a verdade ao invés da inverdade, da incerteza e inconsciência, em suma, assumir e encarar os riscos desses questionamentos.

Uma explicação para esse insensato desejo pelo verdadeiro, seria a incapacidade dos filósofos metafísicos compreenderem a complexidade da existência, de modo a reconhecer que as coisas mais elevadas não necessariamente provêm do âmago do ser, da coisa em si, do eterno, do divino, mas são geradas nesse mesmo mundo de ilusões sobre o qual pisam. Não conseguem compreender, aceitar, reconhecer derivações impuras, que a verdade veio do erro, a vontade de verdade da vontade de engano, a consciência da inconsciência e que talvez o elevado valor das coisas boas e honradas se deva justamente às relações furtivas que possuem com seus opostos. Tal indisposição e recusa seriam decorrentes do preconceito clássico dos metafísicos, a crença na oposição de valores, de modo que jamais poderiam conceber a interdependência dos opostos, a mútua definição e proveniência. Frente a isso, Nietzsche (2005, p.9-10 [ABM §2]) considera preciso reavaliar tudo isso que foi desprezado por esses detentores da verdade, de modo a reconhecer a importância das aparências, da vontade de engano, do egoísmo, da cobiça como fundamentais à vida.

Essas seriam questões não apenas para a filosofia, mas também para a fisiologia e psicologia, isto é, para uma autentica "fisiopsicologia" (*Physio-Psychologie*) como estipula Nietzsche.[88] Segundo ele entende, os fisiólogos deveriam refletir mais antes de estabelecer a autoconservação como instinto cardeal dos organismos. Contrariamente a eles, Nietzsche (2005, p.19 [ABM §13]) afirma que uma criatura viva não quer apenas se conservar, mas antes de tudo dar vazão a sua força, de modo que a autoconservação é apenas uma condição prévia, mas de modo algum o objetivo final. A dificuldade em reconhecer isso se deve ao

[88] NIETZSCHE. *KSA 5: Jenseits von Gut und Böse.* p.38.

aprisionamento da psicologia pelos preconceitos e temores morais, o receio de descer às profundezas. No entanto, uma psicologia crítica às constrições da moral, que considera a teoria da evolução, levando em conta a vontade de poder, estaria em condições de transpor essa resistência de modo a entender o mútuo condicionamento dos impulsos "bons" e "maus", e como os "bons" derivam dos "maus". Ela também não repudiaria afetos desvalorizados pela moralidade, como ódio, inveja, cupidez, ganância, ambição por domínio, mas antes buscaria entender as funções que desempenham na economia global da vida. Para Nietzche (2005, p.27-28 [ABM §23]), um oceano de possibilidades se abre aos que ousarem encarar essas hipóteses dolorosas e perigosas. O psicólogo que ousar navegar por essas rotas será capaz de conduzir a psicologia novamente aos problemas fundamentais, de modo a conquistar para esse campo do saber a preponderância, o reinado sobre as demais ciências.

Um dos entendimentos que a admissão e exploração dessas arriscadas hipóteses levaria seria a compreensão do que de fato consiste a vontade de verdade. Ela não decorre somente de algum ingênuo imperativo moral ou da compreensível preferência por evitar enganos. A vontade de verdade é um tornar firme, verdadeiro e durável, tentativa de superação das aparências, reinterpretação do mesmo no ente. Em razão disso, Nietzsche (2008, p.287-289 [VP §552]) entende que a verdade não é algo que existe por si só, que seria possível perseguir e descobrir, mas antes constitui-se num processo, algo que se cria. Sendo assim, a vontade de verdade consiste antes de mais nada em vontade de dominação, um processo infinito que não tem nenhum fim em si mesmo, em outras palavras: vontade de poder.

Segundo entende o filósofo, a vida se funda pela crença do que se presume durável e regular, de modo que, quanto mais poderosa ela é, mais tende a dominar e tornar seus domínios previsíveis por meio da sistematização lógica e racional. Nas palavras de Nietzsche (2008, p.288 [VP §552]):

> O homem projeta sua pulsão para a verdade, seu 'fim', em um certo sentido, para fora de si, como mundo *que é* [*seiende*], como mundo metafísico, como "coisa em si", como mundo já existente [*vorhandene*]. Sua necessidade como criador inventa já o mundo no qual trabalha, pressupõe-no: essa pressuposição, "essa crença" na verdade é o seu esteio.

A vontade de verdade seria justamente a projeção dessa pulsão criadora responsável por fabular esse mundo metafísico, detentor da própria verdade e

existente por si só. No entanto, ainda que esse seja um *modus operandi* caraterístico da espécie humana, um comportamento amplamente observável antropologicamente, isso não quer dizer que a grande maioria dos povos tende a conceber o mundo da mesma forma, muito pelo contrário. Ciente disso, Nietzsche percebe que a realidade é estabelecida por meio da disputa de forças, e que o bem do indivíduo é tão imaginário quanto o bem da espécie. Disso conclui que a finalidade é meramente aparente, consequência do que determina certa vontade de poder. Para ele, ferimos a inocência do devir ao imaginar que algo ou alguém (Deus, natureza) atue através de nós, e seja responsável por sermos como somos.

Tais considerações encontram ressonância numa célebre passagem de "Além do bem e do mal" que se inicia do seguinte modo: "Não importando o ponto de vista filosófico em que nos situemos hoje: o *caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender: [...]" (Nietzsche, 2005, p.38 [ABM §34]). Para o filósofo, ao invés de supor um princípio enganador, é mais pertinente reconhecer o nosso próprio intelecto como fonte de enganos. Em razão disso, considera admirável a inocência dos pensadores que veneram e confiam na consciência como meio de investigação do mundo exterior, como capaz de fornecer respostas corretas e honestas sobre ele. Segundo entende: "A crença em 'certezas imediatas' é uma ingenuidade *moral*, que nos honra, a nós, filósofos: mas – não devemos ser homens 'apenas morais'! Prescindindo da moral, essa crença é uma estupidez que nos honra muito pouco!" (ABM §34).

Acreditar que o mundo se revela sem enganos à consciência seria uma ingenuidade que pressupõe na natureza boa-fé e sinceridade, compreensão de nossa linguagem e sujeição as nossas convenções morais. Se sinceridade e boa-fé são convenções amplamente difundidas, a constante desconfiança é mal vista, no entanto, Nietzsche defende ser preciso conceder aos filósofos, as criaturas mais enganadas, o direito à suspeita e ao olhar oblíquo sobre as coisas. Ele diz ter aprendido a duras penas a repensar o enganar e o ser enganado, de modo que reconheceu ser apenas um preconceito moral valorizar a verdade sobre a aparência. Em suas palavras:

> Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o "mundo aparente", bem,

> supondo que *vocês* pudessem fazê-lo – também da sua "verdade" não restaria nada! (Nietzsche, 2005, p.39 [ABM §34]).

Por não acreditar nas capacidades da consciência em desvendar e até mesmo corrigir o âmago do ser, por perceber que ela sempre torna a se reencontrar no que investiga, que não ultrapassa seus limites, por não acreditar na existência de um mundo ideal, verdadeiro, em si, despido de interpretações e sentidos atribuídos, o filósofo repensa as aparências, avaliações e perspectivas como mediações incontornáveis, constitutivas do mundo aparente, o único em que se poder viver, o único que de fato existe. Em razão disso, afirma ser imprescindível ao filósofo desconfiar da crença arraigada em oposições essenciais, do tipo entre verdadeiro e falso, a fim de ser possível a percepção de gradações de aparências, valores tonais como dizem os pintores. No entanto, embora entenda o mundo aparente como ficção, diz ser preciso não pressupor disso nenhum criador, segundo a lógica de autor e obra, sujeito e objeto. Conclama ao filósofo se libertar dos enganos e seduções da gramática, isto é, da fé nas governantas.

A desconfiança das promessas emancipatórias da consciência e da razão somadas à compreensão de que o caráter perspectivístico nos é intransponível, que vivemos, quer gostemos ou não, num mundo composto por aparências, sensações e enganos inevitáveis, leva ao entendimento de que nada é dado por si mesmo a não ser esse mesmo mundo aparente de desejos e paixões. Essa é nossa realidade concreta, intransponível e inalienável, a realidade das nossas percepções e impulsos. Nietzsche (2005, p.39-40 [ABM §36]) pensa dessa forma porque entende o pensamento como uma relação entre impulsos e defende que é a partir dessa concepção que se deve entender o mundo mecânico e material. Entendê-lo não como mera “aparência” ou “representação”, mas forma primitiva do sistema de afetos, das funções orgânicas enquanto formas prévias da vida; é em vista dessa concepção que se deve entender a primeira epígrafe desta seção: "Parmênides disse: 'não se pensa o que não é' – estamos na outra extremidade e dizemos 'o que pode ser pensado há de ser, seguramente, uma ficção'" (Nietzsche, 2008, p.282 [VP §539]).

Se o pensar é antes de tudo uma atividade instintiva, desempenhada por nosso organismo e sistema psicossensorial, isso acarreta que ele consiste, antes de mais nada, numa apreensão e interpretação do mundo segundo nossa percepção. Posto isso, Nietzsche deduz implicações filosóficas mais complexas e profundas

sobre a atuação da vontade como princípio motor do cosmos. Segundo entende, a vontade atua apenas sobre a vontade, e não diretamente sobre as matérias, corpos e nervos. Em suas palavras:

> – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nele se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é só um problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como ***vontade de poder***. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu "caráter inteligível", seria justamente "vontade de poder", e nada mais. – (Nietzsche, 2005, p.39-40 [ABM §36], grifo próprio)

Sem se guiar por explicações divinas ou naturalistas, a vontade de poder é postulada por Nietzsche como princípio heurístico para a compreensão da dinâmica geral do cosmos. Composta por conservação e expansão, a vontade de poder comanda nossos impulsos enquanto força propulsora do agir. Ela é o princípio interpretativo e avaliador do mundo, da vida, que o filólogo-filósofo toma como parâmetro e critério para as demais formas de interpretação. Para Nietzsche (2008, p.312-313 [VP §600-601]), embora infinitas as possibilidades de interpretação do mundo, cada uma delas se revela sintoma de crescimento ou de declínio. Enquanto a busca por unidade, conciliação e paz provém da necessidade de inércia, admitir o conflito das interpretações, não querer impugnar o caráter inquietante e enigmático do mundo é sinal de força.

Entendendo dessa forma, o pensar resulta muito mais em atribuições e imposições de sentido do que em descobertas após longas e meticulosas reflexões: "'Pensar', no estado primitivo (pré-orgânico), é *impor formas*, como nos cristais. Em *nosso* pensar, o essencial é o organizar do material novo em antigos esquemas (= leito de Procrusto), o *tornar* igual o novo." (Nietzsche, 2008, p.265 [VP §499]).[89] De igual modo, por suas bases interpretativas, o conhecimento científico

[89] Embora Nietzsche realize um amplo ataque ao projeto crítico de Kant e seu conceito de coisa-em-si, a tese de que o conhecimento a priori apenas consiste no que depositamos nas coisas, é uma tese que Nietzsche não desafia, mas que se adere ao longo de sua carreira. Essa ideia de pôr formas às coisas, em Nietzsche, será transformada nas concepções de velamento, falseamento e imposição de sentido. Contudo, o paradoxo central dessa filosofia é que ela se prende a uma versão da ideia kantiana, que as formas geradas pelo pensamento são diferentes do que as coisas são em si mesmas, ao mesmo tempo que rejeita a ideia de que essas mesmas coisas possuam uma natureza e

também consiste mais em intromissão de sentido do que propriamente em explicações da lógica interna aos seus objetos de análise. Novas compreensões das coisas se sobrepõem aos entendimentos anteriores, como sobreinscrições de um palimpsesto, e nada garante que esse processo algum dia terá fim. Não há fatos que possam ser determinados de uma vez por todas, de maneira inequívoca e incontestável. Tudo é fluido, tudo se mantém fluido, inconcebível e esquivo como nossas opiniões, pois o que há de durável são as opiniões, não seus conteúdos (Nietzsche, 2008, p.313 [VP §604]).

Em vista disso, o autor vê com acentuada desconfiança os que dizem apenas querer arbitrar o verdadeiro e o falso, como quem separa o joio do trigo. Segundo entende, nada estaria mais distante da força criativa, dominante e configuradora da essência da filosofia que tem na intromissão de sentido sua principal tarefa, pois não há sentido que não tenha sido intrometido. Assim procedem os diferentes povos, cada um à sua maneira, de modo que: "O estágio ainda mais elevado é um *estabelecer fim* e, relativamente a isso, conformar o factual, portanto, a *interpretação do ato*, e não meramente a *transmutação* conceitual." Nietzsche (2008, p.314 [VP §605]). Isso porque: "[...] homem só reencontra, nas coisas, aquilo que ele mesmo fincou nelas: – o reencontrar chama-se ciência, o fincar – arte, religião, amor, orgulho. Em ambos, se isso devesse ser mesmo brincadeira de criança, dever-se-ia continuar e ter bom ânimo para os dois – uns para o reencontrar, outros – *nós* outros! – para o fincar!" (Nietzsche, 2008, p.314 [VP §606]).

Se há algo para se descobrir, isso certamente será o que os próprios humanos estipularam. Aquilo para o que voltaram seus olhos, que consideraram importante e digno de atenção. Disso só colhem o que conseguem perceber, compreender pelo sistema psicofisiológico do organismo, essa é a medida, nem mais, nem menos. A ciência moderna com seu ideal de objetividade, seus métodos de análise e verificação busca encontrar a lógica interna às coisas – a mecânica, componentes químicos, constantes e invariáveis – em suma, verdades mesuráveis; por outro lado, arte, religião, amor e orgulho, isto é, as paixões, são atividades criadoras que dão vida a concepções de mundo, elas fincam sentidos que depois

---

constituição independentes. Para Houlgate, a ideia de que impomos formas às coisas por meio do nosso intelecto é o paralelo mais importante entre as filosofias de Kant e de Nietzsche. HOULGATE. *Kant, Nietzsche and the thing in itself*. p.118, 125.

podem ou não ser averiguados pelas atividades científicas, no mais das vezes não apenas descobertos, mas desmascarados, pois a moralidade científica é incapaz de reconhecer valor no que considera falso. Todavia, a força desses princípios criativos não pode ser verificada por tais critérios de verdade. De ambos os lados, o fincar e o reencontrar constituem diferentes etapas de certo jogo de interesses humanos que se prolonga indefinidamente.

Sobre a intromissão de sentido de tais atividades criadoras, vale acompanhar o que diz uma passagem de "Humano, demasiado humano – vol. II" sobre "explicações profundas": "– Quem explica uma passagem de um autor 'mais profundamente' do que o pretendido, não explica, mas *obscurece* o autor. Assim se acham nossos metafísicos em relação ao texto da natureza. Ainda pior até; pois, para apresentar suas explicações profundas, muitas vezes ajustam antes o texto para isso: ou seja, *corrompem-no*." (Nietzsche, 2017, p.139 [HHII-AS §17]). Nietzsche fala, de modo geral, das grandes pretensões dos metafísicos, mas o exemplo que toma é bastante específico e até mesmo cômico. Critica Schopenhauer por proceder assim, corromper o texto por meio de interpretações, até mesmo sobre assuntos que não lhe competem, como a gravidez. Se para o antigo mestre, as mesmas mulheres que exibem vaidosamente a gestação morreriam de vergonha se fossem pegas em flagrante, no ato da copulação, Nietzsche o contesta dizendo que a gestação é algo que dificilmente se esconde, sendo assim, afirmar a intencionalidade de mostrá-la seria também uma forma de distorcer o texto para acomodar a interpretação. Nietzsche critica a universalidade do juízo que afirma que "todas as mulheres" agem da mesma forma, sem atentar que, a depender da idade e da cultura, algumas mulheres podem agir diferentemente e expressar por diferentes razões, ora pudor, ora orgulho.

O equívoco de afirmar generalidades é decorrente da crença que exista algo em si, partilhável por todos e encontrável em um sem número de casos. Nada poderia estar mais longe da realidade. Tomando o exemplo do risível e do ridículo, Nietzsche (2016, p.147 [A §210]) afirma que não devemos nos perguntar o que cada um deles seria em si mesmo, como se houvesse algo que fosse ridículo e risível independentemente de nós. Uma meditação mais demorada levaria ao entendimento de que não há nada de bom, belo, sublime ou ruim em si, mas estados de alma que aplicamos a essas palavras, às coisas fora e dentro de nós. Essa consideração leva a entender que a existência das coisas, tal qual a percebemos e

pensamos, é decorrente de nossa percepção e interpretação. Damos nomes às coisas, as predicamos, segundo nossas sensações e disposições afetivas.

Como uma "iluminada cabine de vidro" (VM), a consciência é o óculo pelo qual percebemos e teorizamos o mundo, mas também as paredes invisíveis que nos aprisionam a nossa própria percepção e compreensão das coisas. Sobre tal resistência, refração, também em "Aurora", Nietzsche (2016, p.205 [A §444]) diz: "– Porque algo se tornou transparente para nós, achamos que não mais oferecerá resistência – e nos espantamos de poder penetrá-lo com a vista, mas não atravessá-lo! É a mesma tolice e o mesmo espanto da mosca que se acha ante uma janela de vidro." Não só não pode transpor os próprios limites como também não pode se autocriticar pela comparação a outros intelectos constituídos, a algum super intelecto detentor do conhecimento absolto ou a "realidade verdadeira" (*wahren Wirklichkeit*), que também seria uma forma de pressupor a existência de algo em si acima das perspectivas de caráter sensível-espiritual. Como ressalta Nietzsche (2008, p.256 [VP §473]) ao fazer esse alerta: "– Mas a dedução psicológica da crença em *coisas* nos proíbe falar de 'coisas em si'". Em outras palavras: o que há são coisas, múltiplas e variadas, distintas entre si. Entender que existem coisas, como existem folhas de diferentes tamanhos, formatos e cores, implica em reconhecer que não há "a folha" como entidade ideal, e do mesmo modo não deve haver "a coisa em si".

Ainda não tendo sido realizada a comparação entre intelectos de diferentes seres, com outros aparelhos perceptivos, alguma consciência geral, olho de Deus, âmago da natureza, nem por isso Nietzsche considera a consciência humana como a única ou mais importante, e deixa entreaberto a possibilidade de existirem outras formas de percepção. Supondo que exista outro sistema sensório mais refinado e preciso, admite que frente ele nosso mundo perspectivístico, tal como percebido por nossos sentidos, se revelaria falso. No entanto, o que se ganha em precisão se perde em beleza e historicidade ao desfazer a ilusão do encadeamento e finalidade dos fatos. Segundo o filósofo, quanto mais grosseira e superficial é uma composição, tanto mais valioso e belo há se se mostrar o mundo. O olhar acurado, profundamente penetrante, perde a imagem de vista, revela a absurdidade da falta de sentido, pois, "Somente com um certo embotamento do olhar, com uma vontade de simplicidade ganha foco o belo, o 'valioso': em si isso é, *não sei o quê*." (Nietzsche, 2008, p.313 [VP §602]).

O que se entende por mundo é resultado, criação, da percepção e intelecção humana, de modo que seu valor é decorrente das interpretações que fazemos dele. Uma vez que se percebe que tais interpretações não são convergentes, que não costumam coabitar em harmonia, mas se negam e se confrontam, o filósofo entende que cada elevação do homem implica na superação de interpretações passadas e limitadas, cada expansão de poder abre novas perspectivas sobre novos horizontes, ou seja, para que uma interpretação se sobreponha outras necessariamente devem ser rebaixadas. Nietzsche (2008, p.316 [VP §616]) então afirma:

> O mundo que *nos diz respeito em alguma coisa* é falso, isto é, não é nenhum fato, mas sim uma invenção e arredondamento em cima de uma soma mais magra de observações; esse mundo está "no rio", como algo que devém, como uma falsidade que sempre de novo se desloca, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há "verdade" alguma.

O rio como imagem do devir, o mundo como construção fluvial, semelhante à teia de aranha que, embora delicada, é firme o bastante para resistir ao mover das águas.[90] "*Imprimir* no devir o caráter de ser – essa é a *mais elevada vontade de poder*." (Nietzsche, 2008, p.316-317 [VP §617]). Mais do que a fortuita rima da tradução, essa frase exprime a relação profunda entre a vontade de poder e o caráter movente do cosmos. Para dominar, para estabelecer conhecimentos, mesmo que provisórios, a vontade de poder deve interromper o devir, conferir-lhe caráter de ser. Se isso é um erro, se trata de um erro necessário, na medida em que a vontade de poder implica em certa vontade de ilusão. O filósofo entende que a arte é uma forma de superar o devir pela eternização, sempre segundo uma perspectiva que repete a imagem do todo. De igual modo, ao invés de causa e efeito, a "lógica" da vida tem que ser pensada pela vontade de poder, pela dinâmica conflituosa formada por antagonismos, superações e absorções.

Em relação a tudo o que foi comentado ao longo desta seção – e talvez ela nada mais tenha sido senão um longo preâmbulo e preparação – sobre a vontade

[90] Referência à passagem: "Aqui, cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre a água corrente um domo de conceito infinitamente complicado; por certo, a fim de manter-se firmemente em pé sobre tais fundamentos, cumpre ser uma construção como que feita com teias de aranha, suficientemente delicada que possa ser levada pelas ondas e firme o bastante para não ser despedaçada pelo sopro do vento. NIETZSCHE. *Sobre verdade e mentira*. p.39.

de poder subjacente à vontade de verdade, como necessário tornar firme e conferir caráter de ser ao devir, responsável por criar a ideia que se tem de mundo enquanto resultado da percepção e interpretação humana, talvez soe menos absurda a famigerada, mal interpretada e repudiada afirmação de Nietzsche (2008, p.260 [VP §481]) segundo a qual: "Contra o positivismo, que fica no fenômeno 'só há fatos', eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato 'em si': talvez seja um absurdo querer uma tal coisa." Ciente que muito foi comentado sobre essa fala, à luz do que foi dito anteriormente e dentro do escopo desta tese, apenas gostaria de ressaltar que o positivismo científico acredita em fatos, determinações amplamente aceitas – pois amplamente convencionadas – justamente por não reconhecer a própria artificialidade e arbitrariedade do que postula como exato e verdadeiro. Em razão disso, "não há fatos, apenas interpretações", porque não há fato que não seja ele mesmo uma interpretação.

Uma vez que tudo o que se mostra é entendido como revelado a nós, como sentido que nos diz respeito, todo e qualquer fenômeno é percebido e compreendido pelo sistema psicossensorial como uma espécie de interpretação do "livro da natureza". Na sequência, Nietzsche afirma:

> "Tudo é subjetivo", dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O "sujeito" não é nada dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese.
> Tanto quanto a palavra "conhecimento" tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. "Perspectivismo".
> Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] o *mundo*, nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschucht*], cada uma tem sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões.

A sequência da afirmação já é um esclarecimento e resposta às objeções que ela veio receber. "Se não há fatos, apenas interpretações", então tudo seria subjetivo, arbitrariedades, vaidades, preferências de sujeitos empíricos que podem sempre estar equivocados, diriam seus críticos e detratores. No entanto, Nietzsche pretende argumentar que pressupor um sujeito – em última instância Deus – por trás de cada ação como seu agente e responsável já é uma parcialidade, uma

interpretação que segmenta o devir do cosmos. Que de fato uma planta tenha sido plantada por alguém, uma casa construída por algum outro, todas essas ações fazem parte de um fluxo muito maior cuja lógica – se porventura há alguma – desconhecemos.

Posto que conhecimento é interpretação, o que se conhece do mundo é o que dele conseguimos interpretar, captar. Em várias outras passagens, como também nessa citada acima, Nietzsche admite a pluralidade de interpretações sobre o mundo que, desde a suspensão da hipótese de sua versão ideal, é afirmado como o único existente; portanto, há apenas um mundo a comportar infinitas interpretações em conflito. O perspectivismo não é uma teoria relativista, é algo que se pode depreender não enquanto teor, viés de uma opinião particular, mas da existência de opiniões diversas.

Sem pretender confrontar a sentença com sua própria lógica, de modo a deduzir que a afirmação de não haver fatos, apenas interpretações ser ela também uma interpretação, possivelmente falsa assim como, contraditoriamente, a negação da existência de verdade tem de ser ela mesma verdadeira, é preciso entender que tal afirmação não pretende ocultar, nem negar seu próprio caráter interpretativo, muito menos impor-se como uma verdade tradicional, enquanto única, imutável, existente por si mesma, objetiva e atemporal.[91] Quer se admita ou não a tese da

[91] Contra os que consideram o perspectivismo uma teoria falsa em razão de seu caráter interpretativo, Alexander Nehamas argumenta que uma dada concepção não é necessariamente falsa por ser uma interpretação, uma entre as demais, e que pressupor isso é uma inferência equivocada. Para o autor, mesmo sendo uma interpretação, o perspectivismo não se pretende dogmático, não busca impor ampla aceitação. As pessoas podem recusá-lo, mas isso não faz dele falso e elas corretas. O perspectivismo não acredita em concepções amplamente aceitas capazes de reunir e pacificar a todos, pois cada grupo possui seu conjunto de valores e é levado a acreditar em determinadas coisas e não em outras. Para Nehamas, o perspectivismo entende que uma dada visão de mundo não é uma apreensão da realidade tal como ela é, mas uma criação segundo os valores e crenças de respectivo grupo. Desse modo, cada perspectiva implica em falsificação, pois desempenha uma simplificação do mundo. Uma ilusão a qual se consente. NEHAMAS. *Nietzsche: Life as Literature*. p.65-72;
Poucos anos depois da publicação de *Nietzsche: Life as Literature*, Maudemarie, Clark questiona Nehamas: se o perspectivismo implica na tese da falsificação, como podem as interpretações ser verdadeiras? Se para Nehamas, há sempre outras possibilidades de interpretação, tão boas ou melhores que as nossas, para Clark, muitas não são apenas concorrentes, mas mutuamente excludentes, de modo que não é possível assumir uma sem negar a outra. A alternativa de Clark é rebaixar a importância da tese da falsificação e interpretar a metáfora da perspectiva como artifício retórico para ajudar a superar a desvalorização do conhecimento. Desse modo, o caráter perspectivistico do conhecimento torna-se perfeitamente compatível com a admissão da verdade de algumas interpretações, sem paradoxo da autorreferência. Nas palavras da autora: "O perspectivismo é, certamente, uma verdade perspectiva, mas isso não implica que qualquer

vontade de poder como princípio primordial de nossas pulsões, do nosso agir, de certo modo ela não deixa de expor o que todas as outras teorias da verdade fazem dissimuladamente ao encobrir suas ambições e pressupostos. Ela afirma que o que interpreta em nós não é bem nossa razão, mas a necessidade. Nossos instintos e pulsões, de conservação e expansão da vida, são o que em nós determina a estipulação de valores e, consequentemente, as maneiras pelas quais interpretamos as mais variadas coisas. Sendo tais pulsões e instintos determinados pela vida, pode-se dizer que ela mesma se interpreta de diferentes formas, segundo diferentes perspectivas, ou seja, variados centros de vontade de poder.

Todavia, é preciso entender a crítica à pressuposição de autores por detrás de cada interpretação como decorrente da crítica à centralidade e substancialidade do sujeito, do "eu", como entidade autossuficiente e autônoma – isso sim deveria ser chamado de subjetivismo! A mesma atenção que descentraliza a importância da razão, que reconhece os instintos como determinações fundamentais e profundamente arraigadas, é responsável por deslocar a importância da consciência que diz "eu" para o corpo enquanto o que possuímos de mais concreto, a base desse entendimento e demais equívocos.

Se desde Descartes o pensamento é eleito prova da existência, de modo que passamos a acreditar no "eu penso" como certeza primordial, a causa do pensar, e assim, por analogia pressupomos agentes por detrás de cada ação e processo, Nietzsche (2008, p.260 [VP §483]), diz que apesar desse modo de pensar ter se tornado costumeiro, isso não faz dele menos fictício. Como diz: "[...] uma crença pode ser condição da vida, e *apesar disso*, ser falsa.". Para ele, anteriormente ao pensamento racional: "A crença no corpo é mais fundamental que a crença na *alma*: a última surgiu a partir da observação não científica das agonias do corpo (algo que o abandona. Crença na *verdade do sonho* –)." (Nietzsche, 2008, p.263 [VP §491]). Desse modo, se a afirmação do "eu penso" como fonte de certeza imediata e indubitável consiste numa fórmula que sintetiza um longo processo reflexivo que, por sua vez, tende a simplificar e ignorar uma série de outros fatores, tudo o que é compreendido pela consciência também passa por um radical processo de simplificação a fim de adquirir aspecto de unidade. Em razão disso, ele afirma:

---

reivindicação concorrente também seja verdadeira" (*Perspectivism is, of course, a perspectival truth, but this does not imply that any competing claim is also true*). CLARK. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. p.158.

“O fenômeno do *corpo* é o fenômeno mais rico, mais claro, mais compreensível: deve ser posto metodicamente em primazia, sem que descubramos algo sobre seu significado último." (Nietzsche, 2008, p.263 [VP §489]).

Não seriam tais considerações mais um exemplo das características inversões nietzschianas? De modo que não é a mente que comanda o corpo, mas o corpo que comanda a mente e seu modo de pensar a partir de necessidades vitais e atividades orgânicas. Numa outra passagem, o filósofo rascunha uma hipótese:

> A suposição de *um sujeito* não é, talvez, necessária; do mesmo modo, seria talvez permitido supor uma multiplicidade de sujeitos, cujo jogo de conjunto e luta jaz como fundamento do nosso pensar e em geral de nossa consciência? Uma espécie de *aristocracia* de “células”, nas quais repousa o domínio? Certamente de *pares* que estão acostumados uns aos outros no governar e são entendidos em dar ordens? [...] (Nietzsche, 2008, p.265 [VP §490]).

Tal consideração leva a pensar a multiplicidade não só como algo exterior a nós, mas inerente a nós mesmos. Como partícula e engrenagem do *fatum*, do devir, incute-se em nós, enquanto instinto, a mesma dinâmica da vontade de poder encontrável em outras esferas da vida – isso ao nível celular, mas também vale para o psíquico. Antes mesmo de Sigmund Freud (1856-1939), Nietzsche já sabia que o sujeito não é uno, mas resultado de um conflito interno, uma guerra intestina, na qual a consciência não possui preponderância ou vantagem.

Para finalizar esta seção gostaria apenas de comentar sua segunda epígrafe que diz: "Há muitos olhos. Também a esfinge tem olhos: consequentemente, há muitas 'verdades', e, consequentemente, não há nenhuma verdade." (Nietzsche, 2008, p.282 [VP §540]). Admitido o perspectivismo, as diferentes formas de compreender o mundo, por diferentes povos e demais habitantes não-humanos, fica claro que o que há são variadas verdades e não alguma verdade derradeira e única. Posto que tal entendimento já foi desenvolvido anteriormente neste trabalho, o que ressalto nessa citação não é a associação entre ver e saber, decorrente do privilégio ocidental do paradigma da visão, mas a correlação entre organismo e conhecimento.

Embora seja a partir dos sentidos que apreendemos o mundo, Nietzsche quer desfazer o engano dessa vinculação natural que leva a pressupor correspondência entre o modo como percebemos e pensamos e o modo como as coisas são independentes de nós. Essa crítica, tornada conhecida no parágrafo §354

de “A gaia ciência”, como já mencionado anteriormente, é desenvolvida por uma série de passagens póstumas. Numa delas afirma expressamente que: "Nosso aparato de conhecimento não é *disposto* para 'conhecimento'" (Nietzsche, 2008, p.265 [VP §496]), em outra se pergunta: “No surgimento dos organismos o homem pensa-se *presente*: o que houve nesse processo para ser percebido com olhos e tato? O que há para computar-se? Quais regras se mostram nos movimentos? [...]” (Nietzsche, 2008, p.327 [VP §640]). Afinal, qual mitologia leva os humanos a se entenderem como testemunhas privilegiadas, cujos sentidos da visão e tato são os melhores recursos avaliadores e comprobatórios? O filósofo continua: “[...] Portanto: o homem quer dispor para si de todo acontecer como um *acontecer para o olho e tato*, consequentemente, como movimentos: quer encontrar *fórmulas* para *simplificar* a imensa massa dessas experiências: *redução de todo acontecer* aos sentidos humanos e ao matemático.”

Esse é o modo pelo qual o homem participa da vida enquanto “[...] uma multiplicidade de forças ligadas por um processo [*Vorgang*] de alimentação comum.” (Nietzsche, 2008, p.327 [VP §641]). Seu sentir e pensar nada mais são do que formas de possibilitar o seu bem viver pela sistematização de forças: vencer as concorrentes, agrupar as semelhantes, decidir sobre a incorporação e exclusão das necessárias. Posto que vida é vontade de poder e que ela interpreta, isto é, projeta, expande e se apropria segundo seus próprios interesses, Nietzsche (2008, p.328, [VP §643]) também considera que, muito antes dos sentidos e suas percepções, a formação dos órgãos também é decorrente desse princípio. Neles estão delimitados diferentes graus de poder aos quais se somam a vontade de crescer, competir com órgãos e sentidos concorrentes e seus valores, pois, como ressalta o filósofo: “[...] – Na verdade, *interpretação é um meio próprio de assenhorar-se de algo*. (*O processo* [*Prozess*] *orgânico pressupõe um ininterrupto interpretar*.) (VP §643).

5.2.4
Verdade e poder, verdade é poder

> §13. Dizer duas vezes. – É bom exprimir algo duas vezes, dando-lhe um pé direito e um pé esquerdo. A verdade pode se sustentar numa só perna, é verdade; mas com duas ela andará e circulará.
>
> Friedrich Nietzsche[92]

A verdade como valor não basta. Toda a argumentação deste trabalho até este ponto buscou comprovar essa afirmação, primeiramente ao desvendar que a demasiada importância atribuída à verdade se deve ao valor moral nela atrelado, agora cabe mostrar como tal valor por si só não é o suficiente para que ela se sustente. As análises genealógicas e psicológicas sobre as motivações ocultas da dicotomização do mundo entre ideal e aparente objetivaram desmascarar a inconfessa vontade de poder por trás da vontade de verdade e revelar que a mesma não é motivada pelo legítimo desejo de conhecer o ordenamento e funcionamento da realidade e das coisas em geral, mas, em última instância, pela necessidade de sobrevivência, de se apropriar do mundo a fim de torná-lo menos desconhecido e hostil – necessidade de domínio, um dos pilares da vontade de poder.

Na busca febril pela verdade, os homens a vislumbram num lugar sem contradições, ilusões e mudanças. Assim, a verdade teria sua morada no mundo ideal e verdadeiro, dimensão cujo acesso se dá por meio da razão. O conceito de realidade é decorrente desse entendimento, de almas cansadas e desiludidas com a vida, suas sensações, impressões e aparências; por outro lado, a vontade de verdade consiste numa revolta contra tudo isso, é o desejo pelo permanente, pelo fim dos enganos, pela confiança inabalável, que põe a razão acima dos sentidos, pois ela denuncia seus enganos. Para Nietzsche, (2008, p.304-305 [VP §585]) a crença no mundo ideal "[...] é uma crença dos improdutivos, *que não querem criar um mundo* tal como deve ser. Eles o estabelecem como existente, procuram meios e caminhos de chegar a ele. – 'Vontade de *verdade*' – *como impotência da vontade de criar*."

O mundo ideal, verdadeiro, nada mais é do que a ficção de nossos desejos e valores, alucinação de nosso sofrimento. Na falta de força e ânimo para moldar o mundo efetivo segundo sua vontade, as almas cansadas e desiludidas fantasiam um mundo ideal como seu reflexo invertido de maneira a sublimar a vingança por

---

[92] NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano. vol. II*. p. 136.

meio da imaginação. Desse modo, a vontade de verdade também consiste numa força e arte de interpretação que mais do que desvendar, se presta a atribuir sentido.

Para Nietzsche (2008, p.306 [VP §585]), há uma escala de forças da vontade que mede o quanto se suporta viver sem atribuir sentido. Fortes são os capazes de transformar o mundo efetivo pela atribuição de sentido, fracos os que se contentam em supor um sentido dado a ser desvendado, mais fracos ainda são os niilistas, insatisfeitos por viverem numa realidade tão distante de seus ideais. Nessa escala, estão mais próximos dos mais fracos aqueles que se contentam em se assegurar do que as coisas são em si mesmas, mas incapazes de estabelecer como devem ser; por outro lado, "Os *artistas* são uma espécie intermediária: estabelecem ao menos uma metáfora daquilo que deve ser – são produtivos à medida que realmente [*wirklich*] *alteram* e transformam; não são como os conhecedores, que deixam tudo como está." (VP §585).

Os artistas como criadores de metáforas, matéria-prima e processo de constituição dos conceitos. Primeiro as imagens, depois as palavras a elas aplicadas, por último os conceitos. Criados a partir de palavras, os conceitos são termos especializados capazes de designar um conjunto de casos semelhantes. Nesse processo, o fundamental é que esses diferentes casos sejam passíveis de serem subsumidos sob a rubrica do semelhante – não necessariamente do idêntico, do mesmo –, pois considera mais as semelhanças que aproximam do que as diferenças que afastam. Todavia, no princípio de tal processo há a crença, ela é "[...] o início primordial já em cada impressão dos sentidos: uma espécie de dizer-sim é a *primeira* atividade intelectual! Um 'considerar verdadeiro' no início! Portanto, temos que explicar: como *surgiu* um 'considerar verdadeiro'! Que espécie de sensação jaz *por trás* do 'verdadeiro'?" (Nietzsche, 2008, p.267 [VP §506]). Resta a dúvida sobre como decidir sobre sensações próximas, sobre quem as distingue, quem as toma por "verdadeiras".

Para Nietzsche (2008, p.267-268) a essência da verdade consiste numa apreciação que diz "eu acredito que isso ou aquilo é assim". Em tais apreciações, são expressas condições de conservação e crescimento, fins para os quais nossos órgãos se desenvolveram. De igual modo, a razão, a lógica, a dialética, as categorias, isto é, nossos esquemas mentais, obedecem aos mesmos imperativos da necessidade e utilidade, foram criados para fins práticos da vida, não para descobrir sua suposta verdade intrínseca. No entanto, nas palavras do filósofo: "Que uma

porção de *crenças* tenha que existir; que se possa *julgar*; que *falte* a dúvida em relação a todos os valores essenciais: – isso é pressuposição de todo vivente e de sua vida. Portanto, que algo *tenha* de ser considerado verdadeiro, isso é necessário – *não* que algo *seja verdadeiro."* (Nietzsche, 2008, p.276-268 [VP §507]).

Em razão disso, a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente é baseada em relações de valor. Projetamos nossas condições de sobrevivência sobre o mundo, fazendo delas predicados do ser em geral. Desse modo, quer para prosperar ou gozar de estabilidade, fizemos do mundo verdadeiro não uma realidade mutável, em devir, mas um mundo que é. "A necessidade é a mãe das invenções", diz um antigo proverbio, dentre tais invenções se encontram nossas crenças fundamentais. Nietzsche observa que um conjunto de crenças é absolutamente necessário à condução da vida, sendo assim, dúvida e desconfiança não são incentivadas. Certo que a verdade é um valor capaz de estabelecer realidade, correção, estabilidade, ele percebe que a necessidade de tais convenções impulsiona o estabelecimento de verdades, não que algo seja verdadeiro por si mesmo.

Tal consideração lança luz sobre o que é dito logo no início de "Além do bem e do mal", frase já citada neste trabalho, mas que agora cabe comentá-la mais detidamente: "A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha." (Nietzsche, 2005, p.11 [ABM §4]). A estranheza dessa linguagem, desse pensamento está em sua valorização do falso que é afirmado como verdadeiro. Essa valorização é decorrente da utilidade prática de tal crença. Desse modo, o que no final das contas importa em um juízo é o quanto ele é capaz de conservar e promover a espécie humana, sinédoque da vida em geral. Para o filólogo-filósofo, os juízos mais falsos – como os sintéticos *a priori* – são os mais indispensáveis, de sorte que sem a crença nas ficções lógicas, no universal, no absoluto, o homem não poderia viver.[93] Renunciar a tais crenças seria renunciar à vida, isto é, ao modo de

[93] Após reconhecer o valor e utilidade dos juízos sintéticos *a priori*, Nietzsche diagnostica em seu tempo uma recusa em reconhecer a influência de Immanuel Kant na filosofia alemã. Ele comenta que para o precursor alemão, as categorias e a faculdade de juízos sintéticos a priori eram o que ele tinha legado de mais importante. Para o filósofo de Röcken, além do filósofo de Königsberg não ter explicado de maneira convincente sobre a possibilidade de tais juízos, é preciso se perguntar por que se deve acreditar neles. A resposta de Nietzsche, assim como no 4.º aforismo de "Além do bem e do mal", é que apesar de falsos é preciso afirma-los como verdadeiros, pois propiciam a conservação da espécie, em suas palavras: "Mas é claro que temos de crer em sua verdade, uma

viver que elas organizam e propiciam. Em razão disso, Nietzsche (2005, p.11 [ABM §4]) considera preciso "Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal."

Todavia, embora reconhecida a necessidade da inverdade, de crenças capazes de orientar os humanos, é preciso perceber que o valor de tais crenças nunca se encontra dado por si mesmo, mas precisa ser implementado, constantemente reafirmado, expandido. Em razão disso, "[...] – É bom exprimir algo duas vezes, dando-lhe um pé direito e um pé esquerdo. A verdade pode se sustentar numa só perna, é verdade; mas com duas ela andará e circulará." (Nietzsche, 2017, p.136 [HHII-AS §13]). Não basta que a verdade seja afirmada como um valor, é preciso repeti-la, de maneira a torná-la um signo convencional pela linguagem, reafirmá-la por meio da força e poder a fim que se consolide como tal.

A verdade precisa do poder, sem ele ela não se sustenta. Nietzsche já havia percebido isso em "Aurora". No parágrafo §507, intitulado "Contra a tirania do verdadeiro", sobre a tolice de considerar verdadeiro apenas as próprias opiniões, ressalta que não seria desejável existir apenas elas. A supremacia e onipotência da verdade não lhe atrai, para o filósofo: "[...] basta que ela tenha um *grande poder*. Mas ela tem de saber *lutar* e ter adversários, e é preciso poder, de vez em quando, *descansar* na inverdade – de outro modo ela se tornará enfadonha, despida de força e de gosto para nós, e nos tornará assim também." (Nietzsche, 2016, p.225 [A §507]). Mais à frente, na mesma obra, reafirma essa ideia: "— Em si, a verdade não é absolutamente um poder – por mais que digam o contrário os lisonjeadores iluministas! – Ela tem de atrair o poder para o seu lado ou pôr-se ao lado do poder, senão sempre sucumbirá! Isso já foi demonstrado bastante e mais que bastante!" (Nietzsche, p.232, 2016, [A §535]).

A verdade se revelou um valor para os humanos desde eras imemoriais, inscrevendo-se profundamente em sua psique, guiando seus instintos. Desde quando distinguir o real das aparências, o alimento do veneno, o seguro do

crença de fachada e evidência que pertence à ótica da perspectiva da vida. – Por fim, considerando ainda a enorme influência que a 'filosofia alemã" – espero que se entenda o seu direito às aspas [...]" Nietzsche. *Além do bem e do mal*. p.18.

perigoso, o confiável do enganador, era decisivo para a sobrevivência, a verdade se mostrou necessária para a conservação da vida, e foi em razão de tais necessidades básicas e vitais que nosso intelecto e conhecimento se desenvolveram. Ela diz respeito mais sobre como percebemos as coisas, o mundo, com base em nossas necessidades e interesses do que como as coisas são por si mesmas, ela é "[...] o *tipo de erro* sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide em última instância." (Nietzsche, 2008, p.264, [VP §493]).

Garantida a conservação da vida, é preciso que ela se expanda. Verdade e poder, verdade é poder: vontade de poder. A verdade, como valor e sentido, é introduzida na vida por meio da interpretação, que tem por base a perspectiva do que lhe é benéfico (Nietzsche, 2008, p.310 [VP §590]). Para Nietzsche (2008, p.264-256 [VP §495]), mais do que o dever moral do mandamento de não mentir, a vontade de poder é a perspectiva que fundamenta o valor da verdade de modo mais radical e elementar. Em suas palavras: "[...] – o sentido para o real é o meio para receber o poder nas mãos, para formar as coisas segundo a nossa preferência. O prazer no formar e no transformar – um prazer originário! Podemos *conceber* somente um mundo, o que nós mesmos *fizemos*." Em razão disso: "– A crença 'isto é assim e assim' há de ser mudada na vontade 'isto *deve* tornar-se *assim e assim*'". (Nietzsche, 2008, p.311 [VP §593]), pois "O critério de verdade está no incremento do sentimento de poder." (Nietzsche, 2008, p.281[VP §534].

VI
Considerações aos diálogos por vir

"– Silêncio! A minha verdade vai falar! –"
(– *Still! Meine Wahreit redet!* –)

Friedrich Nietzsche[94]

Sobre verdade e metáfora no sentido nietzschiano é um trabalho cujo título faz clara referência ao célebre ensaio de Friedrich Nietzsche, "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischem Sinn*) (1873), e que se propõe não apenas a analisar e comentar o referido texto, mas a tomá-lo como ponto de partida para realizar uma leitura mais ampla da obra do filósofo, tendo por foco as problemáticas da verdade e da metáfora. Seu objetivo é compreender como se dá o entrecruzamento dessas problemáticas ao longo da obra de Nietzsche, recolher, recompor, repensar suas ideias a fim de ressaltar suas contribuições filosóficas ao debate contemporâneo, a todos que se dedicam ao pensamento de tais questões de maneira ampla. Em vista disso, antes de apresentar as considerações finais, realizo nestas últimas páginas uma recapitulação das quatro grandes partes deste trabalho, tendo por foco suas principais questões.

Embora inspirado pela leitura do referido ensaio póstumo, o trabalho não começa pelo seu comentário. Sua segunda parte, **Devir metáfora da verdade nas primeiras obras**, se dedica a entender como as problemáticas da verdade e da metáfora podem ser pensadas desde muito antes, razão pela qual inicia suas análises pelo livro de estreia "O nascimento da tragédia" (1872), entendendo-o como síntese de um percurso de pensamento. Ainda que Nietzsche faça breves menções à linguagem figurada e a certo modo de entender a verdade nessa obra, defendo que a principal forma de acompanhar essas questões é por meio de suas considerações a respeito das relações entre os impulsos artísticos da natureza, apolíneo e dionisíaco, respectivamente provenientes das divindades Apolo e Dionísio. Segundo a mitologia, o primeiro rege o campo da figuração, que engloba as artes plásticas e a poesia lírica, enquanto o segundo, o campo do informe, no qual se destacam a música e a dança. Apesar de possuírem arquétipos opostos,

[94] NIETZSCHE. *Poemas*. p.60-61.

Nietzsche compreende o nascimento da tragédia pela fortuita conciliação de seus princípios.

São incontáveis as reapropriações dessas divindades helênicas, tornadas conceitos pelo filósofo alemão, e desde então tomadas livremente para ilustrar e pensar as mais diversas problemáticas estéticas e artísticas, no entanto, procurei nessa segunda parte repensar tais conceitos a partir do próprio texto de Nietzsche, apenas enfatizando certas dinâmicas concernentes à argumentação que pretendi desenvolver. Partindo desse livro dedicado à tragédia, espetáculo teatral cuja forma artística preponderante é a música e Dionísio a principal divindade cultuada, procurei ressaltar a importância indispensável dos elementos apolíneos, o aparato visual e verbal, na transmissão e transfiguração do *páthos* dionisíaco, em outras palavras, da verdade trágica.

De acordo com Nietzsche, a dinâmica da tragédia se estabelece por meio da complementariedade dos opostos. Nela, a música dionisíaca inspira a cena apolínea, avivando todo o aparato verbal e visual que serve de *medium* para a transmissão desse *páthos*. Segundo essa metafísica de artista, por meio da tragédia, isto é, por meio de suas artes, os helenos conseguiam aceder atenuadamente à verdade trágica condensada no dito de Sileno – "O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer." –, pessimismo contrariado, então transfigurado em afirmação da vida: "A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia." (Nietzsche, 2007, p.34 [NT §3]).

Ainda que somente o apolíneo diga respeito propriamente ao verbal e visual, isto é, à linguagem figurada, nesse ponto do trabalho, ressalto que tanto o apolíneo quanto o dionisíaco desempenham funções mediadoras para a compreensão de certa dimensão metafísica, chamada por Nietzsche (Nietzsche, 2007, p.36 [NT §4]) de "Uno-primordial" (*Ur-Eine*) que, por sua vez, tem a necessidade de ser expurgada em imagens. A complementariedade dessa necessidade metafísica constitui, digamos assim, certa "lógica estrutural" representada na tragédia, que por trás dos diferentes enredos tende a reencenar o martírio do herói, a dissolução da imagem, da individuação, seu retorno ao cosmos, meio pelo qual se transmite a mensagem da indestrutibilidade da vida apesar de sua transitoriedade atrelada ao ininterrupto ciclo de nascimento e morte. Justamente por considerar as funções mediadoras dessas duas divindades – a

contenção apolínea irmanada à comoção dionisíaca – que as compreendo com esquemas metafóricos indispensáveis à transmissão da verdade dessa compreensão existencial.

Se no "Nascimento da tragédia" a questão do metafórico se encontra implícita na argumentação sobre os princípios artísticos da natureza, apolíneo e dionisíaco, em "Sobre verdade e mentira no sentido extramoral" ela ganha um relevo sem igual na paisagem da obra. Esse breve e profundo ensaio, ainda que retido da publicação, condensa uma série de ideias elementares que foram posteriormente retrabalhadas e desenvolvidas pelo filósofo. Partindo desse escrito, de modo algum este trabalhou buscou a confirmação dessas ideias nas obras posteriores, mas acompanhar o curso de suas transformações.

Em relação à tradição filosófica e retórica, Nietzsche retoma uma concepção analógica de metáfora, que corresponde ao quarto tipo conceituado por Aristóteles (Poética, 1457 b 5). No entanto, não é o caso de somente entender a metáfora como analogia, mas compreender a própria metáfora de modo analógico, não apenas como uma figura de estilo ou relação proporcional, mas sobretudo transposições e traduções entre meios distintos. Isso o leva a compreender que o processo metafórico é muito anterior à criação de metáforas poéticas, ele começa já em nossa percepção psicossensorial do mundo. Primeiro, estímulos nervosos são captados pelos sentidos, apreendidos como imagem mental, então novamente transpostos em estímulos sonoros ao serem verbalizados, postos em palavras. Ainda que tais palavras não sejam propriamente metáforas, a consideração de tal processo propõe elucidar seu caráter metafórico, a anterioridade do sentido figurado em relação ao próprio. Contemporaneamente a esse ensaio, encontramos essa consideração também nas notas do "Curso de retórica" (1872-1873), no qual Nietzsche afirma que tanto a retórica, quanto suas figuras de linguagem, não são apenas usos particulares, desviantes, da linguagem – persuasivo e poético –, mas constituem a explicitação de suas estruturas inconscientes, de modo que não há nenhuma naturalidade não-retórica a qual se possa almejar.

Entre considerações filológicas e fisiológicas prevalece o entendimento processual de metáfora como transposição: da percepção psicossensorial às impressões sensórias, imagéticas, que então transpostas em palavras podem ser usadas como metáforas poéticas ou conceitos filosóficos e científicos. Atento a essa origem comum, do metafórico e do conceitual, Nietzsche afirma que os

conceitos também são também uma espécie de metáfora, transposições de segunda ordem, que não apreendem a essência das coisas, mas procedem pela generalização e inobservância do singular e efetivo, razão pela qual a natureza os desconhece. Desse modo, em seu entender, a verdade que se pretende apreender da realidade por meio da via conceitual não passa de "um exército móvel de metáforas", antropomorfismos, impressões humanas que foram realçadas poética e retoricamente, consolidadas após prolongado uso; usura que ocasiona o esquecimento do aspecto figurado e o faz valer como próprio (Nietzsche, 2008, p.36 [NT §4]).

Caracterizar a verdade como derivação metafórica, faz parte dessa estratégia retórico-filosófica usada para questionar os valores epistemológicos e metafísicos que ela supostamente teria em si mesma, quando de fato, os valores que a consolidam socialmente são da ordem moral: igualdade, confiabilidade e permanência. Por fim, vale a pena ressaltar que, diferentemente do "Nascimento da tragédia", a verdade não é mais pensada como uma mensagem trágica passível de ser transmitida ao ser transfigurada por meio da arte. Em "Sobre verdade e mentira", essa essência recôndita da realidade é apenas intuída, admitida enquanto hipótese, restando eternamente inacessível. Os conceitos não a apreendem em si mesma, dela apenas expressam percepções humanas, de modo que sua verdade é da ordem figurada.

Inspirado pelo campo semântico de "O nascimento da tragédia", intitulei a terceira parte da tese de **Proscênio: sobre os antecedentes do perspectivismo**, termo técnico utilizado para descrever a parte do teatro que antecede o palco, a cena. Em vista disso, utilizei essa palavra não só para designar os antecedentes do perspectivismo, mas também para caracterizar essa parte como uma espécie de interstício entre a primeira e as demais, terceira e quarta, entre uma tematização mais direta da metáfora e sua incorporação de modo mais difuso no texto nietzschiano. No entanto, era preciso encontrar uma forma de conectar essas partes, estabelecer um continuum entre suas descontinuidades, e para tal elegi a questão do perspectivismo que, embora ganhe proeminência no período intermediário da obra de Nietzsche, pode ser prescrutada desde os primeiros escritos.

No "Nascimento da tragédia" a escolha foi discutir tal questão a partir de dois pontos: o primeiro deles, teve por foco compreender o sentido da menção ao quadro "A transfiguração" de Rafael Sanzio, de modo a entendê-lo não apenas

como exemplo ilustrativo de um pensamento, mas tomá-lo como motivo para pensar a própria transfiguração como uma das possibilidades mais essenciais da arte; o segundo ponto se deu a partir de uma releitura mais ampla do primeiro livro que objetivou depreender aspectos que podem ser entendidos como antecedentes do perspectivismo. Em vista disso, afirmei no capítulo 3.2 que a caracterização dos deuses Apolo e Dionísio como "figuras penetrantemente claras", representantes de visões de mundo, constitui o indício mais forte para a depreensão do perspectivismo nas primeiras obras. Há, contudo, uma complementariedade entre esses dois pontos, transfiguração e visão de mundo. Enquanto o quadro constitui-se em certa representação da visão de mundo da época do artista, Nietzsche entende as divindades helênicas como figuras interpostas entre os homens e o substrato metafísico, figuras essas que têm a função atenuar, transfigurar o pessimismo em arte, meio pelo qual se afirma e se salva a vida.

Já em "Sobre verdade e mentira", indícios do perspectivismo são encontrados desde o primeiro parágrafo, na escolha da escala sideral para contar a história humana, ao mesmo tempo que apequenar sua importância, na consideração aos animais que possivelmente possuem outro modo de perceber o mundo e determinar seus centros de interesse, mas principalmente nas suas ponderações a respeito do conhecimento. Para Nietzsche, o conhecimento não consiste no entendimento das coisas de modo claro e objetivo, como elas seriam em si mesmas, mas em percepções e habilidades humanas desenvolvidas para fins práticos. Percebemos a exata medida que nosso organismo determina, nem mais, nem menos, apenas o necessário para desenvolver nosso modo de vida. Nossa apreensão da natureza, codificada em nossa linguagem e cálculos, não corresponde a nenhuma verdade, mas a um tipo anterior de metáfora.

A partir da quarta parte da tese, **In media res: vistas do meio do caminho**, muitos temas passam a ser abordados, no entanto, essa aparente dispersão consiste numa tentativa de acompanhar uma série de questões correlatas discutidas desde "Sobre verdade e mentira", como as pretensões epistemológicas da filosofia e da ciência, a função da linguagem, da arte, além da crítica à consciência, às convicções e à moralidade das convenções sociais. Se tratando de obras do período intermediário (1876-1882), a tematização da metáfora dá lugar à sua incorporação à prática filosófica de Nietzsche, sendo o perspectivismo seu sintoma mais distinto. Não sendo possível resumir adequadamente todas essas

questões aqui, atenho-me ao eixo central deste trabalho, que é a relação entre metáfora e verdade.

Se o "Nascimento da tragédia" (1872) toma a perspectiva da arte para julgar o problema da ciência, seu otimismo teórico, é possível dizer que a partir de "Humano, demasiado humano" (1878), Nietzsche (2005, p.15-16 [HHI §1-2]) toma as perspectivas da ciência e da história para guiar a filosofia, a fim de conter seus delírios metafísicos, isto é, a tendência a traçar generalizações a partir do estado atual de coisas, esquecer sua constituição processual, e a busca por fundamentos últimos de validade atemporal. Essas críticas às pretensões metafísicas da filosofia tradicional são de suma importância para repensar o entendimento de verdade, não mais como substrato metafísico, mas agora de modo bem mais modesto, como aquilo que pode ser determinado, circunstancialmente, como verdadeiro segundo os critérios da ciência e da história.

Ainda nessa mesma parte, foi discutido o polêmico diagnóstico da morte de Deus, e como isso não deveria ser entendido teologicamente como sintoma da perda de fé ou do advento do niilismo, mas antes como seu efeito mais catastrófico. Tal morte representa o derradeiro crepúsculo do sol do Ocidente, que ironicamente torna mais claro que não há verdade única, que de fato nunca houve, mas variadas perspectivas, centros da vontade de poder. Esses centros se configuram das mais variadas formas, em geral, de modo gregário: clãs, instituições, sociedades, Estados, organizações nas quais são estabelecidos valores que promovem certos modos de vida. Na medida em que vontade de poder e vida se equivalem, tais centros nada mais são do que a própria vida promovendo certos conjuntos de valores por meio dos quais ela pode se conservar e se expandir.

A quinta e última parte, **A metáfora da perspectiva e a concepção da verdade na obra tardia**, teve por objetivo apresentar o modo como Nietzsche pensou em seus anos finais, uma série de questões previamente discutidas neste trabalho. Percebe-se nesse período (1885-1888) certa atenuação do positivismo de "Humano, demasiado humano" (1878), que as ciências deixam de ser tomadas como parâmetro de modéstia metodológica para a filosofia, justamente porque a consideração à historicidade, desenvolvida em procedimento genealógico, torna claro que as ciências não são a superação da filosofia, mas antes seu desenvolvimento, pois ambas procedem dos ideais ascéticos, isto é, da vontade de verdade sob o disfarce da moralidade do desinteresse.

Todavia, além da atenção genealógica às formas prévias da filosofia, a religiosidade e espiritualidade que serviram de abrigo e disfarce para o desenvolvimento de comportamentos e valores contra a ordem predominante, destaca-se uma mudança de posição significativa em relação ao começo da obra. Essa mudança é a abolição da dicotomia entre mundo aparente e mundo verdadeiro. No "Nascimento da tragédia" (1872), essa distinção é encenada pela intuição de uma dimensão metafísica chamada "Uno-primordial" que o êxtase dionisíaco daria acesso; pouco tempo depois, em "Sobre a verdade a mentira" (1873), essa dimensão oculta passa apenas a ser admitida como hipótese, um enigmático "X" inacessível semelhante ao *nóumenon* kantiano. Doravante, ao longo da obra, Nietzsche mantém essa hipótese, apesar de lhe conferir pouco crédito. Somente em "Crepúsculo dos ídolos" (1888), no breve capítulo "Como o 'mundo verdadeiro' finalmente se tornou uma fábula: História de um erro" essa dicotomia é enfim abolida.

A história da filosofia, desde Platão aos dias de Nietzsche, é contada por ele como a história desse erro, sua transmissão e modificações. Erro partilhado pela maioria dos sábios do oriente ao ocidente, do desprezo em relação à vida, da tendência a julgá-la a partir de uma dimensão ideal, abstrata e distante, que nada mais é do que seu reflexo invertido, a sublimação intelectual de seus desejos irrealizáveis. Nietzsche entende esse erro como decorrente da eleição do Ser ao invés do devir, isto é, do preterimento de Heráclito em relação a Sócrates. Todavia, sendo a história da filosofia a história desse erro, é nesse sentido que ela se caracteriza como metafísica, a crença na própria distinção e hierarquização de valores – *logos* sobre o *mythos*, a verdade sobre a mentira, o inteligível sobre o sensível, o ser sobre a aparência, a permanência sobre a mudança –; e na medida em que muitos desses ideais são inatingíveis plenamente no mundo efetivo, ela sempre terá sido niilismo, pois a maior promovedora de frustrações e descrenças.

Nietzsche (2008, p.294 [VP §566]) entende a consciência – pensada como âmago da interioridade, da razão, do saber afastado dos enganos dos sentidos – como a matriz psicológica da dicotomização entre mundo ideal e mundo aparente. Dela também deriva a psicologia reversa de pressupor o suposto mundo ideal como sempre melhor do que aquele em que se vive. Contudo, uma vez que se percebe que mundo é ficção de totalidade, criação resultante das percepções e intelecções humanas, é possível entender que seu valor é decorrente da interpretação que se

faz dele. Ademais, a abolição do mundo verdadeiro acarreta a abolição do mundo aparente, portanto, não fazendo mais sentido tal distinção, afirma-se, pois, a existência de apenas um único mundo infinito, na medida que comporta infinitas possibilidades de interpretação (Nietzsche, 2012. p.250-251 [GC §374]). Posto que dificilmente tais interpretações convergem, formam consenso, a realidade se encontra em disputa, pois as interpretações e perspectivas geradoras de mundo são correlatas de diferentes centros de vontade de poder entregues ao eterno combate por conservação e expansão cujo propósito é fazer prevalecer os valores que ensejam certas formas de vida; ademais, a vida mesma não é outra coisa senão essa interminável disputa.

Desde o fatídico acontecimento, da morte de Deus enquanto crepúsculo do fundamento do Ocidente, essa situação tornou-se mais clara. A vontade de poder, quer seja plausível ou não, consiste em certo modelo de compreensibilidade da realidade capaz de descortinar o que outras teorias se empenham em esconder. Ela afirma as necessidades vitais e práticas como princípios da interpretação de mundo, que se desdobra em ações práticas e intervenções concretas sobre ele. Por outro lado, a perspectiva de cada um de seus centros de poder necessita do combate, de visões de mundo concorrentes, adversárias, necessita caracterizá-las como falhas, falácias, mentiras, a fim de que ao prevalecer sobre elas se torne mais forte, mais poderosa, excelsa, e se faça valer como verdade.

***

Ao longo da história da filosofia, muitos filósofos se debruçaram sobre a questão da verdade, mesmo que de modo pontual ou indireto, mas poucos foram os que viram na metáfora algo de digno de ser pensado filosoficamente. Nessa longa tradição, Friedrich Nietzsche não é um entre outros, mas aquele que teve a coragem de confrontar singularmente essas questões. O grande crítico da metafísica ocidental, ousou questionar uma de suas oposições mais antigas, a saber, a entre verdade e metáfora – outras palavras para *logos* e e *mythos*, verdadeiro e falso – perturbando a tranquilidade dessas convenções, fazendo repensar as respectivas convicções que se formam sobre elas. De um lado, a verdade, ideal perseguido pela filosofia, assunto do qual o filósofo tem propriedade – ainda que não necessariamente domínio; do outro, a metáfora, artifício retórico, que explora justamente a impropriedade do sentido. Foi preciso esperar por esse pensador

formado em filologia – disciplina na qual a retórica encontrou sobrevida – para que essas problemáticas fossem cruzadas.

A verdade, ainda que pensada de diferentes formas ao longo dos séculos, em geral, foi buscada como única, cada tentativa de concebê-la, apreendê-la, consiste na reiterada negação de todas as anteriores, acusação de suas falhas em corresponder fielmente ao ideal almejado – como diz Nietzsche (2017, p.18 [HHII-OS §20]): *"A verdade não quer deuses ao seu lado.* – A fé na verdade começa com a dúvida em relação a todas as 'verdades' até então acreditadas.". A metáfora, por outro lado, nunca foi única, mas analogamente ao Ser, sempre já se deixou dizer de diversas maneiras (Aristóteles, 2002, p.283 [Metafísica, 6, 1028 a 5]). Essa multiplicidade de concepções também se encontra na obra de Nietzsche.

Como desenvolvido ao longo da tese, ao olhar para a Antiguidade, Nietzsche postula a verdade como "Uno-primordial", dimensão metafísica que o *páthos* dionisíaco daria acesso por meio da arte, já em "Sobre verdade e mentira", a verdade é equiparada a um tipo de metáfora, impressão da percepção antropomórfica que ganha legitimidade a partir do amplo consenso social e linguístico. Contra os excessos metafísicos, em "Humano, demasiado humano", o filósofo admite que a verdade possa ser circunstancialmente determinada a partir de critérios históricos e científicos. Certo é que se trata das verdades modestas, sem as grandes pretensões de outrora. Posteriormente, quando surge a hipótese da vontade de poder, relacionada ao perspectivismo, ressurge também a possibilidade de reconectar esses dois âmbitos que, embora distintos, são costumeiramente assumidos como separados. Dessa vez, não mais pela metafísica de artista, mas através da crítica à metafísica de modo geral, Nietzsche nos leva a reconhecer certa interdependência entre o metafórico e o verdadeiro, relação ignorada pelo pensamento tradicional.

Em vista dessa multiplicidade de concepções, como concluir, como decidir sobre uma delas? Seria a última posição apresentada por Nietzsche – vontade de poder – sua concepção de verdade mais bem acabada ou apenas a posição tardiamente assumida em sua obra? Se tratando de Nietzsche, grande mestre dos disfarces, é preciso ser prudente e reconhecer a ambivalência de suas posições assim como a sagacidade de sua estratégia, pois muito antes de formular a noção, já desempenhava certo jogo perspectivístico que assume diferentes configurações a depender do combate.

Seria o caso, então, de dizer que a verdade é tão-só um tipo de metáfora, e que, portanto, não há verdade, apenas formas de metaforizá-la, resultando assim na simples inversão da hierarquia conceitual, ou mesmo em uma presumível dissolução de um polo em outro? E, afinal, por que insistir no ideal de verdade que, embora reformulado, será infinitamente menor, apenas uma sombra do que um dia sonhou a metafísica? Apesar de ser reconhecidamente um de seus maiores críticos, até o fim, Nietzsche não se desvencilhou da verdade, não deixou de questioná-la. Se há algo de constante a ser destacado em seus escritos sobre o tratamento de tais questões, é a maneira interdependente com que pensa as relações entre metáfora e verdade, seus trânsitos e revezamentos. Semelhante a uma luta de forças equilibradas, um não se deixa vencer pelo outro, dois não se tornam um, mas ambos se sustentam na tensão de um tênue equilíbrio.

Assim, Apolo não se deixa vencer por Dionísio, mas conciliado a ele, torna possível por meio da arte o acesso a uma concepção de verdade. Ela nunca se deixa transmitir diretamente no éter de uma pura idealidade sem perdas, mas necessariamente tem que ser transposta, transformada de um meio ao outro, vulgarizada em palavras, a fim de disputar na ágora o comércio de opiniões. Todavia, não precisa se envergonhar por jamais corresponder, nem transmitir a recôndita essência da realidade. Aliás, desde a suspensão de tal suposição, pode muito bem reavaliar seus princípios a fim de tornar objetivos seus critérios, sem com isso evitar se contaminar com eles, deixar-se pensar sem eles. De igual modo, assim como as mais variadas disciplinas derivadas da ciência e da história, os infinitos centros de poder a disputar o mundo não podem prescindir de uma perspectiva, eles são essa perspectiva.

Em cada um desses momentos da obra, Nietzsche, assim como outros filósofos, foi levado conjuntamente pela força do pensamento e constrição da linguagem – complexo processo que engloba a tradição, contexto social, e problemas confrontados – a pensar e encontrar na linguagem figuras disponíveis, esquemas de significação aptos para moldar e veicular suas ideias. Sobre tais formulações, não é o caso de distinguir entre metáforas vivas e metáforas mortas, entre livre criatividade e palavras usadas na falta de outras mais apropriadas, elas são índices de situações limites nas quais o rigor conceitual é levado a recorrer à precisão poética para criar imagens de pensamento, meticulosamente construídas, capazes de captar algo de inefável e elusivo. Embora em cada um desses campos,

a verdade não precise ser única, mas se fazer única por meio do combate, sem com isso gerar consenso, de modo algum ela se deixa reduzir à simples unicidade. O conflito a habita. Fronteiras imprecisas entre ideação e inscrição. Metáfora-verdade, verdade-metáfora, quiasmo que se deixa pensar nas duas direções: é tanto a verdade de uma metáfora quanto a metáfora de uma verdade – em outras palavras: o poético que enseja filosófico, o filosófico que se faz poético –, o que uma comporta, transporta e transforma da outra, nada além desse entrecruzamento, dessa partilha.

VII
Referências

7.1 Obras de Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE. Friedrich. **Poemas**. Tradução de Paulo Quintela. Coimbra: Editora Centelha, 1986.

_____. **Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe. (KSA: 15 volumes).** In: COLLI, G; MONTINARI, M. (Orgs.) Berlin/New York: De Gruyter, 1988.

_____. **On rhetoric and language**. Traduzido por Sander L. Gilman, Carole Blair e David J. Parent. Nova Iorque, Oxford University Press, 1989.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007

_____. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Sobre verdade e mentira**. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: editora Hedra, 2008.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Traduzido por Pedro Süssekind. 4ª edição. Rio de Janeiro, Editora 7 Letras, 2013.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

_____. **Le livre du philosophe: études théorétiques**. Tradução de Angèle Kremer-Marietti. Paris : Éditions Flammarion, 2014.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.** Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2016.

_____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia de Bolso, 2016.

_____. **O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de psicólogo**. 1ª edição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II**. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017.

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018.

_____. **A visão dionisíaca do mundo, e outros textos de juventude**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução Marco Casanova. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

_____. **O nascimento da tragédia ou Os gregos e o pessimismo**. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª edição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

_____. **Verité et mensonge au sens extra-moral : langage et métaphore**. Présentation, traduction et commentaire par Marc de Launay. Paris : Éditions Desclée de Brouwer, 2020.

7.2 Comentários

ABEL, Günter. Verdade e interpretação. **Cadernos Nietzsche**, n. 12, p. 15-32, 2002.

ARALDI, Clademir Luís. Os desafios da Filosofia da Interpretação. **Cadernos Nietzsche**, n. 12, p. 7-14, 2002.

_____. O conflito trágico entre arte e verdade no pensamento de Nietzsche. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 1, n. 2, 2008.

_____. O simbolismo das criações apolíneas e dionisíacas: uma análise crítica da estética do jovem Nietzsche. **Reflexão**, v. 34, n. 96, 2009.

ARCARO, Matheus. **Nietzsche: verdade como metáfora e linguagem como dissimulação**. 1ª edição. São Paulo: Editora Amavisse, 2021.

BLONDEL, Eric. Nietzsche: a vida e a metáfora. **Cadernos Nietzsche**, n. 16, p. 7-51, 2009.

BRUNETT, Henry. **Para ler o nascimento da tragédia de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

CAME, Daniel. The aesthetic justification of existence. In: PEARSON, Keith Ansell (Org.). **A companion to Nietzsche**. Blackwell Publishing, p. 39-57, 2006.

CASANOVA, Marco Antônio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. **cadernos Nietzsche**, n. 10, p. 27-47, 2001.

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

CASARES, Manuel Barrios. O "giro retórico" de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 13, p. 7-36, 2002.

CAVALCANTI, Anna Hartmann. **Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche**. São Paulo: Annablume; Fapesp; Rio de Janeiro: DAAD, 2005.

_____. Do símbolo à metáfora. **Artefilosofia**, v. 1, n. 1, p. 29-38, 2006.

_____. Abrindo trilhas com leituras: reflexões sobre a gênese de O nascimento da tragédia. **Cadernos Nietzsche**, v. 44, n. 3, p. 13-38, 2023.

CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on truth and philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

CORBANEZI, Eder. **Perspectivismo e relativismo na filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

CRAWFORD, Claudia. 'The Dionysian worldview': Nietzsche's symbolic languages and music. **Journal of Nietzsche Studies**, p. 72-80, 1997.

_____. **The beginnings of Nietzsche's theory of language**. Walter de Gruyter, 2011

DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio**. O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche**. 2014. 315 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.12733/1623550 [Acesso em: 9 out. 2023].

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Traduzido por Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 edições, 2018.

FIGAL, Günter. **Nietzsche: uma introdução filosófica**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2012.

GIACÓIA JR, Oswaldo. O mais oculto de todos os escondidos. **Revista Olhar**, v. 1, n. 2, 1999.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris : Éditions Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana" Deus está morto". Traduzido por Marco Antônio Casanova. **Natureza Humana-Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, v. 5, n. 2, p. 471-526, 2003.

_____. **Nietzsche**. Traduzido por Marco Antônio Casanova. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2014.

HOULGATE, Stephen. **Kant, Nietzsche and the thing in itself**. Nietzsche-Studien, v. 22, n. 2, p. 115-57, 1993.

ITAPARICA, André Luís Mota. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 54, p. 307-320, 2013.

JULIÃO, José Nicolau. As pinturas de Rafael Sanzio no ateliê filosófico de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, v.43, n.2, p. 201-226, 2022.

_____. **As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Via Verita. 2023.

KOFMAN, Sarah. **Nietzsche et la métaphore**. Paris, Payot, 1972.

LIMA, Márcio José Silveira; ITAPARICA, André (Org.). **Verdade e linguagem em Nietzsche**. Salvador: EDUFBA, 2014.

LIMA, Márcio José Silveira. **As artes de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche**. Curitiba e São Paulo, Editoras CRV e Humanitas, 2018.

LOPES, Rogério Antônio. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia** / textos de Rohde, Wagner e Willamowitz-Möllendorff; introdução e organização de Roberto Machado; tradução do alemão e notas Pedro Süssekind. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

_____. **Nietzsche e a verdade**. 3ª edição. revisada. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Paz e Terra, 2017.

MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen Marie (Ed.). **The cambridge companion to Nietzsche**. Cambridge University Press, 1996.

MARTON, Scarlett. Por uma genealogia da verdade. **Discurso**, n. 9, p. 63-80, 1978.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000.

_____. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias**. 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. A propósito da frase de Nietzsche: ‘Um pensamento vem quando ‘ele’ quer...”. **Boletim Formação em Psicanálise**, v. 27, n. 1, p. 93-102, 2019.

_____. **Nietzsche, “o bom europeu”: a recepção na Alemanha, França e Itália**. São Paulo: Editora Unifesp, 2022.

MATTIOLI, William. Metáfora e ficcionalismo no jovem Nietzsche. **TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência**, v. 3, n. 2, 2010.

_____. Redenção na aparência e consolo metafísico: as duas ordens de justificação da existência em O nascimento da tragédia. **Cadernos Nietzsche**, v. 44, n. 3, p. 111-142, 2023.

MOTA, Thiago. Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo. **Cadernos Nietzsche.** Guarulhos, v.27, p. 213-237, 2010.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. O desafio Nietzsche. **Discurso**, n. 21, p. 7-30, 1993.

_____. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche, life as literature**. Harvard University Press, 1985.

NOHL, Hermann; DALLA VECCHIA, Ricardo Bazilio. Uma fonte histórica do perspectivismo de Nietzsche: G. Teichmüller, o mundo real e o mundo aparente. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 4, p. 279-286, 2020.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. Geração Editorial, 2001.

SCHRIFT, Alan. **Nietzsche and the Question of Interpretation**. New York; London: Routledge, 2014.

_____. A *Agrégation de Philosophie* e a emergência do nietzschianismo filosófico francês. **Cadernos Nietzsche**, v. 41, n. 2, p. 117-144, 2020.

SHAJI, Karunakaran B. Philosophy, Art and Transfiguration of Nietzsche and Raphael-Their Impact on the Aesthete of Literature: A Study. **Journal for research scholars and professionals of english language learning**. v.2, n. 5, p.1-5.

SMALL, Robin. **Nietzsche in context**. Abingdon; New York: Editora Routledge, 2017.

SOMMER, Andreas Urs. O que Nietzsche leu e o que não leu. **Cadernos Nietzsche**, v. 40, n. 1, p. 9-43, 2019.

7.3 Bibliografia complementar

AMANCIO, Felipe. **A questão da metáfora entre Ricoeur e Derrida**. 126 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – CTCH – Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/47584/47584.PDF>. Acesso em: fevereiro de 2025.

_____. Sobre a querela da metáfora entre Paul Ricœur e Jacques Derrida. **Revista Ideação**, v. 1, n. 46, p. 81-100, 2022.

_____. Sobre a verdade metafórica em Paul Ricoeur. in: BATISTA; RAMOS; DUQUE-ESTRADA. **Estudos em hermenêutica e desconstrução**. p.157-182. Disponível em: <https://ufpi.br/arquivos_download/arquivos/E-BOOK_Estudos_em_hermen%C3%AAutica_e_desconstru%C3%A7%C3%A3o_1_1.pdf> Acesso em: fevereiro de 2025.

ARISTÓTELES. **Retórica**. 2ª edição. Tradução de notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Editora Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

_____. **Poética**. Tradução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

BENDERSKY, Gordon. REMARKS ON RAPHAEL'S" TRANSFIGURATION". **SOURCE: Notes in the History of Art**, v. 14, n. 4, p. 18-25, 1995.

BRANDÃO, Junito de Sousa. **Mitologia grega Vol. I**. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

_____. **Mitologia grega Vol. II**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

_____. **Mitologia grega Vol. III**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

_____. **Dicionário mítico-etimológico**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BUARQUE DE HOLANDA, Luísa. Poetas e filósofos segundo Aristóteles. **Anais de filosofia clássica**. Vol. 2, p.36-45, 2008

CARVALHO, Castelar de. **Para compreender Saussure: fundamentos e visão crítica**. 20ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

CULLER, Jonathan D. **Ferdinand de Saussure**. Cornell University Press, 1986.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e

Antônio M. Magalhães. Campinas: Editora Papirus, 1991.

_____. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Tradução de Rafael Haddock-Lobo e Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2013.

_____. **Gramatologia**. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

DEBRAY, Régis. **Vida e morte da imagem uma história do olhar no Ocidente**. Petrópolis: Vozes, 1994.

DE VAAN, Michiel. **Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages**. LEIDEN· BOSTON, 2008, 2018.

FORTE, Joseph C. FICTIVE TRUTHS AND ABSENT PRESENCE IN RAPHAEL'S" TRANSFIGURATION". **Source: Notes in the History of Art**, v. 3, n. 4, p. 45-56, 1984.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HINES, Andrew. **Metaphor in European Philosophy After Nietzsche: An Intellectual History**. Legenda, Modern Humanities Research Association, 2020.

HAAR, Michel. **A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras**. Tradução de Maria Helena Kühner. 2ª edição. Rio de Janeiro: Edição DIFEL, 2007.

HARD, Robin. **The Routledge Handbook of Greek Mythology**. Londres e Nova Iorque: Taylor & Francis e-Library, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

_____. **Curso de Estética**. Volume II. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

KLEINBUB, Christian. Raphael's Transfiguration as Visio-Devotional Program. **The Art Bulletin**. New York. Vol. 90, 3, p. 367-393, 2008.

MARCONDES, Danilo. **A verdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia - Tomo I (A-D)**. Tradução de: GONÇALVEZ, Maria Stela; SOBRAL, Adail U.; BAGNO, Marcos; CAMPANÁRIO, Nicolás Nyimi. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia - Tomo II (E-J)**. Tradução de: GONÇALVEZ, Maria Stela; SOBRAL, Adail U.; BAGNO, Marcos; CAMPANÁRIO, Nicolás Nyimi. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia - Tomo III (K-P)**. Tradução de: GONÇALVEZ, Maria Stela; SOBRAL, Adail U.; BAGNO, Marcos; CAMPANÁRIO, Nicolás Nyimi. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Dicionário de Filosofia - Tomo IV (Q-Z)**. Tradução de: GONÇALVEZ, Maria Stela; SOBRAL, Adail U.; BAGNO, Marcos; CAMPANÁRIO, Nicolás Nyimi. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ONIONS, Charles Talbut et al. **The Oxford dictionary of English etymology**. 1966.

PANOFSKY, Erwin. **A perspectiva como forma simbólica**. Tradução de Elisabete Nunes. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Significado nas artes visuais**. Tradução de Maria Clara F. Kneese e Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO VICEREITORIA PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS. **Pós-Graduação PUC-Rio: normas para apresentação de teses e dissertações**. Rio de Janeiro: Vice-Reitoria para Assuntos Acadêmicos, 2020.

REALE, Giovanni. **Metafísica de Aristóteles II**. Edições Loyola, 2001.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**.

Tradução de M. F. Sá Corrêa. Porto: Editora Rés, 1988.

_____. **A metáfora viva**. Tradução de Dion David Macedo. São Paulo:

Edições Loyola, 2000.

SAUSSAURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paese lzidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

VASARI, Giorgio. **Vida dos artistas**. Edição de Lorenzo Torrentino; organização de Luciano Bellosi e Aldo Rossi; apresentação de Giovanni Previtali; tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.