

A VERDADE COMO UM EXPERIMENTO EM *PARA ALÉM DE BEM E MAL*

BRUNO MARTINS MACHADO *

RESUMO

O presente artigo tem como propósito mostrar que em *Para Além de Bem e Mal* o projeto nietzscheano de crítica do conhecimento só pode ser realizado após uma reformulação completa da noção de verdade. Nesse sentido, a partir da apresentação do primeiro aforismo de *BM*, indicaremos que, para estruturar seu pensamento perspectivista, Nietzsche necessitou: (i) Implodir a noção de verdade que desde a Antiguidade amparava as produções filosóficas. (ii) Expor, em seguida, sua maneira própria de entender a verdade como um produto de vontades.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche. Verdade. Vontade. Conhecimento. Perspectivismo.

ABSTRACT

The present paper intends to show that in *Beyond Good and Evil* the Nietzsche's project of critical of knowledge can be carried only through a complete reformulation of the truth notion. In such case, from the presentation of the first aphorism of *BM*, we will indicate that to structure his perspectivism thought, Nietzsche needed: (i) First, to pull down the truth notion that since the Antiquity supported the philosophical productions. (ii) After that, to display, its own way to understand the truth as a product of the wills.

KEYWORDS

Nietzsche. Truth. Will. Knowledge. Perspectivism.

* Mestre em filosofia (Unicamp), doutorando em Filosofia (Unicamp). Atualmente desenvolve pesquisa na área "NIETZSCHE: METAFÍSICA, PSICOLOGIA E MORAL".

Partindo da noção de vontade de verdade em *Para Além de Bem e Mal*¹, esse texto tem como objetivo evidenciar alguns aspectos da crítica nietzscheana ao conceito de verdade desenvolvido pela tradição. Entendemos que essa discussão além de atingir o cerne da teoria do conhecimento proposta por Nietzsche, ela abre caminho para compreendermos como a doutrina da vontade de poder exige o perspectivismo como marca de seu projeto teórico. Tal proposição é corroborada pela notável preocupação de Nietzsche em buscar elaborar as trilhas sobre as quais a produção de conhecimento pudesse seguir como um instrumento para assegurar o entendimento do mundo mas sempre mantendo abertas as vias para novas interpretações.

Para desenvolver tal tarefa, dividimos este texto em três momentos: O primeiro que recapitula a gênese de *BM*, indicando como esse livro foi produzido em um contexto de seminal importância no pensamento maduro de Nietzsche. O segundo que apoiado no desenvolvimento crítico do primeiro aforismo apresenta o problema da noção de verdade da tradição. O terceiro que aponta ressonâncias da vontade de verdade.

I

A primeira pergunta que se pode fazer é por que escolher *Para Além de Bem e Mal* como norte se em outras obras também encontramos formulações tão conclusivas acerca da verdade?

Antes de responder diretamente a questão, observemos alguns aspectos acerca da natureza e

¹ Doravante *BM*.

estrutura de *BM*. Giorgio Colli nos apresenta a atmosfera que paira sobre a concepção do livro:

Um filósofo, que sente não se ter ainda realizado plenamente como tal, que falou dos Gregos, que se expressou como psicólogo, moralista, historiador, que finalmente alcançou a efusão lírica em *Assim Falou Zaratustra*, mas quer afirmar-se também no terreno teórico, tem em vista, talvez até com uma intenção sistemática, legislar sobre os princípios da existência: é este o Nietzsche do último período, que começa a manifestar-se em *Para Além de Bem e Mal*. (COLLI, 2000, p. 101).

Já na publicação da quarta parte de *Assim Falou Zaratustra*², Nietzsche estava preocupado com a edição desse texto porque acreditava que uma obra terminada seria mais acessível ao público. Mas sem financiamento, o filósofo só teve fundos para arcar com as despesas de quarenta exemplares. Mesmo com todo esforço, a recepção dos quarenta exemplares foi um completo fracasso de vendas.

Nietzsche continuou sua tarefa, queria ter sua filosofia reconhecida. Para tanto, ele buscou uma editora que lhe proporcionasse o amparo material necessário à elaboração de um novo título, que funcionaria como porta de acesso a toda sua produção intelectual. Em sucessivas reuniões com diversos editores, Nietzsche afirmou que estava pronto para uma nova prensagem de seu livro *Humano Demasiado Humano*³. Ele acreditava que com alguns ajustes essa poderia ser sua obra chave, a que serviria como instrumento para compreensão dos seus outros escritos. Como indicam Giorgio Colli e Mazzino

² Doravante *ZA*.

³ Doravante *HH*.

Montinari (1980), datam deste período, o verão de 1885, um número significativo de aforismos elaborados com tal propósito.

Mesmo tão obstinado na remontagem dos textos, Nietzsche não obteve sucesso junto às editoras, pois mais uma vez não havia conveniência mercadológica para custear sua produção. Aliado a esse problema, seu antigo editor, Ernst Schemnitzner, reivindicava uma considerável quantia para destruir os antigos exemplares remanescentes da última tiragem de *HH*. Naquele momento, quaisquer planos que passassem pela reprodução do livro trariam bastantes dificuldades.

Depois de algum tempo, esbarrando nos recorrentes entraves que permeavam a possível reedição, Nietzsche vê suas anotações crescerem e tomarem corpo de modo a alcançarem volume suficientemente grande para satisfazer as exigências de uma nova obra. Então,

[...] a partir do material que ele havia deixado escrito no verão de 1885 para uma nova edição de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche preparou um manuscrito para impressão: “eu estou em processo de copiar, eu avanço muito, muito lentamente.” (carta à sua mãe, 23 de fevereiro, 1886). A cópia transformou-se em uma nova obra: “Eu tinha utilizado este inverno para escrever uma coisa plena de dificuldades, se bem que minha coragem para publicar, por alguns instantes, hesita e treme. Este [livro] se chamará *Para Além de Bem e Mal - Prelúdio a uma filosofia do futuro*”. (carta a Gast, 27 de março 1886) (COLLI; MONTINARI, KSA XV, p. 156).

Mesmo analisando o espólio e as cartas deixadas por Nietzsche, é praticamente impossível estabelecer com exatidão um período ao qual possa ser creditada a concepção efetiva dos aforismos que deram origem a *BM*. Existem extratos, que entraram na composição do livro, cujos originais datam do verão de 1881, outros do inverno de 1882-1883. (PACUAL, 1997, p. 07) Entretanto, mesmo possuindo textos elaborados em um período mais antigo, é possível entender a que veio o novo livro, pois seu núcleo argumentativo fora concebido de acordo com dois parâmetros: (i) como vimos acima, a proposta de reedição de *HH*⁴; (ii) o conjunto de algumas anotações realizadas no período de elaboração de *ZA*, como atesta o próprio Nietzsche ao escrever uma primeira versão do prólogo na primavera de 1886:

Este livro é composto por textos escritos ao mesmo tempo que Assim Falou Zaratustra, mais exatamente, durante os intervalos desta produção: seja como recreação, seja como auto-interrogatório ou auto-justificação, no melhor de um empreendimento extremamente ousado e cheio de riscos. (W I 8, 238, primavera de 1886).

Portanto, *BM* parte das teses exploradas em *HH* remodelado-as de acordo com os conceitos lançados por

⁴ “Publicado em 1886, *Para Além de Bem e Mal* é a primeira obra que sucede a Zaratustra. Em certa medida, Nietzsche retoma nela os temas de *Humano Demasiado Humano*. [...] O que é essencial é que Nietzsche retoma a um nível superior os temas fundamentais de *Humano Demasiado Humano*: desenvolve uma crítica da filosofia, da religião e da moral.” (FINK, 1982, p. 134) Percebemos que a aproximação entre *BM* e *HH* é inegável.

Zaratustra, a tal ponto de ser entendido por alguns comentadores como uma espécie de “glossário” deste último⁵.

Após fracassadas tentativas frente às editoras, *BM* só fora finalmente publicado em agosto de 1886, quando mais uma vez por conta própria Nietzsche arcou com os gastos da tiragem dos trezentos exemplares.

Tomando seu conteúdo, “este livro (1886) é, em todo essencial, uma *crítica da modernidade*” (EH, BM §02), o que frente à *ZA* significa um reajuste de perspectiva: “*o olho, por necessidade tremenda mal-acostumado a ver longe – Zaratustra enxerga mais longe que o tzar –, é obrigado a focar com agudeza o imediato, a época, o em torno.*” (EH, BM §02) As críticas se estendem “*as ciências modernas, as artes modernas, mesmo à política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre que diz Sim.*” (EH, BM §02).

Agora podemos, retomar a pergunta apresentada em parágrafos anteriores: Mas por que manter *BM* como norte se em outras obras também encontramos formulações tão conclusivas acerca da verdade?

A resposta: Porque em *BM* é perceptível que Nietzsche pretendia notadamente continuar a “legislar sobre os princípios da existência” (COLLI, 2000, p. 101),

⁵ Pascual na sua introdução à tradução espanhola de *Para Além de Bem e Mal*. Colli também afirma essa perspectiva de leitura, segundo ele: “Que *Para Além de Bem e Mal* tenha os mesmos conteúdos de *Assim Falou Zaratustra* é o próprio Nietzsche que o diz, e que uma temática igual esteja já prefigurada na época de *Gaia Ciência* é fácil de demonstrar através de uma análise desta obra e dos correspondentes fragmentos póstumos.” (COLLI, 2000, pp. 87, 88).

mas atuando em um outro plano: “particularmente no campo da teoria do conhecimento.” (COLLI, 2000, p. 101) Esse é o motivo pelo qual o filósofo dedica os dois primeiros capítulos do livro (“*Dos preconceitos dos filósofos*” e “*O espírito livre*”) aos temas epistemologia e teoria do conhecimento. Sobretudo, Nietzsche pretende levar para o campo científico sua hipótese da vontade de poder. O passo inicial para conseguir desenvolver esse projeto foi atacar a noção de verdade.

II

Passando, então, às linhas iniciais do primeiro aforismo de *Para Além de Bem e Mal*, lemos: “A vontade de verdade [*Der Wille zur Wahrheit*], que ainda nos seduzirá a vários riscos, aquela célebre veracidade, que até agora todos os filósofos têm falado com veneração: que tipo de questões essa vontade de verdade já não nos apresentou!” (BM, §01).

Com essa admirada constatação, Nietzsche coloca o leitor perante o tema central desse aforismo, qual seja, a pergunta pela vontade de verdade. Ele quer nos indicar que essa vontade estimulou os pensadores a buscarem o conhecimento, pois é uma força presente em *todos* os filósofos. Nessa constelação tão ampla de pensadores, ele não se posicionou do lado de fora, pois também foi seduzido por esta dama.

A sedução tira do caminho os filósofos que tentados unicamente a encontrar a verdade atribuem-lhe a função de musa: para ela, os pensadores compuseram suas questões e elaboraram seus conceitos. O mais impressionante é que tais questões, levantadas desde a

Antiguidade grega, arrastam-se até nossos dias. São problemas que ainda estruturam o cerne das lucubrações filosóficas, exigindo respostas acerca de: essência/aparência, sujeito/objeto, causa/efeito, unidade, identidade etc. Para Nietzsche, esses problemas não passam de “estranhas, graves e discutíveis questões!” (BM, §01). Mas por que não conseguimos nos desvencilhar de tais indagações que ainda servem de norte às investigações filosófico-científicas? Para Nietzsche, tal incessante busca por uma resposta parte de uma “vontade”, quer dizer, de um impulso que poderia apontar para diversos caminhos mas, no caso da filosofia, tende propriamente à verdade. E por que à verdade?

É esse espírito de dúvida e suspeita que Nietzsche pretende imprimir ao seu leitor logo no início de seu livro. Ele quer que olhemos para a história da filosofia e da ciência e nos perguntemos: Por que ainda continuamos questionando a essência das coisas? Por que somente essa busca pela essência pode servir de parâmetro para encontrarmos a verdade? De onde vem esse interesse desesperado pela verdade? O que significa identificar essência à verdade?

Tais dúvidas delimitam um marco na história do pensamento ocidental. Abre-se espaço na filosofia não apenas para a pergunta pelo “em si” da verdade, mas também, para a investigação de um impulso, de uma paixão, isto é, de uma vontade. Mais especificamente, a questão que se coloca segue em direção a desvelar o que vem a ser a “vontade de verdade”.

O curso filosófico pode, então, confluir para um rumo cujo propósito é investigar as “vontades”. Se

entendermos que, em Nietzsche, ao perguntarmos sobre a vontade estamos transitando em um solo psicológico. Então, a psicologia pode ser considerada como eixo fundante também para pensarmos as questões do conhecimento. Sob tal acepção, não nos interessa mais alcançar a verdade “em si”. Queremos saber acerca das condições daquele que coloca a pergunta pela verdade. Perguntamos sobre a *vontade* de verdade.

Nietzsche sabe que, mesmo operando tal mudança de registro, ele não pode desconsiderar seus precedentes, pois a história da filosofia se traduz como a história da cultura ocidental – “trata-se de uma longa história” (BM, § 01). Entretanto, ao entrar em um campo psicológico e questionar o impulso à verdade, Nietzsche nos apresenta um novo viés sobre o qual nenhum problema havia sido levantado. Nesse novo domínio, como ainda não há perguntas, não existem respostas. Seria como se o problema do conhecimento estivesse nascendo. Assim sugere o próprio Nietzsche ao perguntar: “mas não é como se apenas começasse?” (BM, §01).

O problema da vontade de verdade consiste, pois, em um questionamento recente. Entretanto, a busca incessante pela verdade é um procedimento antigo e do modo como vem sendo abordado pela tradição filosófica desemboca em duas saídas possíveis assinaladas no trecho abaixo:

Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também *nós* aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? (BM, §01).

Nietzsche nos apresenta duas propostas para solucionarmos o impasse, uma apoiada em um certo ceticismo pessimista e outra construída sobre uma perspectiva experimental: (i) ou paramos de perguntar, pois cansamos da tarefa improdutiva de alcançar a verdade do mundo; (ii) ou repensamos nossa relação com a verdade e assumimos também a posição da Esfinge, isto é, tomamos para nós a condição de questionar não só o mundo, mas também, nós mesmos.

Se seguirmos a segunda possibilidade, que é a proposta defendida por Nietzsche, questionamos o papel da vontade de verdade. Em um precioso exercício filológico, ele resgata na tragédia de Sófocles a imagem de Édipo frente à Esfinge: é a Esfinge quem formula perguntas, ela detém não só o poder de executar a questão, mas também conhece de antemão a resposta. Isso significa que a Esfinge detém a verdade acerca do que se quer saber. Édipo, por outro lado, é aquele que usa da racionalidade para chegar à verdade. A verdade para ele não está posta, ele deve usar seu intelecto para descobrir algo sobre ela.

Dessa representação metafórica extraímos o reflexo da relação homem-verdade. O homem ocupa o papel daquele que busca incansavelmente desvendar os problemas que o mundo lhe impõe. Tal acepção do problema, entretanto, mantém a relação de distância entre aquele que quer conhecer e a verdade, sujeito do conhecimento e mundo como objeto de conhecimento. Apóia-se, portanto, na cisão mundo aparente e mundo verdadeiro. Segundo Nietzsche, o grande empecilho para continuarmos tratando a questão sob esse ponto de vista

é que, partindo de tal separação (aparência-essência), a “verdade” nunca foi alcançada. “Acerca do que é a ‘veracidade’ ninguém parece ter sido veraz o bastante.” (BM, §177) Sem a noção tradicional de “verdade”, a relação Édipo-Esfinge se mostra infrutífera, o que nos sugere que ela deve ser reinterpretada para garantir sua riqueza.

Destarte, observemos novamente a citação do aforismo 01, Nietzsche acentua o pronome pessoal “nós” e os pronomes interrogativos “que” e “quem”. Isso indica que a questão da verdade deve ser posta pelo homem e direcionada para o homem. Não devemos mais pensar em um interior que pergunta e um exterior que fornece respostas. Perguntas e respostas são produtos humanos, demasiado humanos, logo é imprescindível que os tomemos como valores. A necessidade de ir além da noção de verdade (já muito utilizada pela tradição) a partir da investigação da vontade de verdade é incontornável. Somente através da pergunta pela vontade é que conseguiremos operar essa inversão de valores que se formaram a partir da cisão Édipo-Esfinge (homem e verdade).

Na proposta nietzscheana, há na relação Édipo-Esfinge uma completa neutralização de perspectivas: a distância existente entre Édipo – aquele que se coloca frente às questões para tentar descobrir a verdade – e a Esfinge – aquela que tem a guarda da verdade – extingue-se. Sendo a verdade um valor, a própria Esfinge passa a ser parte de uma construção do homem, ou seja, foi o próprio Édipo quem inventou e tomou para si a tarefa de produzir e desvelar a verdade. Logo, a pergunta pela

vontade de verdade se mostra como uma questão dirigida à própria Esfinge. A pergunta é pela vontade, pelo impulso a perguntar e deve emergir quando olhamos para nós mesmos e indagamos a que serve e o que significa a vontade insaciável de alcançar a verdade.

Caso partíssemos unicamente de uma leitura metafórica da história de Édipo, estaríamos certamente pondo de lado a formação filológica de Nietzsche. O filósofo certamente conduz sua interpretação da tragédia através de outra chave, uma leitura que contempla a riqueza do escrito. Isso porque a relação Édipo-Esfinge pode se revelar mais profunda caso atentemos para a polissemia do nome de Édipo, no grego **Οιδίπους**. *Oidipous*, em um primeiro momento, significa “pés inchados” pois o termo deriva de *oideo* (inchar) e de *pous* (pés), contudo a polissemia do nome *Oidipous* nos abre a perspectiva para as mais diversas interpretações⁶. Na passagem em que Édipo decifra o enigma da Esfinge há uma outra possibilidade de leitura:

Ironia e ambigüidade estão também presentes na decifração do enigma da Esfinge. A ‘cadela cantora’ pergunta qual ser possui dois, três e quatro pés – díπους, tríπους, tetráπους. *Oidipous* responde acertadamente ‘homem’, isto é, *oi-dipous* (‘o de dois pés’). (VIEIRA, 2001, p. 26).

Ao tomar o homem como resposta à pergunta da esfinge, observamos que Édipo coloca a si próprio como alvo central seja da pergunta, seja da resposta. Todo

⁶ Sobre as possibilidades polissêmicas do nome *Oidipous*, ver capítulo 01 da obra *Oedipous at Thebes* de Bernard Knox. London; New Have: Yale Universit Press, 1998. p. 03-52.

questionar vai ter sua resolução construída sobre “o de dois pés”. Isso implica um reposicionamento da noção de verdade pois a resposta a qualquer pergunta

[...] só é um saber na aparência; ela mascara o verdadeiro problema: o que é então o homem? O que é Édipo? A pseudo-resposta de Édipo abre-lhe todas as grandes portas de Tebas. Mas, instalando-o na chefia do Estado, ela realiza, dissimulando-a, sua verdadeira identidade de parricida e incestuoso. (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 91).

Nietzsche, ao remontar a cena entre Édipo e a Esfinge e associá-la à forma trágica como nos relacionamos com a verdade, indica que por maior que seja o uso que fazemos da racionalidade, nosso conhecimento do mundo consiste em formulações acerca de aparências. Não podemos alcançar a “verdade” sobre o mundo quando esse é, unicamente, a interpretação que fazemos dele. Assim, tentar chegar a uma essência pura da realidade é um equívoco. A questão fundamental “O que é Édipo?” independe de nossa inteligência do mundo. Ela só tem solução, como defende Vernant, enquanto pseudo-resposta. Portanto, ela só pode ser concebida como um experimento, como uma interpretação: como uma leitura de uma vontade.

Nesse movimento, em que a vontade de verdade lança seu olhar sobre ela mesma, Nietzsche traça um novo campo de perguntas e respostas. O importante de estar na encruzilhada é que podemos saltar para uma posição crítica mais profunda, pois “por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais

fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade.” (BM, §01).

O campo aberto, ou seja, a investigação psicológica não mais pretende remeter às causas da vontade de verdade. A pergunta “o que?” e “quem?” nos leva a perscrutar o “valor” dessa vontade. Assim, Nietzsche nos coloca na posição de legisladores, pois perguntar pelo valor significa assumir a perspectiva de que vivemos incessantemente emitindo juízos, isto é, assumimos uma responsabilidade descomunal frente a cada evento.

III

A pergunta sobre o próprio impulso desmedido para alcançar o verdadeiro se torna o ponto central do primeiro aforismo. Ela desvela a grande perspectiva teórica apresentada por Nietzsche em *Para Além de Bem e Mal*, qual seja, a psicologia. Extraímos, então, do questionamento da vontade de verdade o plano fundamental do livro: (i) fugir dos antigos preconceitos dos filósofos; (ii) descobrir em nós aquilo que impulsiona à verdade, isto é, perguntar o que seriam as vontades; (iii) pensar as consequências dessa nova perspectiva frente à cultura, à política, às artes e à sim mesmo. Três idéias que só surgem porque

Nietzsche prefere insistir na relação que se mantém com a verdade mais que na verdade ela mesma por considerar que esta relação é que é reveladora, pois mostraria que há alguma coisa suspeita no projeto filosófico – a relação dos filósofos com a verdade não passa de uma relação de ‘veneração’, de respeito quase religioso. É de suma importância notarmos que essa noção de veneração

escapa a qualquer determinação teórica objetiva que os filósofos alcem. (WOTLING, 2003, p. 10).

Entretanto neste primeiro aforismo, mesmo deixando aberta à psicologia a possibilidade de perguntar sobre as vontades, Nietzsche manteve seu foco sobre a vontade de verdade, ou seja, em um primeiro momento, ele se deteve em torno do âmbito da verdade. Poderíamos nos perguntar: Então como escapar ao problema da verdade se a pergunta pelo valor da vontade de verdade é, em última instância, uma “verdade” sobre tal vontade?

O caminho indicado pelo filósofo para solucionarmos essa questão aponta para um novo percurso: devemos reinterpretar a noção de verdade de um modo tal que “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que nossa nova linguagem soa mais estranha.” (BM, §04). Caso observemos com atenção o alcance dessa proposição, realmente nos colocamos em uma situação desconfortável pois se não é possível valorar um juízo segundo os padrões de verdade e falsidade, então sob quais parâmetros podemos balizar nossa leitura do mundo? Como seria possível prosseguir com investigações filosófico-científicas sem a noção de verdade como medida? Segundo o filósofo, mais do que tentar qualificar uma asserção como verdadeira ou falsa, “a questão é em que medida ele [um juízo] promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (BM, §04).

Portanto, a tarefa de um filósofo não mais se identifica à pesquisa da verdade, mas à interpretação dos diferentes modos de produzir valores, nesse caso, verdades. “Nietzsche sumariamente observou que tais

concepções inventadas, e portanto errôneas, são inconscientemente empregadas pelos homens para oferecer vantagens para a vida e para a ciência.” (VAIHINGER, 2002, p. 341)⁷.

Nesses termos, a exploração da valoração como produto incondicional da vontade de verdade é elevada a uma radicalidade tamanha que Nietzsche se permite questionar: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?” (BM, §01) Enquanto juízo, a noção de verdade deve se distanciar daqueles parâmetros indicados pela tradição. Não há uma causa que condicione o verdadeiro, a verdade é o que é tal como se apresenta, ou seja, ela consiste em um aspecto valorativo. Sendo um valor, ela não deve ser mais tomada como um fundamento intocável sempre igual a si mesmo. Por outro lado, ela pode assumir outros sentidos, a saber, o falso, o incerto.

A partir desse entendimento, surgem novas perguntas que apontam para novas hipóteses. Se, como vimos, já não há mais uma distância entre homem e verdade podemos nos perguntar: “O problema do valor

⁷ No seu livro *A filosofia do “como se”*, Hans Vaihinger apontou a influência kantiana na obra de Nietzsche através das leituras que esse fez das obras de F. A. Lange. A presença das proposições de Lange são imprescindíveis para que o experimentalismo e o perspectivismo possa se desenvolver nos escritos nietzscheanos. “Nietzsche, tal como Lange, enfatiza a grande significação de ‘aparências’ em todos os muitos campos da ciência e da vida e, com ele, indica a função fundamental e de longo alcance da ‘invenção’ e ‘falsificação’ assim como a influência falsificante e a criação poética e, com isso, o valor e a justificação do ‘mito’ – não apenas na religião.” (VAIHINGER, 2002, p. 341-342).

da verdade se apresentou à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo? Quem é a Esfinge?” (BM, §01) Nietzsche é enfático ao determinar a emergência de um novo campo investigativo, vejamos:

Este é, ao que parece, um lugar onde perguntas e signos de interrogação se encontram. E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior. (BM, §01).

O risco emerge da condição de tomar a entre a vontade de verdade como diretriz de um caminho que leva a um valor, a *uma verdade*. A verdade deixa de ter um estatuto de lugar incondicional das formas perfeitas do mundo ou da natureza. Tanto as idéias de natureza quanto de perfeição estariam assim condicionadas às perspectivas. Não há mais uma ligação necessária entre o “em si” da verdade e aquilo que o mundo. O espaço entre tais pontos só pode ser preenchido por uma suposição, um experimento, *uma hipótese*. Temos que assumir, portanto, a arriscada tarefa de “reconhecer a inverdade como condição de vida” (BM, §04). E, nesse domínio, para adquirir rigor e profundidade,

[...] a vontade de verdade a qualquer custo é compelida a reconhecer que ‘a verdade’ sobre sua origem tem que projetá-la para além dela mesma: a exigência ‘incondicional’ de verdade está irremissivelmente comprometida com condições (elas mesmas ‘não verdadeiras’), ou com perspectivas de valor. (GIACOIA JR, 1997, p. 135).

“Isso 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, para além de bem e mal.” (BM, §04) Ao explorar a valoração como produto incondicional da vontade de verdade, Nietzsche nos apresenta, a partir de sua perspectiva psicológica, uma proposta na qual ocorre uma inegável aproximação entre pensamento e valor. A pergunta pelos valores tem como objetivo perscrutar o alcance e a profundidade da influência dos impulsos do filósofo nos seus posicionamentos teóricos, morais ou religiosos. “Nietzsche mostra, assim, como uma determinação psicológica específica – uma paixão – antecede a atividade filosófica.” (WOTLING, 2003, p. 10).

Se, como vimos, o destino da pergunta filosófica aponta para um impulso, uma “vontade”, então, a distância entre pensar e valorar não se sustenta. A verdade emerge como uma hipótese, um pressuposto, uma ficção regulativa. Essa concepção vai contra a proposta da tradição pois acerca dos filósofos,

[...] todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de ‘inspiração’): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos

advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdades’ (BM, §05).

Presos a seus preconceitos, os filósofos compuseram os mais diversos enunciados acreditando que descobriram certezas naturais ao homem. Contudo, no fundo, eles apenas estavam dando uma nova roupagem e defendendo antigas posições morais. Nietzsche chama a tentativa de mascarar tais procedimentos de “truques sutis dos moralistas e pregadores da moral” (BM, §05). Sob o ímpeto da vontade de verdade, eles criaram conceitos e articularam procedimentos lógicos, de tal modo que ao tratar de verdade, eles permaneceram presos à tentação de solucionar a antiga questão do “problema ‘do mundo real e do mundo aparente’” (BM, §10). Portanto, a busca desenfreada pelo verdadeiro mantém ainda um dos preconceitos mais antigos e nefastos, a saber, a crença nos opostos⁸.

⁸ O combate a uma concepção dicotômica de mundo consiste em uma marca inconfundível dos escritos nietzscheanos. Segundo Müller-Lauter, é por conceber a metafísica fundamentalmente como uma teorização sobre a existência de um mundo das aparências e de um mundo das essências que Nietzsche pôde “se voltar explicitamente contra a metafísica, mas podemos rapidamente nos convencer de que ele dela fala apenas no sentido de uma teoria dos dois mundos (*Zweiweltentheorie*). Se desconsiderarmos esse estreitamento, não pode ser mantida a pretensão de Nietzsche de que sua filosofia não seja metafísica. (...) Mais essencial parece-me, porém, que, por detrás das fachadas, sempre de novo erguidas por ele, a metafísica desmorona, em consequência de seu incessante perguntar.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 52, 53.)

Assim sendo, lemos nos escritos dos filósofos que em oposição a esse mundo no qual vivemos, existe um outro onde não há obscuridades, incertezas, tampouco males. Com isso, eles se prendem à rede da metafísica platônica. Acerca da forma dicotômica de ler a realidade através da cisão mundo verdadeiro / mundo aparente, Nietzsche escreve:

Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual se reconhecem os metafísicos de todos os tempos; esse modo de estimativas de valor está por trás de todas as suas proceduras lógicas; a partir dessa sua ‘crença’, eles se atarefam em torno de seu ‘saber’, em torno de algo que, no final, é solenemente batizado como ‘a verdade’. A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição dos valores*. (BM, §02).

O erro fundamental que figura como a fé nos opostos, sob o qual Nietzsche inscreve todos os filósofos, consiste em crer que para qualquer elemento do mundo existe uma essência específica que lhe corresponde.

Nietzsche conclui com isso que o trabalho dos filósofos quase sempre se caracterizou pela confusão entre essência e valor. Tais filósofos quiseram pensar a verdade como essência; viram, no entanto, a partir duma perspectiva histórica, que a verdade não pode ser determinada como estável, nem mesmo como objetiva. (WOTLING, 2003, pp. 11, 12).

Ao creditar uma essência a um objeto, supomos que há algo a mais do que o modo como o percebemos no mundo. Algo de igual, um substrato que permanece apesar da forma como os objetos se mostram. Segundo

Nietzsche, “a crença na oposição de valores” (BM, §02) guia o impulso do filósofo, que para sustentar essa crença em dois mundos, tenta-se encontrar o fundamento último de todas as coisas e, ao mesmo tempo, o melhor método para dar inteligibilidade à essência das coisas.

Nietzsche propôs uma completa inversão de perspectivas, a efetivação da transvaloração dos valores [*Umwertung der Werte*], ou seja, devemos nos voltar para o velho conceito de verdade e produzir um novo sentido, um sentido mais amplo, que possibilite a multiplicidade de interpretações. Conceber a verdade como essência última e única das coisas se mostra como uma hipótese que não acompanha a fluidez e a casualidade do mundo.

Nesses termos, grande parte do empreendimento filosófico de Nietzsche consiste em aguçar nossos sentidos para que entendamos o mundo como um imenso conjunto de valores e que, diante da Esfinge (esta gigantesca construção), possamos nos perguntar pelo valor dos valores. É a hora de aprender a colocar questões.

Como o mundo é interpretação, então, não há uma verdade em si, apenas ilusões erguidas sobre valores. Ao entrarmos no mundo estamos nos relacionando com múltiplas interpretações. Nietzsche não diferencia o mundo e suas interpretações, para o filósofo, só há interpretações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARD, Knox. *Oedipous at Thebes*. London; New Have: Yale Universit Press, 1998.

CHORÃO, João Bigotte (org). *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. v. 2. Lisboa/São Paulo: Verbo, s/d.

COLLI, Giorgio. *Escritos Sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

GIACÓIA JR., Oswaldo. A vontade de verdade como experimento. In: _____. *Labirintos da Alma*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke* hg. v. G. Colli und M. Montinari. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 Bänds. München: Walter de Gruyter, 1980.

_____. *Coleção das Obras de Nietzsche*. Coord.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1987-2006.

PASCUAL. Andrés Sanches. Introducción. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Más Allá del Bien y del Mal*. Trad. Intr. e Notas Andrés Sanches Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

VAIHINGER, H. *The Philosophy of "as if"*. Trad.: C. K. Ogden. London: Routledge, 2002.

VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Anna L. A. de A. Prado; Filomena Y.

H. Garcia; Maria da C. M. Cavalcante. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

VIEIRA, Trajano. Entre a Razão e o Daimon. In.: SÓFOCLES. *Édipo Rei de Sófocles*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2001.

WOTLING, Patric. As Paixões Repensadas. Trad. Ivo da Silva Júnior. In: *Cadernos Nietzsche*. v. 15. São Paulo, GEN. 2003.