

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ROGÉRIO ANTÔNIO LOPES**

**CETICISMO E VIDA CONTEMPLATIVA EM NIETZSCHE**

**Belo Horizonte  
FAFICH/UFMG  
2008**

**Rogério Antônio Lopes**

**CETICISMO E VIDA CONTEMPLATIVA EM NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto.  
Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

**Belo Horizonte**  
**FAFICH/UFMG**  
**2008**

Tese intitulada *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, de autoria do doutorando **Rogério Antônio Lopes**, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto – FAFICH/UFMG – Orientador

---

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior – UNICAMP – Co-orientador

---

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves – UFPA

---

Prof. Dr. Eduardo Brandão – USP

---

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto – UFOP

---

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques – FAFICH/UFMG

Belo Horizonte, junho de 2008.



## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador, Prof. José Raimundo Maia Neto, pela impecável orientação, e pela generosa interlocução dos últimos anos. Sem ambas esta Tese não existiria. Todo o percurso pela história do ceticismo feito ao longo da Tese é um reflexo deste diálogo, do qual eu sou a parte beneficiada. Agradeço também ao meu orientador em Berlim, Prof. Günter Abel, por ter me recebido como orientando, pela hospitalidade e pela discussão pontual de alguns itens da Tese. Ao Prof. Oswaldo Giacoia Júnior, pela co-orientação e pelo exemplo de vida intelectual. Ao Prof. Ernani Chaves, amigo generoso e pesquisador admirável: à sua disponibilidade devo parte significativa de meus contatos científicos na Alemanha. Ao Prof. Olímpio Pimenta, um amigo tão querido e de tão longa data que dispensa agradecimentos, mesmo porque eu não seria capaz de enumerá-los. A todos os membros da Banca Examinadora meu agradecimento antecipado por terem me concedido a honra de aceitar o convite para o que eu espero que seja o início de uma longa e intensa interlocução filosófica.

Gostaria de agradecer ainda ao Prof. Volker Gerhardt da Humboldt-Universität, por ter me admitido em seu colóquio de doutorandos, assim como aos inúmeros colegas e amigos que lá fiz; ao Prof. Thomas Gil, coordenador do colóquio de doutorandos da TU-Berlin; aos colegas do colóquio de doutorandos do Prof. Günter Abel; aos professores e colegas do Grupo de Ceticismo da UFMG; à Prof<sup>a</sup>. Telma Birchal, pelas conversas sobre Montaigne; à Prof<sup>a</sup>. Livia Guimarães, pelas valiosas sugestões por ocasião do exame de Qualificação; ao Prof. Marco Brusotti (Universidade de Lecce/TU-Berlin), pelas inúmeras conversas sobre Nietzsche na Cafeteria da Staatsbibliothek zu Berlin; aos Professores Thomas Brobjer (Universidade de Uppsala) e Andreas Urs Sommer (Universidade de Greifswald), que contribuíram com sugestões e me

disponibilizaram gentilmente material inédito de suas próprias pesquisas. Ao amigo Nikos Loukidelis, que conhece todos os recantos da “biblioteca Nietzsche” e os expôs a mim em longas andanças noturnas por Berlim; ao amigo Ignace Haaz, pelo seu entusiasmo com a filosofia.

Agradeço às diversas instituições sem cujo apoio esta pesquisa não poderia ter sido conduzida: ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), por ter acolhido este projeto; ao CNPq, por ter financiado a pesquisa em seus primeiros dois anos; ao DAAD, pelo financiamento de minha estadia de dois anos na Alemanha, assim como pela concessão de uma bolsa de dois meses de curso de língua alemã junto ao Herder-Institut da Universidade de Leipzig; à CAPES, que me forneceu as passagens aéreas; à equipe de professores do InterDaf do Herder-Institut, pelo acolhimento caloroso nos primeiros dias do inverno alemão de 2005 e pelo competente curso preparatório para o DSH; à Technische-Universität Berlin (TU-Berlin), e ao Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie, Wissenschafts- und Technikgeschichte, que por dois anos foram as minhas referências acadêmicas na Alemanha. Gostaria de expressar o meu mais sincero reconhecimento a todo o corpo de bibliotecárias e bibliotecários da Staatsbibliothek zu Berlin, das bibliotecas universitárias da Humboldt-Universität zu Berlin e da TU-Berlin, assim como aos funcionários da Herzogin Anna Amalia Bibliothek de Weimar, e em especial ao Sr. Erdmann Wilamowitz-Moellendorff, que me introduziu pacientemente nos microfilmes da biblioteca privada de Nietzsche, explicando detalhes técnicos e auxiliando a decifrar as anotações de leitura do filósofo. Ao Kolleg Friedrich Nietzsche, na pessoa de seu diretor, Prof. Rüdiger Schmidt-Grépály, pela hospitalidade demonstrada em minhas estadias de pesquisa em Weimar.

Um agradecimento especial a todos os amigos que trouxeram momentos de alegria e ternura à minha estadia no velho continente: Fernando, Manos, Gang Li, Katja, Jost e Úrsula, Charles, Roberto e Sylvia, Luciano, Patrícia, Adriana, Bruno, Pedro e Nina, Ivo, Saulo, Mateus, Celina e Thanos, Andréa Mendes, Sandra e Emma.

Aos que nos deram um lar na volta ao Brasil: Munira, Antônio Marcos, Ivan e Telma. Ao Prof. João Mac Dowell, por me acolher no regresso ao Brasil e por me proporcionar condições de trabalho condizentes com o término da Tese.

A todos os amigos, professores, colegas e alunos que direta e indiretamente contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho e que não são mencionados.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, e em especial à nossa querida e competente secretária, Andrea Baumgratz.

À Andréa, pelo privilégio da companhia e por tudo o mais que as palavras não alcançam.

## **RESUMO**

A presente tese tem como objetivo reconstruir o diálogo de Nietzsche com a história do ceticismo através da identificação de suas principais fontes. Este diálogo é muitas vezes intermediado por textos de autores contemporâneos a Nietzsche, razão pela qual o trabalho de reconstrução das fontes não pôde se ater exclusivamente à tradição cética, mas se estendeu com alguma frequência a autores da tradição pós-kantiana. As principais reivindicações do presente estudo são: Nietzsche foi um profundo conhecedor da história do ceticismo; sua obra se apropria de forma inovadora desta tradição; Nietzsche não se relacionou apenas instrumentalmente com o ceticismo, mas tentou incorporar alguns dos compromissos essenciais da forma de vida cética à sua compreensão da vida filosófica.

## **ABSTRACT**

The present thesis intends the reconstruction of Nietzsche's dialogue with the history of skepticism through the identification of his main sources. Such dialogue is constantly mediated by texts from authors contemporary to Nietzsche, therefore the reconstruction of the sources could not remain exclusively inside the skeptical tradition, but included frequently some post-kantian authors. The fundamental claims of the present thesis are: Nietzsche was deeply acquainted with the history of skepticism; his work assumes this tradition in a very innovative manner; Nietzsche not only associated himself instrumentally to skepticism, but tried to incorporate some of the essential commitments of the skeptical life to his understanding of philosophical life.



*A expectativa de uma resposta precisa à pergunta “quais livros um autor utilizou?” é pouca quando o autor em questão é superior aos escritores que lhe serviram de fonte, pois ele se utilizará destas fontes a seu bel-prazer e com inteira liberdade, vertendo em nova forma tudo aquilo que ele tomou delas a título de material e conferindo a tudo o selo de sua personalidade. [...] Pois afinal de contas que tipo de questão nós estamos formulando quando nos indagamos acerca das fontes de um autor? Um livro só pode se tornar mais compreensível para nós em sua forma, em seu conteúdo de pensamento, na medida em que temos a expectativa de trocar não um nome por outro, mas conhecimento por conhecimento; nós queremos ver mais do que o livro pronto, nós queremos ter diante dos olhos a gênese de um livro, a história de sua gestação e nascimento: ocorre, além disso, que nos interessam mais os pais do que o filho, mais as fontes do que aquele que as processou. Nós desejamos que o processo de seu vir a ser se revele lentamente diante de nosso olhar (BAW, IV, p. 126, outono de 1868/primavera de 1869).*

## SUMÁRIO

<b>Abreviaturas</b>	p. 12
<b>Introdução</b>	p. 14
<b>Capítulo I: O ceticismo no contexto filosófico dos anos de formação de Nietzsche</b>	p. 26
<b>Seção 1: As conseqüências céticas da reformulação do programa crítico por Friedrich Albert Lange</b>	p. 27
1.1. Introdução	p. 27
1.2. O programa de Friedrich Albert Lange	p. 40
1.2.1. <i>Uma breve consideração histórica</i>	p. 40
1.2.2. <i>A crítica histórica do materialismo dogmático</i>	p. 45
1.2.3. <i>A crítica de Lange ao kantismo ortodoxo</i>	p. 59
1.2.4. <i>A reabilitação da metafísica como ficção conceitual para fins edificantes</i>	p. 75
<b>Seção 2: A recepção de Schopenhauer à luz da <i>História do Materialismo</i></b>	p. 85
2.1. A recepção entusiástica da <i>História do Materialismo</i> pelo jovem Nietzsche	p. 85
2.2. A crítica de Rudolf Haym a Schopenhauer	p. 95
2.3. Uma crítica defensiva da metafísica da Vontade de Schopenhauer	p. 126
2.4. Um passo decisivo para o ficcionalismo: as notas preparatórias para a dissertação sobre o conceito de teleologia	p. 144
<b>Seção 3: Um balanço da presença do ceticismo no jovem Nietzsche</b>	p. 155
<b>Capítulo II: Nietzsche leitor da história do ceticismo</b>	p. 186
<b>Seção 1: Nietzsche como filólogo cético e como filólogo do ceticismo antigo</b>	p. 187
1.1. Introdução	p. 187
1.2. Nietzsche como filólogo cético	p. 190

1.3. Nietzsche como leitor do ceticismo antigo	p. 202
<b>Seção 2:</b> Os pressupostos ontológicos do ceticismo epistemológico de Nietzsche	p. 224
2.1. O ceticismo como uma via para o heraclitismo	p. 224
2.2. Nietzsche e a <i>interpretatio sceptica</i> de Platão	p. 253
<b>Seção 3:</b> A crítica à metafísica como doutrina das categorias e como doutrina dos dois mundos	p. 269
3.1. Introdução	p. 269
3.2. Método genealógico <i>versus</i> método transcendental	p. 272
3.3. Contra a tese da inevitabilidade antropológica da metafísica	p. 298
3.4. Cenários de uma futura cultura pós-metafísica: o experimento como tarefa e como prerrogativa do espírito livre	p. 305
<b>Seção 4:</b> Nietzsche leitor do ceticismo moderno	p. 320
4.1. Introdução	p. 320
4.2. Montaigne como modelo de uma vida cética	p. 323
4.2.1. <i>Montaigne contra o ideal ascético, ma non troppo</i>	p. 323
4.2.2. <i>Montaigne contra o ativismo político</i>	p. 341
4.2.3. <i>Nietzsche e a apropriação fideísta do ceticismo</i>	p. 348
4.3. O conflito de motivações no ceticismo moderno	p. 357
4.4. O ataque de Pascal ao ideal de vida cético e à apropriação fideísta do ceticismo	p. 367
4.5. A resposta de Nietzsche ao desafio pascaliano	p. 385
<b>Capítulo III: Ceticismo no último Nietzsche</b>	p. 419
<b>Seção 1:</b> Platonismo político e vida contemplativa no entorno de <i>Além de Bem e Mal</i>	p. 420
<b>Seção 2:</b> Nietzsche e o cartesianismo	p. 455
<b>Seção 3:</b> <i>O Anticristo</i> : rumo a uma reconciliação final com a tradição cética?	p. 512
<b>Conclusão</b>	p. 552
<b>Referências Bibliográficas</b>	p. 559

## ABREVIATURAS

### **Obras de Nietzsche:**

KSA = *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Edição em 15 volumes das obras de Nietzsche por Colli e Montinari. Os números romanos remetem sempre ao volume, aos quais se seguem as indicações das páginas).

KSB = *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (Edição em 08 volumes das cartas de Nietzsche por Colli e Montinari. Mesma convenção de citação adotada para a KSA).

KGW = *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Edição ainda em andamento; cerca de 40 volumes já publicados desde 1963, agrupados em 8 subdivisões designadas por numeração romana. Os textos das preleções de Nietzsche foram agrupados na rubrica II e distribuídos em 05 volumes, designados por numeração arábica, p. ex., KGW II/3 para o volume 3 das preleções. Os póstumos do período de Leipzig estão agrupados na rubrica I, p. ex., KGW II/4 para o volume 4 e assim por diante).

BAW = *Frühe Schriften* (Edição em 05 volumes dos póstumos que abrangem os anos de formação de Nietzsche e alguns de seus textos filológicos, por Carl Koch und Karl Schlehta. Os volumes são citados em numeração romana).

VP/FP = *Os Filósofos Pré-platônicos* (Texto das preleções que Nietzsche ofereceu na Universidade de Basel e que ele retrabalhou inúmeras vezes ao longo da década de 70).

PZG/FEG = *A Filosofia na Época trágica dos Gregos* (Escrito póstumo e inacabado, 1873).

EPD/IDP = *Introdução ao Estudo dos Diálogos de Platão* (Vale a mesma observação sobre as preleções acerca dos filósofos pré-socráticos; o texto foi retrabalhado inúmeras vezes ao longo da década de 70).

WL/VM = *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral* (Escrito póstumo e inacabado, 1873).

GT/NT = *O Nascimento da Tragédia* (1872).

MA/HH = *Humano, demasiado Humano* (1878).

VMS/MOS = *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* (1879).

M/A = *Aurora* (1881).

FW/GC = *A Gaia Ciência* (1882/1886).

ZA ou *Zaratustra* = *Assim falou Zaratustra* (1883-1885).

JGB/ABM = *Além de Bem e Mal* (1886).

GM/GM = *Para a Genealogia da Moral* (1887).

A/AC = *O Anticristo* (Escrito publicado postumamente, mas cuja redação Nietzsche finalizou em 1888).

**Outras abreviaturas:**

WWV: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, de Schopenhauer.

DW: *Denken und Wirklichkeit*, de Afrikan Spir.

HP: *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico.

NS: *Nietzsche-Studien*.

NB: a ocorrência de NB nas citações de Nietzsche é um expediente do filósofo para destacar determinado fragmento em seus cadernos de nota e significa *Nota Bene*. NB nas referências bibliográficas significa que o volume em questão encontra-se na biblioteca privada de Nietzsche, preservada no acervo de Weimar.

**Nota sobre as traduções e citações:**

Eu adotei como método citar apenas em português no corpo do texto. As citações nas notas foram mantidas, na sua maior parte, nas línguas originais. Para as citações em alemão eu optei por manter a grafia do original. Sigo as traduções de Paulo César de Souza sempre que possível. Quando as citações de Nietzsche remetem ao ano de edição da obra (p. ex., NIETZSCHE, 1993), isso significa que eu cito a partir de uma tradução e a acato integralmente, exceto nos casos em que há referência explícita a alterações. Nos demais casos as traduções são de minha responsabilidade.

## INTRODUÇÃO

Todos os conceitos nos quais um processo inteiro é semioticamente abreviado escapam à definição; definível é apenas aquilo que não tem história (*Para a Genealogia da Moral*, Segunda Dissertação, §13).

Embora o interesse dos pesquisadores pela recepção do ceticismo antigo no início da modernidade tenha crescido muito nos últimos 50 anos, mais precisamente após a publicação do estudo seminal de Richard Popkin<sup>1</sup>, são ainda relativamente escassos os estudos que se debruçam sobre a presença do mesmo no século XIX, especialmente em sua segunda metade. No caso específico de Nietzsche, basta dizer que, entre a volumosa literatura secundária dedicada ao criador de Zaratustra, não havia até o momento um único estudo monográfico sobre o tema. Esta lacuna reflete um consenso implícito dos pesquisadores em torno da irrelevância do tema que à primeira vista parece mais que justificado. Podemos antecipar os seguintes argumentos a favor da tese de que o tema é irrelevante: em seu percurso filosófico Nietzsche não teria vivenciado uma crise propriamente cética; o filósofo, se e quando argumenta, o faz de forma dogmática; os fenômenos que lhe tocam de perto são o pessimismo e o niilismo (formas negativas de dogmatismo); como representante da tradição kantiana, Nietzsche teria considerado a oposição entre dogmatismo e ceticismo uma oposição pré-crítica; finalmente, a forma de vida cética, que cultiva a indiferença pela especulação, enaltece a moderação dos afetos e recorre à tradição para orientar a ação em situações de incerteza epistêmica, não teria nada a dizer a um filósofo que manipula com tamanha desenvoltura expressões como “vontade de poder” e “eterno retorno”, que fez da intensificação do sentimento de poder um critério de hierarquização dos fenômenos da cultura, que se notabilizou pelo cultivo dos estados interiores de exceção e que exaltou a extemporaneidade e o inconformismo como virtudes filosóficas.

---

<sup>1</sup> A primeira edição de sua *História do Ceticismo* data de 1960 e foi revista e ampliada inúmeras vezes ao longo das quatro décadas seguintes.

O presente estudo tem o intuito de contrariar este consenso implícito na literatura secundária e argumentar a favor não apenas da relevância do tema em Nietzsche, mas também da tese de que o filósofo alemão teve uma aguda consciência do caráter complexo e multifacetado da presença do ceticismo na história da filosofia, principalmente na modernidade. Pretende-se demonstrar esta tese através de uma reconstrução do diálogo de Nietzsche com as fontes do ceticismo antigo e moderno. A consciência do caráter historicamente complexo do ceticismo, rara em um filósofo da segunda metade do século XIX<sup>2</sup>, confere ao diálogo de Nietzsche com esta tradição um valor que eu suponho ser não apenas histórico, mas também filosófico. Nietzsche esteve atento a certos aspectos da história do ceticismo que só ganhariam destaque na pesquisa erudita mais recente, de modo que ele não representa apenas um capítulo na história do ceticismo, mas tem algo a dizer aos historiadores que se interessam por esta tradição<sup>3</sup>. Dito isto, podemos afirmar que as ambigüidades que caracterizam a avaliação da tradição cética na obra de Nietzsche<sup>4</sup> não têm origem em um desconhecimento desta tradição, mas em outros fatores, cuja identificação prévia facilita a compreensão do itinerário da Tese. Eu gostaria de me servir do espaço reservado à Introdução para uma rápida exposição dos fatores que conferem à presença do ceticismo na modernidade e na obra de Nietzsche um caráter ambíguo.

Em um primeiro esforço para diagnosticar a origem destas ambigüidades no que concerne exclusivamente à recepção do ceticismo por Nietzsche, sugiro que atentemos para os seguintes fatores:

---

<sup>2</sup> Os filósofos da segunda metade do século XIX não foram indiferentes ao ceticismo enquanto posição epistemológica, mas a maior parte deles desconhecia os diversos compromissos ligados ao ceticismo antigo e moderno, assim como as diversas apropriações a que o ceticismo foi submetido no início da modernidade.

<sup>3</sup> O papel do ceticismo na criação do moderno *ethos* científico, a apropriação do ceticismo para propósitos apologeticos por autores cristãos, a relação entre ceticismo e compromisso com a preservação da integridade intelectual são exemplos que ilustram a intensa familiaridade de Nietzsche com a história do ceticismo.

<sup>4</sup> A confrontação do aforismo 208 de *Além de bem e mal* e do parágrafo 54 de *O Anticristo* nos fornece um bom exemplo do caráter aparentemente inconciliável dos juízos de Nietzsche sobre o ceticismo.



1) O que confere unidade às intervenções públicas de Nietzsche enquanto filósofo são variações em torno de uma dupla tarefa: definir em que consiste a excelência humana e intervir argumentativamente para criar as condições e o ambiente cultural que a tornem possível. Como a imagem daquilo que constitui a excelência humana sofre alterações ao longo de sua obra, altera também sua concepção acerca das condições que contribuem para torná-la possível. Esta oscilação introduz uma dificuldade particular no entendimento do uso nietzscheano de argumentos filosóficos, pois questões de ordem estratégica terão um peso importante na decisão pelo emprego de certos argumentos: um argumento é bom na medida em que contribui para a realização desta tarefa filosófica principal. Em função disso, Nietzsche argumenta quase sempre de forma situacional ou circunstancial.

2) Nietzsche não se interessa tanto pela análise da solidez de determinados argumentos tomados isoladamente quanto pela investigação de sua ressonância, densidade e implicações históricas. É o resultado desta investigação que permite avaliar em que medida determinados modelos argumentativos disponíveis na tradição podem ser reinseridos em um novo contexto histórico. Isso implica que o posicionamento de Nietzsche em relação ao ceticismo não varia apenas em função dos objetivos e dos problemas que ele tem em vista em determinado contexto, mas em função também das fontes com as quais ele está dialogando. Argumentar filosoficamente é tentar a inserção polêmica no interior de uma tradição cujas implicações nunca são inteiramente transparentes ao filósofo e ao seu intérprete.

A menção a estes dois primeiros fatores desperta a suspeita de que Nietzsche teria se relacionado com o ceticismo de forma puramente instrumental, como se a tradição cética se deixasse reduzir a um simples repertório de argumentos. Se este fosse o caso, deveríamos concluir que o ceticismo não comparece em Nietzsche como uma

alternativa filosófica séria, e isto quer dizer: como uma forma de vida possível. A posição de Nietzsche teria que ser descrita então da seguinte forma: embora argumentos céticos cumpram um papel de destaque na criação das condições que possibilitam a excelência humana, as formas de vida nas quais esta excelência se manifesta não trazem em si nenhum dos traços usualmente associados ao cético. Os elementos que caracterizam a vida cética não seriam elementos constitutivos da excelência humana tal como Nietzsche a representou ao longo de sua obra. Creio, entretanto, que este não é o caso, e isso pelas razões que se seguem.

Independente do fato de explorar estrategicamente argumentos céticos, Nietzsche cultivou ao longo de toda a sua obra um interesse genuíno pela questão puramente epistemológica: devemos conceder ao ceticismo a última palavra em teoria do conhecimento? Estou inclinado a crer que Nietzsche respondeu positivamente a esta pergunta, ainda que esta não tenha sido a questão que orientou prioritariamente suas reflexões filosóficas. Não é incorreto dizer que há em Nietzsche uma hierarquia de problemas, no interior da qual as questões epistemológicas ocupam um lugar de difícil determinação. Nietzsche tende com bastante frequência a subordinar posições epistemológicas seja a intuições ontológicas (ou anti-ontológicas, se quisermos uma maior precisão), seja a uma leitura sintomatológica, que encontra seu sentido último em uma antropologia.

O ceticismo filosófico costuma estar associado à tese epistemológica segundo a qual não dispomos de um critério de verdade que nos permita justificar racionalmente nossas pretensões cognitivas. Isto significa: nossas crenças não se credenciam como conhecimento porque não estamos em condições de justificar racionalmente nossas escolhas teóricas (ou seja, nosso assentimento a proposições sobre algo não evidente), seja pelo recurso a outras crenças – pois isso implicaria uma regressão infinita no

processo de justificação –, seja pelo recurso a uma evidência primeira – pois isso exigiria um acesso intuitivo ao conhecimento. O compromisso com esta tese epistemológica confere à argumentação cética um traço peculiar. Quando nos engajamos em uma argumentação, nós geralmente o fazemos com o intuito de invalidar uma posição da qual discordamos, ou com o objetivo de demonstrar, ou pelo menos tornar plausível a tese que tomamos por verdadeira. O filósofo dogmático procede do mesmo modo. O ceticismo rompe com este modelo tético de argumentação e o substitui por um modelo suspensivo. O cético argumenta com o objetivo de produzir a suspensão do assentimento. A ele interessa tão pouco o estabelecimento da verdade de uma tese quanto o de sua falsidade. Ele não pretende falsificar teses, exceto como um desvio provisório rumo ao seu principal objetivo, que é tornar o interlocutor indiferente à questão da verdade ou da falsidade das teses em disputa.

O ceticismo pode ser alvo de duas críticas distintas. Podemos discordar de sua tese epistemológica e insistir na tese oposta, afirmando que dispomos de um critério de verdade ou alegando que a compreensão cética do que significa “justificar racionalmente uma crença” pressupõe o compromisso com noções metafísicas etc. Mas a via de uma refutação direta da tese epistemológica do ceticismo não tem sido a mais freqüentada pelos adversários do ceticismo. A via mais usual tem sido a de atacar a sua contrapartida psicológica, ou seja, a tese de que a impossibilidade de fundamentar racionalmente uma crença conduz à suspensão do juízo. Os defensores desta tese estão comprometidos com o ceticismo psicológico. Mas a recusa do ceticismo psicológico não necessariamente qualifica um filósofo como dogmático. Muitos cétricos modernos recusaram a suspensão do juízo e permaneceram fiéis ao ceticismo epistemológico. Entre eles encontram-se Pascal, Hume e Nietzsche. Esta recusa geralmente se faz acompanhar da convicção de que o processo de formação das crenças é determinado por

mecanismos naturais que escapam ao controle consciente ou voluntário do agente cognitivo. Os céticos antigos, tanto os acadêmicos quanto os pirrônicos, estavam comprometidos com ambas as teses. Creio que a pouca atenção concedida a esta diferença crucial impossibilitou os historiadores de avaliarem adequadamente a presença do ceticismo na filosofia moderna. Se o impacto do ceticismo na modernidade estivesse condicionado à aceitação da suspensão do juízo, então deveríamos concluir que esta escola filosófica teve uma penetração bastante modesta entre os filósofos modernos, o que contraria os resultados das investigações mais recentes. Esta observação vale também para a recepção da tradição cética por Nietzsche.

Eu gostaria de fazer um último conjunto de observações preliminares, que apóiam a minha tese de que Nietzsche não se relacionou apenas instrumentalmente com a tradição cética, mas procurou acolher em sua visão da vida filosófica aspectos centrais da forma de vida cética. O ceticismo é um fenômeno histórico, portanto sujeito à dispersão. Um modo de organizar minimamente esta dispersão é perguntar por aquilo que motiva um filósofo a se engajar em uma argumentação suspensiva. Creio que é possível enumerar quatro motivações para o ceticismo: todas elas estão presentes em Nietzsche (em graus e momentos distintos de sua produção) e correspondem a figuras historicamente identificáveis desta tradição. Estas motivações não são necessariamente compatíveis umas com as outras, como veremos ao longo deste estudo, mas a referência a elas permite conferir à tradição cética um grau mínimo de coesão, que não nos oculte o fato histórico de que argumentos céticos estiveram sujeitos a uma multiplicidade de apropriações:

a) alguém pode se sentir motivado a suspender seu assentimento em decorrência de suas intuições metafísicas acerca do real. Deveríamos então falar em uma motivação ontológica para o ceticismo epistemológico. Este ceticismo de inspiração metafísica se

caracteriza pela defesa da tese de que o Ser é uma categoria fictícia e de que há um primado ontológico da diferença, da variabilidade e da multiplicidade. Embora necessária tanto para o pensamento quanto para a linguagem, a categoria de Ser não apenas carece de correspondência na realidade, como nos leva a falsificá-la sistematicamente, o que conduz a um ceticismo semântico: todas as nossas proposições carecem de valor de verdade. Esta tradição costuma reivindicar a tese do mobilismo universal de Heráclito como ancestral remoto. Uma fonte antiga importante para esta *interpretatio sceptica* de Heráclito é Platão, que vê no mobilismo universal a contrapartida “ontológica” do sensualismo de Protágoras. Nos parágrafos finais da *Apologia de Raymond Sebond* e em muitos ensaios do Livro III, Montaigne se filia claramente a este ceticismo de motivação ontológica. Estudos contemporâneos apontam esta motivação em Pirro e em Enesidemo. Muitos preferem descrever esta posição em termos de niilismo. Outros a classificam como dogmatismo negativo. O ceticismo epistemológico de Nietzsche pertence inegavelmente a esta linhagem.

b) uma segunda motivação para a suspensão do assentimento é de natureza ética: a forma de vida filosófica é incompatível com uma atitude displicente em relação aos hábitos de formação de crença. O filósofo é aquele que só assente ao que é evidente. Esta motivação é particularmente forte na tradição do ceticismo acadêmico. O compromisso do cético acadêmico com a suspensão do assentimento parece decorrer da aceitação da imagem estóica do sábio, cujas raízes mais remotas são socráticas. Segundo esta imagem, o sábio estaria proibido de assentir a proposições que carecem de justificação racional. A suspensão do assentimento, que para o estóico deve ser exercida apenas nos casos em que não se dispõe de uma representação cataléptica, torna-se um preceito universal na medida em que o cético acadêmico recusa a existência de tal representação: se não há um critério epistemicamente confiável para discernir entre a

verdade e a falsidade de nossas representações, o único recurso que resta ao filósofo para preservar sua pretensão à racionalidade é suspender sistematicamente seu assentimento. A *epoché* é condição para que possamos preservar a neutralidade e a imparcialidade do juízo, ou seja, para preservar nossa integridade intelectual. Esta dimensão do ceticismo assume em Nietzsche ora a figura do imperativo da consciência intelectual (adquirindo uma coloração quase religiosa), ora a figura da integridade, honestidade ou retidão intelectual (que Nietzsche descreve ora como a suprema virtude epistêmica, ora como uma espécie de paixão especificamente filosófica, que se diferencia de todas as outras em função de sua raridade e novidade). Nesta segunda acepção ela tende a perder sua conotação religiosa e, no limite, também sua conotação moral.

c) uma terceira motivação para se engajar em uma argumentação suspensiva é de natureza terapêutica. Esta é a motivação típica da vertente pirrônica do ceticismo antigo e foi retomada por alguns filósofos no início da modernidade. A argumentação suspensiva é praticada e recomendada pelo cético pirrônico como forma de atingir um estado de tranquilidade em questões de opinião e de moderação em questões de afeto. Este duplo objetivo revela que a terapia pirrônica combate tanto as perplexidades do intelecto (revelando que existem patologias propriamente filosóficas) como os efeitos negativos destas perplexidades sobre o conjunto dos afetos. O primeiro objetivo é atingido na medida em que o cético pirrônico constata, pela via da argumentação dialética, o estado de equípólencia entre os argumentos pró e contra uma determinada tese acerca da natureza oculta daquilo que se manifesta na esfera dos fenômenos. A constatação da equípólencia leva à suspensão e a suspensão conduz, inadvertidamente, à tranquilidade mental. O cético é aquele que cultivou uma disposição que o torna indiferente ao fascínio exercido pelas questões metafísicas. Ele se reconcilia com as

aparências e desiste do intento anterior de sanar suas inconsistências mediante o engajamento em uma filosofia dogmática. O segundo objetivo é atingido na medida em que o cético argumenta contra a possibilidade de fixar um critério que permita definir o que seja bom e mau por natureza. Ao eliminar este componente cognitivo das paixões (as crenças normativas ou juízos de valor), o cético pirrônico cria em si mesmo uma disposição que lhe permite responder sempre de forma moderada ou distanciada às solicitações de sua natureza ou fisiologia. Estas não podem e nem devem ser eliminadas. A posição de Nietzsche em relação à motivação terapêutica do ceticismo antigo é marcada em um primeiro momento pela tentativa, esboçada nos aforismos programáticos de *Humano, demasiado Humano*, de romper com a tese herdada de Kant, Schopenhauer e Lange da inevitabilidade antropológica da metafísica. Montaigne é o principal modelo para o programa que Nietzsche pretende desenvolver nos dois volumes de MA/HH, cuja principal característica é a ruptura com o idealismo prático e sua substituição por um programa normativo minimalista, caracterizado pelo cuidado com as coisas próximas e pelo cultivo de uma atitude de indiferença face às demandas da especulação. Este programa coincide em parte com o imperativo ético do materialismo prático, tal como Nietzsche o encontrou descrito por F. A. Lange. Este imperativo reza que devemos nos contentar com este mundo, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático. A partir de *Aurora* Nietzsche revê alguns itens deste programa e realiza um primeiro distanciamento do ideal da ataraxia. As dificuldades identificadas por Nietzsche no ideal da ataraxia estão diretamente relacionadas às tensões que definiram a recepção do tema na modernidade. Nietzsche é particularmente sensível às objeções de Pascal ao ideal de comodidade associado ao elogio da indiferença que este supõe encontrar em Montaigne, assim como às dificuldades de compatibilizar o compromisso com a integridade intelectual e o elogio

da indiferença. Mas a principal dificuldade envolvendo a recepção deste aspecto do ceticismo pirrônico em Nietzsche remete diretamente às variações de sua imagem da excelência humana e das condições que a tornam possível. Montaigne e Pascal simbolizam dois ideais concorrentes de humanidade entre os quais Nietzsche nunca pôde se decidir com muita clareza. O ideal da ataraxia, compartilhado por pirrônicos e epicuristas, nunca foi o ideal nietzscheano. Segundo o relato do próprio autor, ele teria se servido deste ideal de forma estratégica e momentânea, com o intuito de readquirir forças para cumprir a sua tarefa principal. O *páthos* heróico condiz mais com sua personalidade filosófica, e sua retórica do cuidado de si flerta com a imagem idealizada do sábio estóico.

d) finalmente, alguém pode se sentir motivado ao ceticismo por razões metódicas. Esta é uma motivação especificamente moderna. O adepto do ceticismo metódico recomenda o exercício da dúvida e a suspensão do juízo como uma via para a reforma do espírito e para a aquisição de um conjunto de virtudes epistêmicas que devem fazer parte da vida cotidiana da pesquisa, ao mesmo tempo em que se serve do arsenal de argumentos céticos como um instrumento para o combate à tradição, em especial à tradição aristotélica. Neste sentido, o ceticismo está incorporado no *ethos* científico moderno. O ceticismo metódico recorre à dúvida e à suspensão do juízo como forma de recobrar a originária disposição do espírito que lhe permite discernir a verdade do erro, ou seja, para recuperar a faculdade de julgar. Esta reforma do espírito não é milagrosa, mas supõe uma longa disciplina e um longo exercício na prática do método científico. A motivação metódica está associada a uma versão mitigada e construtiva do ceticismo, que recorre ao arsenal de argumentos céticos para substituir uma concepção metafísica de ciência por uma concepção fenomenista e falibilista. Nietzsche é um herdeiro tardio desta tradição. Ele procura aplicar seus princípios à análise dos fenômenos da



moralidade, rompendo assim com um de seus dogmas: o da rígida separação entre crenças teóricas e crenças práticas. A maior parte dos adeptos do ceticismo metódico do início da modernidade aderiu a este dogma.

Um modo cômodo de descrever a história da recepção do ceticismo ao longo da filosofia moderna seria caracterizá-la como a história da colisão entre as diversas motivações enumeradas acima. Este conflito de motivações tem sua raiz tanto nas ambigüidades do ceticismo antigo quanto nas características do novo solo para o qual ele foi transplantado no início da modernidade, ou seja, um solo no qual a condição humana era pensada segundo pressupostos antropológicos e éticos essencialmente distintos dos pressupostos do mundo pagão. Espero mostrar ao longo da Tese que a recepção do ceticismo por Nietzsche acrescenta um novo capítulo a esta história e que o filósofo alemão contribuiu de forma original tanto para administrar quanto para intensificar uma crise que não diz respeito exclusivamente àqueles que fizeram a opção por uma vida cética, mas que envolve a todos que se sentem comprometidos com a vida contemplativa.

**CAPÍTULO I: O CÉTICISMO NO CONTEXTO FILOSÓFICO DOS  
ANOS DE FORMAÇÃO DE NIETZSCHE**

## Seção 1: As conseqüências céticas da reformulação do programa crítico por Friedrich Albert Lange

### **1.1: Introdução**

Até muito recentemente prevalecia entre os intérpretes de Nietzsche uma tese bastante precisa acerca da natureza da primeira ruptura significativa operada em seu pensamento: esta ruptura teria sido provocada por uma revisão do estatuto epistêmico da metafísica. Os leitores tomam conhecimento desta ruptura com a publicação de *Humano, demasiado Humano* no ano de 1878. Segundo a tese hegemônica, este livro traz consigo os resultados de uma reflexão cujos inícios remontam ao ano de 1876, ano em que Nietzsche vivencia uma profunda crise pessoal marcada tanto pela desilusão com o projeto artístico wagneriano quanto pelo agravamento de seu estado de saúde. De fato, um quadro geral de profunda debilidade física torna incerto o futuro profissional do filólogo e o obriga a interromper por um ano sua atividade docente e a buscar refúgio em Sorrento, no Sul da Itália, na companhia, entre outros, do amigo Paul Rée<sup>5</sup>. Esta convivência diária com Rée é apontada pela tese hegemônica como uma das causas da “súbita” conversão de Nietzsche ao modo de filosofar científico apresentado em termos programáticos nas primeiras linhas de *Humano, demasiado Humano*. Sob o influxo destes diversos fatores Nietzsche teria revisto seu credo schopenhaueriano de juventude, credo fundamentalmente metafísico, e se deslocado gradativamente para uma filosofia iluminista, antimetafísica, positivista e cética. Esta primeira ruptura caracterizar-se-ia deste modo pelo afastamento das posições centrais da metafísica de Schopenhauer e

---

<sup>5</sup> Para uma narrativa detalhada destes eventos, cf. a biografia clássica de Curt Paul JANZ, 1994, vol. I, parte 2, pp. 732-761.

poderia ser descrita como o despertar de Nietzsche de seu sono dogmático, que teria ocorrido então por volta de 1876.

Podemos depreender desta narrativa que uma investigação da presença do ceticismo na filosofia de Nietzsche estaria autorizada a desconsiderar a produção de juventude, as obras do chamado primeiro período. Organizadas em torno do programa de uma metafísica de artista, motivadas pela esperança em um renascimento da visão de mundo trágica e pela ambição de uma intervenção efetiva no cenário das disputas culturais da época, tais obras refletiriam um espírito francamente hostil às demandas de uma sensibilidade cética.

Esta narrativa parece de fato inatacável se considerarmos apenas o conjunto de textos que Nietzsche trouxe efetivamente a público na primeira metade da década de 70. Nesta medida, trata-se de uma história verossímil narrada a partir da perspectiva da *persona* pública do autor. Entretanto, o crescente contato dos pesquisadores com as notas póstumas, os escritos inéditos, os apontamentos destinados à atividade docente e a correspondência do autor, assim como um maior conhecimento das fontes e interlocutores de Nietzsche, tudo isso aliado a uma leitura mais atenta a certos detalhes conceituais e argumentativos das referidas obras, tem aos poucos colocado em xeque a tese hegemônica. A interpretação tradicional dá por garantido que em um primeiro momento Nietzsche teria endossado as principais teses da metafísica da Vontade de Schopenhauer, revendo posteriormente esta posição em função de considerações de ordem epistêmica. Tanto a tese do endosso (até 1876) como a tese de uma nova compreensão do estatuto epistêmico da metafísica (a partir de 1876) se mostram insustentáveis quando confrontadas com as evidências textuais fornecidas pelos póstumos. Uma consideração tanto dos póstumos como da correspondência do filósofo permite estabelecer de forma conclusiva a tese de que entre o jovem Nietzsche e o

filósofo do período intermediário não há nenhuma diferença substantiva no que concerne à compreensão do estatuto epistêmico do discurso metafísico. Ao contrário, ela nos obriga a datar o despertar de Nietzsche de seu sono dogmático no ano de 1866, caso faça ainda algum sentido recorrer a esta patologia tipicamente filosófica (convertida em lugar comum da historiografia pós-kantiana) para descrever o itinerário de um jovem que mal ultrapassou a barreira dos 20 anos e que no âmbito da filosofia *stricto sensu* está ainda no início de um percurso acidentado e autodidata de formação. Além de provar a tese da continuidade no que diz respeito a este ponto, cabe aos defensores da tese não hegemônica apontar outro fator que permita explicar a mudança de atitude em relação à metafísica que vem à tona com a publicação de *Humano, demasiado Humano*.

Minha posição pessoal é que este fator novo repousa em uma redefinição da tarefa filosófica, que se impôs a Nietzsche por volta de 1875 em decorrência de um gradual distanciamento de sua convicção básica de juventude de que uma justificação metafísica da existência figuraria entre as condições para a produção de uma cultura superior. Esta convicção se impôs ao jovem Nietzsche como uma espécie de corolário natural de seu comprometimento com uma posição antropológica que se encontra de forma mais ou menos difusa nos três autores que mais o influenciaram em seus anos de formação, razão pela qual podemos denominar esta posição de tese Kant-Schopenhauer-Lange. Esta tese insiste na vocação eminentemente metafísica do homem, descrita em termos de uma disposição natural que nos leva a colocar questões que não podem ser decididas no âmbito do conhecimento fenomênico. Podemos denominá-la “tese da inevitabilidade antropológica da metafísica”; a adesão a esta tese configura o pertencimento ao “idealismo prático”. Ao acatar esta tese, Nietzsche a adaptou ao seu universo de preocupações, e disso resultou a crença de que a atribuição de um caráter

metafísico a um tipo específico de atividade humana superior determina o grau de intensidade com que os indivíduos se entregam às tarefas da cultura. A adesão a esta tese independe a princípio de um posicionamento em relação à questão do estatuto teórico da metafísica<sup>6</sup>. Com exceção de Schopenhauer, os demais adeptos da tese da inevitabilidade antropológica da metafísica são céticos em relação à possibilidade da metafísica enquanto ciência. Mas isso não significa, na perspectiva do idealismo prático, que o impulso metafísico *possa* ou *deva* ser eliminado. Cabe antes ao filósofo crítico a tarefa de encontrar a via adequada para a satisfação deste impulso. O programa filosófico que Nietzsche pretende anunciar com *Humano, demasiado Humano* é formulado em contradição a esta tese, que pretende que a referida necessidade metafísica seja um universal antropológico. Isso significa que na perspectiva deste novo programa filosófico a necessidade metafísica *pode* e *deve* ser eliminada. Mas como veremos na Seção 3 do Capítulo II, este *pode* depende da adoção de uma estratégia argumentativa adequada. Nietzsche propõe como alternativa à tarefa filosófica da edificação metafísica uma abordagem genealógica dos conceitos e afetos. Esta abordagem genealógica teria como meta não a satisfação, mas a eliminação da chamada

---

<sup>6</sup> É importante desvincular a pergunta acerca da origem e da natureza de nosso interesse pelas questões metafísicas da pergunta epistêmica e crítica (no sentido kantiano) acerca da possibilidade da metafísica como ciência. Kant e Lange supõem que um exame crítico dos elementos que atuam na cognição humana revela a impossibilidade da metafísica como ciência, exceto se por metafísica se entende algo como “doutrina das categorias” ou “crítica dos conceitos”. A resposta negativa dada a esta segunda questão não deve, entretanto, fortalecer uma atitude de indiferença em relação às questões metafísicas no sentido antropológico. Ela nos confronta antes com a necessidade de repensar a natureza do interesse que subjaz a este tipo de questionamento. Ambos os autores concluem que se há um interesse teórico *de fato* pelas questões metafísicas, este interesse surgiu em decorrência de uma ilusão do sujeito do conhecimento em relação às suas próprias capacidades cognitivas. Ao revelar esta ilusão, a filosofia crítica exerce um efeito terapêutico sobre nossas inquietações teóricas e aponta a dimensão adequada da experiência em que a referida necessidade metafísica pode encontrar sua legítima satisfação: no âmbito prático onde atuam nossos impulsos extracognitivos. Neste sentido, Kant e Lange pretendem impor um veto apenas relativo a nosso impulso metafísico, redirecionando sua satisfação do âmbito teórico para o âmbito prático da experiência. Diferentemente de Kant e Lange, Schopenhauer tenta argumentar a favor da existência de um interesse teórico legítimo, ou seja, não apenas *de fato*, mas também *de direito*, pelo tipo de questionamento identificado como metafísico no interior da tradição crítica. Schopenhauer concorda que a motivação essencial para a metafísica é de natureza prática ou existencial, mas seu programa de uma metafísica pós-dogmática, fundada em um tipo especial de experiência, apela também para motivações estritamente teóricas, conforme veremos mais adiante neste capítulo. A posição de Nietzsche no interior deste debate está sujeita a variações que serão discutidas ao longo da Tese.

necessidade metafísica. Nietzsche espera que esta nova abordagem de problemas filosóficos tradicionais tenha êxito precisamente onde ele julga que a tradição crítica falhou, ou seja, em seu esforço de produzir um desinteresse teórico pela metafísica. No Capítulo II desta Tese argumentarei a favor da hipótese de que Montaigne e Epicuro são os principais fiadores de um programa de retomada do ideal da vida contemplativa que se constrói em torno do cultivo de uma atitude de indiferença face ao questionamento metafísico, que tem como principal desafio expor para o indivíduo a irrelevância prática deste conjunto específico de questões. A recusa de um estatuto científico para a metafísica independe desta nova postura (que representa na verdade uma reconciliação provisória com a dimensão prático-terapêutica do ceticismo, e não é uma constante na obra de Nietzsche). Para esta recusa basta o compromisso com o ceticismo epistemológico, e meu intuito neste capítulo é argumentar a favor da tese de que este compromisso encontra-se por sua vez suficientemente documentado nos póstumos e na correspondência do final dos anos 60. Com isso sou obrigado também a reconduzir a investigação acerca da presença do ceticismo em Nietzsche aos seus anos de formação, recusando deste modo a sugestão de que se trata de um tema que só emerge no período intermediário.

O livro de Karl Schlechta e Anni Anders, *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, publicado em 1962, foi o primeiro a problematizar esta periodização convencional da obra de Nietzsche mediante a mobilização de todos os recursos acima listados, com exceção do último<sup>7</sup>. Os autores

---

<sup>7</sup> Ou seja, os autores se debruçam sobre a massa de póstumos, as notas para os cursos na Universidade de Basel, a correspondência e as leituras de Nietzsche. Mas um retorno às obras publicadas no período com o intuito de confrontá-las com os resultados obtidos pela inspeção deste material não fazia parte das intenções do referido estudo, que tinha como prioridade tornar acessíveis aos demais pesquisadores informações extraídas de um material ainda inédito. O período coberto é também distinto daquele que me interessa investigar agora: trata-se das leituras realizadas entre 1872-1875, ou seja, após a publicação de *O Nascimento da Tragédia*. Meu estudo retrocede aos anos de formação e tenta dimensionar o impacto das primeiras leituras filosóficas de Nietzsche. Uma grande ausência no presente estudo é Emerson, um

consideram que uma visão conjunta das atividades intelectuais de Nietzsche na primeira metade da década de 70 obriga a crer que o filósofo conduzia então uma espécie de vida dupla<sup>8</sup>. As leituras de Nietzsche no final da década de 60 e início da década de 70 nos revelam um autor ocupado intensamente com ciências naturais e teoria do conhecimento. Embora o resultado destas leituras se reflita claramente nas notas póstumas e nos textos destinados à docência, ele está ausente de suas várias publicações do período, isto quando não está em contradição com a visão de mundo nelas pressuposta. O livro de Schlechta e Anders apresenta os resultados parciais de décadas de contato com os textos e os manuscritos de Nietzsche ao longo de um conturbado projeto de edição crítica do conjunto da produção do filósofo, que não pôde ser conduzido a bom termo em função também de vicissitudes históricas. À revelia destes percalços, os resultados apresentados neste livro permanecem exemplares no que diz respeito à reconstrução da rede de interlocutores e de problemas relativos às

---

filósofo com o qual Nietzsche já estava familiarizado desde 1863. Espero poder compensar esta lacuna em outra oportunidade.

<sup>8</sup> Cf. SCHLECHTA & ANDERS, 1962, p. 7: “Es wurde deutlich, dass Nietzsche in den Jahren 1872 bis 1875 grundeinsichten gewinnt, die dann ab ‘Menschliches, Allzumenschliches’ sein gesamtes philosophisches Werk durchziehen. Der Bruch, der zwischen der ‘ersten’ und ‘zweiten Periode’ Nietzsches – d. h. zwischen der ‘Geburt der Tragödie’ und den vier ‘Unzeitgemäßen Betrachtungen’ einerseits und ‘Menschliches, Allzumenschliches’ andererseits – liegt, erscheint also nur vom veröffentlichten Werk her als ein solcher”. Paolo D’Iorio chega a resultados semelhantes em estudo mais recente sobre as diferenças entre o texto das preleções sobre os filósofos pré-platônicos em Basel e o escrito resultante do manuscrito que Nietzsche preparou para a leitura em Bayreuth em abril de 1873 (publicado postumamente com o título *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*). Este último fazia parte de um projeto literário abortado, intitulado *Philosophenbuch*. Paolo D’Iorio atribui as diferenças de estilo entre os dois textos e o posterior abandono do projeto literário no interior do qual o escrito sobre os filósofos trágicos deveria se inserir a uma mesma causa: a veneração do jovem Nietzsche por Richard Wagner. Nietzsche teria adaptado o texto das preleções de modo a que ele pudesse atender minimamente aos interesses da causa de Bayreuth, mas o resultado não teria convencido o Mestre, que pressionou Nietzsche para que este concentrasse suas energias em projetos literários mais diretamente ligados ao seu programa cultural. Cf. D’IORIO, 1994, pp. 410-417. D’Iorio concede que Nietzsche não foi capaz de eliminar em sua nova versão todas as tensões entre o texto das preleções e a atmosfera espiritual que domina *O Nascimento da Tragédia*, o que autorizaria uma hipótese alternativa para o abandono do projeto literário do *Livro do Filósofo*: a consciência da incapacidade de produzir uma síntese satisfatória entre as múltiplas leituras que ocupavam o jovem filólogo e as diversas tendências a elas subjacentes. A ambição do jovem Nietzsche era promover uma ampla articulação entre arte, filosofia, ciências naturais e filologia. É plausível supor que as reações negativas e a polémica desencadeada no ambiente da filologia clássica com a publicação de *O Nascimento da Tragédia* tenham suscitado no autor dúvidas quanto à sua capacidade de operar semelhante síntese. Minha hipótese pessoal sobre o foco da crise está relacionada à recepção do programa de Lange e às tensões dela resultantes. Este ponto será desenvolvido na última seção deste capítulo.



controvérsias no âmbito das ciências naturais e da teoria do conhecimento que mobilizaram as energias intelectuais do jovem Nietzsche. Sua grande lacuna consiste, entretanto, no fato de os autores não apresentarem uma hipótese explicativa para a duplicidade característica da produção intelectual de Nietzsche neste período. Embora sem o devido suporte filológico, os estudos de Raoul Richter sobre a obra de Nietzsche, publicados no início do século XX, sugerem uma hipótese simples e elegante para explicar esta duplicidade. Ela será discutida na seqüência, mas vale adiantar que tanto Richter como aqueles que podem ser considerados seus sucessores indiretos não suspeitaram da atmosfera trágica que acompanha esta duplicidade. Esta tragicidade configura um dos aspectos da vida contemplativa, na medida em que ela parece exigir aos olhos de Nietzsche um compromisso por parte do filósofo com o imperativo da consciência intelectual, que exige a renúncia a toda forma consciente de ilusão. Há uma combinação explosiva no pensamento do jovem Nietzsche entre este compromisso, seu agnosticismo em relação à metafísica e sua crença de que entre as responsabilidades do filósofo encontra-se a de refletir sobre e auxiliar na criação das condições propícias para o exercício de auto-superação dos indivíduos, sem o qual não há algo que mereça o nome de cultura. A possibilidade de associar um significado metafísico a um tipo de experiência que se dá no interior da cultura é vista pelo jovem Nietzsche como condição *sine qua non* da própria cultura em seu sentido antropológico mais elevado. Na terceira seção deste capítulo eu me dedico a explorar os detalhes desta articulação explosiva, com o objetivo de mostrar que mesmo em relação à primeira metade da década de 70 seria um exagero afirmar que Nietzsche tem uma compreensão exclusivamente epistêmica do ceticismo. Não é de modo algum incorreto dizer que já em seus anos de formação Nietzsche identificou na disposição cética um componente essencial, mas

extremamente problemático da forma de vida filosófica, ao associá-la ao imperativo da consciência intelectual.

Eu iniciei o capítulo dizendo que até recentemente prevalecia uma determinada tese acerca da natureza da ruptura operada por Nietzsche com a publicação de *Humano, demasiado Humano*. Isso não significa que esta tese não tenha encontrado opositores mesmo entre os leitores de Nietzsche de primeira hora. Cabe a Raoul Richter o mérito de ter sido o primeiro a colocar em xeque a tese segundo a qual a produção do jovem Nietzsche encontrar-se-ia sob a égide de uma concepção metafísica dogmática herdada de Schopenhauer<sup>9</sup>. Para os propósitos da presente exposição podemos assumir como não problemática a suposição que parece ser comum tanto aos defensores como aos adversários da referida tese, qual seja, que a adesão à metafísica da Vontade de Schopenhauer basta para filiar a posição de Nietzsche à tradição dogmática, com o que se nega uma das principais reivindicações do próprio Schopenhauer, de ter levado a bom termo o empreendimento de uma metafísica pós-kantiana, uma metafísica da imanência e da experiência, devidamente precavida contra os erros do dogmatismo pré-crítico<sup>10</sup>. Como veremos adiante, esta suposição concorda de resto com a avaliação do

---

<sup>9</sup> RICHTER, 1908, vol. 2, pp. 462-502. Richter reconhece que somente após a publicação dos Póstumos (na época ainda em andamento e com resultados bastante questionáveis do ponto de vista dos critérios editoriais e do trabalho filológico de transcrição dos manuscritos) foi possível corrigir a imagem do jovem Nietzsche como um filósofo inteiramente aderido à metafísica de Schopenhauer. A plausibilidade de sua argumentação a favor de rever a imagem do jovem Nietzsche é construída também com base em evidências textuais extraídas da correspondência do filósofo. Cf. pp. 462-463.

<sup>10</sup> Salaquarda e Langbehn representam duas louváveis exceções à tendência dominante entre os comentadores de Nietzsche a filiar a metafísica de Schopenhauer a uma linhagem dogmática, ecoando assim um veredicto do próprio filósofo. Cf. SALAQUARDA, 1989, pp. 258-282, em especial a seção III, pp. 270-278. Salaquarda considera que qualquer tentativa de enfrentamento desta questão que aceite as premissas estabelecidas por Heidegger dificilmente obterá resultados historicamente confiáveis: “Für das Thema der vorliegenden Untersuchung ist das Heideggersche Metaphysikverständnis aus zwei Gründen kontraproduktiv. Erstens, weil Heidegger Schopenhauers Philosophie geringgeschätzt und in seiner Nietzsche-Interpretation beiseite gelassen hat, und weil die meisten der sein Grundverständnis von ‘Metaphysik’ teilenden Autoren ihm auch darin gefolgt sind. Heidegger ist mit Schopenhauer ähnlich umgegangen wie dieser mit Hegel. Man kann nicht sagen, daß seine beiden Hauptthesen: Schopenhauer habe Kant mißverstanden und seine Metaphysik des Willens sei eine Entlehnung von Schelling, viel zu einem sachgerechten Verständnis von Schopenhauers Denken beigetragen haben. Zweitens ist, von Heideggers Auffassung aus geurteilt, Schopenhauers Denken in der Tat viel stärker in *die* Metaphysik eingebettet als das Nietzsches. Dadurch trübt dieser Ansatz den Blick für die tatsächlich bestehenden Gemeinsamkeiten in der Metaphysikkritik der beiden Denker” (p. 261). Para uma nuançada reconstrução

jovem Nietzsche, o que nos oferece uma razão adicional para assumi-la sem tomá-la como um juízo historicamente objetivo sobre o valor do empreendimento schopenhaueriano. O que está em disputa não é a correção desta suposição: ambos os lados coincidem na avaliação (não interessa no momento se com ou sem razões para tanto) de que Nietzsche só pode ser visto como um filósofo crítico na medida em que ele tenha recusado explicitamente os resultados ou pelo menos o estatuto que Schopenhauer reivindica para sua metafísica da Vontade. Não se trata obviamente de decidir se Nietzsche esteve de fato sob a influência de Schopenhauer, já que esta influência é incontestável, mas de determinar qual a natureza da mesma.

Raoul Richter é o primeiro intérprete a contestar que a influência de Schopenhauer tenha sido decisiva no que concerne à compreensão que o jovem Nietzsche terá do estatuto da metafísica. Esta compreensão teria sido essencialmente determinada pela leitura da *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange<sup>11</sup>. Ao destacar que a atenção ao impacto da leitura de Lange obrigaria o intérprete a rever o

---

do programa filosófico de uma metafísica da experiência fundada em uma teoria crítica do conhecimento que estaria subjacente à herança pós-kantiana representada por Schopenhauer e pelo jovem Nietzsche do *Nascimento da Tragédia*, cf. LANGBEHN, 2005. Esta imagem de Schopenhauer como filósofo dogmático tem sido revista e contestada pela pesquisa schopenhaueriana contemporânea. No Brasil, devemos ao estudo de CACCIOLA, 1994 a primeira grande iniciativa nesta direção. Entre os intérpretes de Nietzsche, devemos a revisão desta imagem aos inúmeros artigos de Salaquarda. Para uma discussão recente dos inúmeros aspectos envolvidos na relação Nietzsche-Schopenhauer, consultar a coletânea organizada por JANAWAY, 1998. Ela oferece uma visão panorâmica de como o problema é percebido atualmente pelos intérpretes de língua inglesa.

<sup>11</sup> “Noch ehe Nietzsche an die Abfassung seines philosophischen Erstlingswerks dachte, war sein erkenntnistheoretischer Standpunkt, wie ihn die erste Schriftengruppe vertritt, festgelegt. Er deckt sich im wesentlichen mit den *kantischen* Anschauungen in der Form, die ihnen *Albert Lange* und dessen ‘Geschichte des Materialismus’ gegeben hat. Sie hatte sich der junge Nietzsche durch wiederholte und begeisterte Lektüre dieses Werkes zu eigen gemacht. Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich, also beschränken wir alle ‘Wahrheit’ und alle ‘Erkenntnis’ auf die Erscheinungswelt; Metaphysik als Religion und Kunst ist möglich, also genießen wir ihren Trost und ihre Schönheit. So etwa lautet das Programm, das Lange im Anschluß an Kant aufstellte, und zu dem sich auch die Jugendphilosophie unsres Denkers bekennt” (p. 463). A adesão ao programa de Lange permite segundo Richter explicar a aparente contradição entre a crítica à metafísica presente nos póstumos e na correspondência e a visão de mundo metafisicamente comprometida exposta no *Nascimento da Tragédia* e nas *Considerações Extemporâneas*: “Aber die Nachlaßfragmente dieser Zeit und einige Bemerkungen in den Schriften selbst belehren uns eines bessern. Sie machen es glaubhaft, dass Nietzsche mit der Langeschen Vermittlung, Metaphysik in einer Beziehung zu verwerfen und in andrer Beziehung anzuerkennen, die Verehrung Schopenhauers und Wagners sowie die eigene Kulturmetaphysik dieser Periode vor sich selbst gerechtfertigt habe.” RICHTER, 1908, p. 464.

peso usualmente conferido à influência de Schopenhauer sobre o jovem Nietzsche, Richter inaugura uma linha de interpretação que só será retomada setenta anos depois, mais precisamente por Jörg Salaquarda em dois artigos de 1978 e 1979 dedicados à relação entre F. A. Lange e Nietzsche<sup>12</sup>. Hans Vaihinger, contemporâneo de Richter e igualmente ciente das afinidades entre Lange e Nietzsche, não me parece ter dimensionado adequadamente o alcance destas afinidades. Isso se mostra claramente no modo como ele organiza as diversas fases do pensamento de Nietzsche, ao tomar como fio condutor as supostas oscilações na avaliação nietzscheana do conceito schopenhaueriano de Vontade<sup>13</sup>. Isso é razão suficiente para excluí-lo desta tradição de interpretação, que tem seu ponto culminante no estudo monográfico que George Stack dedica à relação entre os dois autores, publicado no ano de 1983<sup>14</sup>. O estudo de Claudia Crawford<sup>15</sup>, embora circunscrito às fontes do jovem Nietzsche e mais interessado em

---

<sup>12</sup> SALAQUARDA, *Nietzsche und Lange*. In: *NS 7* (1978, pp. 236-253) e SALAQUARDA, *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche*. In: *Studi Tedeschi*, XXII, 1 (1979, pp. 133-160).

<sup>13</sup> Cf. VAHINGER, 1905, pp. 45-56. A tese principal defendida por Vaihinger em seu comentário de 1905, de que o essencial da filosofia prática de Nietzsche consistiria em uma correção do pessimismo de Schopenhauer através da mobilização dos recursos teóricos disponibilizados pelo darwinismo, soa hoje, graças ao estado da pesquisa de fontes e à publicação integral dos póstumos, como a verdade de ponta cabeça. Em sua obra filosoficamente mais ambiciosa, *Die Philosophie des Als Ob*, cuja primeira edição data de 1911, Vaihinger procurou contudo estabelecer um vínculo programático entre Lange e Nietzsche. Ao reconhecer ambos como precursores de seu próprio ficcionalismo, Vaihinger inaugura uma das vias mais produtivas para a compreensão da filosofia teórica de Nietzsche, uma via surpreendentemente negligenciada pela literatura secundária subsequente. No prefácio à segunda edição, Vaihinger afirma que o contato com a filosofia de Nietzsche seria um dos motivos que o teriam levado a rever sua decisão de não publicar em vida esta obra, cuja primeira versão teria sido redigida no início da segunda metade da década de 70, ou seja, mais de 30 anos antes de sua primeira edição. Entre os motivos alegados para o adiamento Vaihinger lista o compromisso com outras atividades, tais como a fundação do *Kant-Studien* e a publicação de seu comentário detalhado da *Crítica da Razão Pura*, assim como o desencanto com os rumos tomados pelo debate filosófico ao longo das décadas de 80 e 90, marcados pelo completo esquecimento de Lange: “Als ich Ende der 90 Jahre Nietzsche las, dem ich bis dahin, durch falsche sekundäre Darstellungen abgeschreckt, fern geblieben war, erkannte ich zu meinem freudigen Erstaunen eine tiefe Verwandtschaft der ganzen Lebens- und Weltauffassung, die teilweise auf dieselben Quellen zurückgeht: Schopenhauer und F. A. Lange. Damals, als ich Nietzsche, diesen grossen Befreier, kennen lernte, fasste ich den Entschluss, mein im Pulte liegendes Werk, dem die Rolle eines Opus Postumum zugehört war, doch noch bei Lebzeiten erscheinen zu lassen. Denn ich durfte nun hoffen, dass der Punkt, auf den es mir ankam, die Lehre von den bewusstsfälschen, aber doch notwendigen Vorstellungen, eher Verständnis finden werde, da er auch bei Nietzsche sich findet: freilich bei ihm nur als einer der vielen Töne seiner reichen, polyphonen Natur, bei mir als ausschliessliches Hauptprinzip, aber vielleicht darum auch klarer, konsequenter, systematischer.” VAHINGER, 1913, pp. X-XI. Cf. o apêndice consagrado à parte histórica, na qual figuram Lange e Nietzsche.

<sup>14</sup> STACK, 1983.

<sup>15</sup> CRAWFORD, 1988. Cf. cap. 6, pp. 67-94.

examinar a herança de Lange em termos conceituais, pode ser enumerado como um representante ilustre desta tradição na medida em que não descarta uma influência também em termos programáticos. Esta linha de interpretação pode ser caracterizada pela defesa da seguinte tese geral: Nietzsche é um genuíno herdeiro do programa filosófico esboçado por Lange em sua *História do Materialismo*, com cujo conteúdo ele se familiarizou já no ano de sua publicação em 1866. Por genuíno herdeiro de um programa entenda-se aqui um filósofo que, persistindo na formulação e reformulação de seus elementos programáticos e sem excluir eventuais críticas e o abandono de aspectos centrais de sua formulação original, tenha se empenhado com certa constância na sua efetiva implementação. O destaque conferido à influência exercida por Lange em termos programáticos não deve contudo excluir, o que de resto seria uma pretensão descabida, nem mesmo minimizar a importância que Nietzsche confere a Schopenhauer, mas deve antes de tudo nos auxiliar a redefinir e precisar a natureza desta relação. A determinação da intensidade e natureza das influências respectivas de Lange e Schopenhauer sobre o jovem Nietzsche forneceria, na perspectiva desta tradição interpretativa, a chave para a compreensão de parte importante dos movimentos argumentativos efetuados pelo filósofo ao longo de seu percurso intelectual, assim como permitiria um adequado enfrentamento de uma das principais tensões que percorrem sua obra: a tensão entre esforço crítico e impulso especulativo. Devemos observar, além disso, que os seguintes elementos nucleares do programa de Lange já haviam sido antecipados por Schopenhauer: a recondução do materialismo ao fenomenismo, ainda que por vias conceituais distintas; um retorno qualificado à filosofia de Kant; o reconhecimento da necessidade de um diálogo constante entre a reflexão filosófica e os resultados das ciências empíricas; o papel de destaque concedido ao corpo na releitura do argumento transcendental. Embora não devam ser

negligenciados, estes pontos de contato não são evidência conclusiva a favor da tese de uma influência direta de Schopenhauer sobre Lange, como quer Hans Vaihinger<sup>16</sup>, e isto a meu ver por duas razões: alguns deles correspondem a elementos programáticos de toda uma geração de intelectuais, como veremos adiante<sup>17</sup>; além disso, depõe contra esta tese o fato de muitas vezes Lange e Schopenhauer recorrerem a argumentos similares para alcançar objetivos filosóficos diametralmente opostos. Ao se posicionar explicitamente contra a tendência schopenhaueriana no prefácio à primeira edição de sua *História do Materialismo*, Lange dá mostras de ter sido particularmente sensível ao caráter enganador destas similaridades<sup>18</sup>. Embora não permitam estabelecer

---

<sup>16</sup> VAHINGER, 1876, p. 210: “Es wäre doch merkwürdig, wenn Lange, dessen geistige Entwicklung gerade in die Zeit fiel, in welcher Schopenhauer Mode war, nicht dadurch irgendwie influirt worden wäre; und wenn er (Gesch. des Mater. II, 2) davon spricht, ‘dass die Schopenhauer’sche Philosophie für viele gründlicheren Köpfe einen Uebergang zu Kant gebildet habe’, so dürfen wir vermuthen, dass dies auch bei Lange selbst der Fall gewesen sei. Ich freue mich, in dieser Vermuthung mit E. v. Hartmann zusammen zutreffen, der gerade in der *ablehnenden* Haltung Lange’s gegen Schopenhauer ein Symptom der Beeinflussung erblickt... Einen besondern Werth legt man hier auf die *Sinnesphysiologie*, deren wesentliche Resultate Schopenhauer antecipirte. Aber nicht bloss in der Sinnesphysiologie, sondern überhaupt in der ganzen *Erkenntnistheorie* hat *Schopenhauer* unverkennbar einen tiefen Einfluss auf die Gegenwart und höchst wahrscheinlich auch auf Lange ausgeübt”. Uma confissão explícita de Lange a um amigo de Zurique em carta de 1858 contraria entretanto esta suposição de Vaihinger. Lange afirma nesta carta de cunho autobiográfico que sua transição para Kant teria sido fruto de um contato inicial com a filosofia de Herbart: “Herbart, dem ich mich anfangs anschloß, war für mich nur eine Brücke zu Kant, bis auf den jetzt so manche gediegene Forscher zurückgehn, um das wo möglich ganz zu thun, was Kant nur halb that: die Metaphysik zu vernichten.” Citado em ELLISSEN, O. A. *Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung*. Leipzig, 1891, p. 106.

<sup>17</sup> Refiro-me à geração de cientistas naturais e filósofos da década de 50 que se posicionaram contra uma interpretação dogmática dos resultados das ciências empíricas e contra o materialismo como visão de mundo. Poder-se-ia argumentar que Schopenhauer influenciou Lange indiretamente, na medida em que influenciou esta geração como um todo na qualidade de precursor daqueles elementos que lhe são comuns. Contudo, interessava mais à geração da década de 50 neutralizar o debate em torno de visões de mundo do que decidi-lo a favor de uma visão anti-materialista qualquer, por exemplo uma que fosse voluntarista, pessimista e ascética. Isso explica a resistência que a filosofia de Schopenhauer enfrentou nos meios acadêmicos no auge de seu reconhecimento pelo público não especializado nas décadas de 50 a 80 na Alemanha e França. Estas décadas coincidem justamente com as décadas nas quais assistimos à formulação programática e posterior consolidação do neokantismo como filosofia oficial das universidades de língua alemã.

<sup>18</sup> Eu cito a partir da primeira edição da *História do Materialismo e Crítica de seu Significado para o Presente*, publicada em um único volume no ano de 1866. Lange se posiciona em relação a Schopenhauer na introdução nos seguintes termos: “Mit Befremden wird vielleicht mancher Leser in meiner Darstellung den Namen *Schopenhauer* vermissen, um so mehr, da manche Anhänger dieses Mannes in meiner Anschauungsweise viel Verwandtes finden dürften. Ich muss offen gestehen, dass mir viele Schüler dieses Philosophen lieber sind, als der Meister. Schopenhauer selbst konnte ich in meiner Arbeit deshalb keinen Platz einräumen, weil ich in seiner Philosophie einen entschiednen Rückschritt hinter Kant finde. Die principiellen Fragen mussten dort entschieden werden, wo die grosse Grenzscheide liegt, zwischen der alten Metaphysik und einer freien, mit der Kritik versöhnten Begriffsdichtung. Der Rückfall eines Schopenhauer war an sich nicht besser oder schlimmer, als der eines Fries, Fichte, Herbart,...”. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866 (p. v: LANGE, 1866).

categoricamente a tese da influência reivindicada por Vaihinger, estes pontos de contato podem entretanto ter colaborado para intensificar a receptividade do jovem Nietzsche à obra de Lange.

Richter é, dentre os representantes da tradição interpretativa mencionada acima e na qualidade de seu fundador, o intérprete de Nietzsche que conferiu maior destaque às premissas céticas que estariam envolvidas em sua imediata adesão ao programa de Lange<sup>19</sup>. O segundo volume de sua história do ceticismo, publicado em 1908, encerra sua parte propriamente histórica com dois capítulos dedicados ao filósofo. Após um século o texto de Richter continua sendo a defesa mais convincente de um Nietzsche cético.

Neste primeiro capítulo pretendo seguir esta tradição de interpretação e oferecer alguma contribuição no sentido de refinar alguns aspectos da hipótese geral que constitui seu núcleo argumentativo, qual seja, que o jovem Nietzsche deve ser visto como um genuíno herdeiro do programa filosófico esboçado por Lange. Poderia até mesmo ser dito, entre parênteses, que Nietzsche é seu único herdeiro, pois o desenvolvimento posterior do neokantismo conferiu ao movimento um rumo inteiramente diverso daquele indicado por Lange em sua *História do Materialismo*. O combate ao psicologismo, ao antropomorfismo, ao positivismo, ao materialismo, ao empirismo, a defesa intransigente da especificidade da reflexão filosófica face às ciências empíricas, a valorização unilateral da tendência idealista e do aspecto construtivo do conhecimento em suas diversas manifestações representam uma inversão completa das posições de Lange. Se com isso o neokantismo se tornou um movimento

---

<sup>19</sup> “Nietzsches Skepsis ist daher genau so alt wie seine Philosophie. Sie tritt nicht in der einen Epoche auf, um in einer andern zu verschwinden; sondern sie ist da von Anfang an, bereichert nur ihre Gründe und wechselt ihre Beziehungen zu den andern Kräften der menschlichen Seele.” RICHTER, 1908, p. 463. Os intérpretes posteriores que apontaram nesta direção, mas sem explorar exaustivamente o tema, foram, p. ex., SALAQUARDA, 1978; STACK, 1983 e, mais recentemente, PORTER, 2000.

mais genuinamente kantiano é outra questão, que não deve nos ocupar aqui<sup>20</sup>. Acato ainda a tese complementar de Richter, segundo a qual a adesão de Nietzsche ao programa de Lange significa também um compromisso de sua parte com o ceticismo epistemológico, mesmo que Lange não tenha reivindicado explicitamente para si esta filiação. A novidade da leitura proposta consiste principalmente no diagnóstico das tensões que acompanham o esforço de implementação do programa<sup>21</sup>. O capítulo está estruturado em três etapas: 1) Apresentação dos elementos essenciais do programa de Lange; 2) Recepção do programa por Nietzsche e seu impacto imediato sobre a compreensão do significado da metafísica de Schopenhauer; 3) As tensões resultantes da primeira tentativa nietzscheana de implementar o programa nos termos da metafísica de artista.

## **1.2: O programa de Friedrich Albert Lange**

### **1.2.1: *Uma breve consideração histórica***

Friedrich Albert Lange nasceu em 28 de setembro de 1828 em Wald, próximo de Solingen, na Alemanha, e morreu precocemente, vitimado pelo câncer, em 21 de novembro de 1875 em Marburg, em cuja universidade ele ocupava a função docente desde 1872. Lange era filho de um teólogo protestante, pastor e professor universitário.

---

<sup>20</sup> Para se ter uma idéia do fosso que separa Lange do neokantismo tornado hegemônico, basta confrontar sua *História do Materialismo* com o posfácio escrito por Hermann Cohen para a terceira edição da mesma, que foi publicada sob seus cuidados. Cf. LANGE, 1902.

<sup>21</sup> Até onde consigo avaliar, a ênfase nas tensões contraria os demais estudos da recepção de Lange por Nietzsche. Vide, por exemplo, a leitura de SALAQUARDA, 1979, acerca do aproveitamento que Nietzsche faz da tese langeana da perspectiva do Ideal. Salaquarda argumenta que Nietzsche foi capaz de encontrar soluções mais satisfatórias do que as sugeridas por Lange para a dupla exigência contida em seu próprio programa: propor uma visão de mundo edificante sem abrir mão dos resultados das ciências empíricas e, principalmente, sem ferir os preceitos da consciência científica. Esta posição ignora justamente o que pretendo destacar: a tensão não resolvida entre o imperativo da consciência intelectual e a demanda por uma filosofia que forneça para a cultura um consolo de natureza metafísica que por definição carece de fundamentação epistêmica. Em outros termos, o conflito entre o ficcionalismo decorrente da tese de que nossas convicções de base carecem de fundamentação e são até mesmo contraditórias e o imperativo da consciência intelectual, que proíbe que se adotem ficções como se fossem verdades, ou seja, que ordena aquilo que o jovem Nietzsche supõe impossível, a suspensão do juízo.



Homem extraordinariamente ativo e de múltiplos interesses, Lange não apenas esteve envolvido nos principais debates intelectuais e acadêmicos de sua época, tendo uma intervenção decisiva na maior parte deles, como foi também um intelectual politicamente engajado na organização dos trabalhadores e no cotidiano das disputas políticas e partidárias, na organização e reforma do ensino em seus diversos níveis e na administração pública. Enquanto personalidade e segundo o critério de suas escolhas políticas encontramos frente a um antípoda de Nietzsche. Não devemos contudo desprezar um elemento comum a ambas as biografias. Lange, assim como Nietzsche, recebeu o essencial de sua formação científica sob a supervisão e o aconselhamento de Friedrich Ritschl na Universidade de Bonn. Em Bonn Lange frequentou o curso de Filologia Clássica, obtendo seu título de doutor pela mesma Universidade no ano de 1851 com uma tese em métrica grega. Em algumas de suas cartas, Lange confessa seu débito para com a Escola de Filologia de Bonn e para com seu mestre Ritschl, que teria cultivado nele as virtudes do método científico. Esta é provavelmente a raiz mais remota da convicção, expressa mais tarde por Nietzsche e por Lange, de que uma cultura científica se caracteriza em última instância por seus métodos, ou seja, não tanto pela aquisição de um conjunto de procedimentos ou regras formais, mas pela formação de uma tradição no interior da qual se torna possível transmitir de geração a geração o que podemos chamar de virtudes epistêmicas. Neste sentido, Ritschl e a tradição filológica representada pela Escola de Bonn seriam os verdadeiros antídotos contra o sono dogmático que costuma acometer os filósofos. Esta tradição retoma, no contexto de consolidação das ciências históricas na Alemanha do século XIX, os preceitos do ceticismo metódico que pautaram a Revolução Científica no início da Modernidade. A

estratégia de conciliação adotada por Lange em sua história crítica do materialismo dificilmente pode ser compreendida sem referência a este pano de fundo<sup>22</sup>.

O interesse de Lange pelo materialismo foi despertado pela polêmica em torno do mesmo que dominou parte do público esclarecido alemão na década de 50 e teve como principais protagonistas do lado do materialismo Karl Vogt, Jacob Moleschott e Ludwig Büchner. Este tipo de literatura filosófica de amplo apelo popular encontrou seu solo propício no contexto das lutas que marcaram a recomposição das relações de forças no ambiente intelectual alemão após a derrocada dos grandes sistemas filosóficos do Idealismo, em especial do sistema hegeliano. Klaus Christian Köhnke narrou em detalhes a reestruturação da filosofia acadêmica alemã a partir desta derrocada, que teve início imediatamente após a morte de Hegel, como um esforço titânico empreendido pela mesma para recuperar seu prestígio intelectual através da árdua tarefa de determinar seu objeto específico de reflexão e assegurar com isso sua própria identidade face ao avanço das ciências naturais e históricas, determinado em boa parte pelo

---

<sup>22</sup> Uma variante do ceticismo metódico assume um papel fundamental na crítica de Nietzsche à metafísica a partir de *Humano, demasiado Humano*, como veremos no Cap. II. A valorização do método como o elemento essencial da educação e da cultura científicas é uma constante na obra de Nietzsche. Em algumas passagens ele reproduz quase que literalmente comentários de Lange sobre o tema (compare-se por exemplo o parágrafo 59 do *Anticristo* com a descrição oferecida por Lange da cultura alexandrina). Apesar disso, creio que a afinidade neste ponto se deve antes de tudo ao pertencimento de ambos a uma mesma tradição, a da filologia clássica alemã na sua vertente ritschliana. Um primeiro registro eloquente da valorização do método por parte de Nietzsche encontra-se no apontamento autobiográfico redigido entre o outono de 1867 e o início de 1868 e intitulado *Olhar retrospectivo sobre meus dois anos em Leipzig (17 de outubro de 1865-10 de agosto de 1867)*. Ai podemos encontrar, entre muitas outras informações instrutivas sobre o desenvolvimento espiritual de Nietzsche, a seguinte nota acerca de seu comportamento e de suas expectativas como estudante: “Na maior parte dos cursos o que no fundo me atraía não era de modo algum a matéria, mas a forma através da qual o professor comunicava sua sabedoria ao homem. Era pelo método que eu me sentia vivamente solicitado; eu via quão pouco se aprende nas universidades em termos de conteúdo e como, apesar disso, por toda parte o valor de tais estudos é apreciado ao máximo. Com isso tornou-se claro para mim que o elemento de exemplaridade no método, no modo de tratar um texto etc. era o ponto de onde provinha o efeito remodelador. Deste modo eu me limitava a considerar como se ensina, como se transmite para uma jovem alma o método de uma ciência. Eu me colocava sempre na posição de um professor e, a partir desta perspectiva, dava meu assentimento ou emitia meu veredicto sobre os esforços de docentes célebres” (KGW, I/4, p. 511-512). Nietzsche nos fornece uma rápida, mas pungente descrição das virtudes de seu professor, F. Ritschl, na seqüência destas mesmas notas autobiográficas (cf. KGW, I/4, p. 519-520). Podemos acompanhar o relato de seu primeiro encontro literário com Schopenhauer nas pp. 512-514. A descrição dos efeitos que a tentativa de seguir os preceitos da filosofia schopenhaueriana produziu sobre seu estado de ânimo geral é suficientemente ambígua para autorizar a suspeita de que neste momento, ou seja, dois anos após este primeiro contato literário, Nietzsche já havia se distanciado também do núcleo ascético da ética de Schopenhauer.

processo de industrialização relativamente tardio na Alemanha dos anos 40. Este movimento de reestruturação, que conduziu ao estabelecimento do Neokantismo como a filosofia acadêmica oficial de língua alemã, adotou uma dupla estratégia para promover o resgate da dignidade da filosofia: identificou na reflexão acerca do método científico a principal tarefa filosófica e procurou manter o máximo de discrição possível nas disputas em torno das visões de mundo. Uma das causas do colapso das chamadas filosofias da identidade foi justamente o fosso criado por estes sistemas entre reflexão filosófica e atividade científica. Mas também as disputas cada vez mais acirradas no campo das idéias políticas e a virulência da crítica à religião entre os herdeiros do hegelianismo, juntamente com a repressão política que se seguiu aos movimentos de insurreição de 1848, contribuíram para consolidar de vez entre os filósofos acadêmicos aquele sentimento de insatisfação fundado em razões de ordem teórica, que acabou por se converter numa atitude de franca hostilidade em relação a toda variante de filosofia especulativa. Aos poucos se impôs entre os ditos filósofos de profissão um profundo ceticismo quanto à possibilidade de encontrar critérios racionais para orientar a escolha entre visões de mundo concorrentes<sup>23</sup>.

Duas vias alternativas começaram a se impor a partir da década de 50, ou seja, após um primeiro esgotamento das disputas no interior do hegelianismo: 1) a via de conversão da ciência em visão de mundo e de absolutização do discurso científico, que

---

<sup>23</sup> Cf. KÖHNKE, 1986; em especial o Cap. 3. Die skeptische Generation der 1850er Jahre. O livro de Köhnke reconstrói de forma minuciosa um lado pouco conhecido da filosofia alemã do século XIX, ou seja, a filosofia universitária. Sua leitura funciona como um corretivo primoroso à crença amplamente difundida de que no século XIX alemão só se fez filosofia digna do nome fora dos muros da academia. Esta crença é ela mesma fruto de uma opção historiográfica. O amplo cenário intelectual reconstruído por Köhnke contribui também, ainda que indiretamente, para o árduo desafio de situar Nietzsche em sua própria época. Embora Nietzsche tenha abusado menos da retórica antiacadêmica do que seu mestre Schopenhauer, alguns traços de seu estilo filosófico, somados a certas vicissitudes na recepção de sua obra contribuíram para forjar a imagem de um autor imune às inquietações filosóficas que moveram o debate universitário de sua época. Hoje estamos mais bem informados tanto destas inquietações como dos hábitos de leitura de Nietzsche, o que nos obriga como intérpretes a rever certos traços da imagem do filósofo como *outsider*. O livro de Köhnke pode ser visto como um complemento essencial ao estudo clássico de Karl LÖWITZ: *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941/1965).

desencadeou a polêmica em torno do materialismo; 2) o lento caminho de retorno a Kant como o filósofo capaz de ao mesmo tempo apaziguar o conflito entre filosofia e ciência e neutralizar as disputas entre visões de mundo concorrentes. No que diz respeito a esta segunda via cabe observar que a decisão de percorrê-la não partiu exclusivamente dos filósofos, mas também de alguns dos mais eminentes cientistas naturais da época, que se mostravam insatisfeitos com a interpretação dogmática dos resultados de sua própria atividade e que não gostariam de ver excluída a possibilidade de que outra visão de mundo que não a materialista fosse compatível com estes mesmos resultados. Hermann Helmholtz contribuiu duplamente neste sentido: ele reinseriu Kant no debate epistemológico da época, ao interpretar os resultados empíricos de sua investigação no âmbito da fisiologia dos órgãos sensoriais como uma confirmação das teses kantianas (sem tomar conhecimento do caráter problemático de tal reivindicação), definindo com isso a estratégia de reatualização do kantismo que mais tarde seria adotada pelo próprio Lange; Helmholtz destacou ainda os méritos de Kant como cientista natural em uma conferência que se tornou imediatamente célebre. Os dois movimentos conjugados tinham por finalidade mostrar que entre filosofia e ciência, pelo menos no período heróico de formação da cultura alemã, não reinava a discórdia, mas uma afinidade e cooperação íntimas. O recurso a Kant evidenciava que o conflito entre filosofia e ciência não era de princípio, mas fruto de uma contingência histórica<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Segundo Köhnke, a conferência em homenagem a Kant pronunciada por Helmholtz em Königsberg no início de 1855 teve ampla repercussão justamente por mobilizar contra o materialismo um argumento idealista que vinha acompanhado da chancela das ciências naturais. Cf. KÖHNKE, 1986, p. 153. O historiador refere-se à conferência intitulada Über das Sehen des Menschen, na qual Helmholtz introduz a tese de que os resultados recentes da fisiologia dos órgãos sensoriais representam uma confirmação empírica de algumas teses epistemológicas de Kant. Cf. HELMHOLTZ, 1971, p. 77: “Es war der außerordentlichste Fortschritt, den die Philosophie durch *Kant* gemacht hat, daß er das angeführte Gesetz [lei da causalidade] und die übrigen eingeborenen Formen der Anschauung und Gesetz des Denkens aufsuchte und als solche nachwies. Damit leistete er [...] dasselbe für die Lehre von den Vorstellungen überhaupt, was in einem engeren Kreise für die unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen auf empirischen Wegen die Physiologie durch *Johannes Müller* geleistet hat. Wie letzterer in den Sinneswahrnehmungen den Einfluß der besonderen Tätigkeit der Organe nachwies, so wies *Kant* nach, was in unseren Vorstellungen von den besonderen und eigentümlichen Gesetzen des denkenden Geistes herrühre.” Helmholtz refere-se neste contexto à lei da energia específica dos órgãos sensoriais proposta

Uma estratégia semelhante seria adotada alguns anos depois por Zöllner (1872) e Fick (1882) em relação a Schopenhauer. Gustav Fechner forneceu em 1862 uma interpretação do materialismo segundo a qual o átomo seria um mero postulado metódico. A fórmula empregada pelo médico e fisiologista Emil Du Bois-Reymond (1884) para encerrar sua conferência, pronunciada em 14 de agosto de 1872 em Leipzig por ocasião da 45ª Reunião dos Cientistas e Médicos alemães, intitulada “Dos limites do conhecimento natural”, resumia a disposição agnóstica característica de toda esta geração de cientistas e filósofos alemães. Esta fórmula continuaria ainda por algum tempo a ser mobilizada pelos defensores da tese segundo a qual entre os resultados empíricos da ciência e visões de mundo ou sistemas metafísicos existe um abismo lógico intransponível – diante da pergunta pela essência última dos fenômenos da consciência e pelo referente último dos conceitos fisicalistas elementares de força e matéria, o célebre cientista alemão conclui que apenas uma resposta se justifica: *ignoramus, ignorabimus*.

### **1.2.2: A crítica histórica do materialismo dogmático**

*Kant und die Epigonen*, de Otto Liebmann, publicado um ano antes do aparecimento de *Geschichte des Materialismus*, de Lange, adotou também uma estratégia histórica para justificar o slogan “de volta a Kant” que encerra cada um de

---

por seu professor, o médico e fisiologista Johannes Müller. Parte importante do debate em teoria do conhecimento das primeiras três décadas da segunda metade do século XIX gira em torno das implicações epistemológicas deste princípio, que reza que as diferenças qualitativas entre as diversas sensações dependem em primeira instância da energia específica relacionada a determinado órgão sensorial e apenas indiretamente da natureza do estímulo nervoso. Uma mesma sensação pode resultar de estímulos nervosos distintos, assim como um mesmo estímulo nervoso pode ocasionar sensações qualitativamente distintas conforme o órgão sensorial afetado. O ensaio inacabado e póstumo de Nietzsche, intitulado *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, não é de modo algum indiferente ao impacto desta tese em sua primeira tentativa de articular, de um ponto de vista genealógico, uma visão minimamente coerente das diversas dimensões envolvidas na pesquisa da verdade através da incorporação do conjunto heterogêneo de leituras empreendidas pelo filósofo nestes anos de formação e que abarcam diversos tópicos da filosofia teórica. Para uma defesa da influência de Helmholtz sobre Nietzsche, cf. o estudo extremamente bem documentado de TREIBER (NS 23, 1994). Para uma contestação desta tese, v. REUTER (NS 33, 2004).

seus capítulos. Contudo, a perspectiva histórica adotada restringe-se à história da filosofia alemã pós-kantiana e o tipo de retorno a Kant preconizado por Liebmann deveria ocorrer sem maiores sobressaltos. O autor contenta-se em sugerir pequenas correções no “sistema”, entre elas o abandono do mal-afamado conceito de “coisa-em-si”, apontado como o principal responsável pelos inúmeros equívocos na recepção do kantismo no século XIX. Liebmann associa a crise de legitimidade enfrentada pela filosofia acadêmica alemã ao fracasso do programa kantiano de uma filosofia transcendental. Este fracasso, por sua vez, ele o atribui a um descuido de formulação conceitual por parte de seu fundador, um lapso que poderia facilmente ser corrigido mediante um ajuste terminológico. A leitura do texto programático de Lange nos oferece por sua vez um cenário histórico e conceitual muito mais complexo, no interior do qual o apelo a um retorno a Kant é tudo menos o apelo a um retorno às origens. O kantismo de Lange será nuançado e repleto de ambigüidades<sup>25</sup>. Sua análise dos fatores que conduziram a uma crise da filosofia na segunda metade do século XIX alemão busca combinar em sua narrativa um rigoroso exame dos aspectos conceituais, considerados sempre em uma perspectiva histórica de longa duração, com uma

---

<sup>25</sup> Lange diz no prefácio da primeira edição que a *História do Materialismo* teria sido escrita com o intuito de estimular uma reconciliação formal futura entre as duas principais tendências espirituais do ocidente, tanto no âmbito teórico quanto no prático: a materialista e a idealista (LANGE, 1866, p. iii). Lange concebeu portanto a sua *História* como uma tentativa de esclarecimento prévio de alguns dados do problema, concedendo a ela o estatuto de um programa. A reconciliação formal das perspectivas idealista e materialista no âmbito teórico reivindica para si a herança kantiana, corrigida pelos resultados recentes da pesquisa empírica no campo da fisiologia dos órgãos sensoriais. Cf. LANGE, 1866, pp. iv-v. Segundo esta versão corrigida é necessário “[...] der falsche Absolutismus jenes Systems zerschlagen, der falsche Schein einer zwingenden Deduktion beseitigt werden, um die einfache Wahrheit in gemeinverständlicher Weise hervortreten zu lassen” (p. iii). As posições que Lange atribui a Kant na página seguinte do prefácio correspondem já ao kantismo corrigido: “É certo entretanto que Kant reconheceu apenas uma única espécie de conhecimento: o conhecimento empírico e rigorosamente conforme ao entendimento, que conduz a uma visão de mundo inteiramente naturalista; que de acordo com sua doutrina nós sabemos apenas que este inteiro mundo fenomênico é o produto de nossos sentidos e de nosso entendimento somado a um fator desconhecido; que toda tentativa de apreender este fator irá necessariamente fracassar; enfim, que justamente por isso a metafísica como ciência é uma auto-ilusão, mas como arquitetura de conceitos não apenas tem seu valor como pertence às necessidades mais essenciais da humanidade” (p. iv).

sensibilidade igualmente atenta aos movimentos sociais que serviram e servem de moldura aos combates intelectuais no ocidente.

O painel elaborado por Lange abrange a história do materialismo desde suas origens gregas até os debates científicos da época. A narrativa é construída na perspectiva de uma história crítica, ou seja, ela procura ajuizar acerca dos méritos tanto epistêmicos quanto extra-epistêmicos expressos pelas doutrinas que são sucessivamente submetidas à análise. Trata-se, portanto, de uma prática historiográfica na qual as exigências do presente são assumidas como a instância contra a qual os feitos conceituais do passado devem ser avaliados<sup>26</sup>. Lange é um modelo importante para Nietzsche na medida em que recusa uma perspectiva puramente museológica para a consideração histórica. Mas ele exercerá também uma influência decisiva sobre as predileções filosóficas de Nietzsche, ao despertar seu interesse pela filosofia pré-socrática e em especial por Demócrito. Lange atribui a este a primeira formulação consistente da posição materialista. Sua narrativa da filosofia grega pode ser vista como uma retomada do esforço empreendido por Bacon para promover uma revisão na historiografia tradicional. Lange compartilha com o filósofo inglês a tese da superioridade da filosofia pré-socrática e o entusiasmo por Demócrito como o maior dos filósofos antigos. Embora critique em Bacon a ausência de sentido histórico, que teria impossibilitado a ele reconhecer os méritos do idealismo platônico e do formalismo

---

<sup>26</sup> “Eu vejo na história do materialismo uma história das reações justificadas do entendimento e da sensibilidade contra o proliferar da fabulação de idéias. Mas ela é também ao mesmo tempo a história da concepção mais simples e conseqüente da natureza que foi possível ao homem enquanto este não pôde adquirir clareza sobre o caráter do mundo sensível” (LANGE, 1866, p. ix). Lange expressa na primeira frase sua convicção de que o materialismo está justificado enquanto estratégia cognitiva. A segunda frase permite vislumbrar a complexa estratégia montada por ele para uma superação crítica do materialismo: os resultados da pesquisa empírica no campo da fisiologia dos órgãos sensoriais – que foram alcançados em boa medida graças à aplicação de preceitos metódicos forjados na tradição materialista – fornecem evidências que corroboram uma posição radicalmente fenomenista no âmbito da epistemologia e conduzem à indecidibilidade no âmbito da ontologia. Lange afirma por um lado que a superação do materialismo dogmático é antecipada na reflexão epistemológica da filosofia transcendental. Mas ele afirma também que a fisiologia confirma e ao mesmo tempo corrige a reflexão transcendental. Nesta medida podemos dizer que a superação definitiva do materialismo dogmático enquanto posição epistemológica e metafísica é entendida por Lange como um produto histórico do próprio materialismo.

aristotélico, Lange não é menos severo que Bacon em suas críticas a estes sistemas filosóficos da antiguidade. A intensidade e o rigor da crítica só fazem aumentar na segunda edição da *História do Materialismo*, na qual sintomaticamente Bacon goza de uma presença ainda maior na reconstrução da filosofia antiga.

No que se refere ao materialismo, podemos resumir a tese central de Lange nos seguintes termos: enquanto método ou estratégia cognitiva o materialismo deve ser cultivado, enquanto posição epistemológica ele está refutado, enquanto tese ontológica é indemonstrável e enquanto visão de mundo ele deve ser moderadamente combatido.

O mérito do materialismo consiste em ter se estabelecido historicamente como uma escola do rigor metódico, definida pela sobriedade e economia de seu vocabulário e pelo controle de suas hipóteses. A estratégia reducionista que acompanha toda ocorrência histórica do materialismo é justificada também na perspectiva do método e na medida em que serve ao objetivo da ciência, que é o de fornecer uma descrição a mais exaustiva e econômica possível da regularidade do mundo fenomênico. Ao determinar o saldo final da especulação filosófica dos antigos, Lange aponta como principal mérito da tendência materialista, cujos expoentes máximos seriam Demócrito e Epicuro, o fato de ter elaborado uma visão de mundo na qual regularidade e legalidade valiam como axiomas. A condição *sine qua non* para tanto foi a exclusão de todo elemento arbitrário, de toda intervenção miraculosa no mundo, de todo acaso e de toda consideração teleológica dos fenômenos naturais. Em outros termos, o materialismo estabeleceu o axioma da inteligibilidade do mundo da experiência mediante a recondução de sua diversidade fenomênica à simplicidade de seus elementos constitutivos (os átomos) e à regularidade de seu comportamento (as leis que governam seus movimentos e determinam a diversidade de suas formas fenomênicas)<sup>27</sup>. A visão

---

<sup>27</sup> Os axiomas da visão de mundo democritiana são apresentados por Lange nas pp. 7-8 da primeira edição da *História do Materialismo*, de 1866. Eles antecipam o essencial da visão científica moderna do



de mundo expressa na tendência materialista criou deste modo as condições para uma transição histórica natural da especulação filosófica acerca dos princípios para uma cultura caracterizada por um notável progresso no campo das ciências positivas<sup>28</sup>. Esta cultura é a alexandrina, e seu feito histórico mais significativo foi o de consolidar no âmbito das mais diversas disciplinas científicas as diretrizes metódicas derivadas da especulação atomística. A formação do *ethos* científico, a aquisição de um conjunto de virtudes epistêmicas e o estabelecimento de uma série de procedimentos metódicos no interior das respectivas disciplinas científicas são eventos históricos que permitem estabelecer uma certa continuidade entre a ciência moderna e a especulação materialista dos gregos pela mediação da cultura alexandrina. Esta tese acerca do significado histórico da cultura alexandrina comparece também em Nietzsche e parece corresponder a um lugar comum da filologia alemã representada por Ritschl<sup>29</sup>.

Podemos dizer deste modo que Lange atribui à tendência materialista o mérito de ter fornecido as condições conceituais para a formação da disciplina metódica, considerada por ele como o traço essencial de uma cultura científica. A cultura alexandrina seria a primeira manifestação histórica do predomínio do *ethos* científico e teria conservado para a modernidade seu traço paradigmático. Embora no *Nascimento*

---

mundo. Nietzsche adota em suas preleções sobre os filósofos pré-platônicos a mesma estratégia de confrontação das hipóteses antigas com os resultados da ciência moderna. Lange traduz nos seguintes termos sua impressão da atualidade do sistema de Demócrito: “Ao lançarmos um olhar retrospectivo ao sistema de Demócrito descobrimos nele aquela hipótese científica que ainda hoje a ciência empírica considera como a hipótese, no mínimo, mais cômoda [...]. Nós encontramos neste sistema o princípio da equivalência de todo ente pressuposto de forma axiomática, um princípio que nossa época ainda está ocupada em provar; encontramos finalmente neste sistema uma resoluta tomada de posição em favor da causalidade contra a teleologia, a primeira condição fundamental para todo estudo bem-sucedido da natureza” (LANGE, 1866, p. 9).

<sup>28</sup> “Man darf aber nicht vergessen, dass der Abschluss der griechischen Philosophie mit der Rückkehr Epikurs zu den einfachsten Grundanschauungen nicht in den Zustand poesievoller Kindheit der Nation zurückführte, sondern vielmehr den *natürlichen Uebergang* bildete zu einem Zeitalter der fruchtbarsten Forschungen auf dem Felde der positiven Wissenschaften” (LANGE, 1866, p. 32).

<sup>29</sup> “Weltbekannt sind die Bibliotheken und Schulen von Alexandria, die Munificenz der Könige, der Eifer der Lehrer und Lernenden. Allein alles das ist es nicht, was Alexandrias welthistorische Bedeutung macht: es ist vielmehr der Lebensnerv aller Wissenschaft, die *Methode*, die hier zum erstenmale in einer Weise auftrat, die für alle Folgezeit entschied; und dieser methodologische Fortschritt ist nicht beschränkt auf diese oder jene Wissenschaft, selbst nicht auf Alexandria allein, er ist vielmehr das *gemeinsame Kennzeichen hellenischen Forschens nach Abschluss der spekulativen Philosophie*” (LANGE, 1866, pp. 32-33).

*da Tragédia* Nietzsche acate a identificação da cultura científica com a cultura alexandrina, ele parece recusar a tese de Lange segundo a qual esta cultura seria um desdobramento natural da especulação atomística. Ao associar a cultura alexandrina à tendência socrática, Nietzsche parece adotar uma tese histórica oposta à sugerida por Lange, pois esta associação nos induz a pensar que a formação da disciplina metódica incorporada na prática das ciências positivas teve como seu pressuposto essencial a visão de mundo representada pelo otimismo teórico socrático. Aos olhos de Nietzsche, entretanto, Sócrates teve um papel decisivo ao fornecer uma justificação metafísica para a atividade teórica, evitando assim as conseqüências destrutivas do pessimismo prático. Nietzsche parece ter chegado a esta tese robusta acerca dos pressupostos necessários para a formação de uma cultura científica a partir de uma segunda grande intuição de Lange. Esta intuição permite a ele explicar o fato aparentemente paradoxal de que as principais descobertas científicas da antiguidade foram feitas por adeptos da tendência idealista. Na medida em que se entrega livremente à fabulação conceitual, esta tendência deveria ser considerada um obstáculo ao desenvolvimento científico. Entretanto, prossegue Lange, quando investigamos a filiação dos maiores cientistas naturais e matemáticos da antiguidade, descobrimos que todos, à exceção de Demócrito, provinham ou da escola idealista platônica, ou da escola formalista aristotélica, ou mesmo seguiam orientações filosóficas ainda mais delirantes, como a pitagórica<sup>30</sup>. Esta constatação parece contradizer a tese de Lange de que o principal mérito da tendência materialista teria consistido na promoção dos valores cognitivos. No entanto, a consideração do problema do ponto de vista da psicologia da descoberta científica permite a Lange não só contornar esta aparente contradição como reconhecer que a

---

<sup>30</sup> “Es gehört nämlich nicht nur von den grossen Erfindern und Entdeckern, mit alleiniger Ausnahme des Demokritos, kaum ein einziger bestimmt der materialistischen Schule an, sondern wir finden gerade unter den ehrwürdigsten Namen eine grosse Reihe von Männern, die einer möglichst entgegengesetzten, idealistischen, formalistischen oder gar enthusiastischen Richtung angehören” (LANGE, 1866, p. 65).

orientação idealista, ainda que por vias indiretas, colaborou de forma decisiva para o progresso do conhecimento científico. Ao infundir na alma entusiasmo pela investigação da verdade, a tendência idealista mobilizou as energias do homem como um todo e as colocou a serviço do conhecimento. Ao vincular valores morais, estéticos e religiosos à busca da verdade, ela conferiu um impulso subjetivo à pesquisa e uma intensidade ao engajamento na investigação do mundo fenomênico que jamais poderiam provir da sóbria visão de mundo característica do materialismo<sup>31</sup>.

A presença do materialismo como um contrapeso é vista entretanto como uma condição necessária para que o entusiasmo idealista pela busca da verdade possa ser canalizado para a investigação no âmbito das ciências empíricas, ao invés de degenerar em um mero fantasiar arbitrário. O materialismo, na medida em que exerce influência sobre os espíritos, cultiva neles uma “moralidade do pensar” que, segundo Lange, lhes obriga a ater-se às exigências do objeto. A explicação oferecida por Lange parece sugerir que as exigências da consciência metódica, cultivadas na tradição materialista, permitem redirecionar para o objeto da investigação os impulsos subjetivos cultivados na tradição idealista<sup>32</sup>. Ao concluir seu primeiro capítulo, Lange resume os méritos respectivos do idealismo e do materialismo no âmbito teórico e aponta uma vez mais para o kantismo como a instância crítica na qual uma reconciliação entre ambas as tendências pode ser conduzida a bom termo:

---

<sup>31</sup> “Hier dürfen wir uns eine Vertiefung in die grosse Wahrheit nicht entgehen lassen, dass das objectiv Richtige und Verstandesmässige nicht immer das ist, was den Menschen am meisten fördert, ja nicht einmal das, was ihn zu der grössten Fülle objectiv richtiger Erkenntnisse führt” (LANGE, 1866, p. 66). Poderíamos ver nesta passagem uma antecipação da distinção popperiana entre contexto de descoberta e contexto de justificativa, mas creio que Lange chama a atenção para um aspecto ainda mais singular da “lógica” da descoberta científica: o papel produtivo do erro e da ilusão na psicologia do conhecimento. Este tema será retomado e radicalizado por Nietzsche.

<sup>32</sup> “Es war die gesunde Sittlichkeit des Denkens, welche, durch das Gegengewicht des nüchternen Materialismus erhalten, die griechischen Idealisten so lange von solchen Irrwegen fern hielt. In gewisser Hinsicht behielt daher das ganze Denken des griechischen Alterthums vom Anfang bis gegen Ende des classischen Zeit ein materialistisches Element. Man erklärte die Erscheinungen der Sinnenwelt wieder aus dem, was man mit den Sinnen wahrnahm oder sich wenigstens als wahrnehmbar vorstellte” (LANGE, 1866, p. 68).

Nós vemos assim as ciências naturais se moverem como que em uma curva entre impulso idealista e método materialista. Esta curva é determinada por estes dois elementos como que por suas coordenadas. Ao designar o primeiro como um elemento pessoal, o segundo como um elemento objetivo, nós o fazemos sob a ressalva de uma consideração mais ampla e profunda, que estará ligada a Kant e à sua doutrina (LANGE, 1866, p. 70).

Nietzsche propõe em GT/NT a figura de Sócrates como o modelo para o homem teórico e associa explicitamente a cultura alexandrina ao predomínio da tendência expressa no otimismo teórico. Todas as declarações posteriores de Nietzsche nos fazem crer que ele compartilha a convicção de Lange de que a essência de uma cultura científica consiste na formação da disciplina metódica. De *Humano, demasiado Humano* até o *Anticristo*, Nietzsche vê a formação desta disciplina como um capítulo da história dos efeitos do ceticismo<sup>33</sup>, mas em alguns momentos esta hipótese é substituída por uma que lhe parece mais plausível do ponto de vista psicológico: convicções metafísicas, religiosas e morais precisam ter estado na origem da formação do *ethos* científico. Este movimento retoma uma tese que Nietzsche desenvolve pela primeira vez em GT/NT. Segundo minha interpretação, esta tese corresponde a uma expansão, também para o âmbito da aquisição dos métodos, da explicação fornecida por Lange de como suposições idealistas atuam como um elemento motivador da pesquisa científica e, portanto, como um fator subjetivo do progresso científico. Nietzsche expande esta intuição de Lange ao defender que a decisão de se impor uma disciplina metódica tem como condição subjetiva o compromisso prévio com algum tipo de postulado metafísico, ou seja, pressupõe a aceitação de algum tipo de convicção última.

O principal mérito do materialismo é portanto metodológico: aos olhos de Lange, ao se apresentar como uma concepção sóbria e econômica da natureza ele permitiu a alguns espíritos o cultivo das virtudes epistêmicas necessárias para a criação

---

<sup>33</sup> E não do materialismo. Mas aqui a divergência em relação a Lange não é tão significativa, pois como veremos na sequência da presente exposição também para Lange o materialismo, na medida em que faz a crítica histórica de seu próprio percurso, não se diferencia do ceticismo metódico e disciplinado.

de uma cultura verdadeiramente científica, na qual a aquisição do método é a única conquista definitiva. Por outro lado, o materialismo compreendido como posição ontológica padece desde suas origens gregas de algumas fragilidades e inconsistências que nunca puderam ser contornadas. Três grandes dificuldades teóricas acompanham o materialismo desde sua primeira formulação cabal por Demócrito: a aparente irreduzibilidade das sensações às leis dos átomos, o enigma da consciência (como a matéria pode agir sobre o pensamento e vice-versa) e a dificuldade de derivar a totalidade orgânica (a vida em suas diferentes manifestações) da unidade do átomo.

No que concerne à primeira dificuldade, Lange destaca que já na Antiguidade o sensualismo aparece como um complemento natural do materialismo, na medida em que a sensação se apresenta como a candidata mais apta a promover uma reconstrução do mundo interior similar à pretendida pelo materialismo na perspectiva do mundo exterior. Lange não supõe entretanto que uma conciliação pura e simples entre uma ontologia atomista e uma teoria do conhecimento sensualista seja possível, ainda mais no quadro da filosofia antiga:

O materialista conseqüente irá antes negar que a sensação possa existir separada da matéria. Por isso ele verá também nos processos da consciência tão somente efeitos de transformações usuais da matéria, que serão por sua vez considerados por ele juntamente com os demais processos materiais da natureza externa sob um ponto de vista comum. O sensualista precisará por sua vez negar que nós sabemos algo da matéria assim como das coisas do mundo exterior em geral, pois das coisas temos apenas nossa percepção e não podemos saber como esta se comporta em relação às coisas em si. Para o sensualista a sensação não é apenas a matéria de todos os processos da consciência; ela é também a única matéria imediatamente dada, já que só temos e conhecemos as coisas do mundo exterior em nossas sensações (LANGE, 1866, p. 13).

A formulação do sensualismo grego é atribuída a Protágoras. Segundo Lange, o sensualismo na Grécia conduziu a uma posição radicalmente subjetivista em teoria do conhecimento e relativista em moral. Esta conclusão só poderia ser evitada se Protágoras pudesse recorrer a uma “coisa em si”. Mas este “artigo de fé” kantiano não estava disponível na antiguidade. Com isso o ponto de vista do materialismo não pôde

ser superado em uma perspectiva fenomenista coerente. Ele foi apenas transformado em seu contrário, convertendo-se em radical subjetivismo e relativismo. Segundo Lange, estava reservado a Kant indicar a via para uma formulação correta da intuição presente no sensualismo sofisticado mediante a proposição de uma revolução no modo de pensar o conhecimento: sugerir que o objeto gira em torno de nossos conceitos e não o inverso. Lange pretende valorizar esta intuição de Kant e desconsiderar os aspectos sistemáticos envolvidos em sua tentativa de fornecer uma dedução das categorias que atuariam na constituição do mundo fenomênico<sup>34</sup>. Na perspectiva de Lange os resultados empíricos da fisiologia dos órgãos sensoriais permitem corrigir os equívocos de Kant ao tentar conduzir a bom termo sua revolução copernicana. Com isso chegamos ao ponto em que a herança de Lange se mostra mais decisiva para as posições epistemológicas de Nietzsche: sua recondução tanto do materialismo como do kantismo ao mais estrito fenomenismo e sua alegação de que esta é uma conclusão epistemológica que se impõe ao filósofo tanto pela via da análise conceitual como pelos resultados da investigação empírica dos fatores fisiológicos que interferem na cognição.

A metafísica materialista é assombrada desde suas origens pela dificuldade de reduzir os fenômenos da consciência às leis que governam o movimento dos átomos. Segundo Lange, esta lacuna era pequena se comparada com as contradições dos sistemas concorrentes. Entretanto, Lange insiste desde o início de sua narrativa em que o fenomenismo seja visto como a única alternativa consistente ao materialismo, tendo apenas o inconveniente de contrariar frontalmente o realismo próprio do senso comum. Lange identifica como representantes desta tradição Protágoras, Berkeley, D'Alembert e Hume:

Contudo, tivemos ocasião de conhecer, sob formas diversas, um princípio contra o qual o materialismo se encontra desarmado, e que conduz de fato para além desta visão de

---

<sup>34</sup> Cf. LANGE, 1866, p. 235. Lange discute a contribuição de Kant à história do materialismo na primeira seção do primeiro capítulo do segundo livro (pp. 233-278 da primeira edição).

mundo rumo a uma consideração mais elevada das coisas. Já no início de nosso trabalho nos deparamos com este princípio, ao observarmos como Protágoras ia além de Demócrito. E encontramos uma vez mais, no último período de que nos ocupamos, dois homens que, embora distintos em nacionalidade, modo de pensar, profissão, fé e caráter, abandonam o terreno do materialismo no mesmo ponto: o bispo Berkeley e o matemático D'Alembert. Aquele via no inteiro mundo dos fenômenos uma grande ilusão dos sentidos; este duvidava que existisse algo em geral fora de nós que correspondesse ao que nós acreditamos ver. Nós vimos como Holbach se irritava com Berkeley sem ser capaz de refutá-lo (LANGE, 1866, p. 235).

Ao longo de sua exposição não fica claro se Lange pretende que haja uma diferença significativa entre fenomenismo e sensualismo, assim como não fica totalmente claro o lugar que ele pretende atribuir a Kant nesta tradição. Está claro entretanto que Lange considera que os progressos científicos no campo da fisiologia nos obrigam a conviver com os resultados contra-intuitivos do fenomenismo na medida em que confirmam sua tese epistemológica central, refutam o realismo enquanto posição epistemológica e tornam implausível o materialismo enquanto doutrina metafísica:

Há um campo da investigação rigorosa da natureza que impede que nossos atuais materialistas se desviem indignados da dúvida quanto à realidade efetiva do mundo dos fenômenos: trata-se da fisiologia dos órgãos sensoriais. Os notáveis progressos neste campo [...] parecem feitos sob medida para corroborar o velho princípio de Protágoras, segundo o qual o homem é a medida das coisas. Uma vez provado que a qualidade de nossas percepções sensíveis é inteiramente condicionada pela constituição de nossos órgãos, não podemos mais recorrer ao predicado “irrefutável, mas absurdo” para descartar a seguinte suposição: que mesmo o contexto global no qual nós inserimos as percepções sensíveis, em uma palavra, nossa experiência como um todo, seja condicionado por uma organização mental que nos obriga a ter experiências tal como nós temos, a pensar tal como nós pensamos, enquanto que estes mesmos objetos poderiam aparecer para uma outra organização de forma inteiramente distinta e que a nenhum ser finito é dado conceber a coisa em si (LANGE, 1866, pp. 235-236).

É justamente neste contexto que Lange discute a relação entre ceticismo e materialismo, uma discussão que segundo o prefácio não teria recebido a atenção devida ao longo da obra. Trata-se em todo caso de uma relação ambígua, que pode ser ilustrada mediante um exame do caso específico de Hume. Ao contornar uma das principais fragilidades do materialismo – a referida impossibilidade de derivar as sensações a partir de pressupostos estritamente fisicalistas –, Hume introduz um argumento que faz

muito mais do que o exigido, ou seja, ele nos obriga a uma revisão do estatuto mesmo do axioma da inteligibilidade da natureza. Hume teria dito a favor da posição materialista que não devemos nos inquietar diante do fato de ser incompreensível o mecanismo pelo qual eventos físicos atuam ou produzem eventos mentais e vice-versa, pois este é apenas um caso particular de nossa ignorância generalizada acerca do modo como um evento qualquer age sobre outro evento, mesmo quando ambos são de natureza idêntica. Em outras palavras, nós não temos nenhuma idéia clara e distinta do que venha a ser o mecanismo da causalidade. Realizamos inferências causais não porque somos capazes de fundamentar racionalmente este procedimento, mas porque ele corresponde a uma necessidade psicológica que não pode ser contrariada por argumentos racionais. Este argumento afasta a principal objeção contra o materialismo, mas cobra um preço muito elevado por este favor: mina as bases metafísicas do materialismo e sua contrapartida epistemológica, o realismo científico:

Em seu modo de pensar Hume está tão próximo do materialismo quanto seria possível a um cético tão decidido [...]. Hume encontrou uma cobertura satisfatória para aquele ponto fraco do materialismo, contra o qual mesmo os materialistas não souberam se proteger. Ao mesmo tempo em que admite que o modo de transição do movimento espacial para as idéias e o pensamento é inexplicável, Hume chama a atenção para o fato de esta característica não ser, de modo algum, exclusiva deste problema. Ele mostra que justamente esta mesma contradição acompanha qualquer relação de causa e efeito (LANGE, 1866, p. 237).

No passo seguinte Lange extrai as implicações negativas para as pretensões do materialismo dogmático contidas no argumento de Hume contra uma interpretação realista do princípio de causalidade. Lange retoma aqui, em associação com o argumento de Hume contra a causalidade, um argumento utilizado com certa frequência no contexto alemão para relativizar a capacidade explicativa de conceitos fisicalistas da mecânica clássica: a ontologia austera do atomismo tem a seu favor o princípio da economia, mas este nem sempre garante uma maior força explanatória para a teoria. Segundo Lange, este pequeno contratempo tem obrigado os cientistas modernos a



abrirem mão da política de austeridade da ontologia materialista. É o que ocorre com a mecânica clássica, quando ela é obrigada a supor a existência de uma ação à distância para tornar compreensível o modo de atuação da força gravitacional. Com isso ela pôs a perder o que havia de mais sedutor e ambicioso no atomismo antigo: reduzir todos os fenômenos a efeitos visíveis do choque entre substâncias simples que se movimentam no espaço vazio, vale dizer, reduzir a complexidade fenomênica a elementos simples cujo comportamento é ditado por leis de movimento que podemos nos representar intuitivamente. Este argumento é utilizado por Lange em dois contextos distintos: em sua argumentação a favor de uma interpretação puramente ficcional e instrumental dos conceitos fisicalistas, que por sua vez suporta parte de sua tese de que a função das teorias científicas é antes descritiva do que explicativa; e em sua discussão dos méritos respectivos das visões mecanicista e dinâmica da natureza. Embora considere que no estágio atual do desenvolvimento das ciências naturais esta oposição seja mais terminológica do que real, as simpatias de Lange inclinam-se inegavelmente para uma concepção dinâmica da natureza, o que equivale a afirmar que o conceito de força é logicamente anterior aos conceitos de matéria e átomo. A necessidade de pensar um suporte para as forças em atuação poderia ser reduzida a uma necessidade subjetiva do pensamento ou a uma conclusão falaciosa a partir da analogia com a estrutura lingüística de nossos juízos. Este argumento parece ter despertado em Nietzsche o interesse por uma teoria física que suprisse as lacunas da mecânica clássica. Seu interesse pela obra do físico jesuíta Roger Boscovitch, cuja primeira leitura data do início da década de 70, aponta nesta direção<sup>35</sup>. Este interesse por uma teoria empírica alternativa reforça a tese de que, na perspectiva de Nietzsche, as limitações epistêmicas de uma teoria científica devem ser superadas, na medida do possível, de preferência por

---

<sup>35</sup> V. SCHLECHTA & ANDERS, 1962. Cf. a última seção do livro, na qual se encontra publicado pela primeira vez, com reprodução fac-símile do manuscrito, o surpreendente ensaio nietzscheano de reforma do atomismo, conhecido como *Zeitatomenlehre*.

outra teoria empírica, e não via especulação pura e simples. Mas isso não é sempre claro, e em muitas ocasiões Nietzsche dá a impressão de acatar a tese, defendida entre outros por Schopenhauer, de que as limitações da explicação científica autorizam o filósofo a arriscar um palpite acerca da essência do mundo como representação. Eu cito a longa passagem na qual Lange comenta os efeitos do argumento de Hume:

Nossa mecânica atual contradiria talvez; mas devemos ter em mente que todos os progressos da ciência souberam apenas escamotear, ao invés de solucionar a dificuldade apontada por Hume. Ao considerarmos duas ínfimas moléculas de matéria ou dois corpos celestes, dos quais o movimento de um exerce uma influência sobre o movimento do outro, seremos capazes de ter todo o resto devidamente em conta; mas a relação da força de atração, que responde pela transferência do movimento de um corpo ao outro, para com os corpos mesmos abriga em si a completa incompreensibilidade de cada processo natural singular. Não há dúvida de que com isso [Lange refere-se ao argumento de Hume, R. L.] não se explica como se dá a transição do movimento espacial ao pensamento, mas está demonstrado que a impossibilidade de fornecer semelhante explicação não permite estabelecer um argumento contra a dependência do pensamento do movimento no espaço. O preço desta proteção para o materialismo não é na verdade menor do que aquele que o diabo na lenda exige por sua colaboração. Com a aceitação do princípio da inexplicabilidade de todos os processos naturais o materialismo como um todo está eternamente condenado. Ele deixa de ser um princípio filosófico tão logo esta inexplicabilidade não mais o perturbe; ele pode contudo continuar a existir como uma máxima para a pesquisa científica de detalhe. Esta é de fato a posição de nossos atuais “materialistas”. Eles são essencialmente céticos; eles não acreditam mais que a matéria, tal como ela aparece para nossos sentidos, contenha a solução última para todos os enigmas da natureza; entretanto, via de regra eles se comportam como se ela assim o fosse, e esperam até que as próprias ciências positivas os confrontem com a necessidade de outras suposições (LANGE, 1866, p. 238).

O atomismo materialista deve assim ser interpretado como uma ficção criada a partir daquilo que nos é primeiramente dado, ou seja, nosso mundo fenomênico. O fenomenismo enquanto posição epistemológica se revela historicamente como uma hipótese superior à hipótese materialista. A tradição materialista, ao tomar consciência de si mesma e da natureza de seus pressupostos, converte-se em uma variante de ceticismo metódico. Dois personagens contribuíram decisivamente para esta transformação: Hume e Kant. O primeiro conscientemente, o segundo um tanto à revelia de suas intenções.

### 1.2.3: *A crítica de Lange ao kantismo ortodoxo*

A filosofia é por um lado crítica dos conceitos, principal ferramenta na determinação dos limites do conhecimento. Na medida em que determina o valor cognitivo dos resultados da ciência, a filosofia crítica desautoriza uma interpretação dogmática destes mesmos resultados. Segundo Lange, embora corrigido pelas novas descobertas científicas, em especial no âmbito da fisiologia, o núcleo do programa kantiano permanece intacto nesta nova formulação. Lange parece supor que este núcleo se constitui da intuição kantiana de que através de uma análise das condições de produção do conhecimento científico chegamos aos seguintes resultados: 1) existem determinados elementos *a priori* relacionados ao “sujeito do conhecimento” – cuja natureza deve ser ainda investigada – que antecedem e condicionam o que chamamos de experiência em geral; 2) estes elementos *a priori* são fatores incontornáveis da cognição. Disso resulta que todo conhecimento tem um alcance puramente fenomênico, o que nos fornece argumentos decisivos para contestar as pretensões metafísicas erigidas pelo discurso científico. Importa menos a Lange manter-se fiel aos meios argumentativos utilizados por Kant para alcançar este objetivo. O essencial seria preservar o que ele considera o núcleo de sua intenção filosófica.

Embora reivindique a herança kantiana, a concepção langeana da tarefa negativa da filosofia entendida como crítica dos conceitos e teoria do conhecimento diverge em alguns aspectos da formulação original de Kant. Em primeiro lugar, Lange nega que o filósofo disponha de um método específico para o estabelecimento de suas teses epistemológicas. Embora tome o partido de Kant contra Mill ao defender a tese de que existem determinados elementos *a priori* que não apenas antecedem, mas condicionam a experiência – estes elementos são por sua vez interpretados em termos de um *a priori*

de nossa organização psicofísica<sup>36</sup> –, Lange recorrerá a um argumento do filósofo inglês para contestar que o método transcendental adotado por Kant possa ter êxito na identificação e fixação destes elementos da cognição. Tais elementos devem ser descobertos pelas vias usuais do método científico, método que ele identifica com a indução, que permite a formulação de proposições com graus variados de generalização, proposições estas formuladas em uma linguagem que opera com categorias ficcionais e cuja certeza é definida em termos meramente probabilísticos:

Pode parecer muito evidente que os conceitos primitivos de nosso conhecimento *a priori* precisem ser descobertos também *a priori*, ou seja, mediante dedução a partir de conceitos necessários. Esta é contudo uma falsa suposição. Devemos distinguir claramente entre uma proposição necessária e a prova de uma proposição necessária. Nada é mais fácil de se conceber do que isto, que as proposições válidas *a priori* devem ser descobertas somente pela via da experiência (LANGE, 1866, p. 248).

Para a exposição e exame das proposições universais que não são derivadas da experiência, nós estamos limitados unicamente aos recursos usuais da ciência; só podemos enunciar proposições prováveis acerca da questão se conceitos e formas do pensamento, que nós precisamos no momento assumir como verdadeiros sem nenhuma prova, provêm da natureza permanente do homem ou não; em outros termos, se eles são os autênticos conceitos primitivos de todo conhecimento humano ou se eles se mostrarão em algum momento como “erros” (LANGE, 1866, p. 249).

---

<sup>36</sup> Lange fornece um longo esclarecimento da expressão e uma defesa de seu uso, sem deixar de reconhecer suas limitações, na nota de número 25 do primeiro capítulo do livro II da segunda edição da *História do Materialismo*. Segundo Lange sua principal vantagem consiste em sugerir a idéia de que a organização física é, enquanto fenômeno, simultaneamente psíquica. Ela teria ainda o mérito adicional de ser uma reformulação conceitualmente compreensível, referida à intuição, daquilo que Kant tentou significar com a expressão “condições transcendentais da experiência”. Esta nota é importante também na medida em que revela a forte tendência nominalista de Lange, que vem à tona em sua crítica ao hábito kantiano de falar das categorias como se elas fossem a *origem* da síntese *a priori*, quando ele na verdade deveria designá-las como uma mera *expressão* da mesma. Este hábito kantiano o aproxima perigosamente do platonismo, na medida em que não há outro recurso senão interpretar o termo *origem* como sinônimo de causa. Segundo Lange, Kant poderia ter evitado esta proximidade com o platonismo se tivesse optado pela expressão “organização”, expressão que lhe era familiar. Kant teria se esquivado deliberadamente de usar esta expressão porque temia com isso levantar a suspeita de estar assumindo uma posição materialista. Confrontados com o dilema de ter de optar ou por um suposto materialismo ou por uma recaída no idealismo pré-crítico, alguns autores serão tentados a buscar uma saída dissolvendo o sistema em mera tautologia: se a síntese *a priori* não é produto das categorias nem da organização psicofísica, então a síntese *a priori* é produto da síntese *a priori*. Nietzsche pode ter extraído desta passagem o núcleo de sua argumentação contra a trivialidade de argumentos transcendentais de tipo kantiano, formulada no célebre aforismo 11 de *Além de Bem e Mal*, pois temos evidências textuais que comprovam que ele teve acesso à segunda edição da *História do Materialismo* no mais tardar em 1884 (cf. o fragmento póstumo 25 [318] do início de 1884, no qual Nietzsche remete à segunda edição da *História do Materialismo*. KSA, vol. XI, p. 94). Este tipo de objeção já ocorre entretanto nos póstumos do início da década de 70. Um bom exemplo encontra-se em KSA, Vol. VII, p. 468: “Der Satz: es giebt keine Erkenntnis ohne ein Erkennendes oder kein Subjekt ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt, ist ganz wahr, aber die äusserste Trivialität”. Para Lange era importante ainda salientar o caráter ontologicamente indeterminado visado pela expressão “organização psicofísica”. Esta é a também a razão pela qual Lange critica na seqüência desta longa nota a expressão alternativa “Organization des Geistes” cunhada por Otto Liebmann. Cf. LANGE, 1902 (Zweites Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*, pp. 125-127).

Kant teria sido demasiado imprudente ao supor que por meio do método reflexivo seria possível não apenas descobrir as autênticas proposições transcendentais, como fazê-lo de forma sistemática e exaustiva. Na primeira edição da *História do Materialismo* as críticas de Lange a Kant são em verdade bem mais severas do que as que comparecem em sua versão ampliada. Salaquarda crê que esta mudança de tom se deve a uma influência do amigo Hermann Cohen<sup>37</sup>. Em todo caso, na primeira edição Lange é bastante incisivo em relação aos preconceitos metafísicos que teriam impedido Kant de ser inteiramente conseqüente em seu empreendimento crítico. O apego de Kant ao método dedutivo (sic) seria um reflexo de seu preconceito em favor da possibilidade de um pensamento puro, sem qualquer mescla de intuição sensível. Isto explicaria a pouca cautela de Kant na fixação de sua tábua de categorias. Devemos lembrar que esta é uma queixa relativamente corriqueira na recepção de Kant que se segue ao colapso das filosofias da identidade. Segundo Lange, Kant teria se deixado guiar aqui, de forma fatídica, por duas disciplinas que em sua época não primavam pelo rigor científico: a psicologia, da qual ele teria extraído o plano geral de sua crítica da razão e esboçado a

---

<sup>37</sup> Cf. o debate que se seguiu à comunicação de Salaquarda sobre Nietzsche e Lange publicado no *NS* 7, pp. 254-260. Segundo Salaquarda, Lange teria retrocedido em sua interpretação biologizante e organicista do transcendental, que no início fora fortemente influenciada pelo debate em torno da fisiologia dos órgãos sensoriais conduzido especialmente por Helmholtz, ao acatar algumas teses do recém-publicado *Kants Theorie der Erfahrung* de Cohen, que inaugura o neokantismo ortodoxo da Escola de Marburg. De fato, Lange atenuou sua crítica aos supostos equívocos a que Kant teria sido induzido por se fiar na psicologia das faculdades, assim como nuançou sua interpretação do estatuto kantiano da coisa em si, mas estas duas concessões são periféricas e não modificam substantivamente as convicções de Lange em relação ao estatuto do transcendental e ao melhor método para identificar os elementos *a priori* da cognição. Ao insistir na tese de que este método não se distingue do método empírico das ciências, Lange mantém-se distante de um dos dogmas fundamentais da filosofia transcendental e antecipa o que contemporaneamente pode ser descrito como naturalismo normativo em epistemologia. Quanto à sua primeira convicção, acerca do estatuto do “sujeito” transcendental, ou melhor, acerca do melhor modo de descrevê-lo, remeto à minha nota anterior, que comenta a nota de número 25 do primeiro capítulo do livro II da segunda edição da *História do Materialismo*, na qual fica evidente que Lange não alterou sua posição e que ele a defende explicitamente contra a concepção kantiana. De todo modo, Salaquarda reconhece que a versão assumida e radicalizada por Nietzsche seria a da primeira edição, na qual o corpo figura na posição de “sujeito” transcendental da cognição: “Man kann also sagen: Nietzsche ließ sich durch Lange zur Biologisierung des Transzendentalen anregen und führte diese Tendenz sogar weiter. Lange selbst geht aber den Weg zurück und bahnt damit den Weg für den Neukantianismus...” SALAQUARDA, 1978, p. 258. Para uma posição contrária à de Salaquarda, cf. KÖHNKE, 1986, pp. 233-256.

arquitetura do sistema; e a lógica, que lhe forneceu o fio condutor para a derivação das categorias puras do entendimento<sup>38</sup>. Um pouco mais de cautela e não teria escapado a Kant aquilo que aos olhos de Lange constitui o grande mérito de John Stuart Mill: ter nos alertado para o fato de que a mera consciência da necessidade e universalidade de uma proposição não decide necessariamente a favor de sua validade objetiva<sup>39</sup>. Lange introduz nesta passagem de sua obra uma das teses mais decisivas para o programa genealógico de Nietzsche: a tese de que entre nossos conceitos supostamente primitivos (que não comportam uma análise posterior em termos de outros conceitos) existem muitos que devem ser descritos como erros *a priori*, ou seja, erros que não têm sua origem em uma má aplicação de regras de inferência nem tampouco em uma generalização apressada a partir da experiência, mas que surgem de nossa organização psicofísica com a mesma necessidade que autênticas proposições sintéticas *a priori*. Este é um ponto que, até onde sei, não mereceu ainda a atenção dos comentadores. O argumento de Lange é curioso, pois ao mesmo tempo em que concede a Mill que a consciência da universalidade e necessidade não garante a validade de uma proposição, ele recusa sua conclusão, aparentemente válida, de que esta ilusão da consciência

---

<sup>38</sup> Cf. LANGE, 1866, pp. 250-251. Esta crítica aponta para uma faceta pouco conhecida de Lange: este autor notável em suas múltiplas facetas ensaiou uma reforma do conjunto da lógica clássica. Seus estudos neste campo da investigação filosófica foram entretanto abortados pela morte prematura. Alguns resultados preliminares foram contudo comunicados ao público em uma obra póstuma editada por Hermann Cohen no ano de 1877. Nietzsche adquiriu um exemplar da mesma, que se encontra preservado no acervo de Weimar. Infelizmente não podemos afirmar categoricamente que Nietzsche tenha tomado conhecimento de seu conteúdo, já que seu exemplar não apresenta nenhuma marca de leitura. Sua aquisição é contudo um indício a mais do interesse que liga Nietzsche a Lange. O filósofo adquiriu também um exemplar de outra publicação importante de Lange, o livro no qual ele discute a questão trabalhista, em sua terceira edição de 1875. Este exemplar também não contém traços de leitura, mas é pouco provável que Nietzsche, que adquiriu a obra em 1875, ou seja, ainda no auge de seu interesse por Lange, não tenha se inteirado de seu conteúdo. Todos estes elementos podem ser vistos como indícios favoráveis à opinião de G. Stack de que Nietzsche tomou conhecimento da segunda edição da *História do Materialismo* ainda na segunda metade da década de 70, e não apenas em 1884. Para uma apreciação da contribuição de Lange no âmbito das investigações lógicas ver: THIEL, 1994, pp. 105-126. Cf. nas referências bibliográficas as obras acima referidas: LANGE, 1877: *Logische Studien: Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie* e LANGE, 1875: *Die Arbeiterfrage...*

<sup>39</sup> “Mill hat jedenfalls das Verdienst, nachgewiesen zu haben, dass man eine grosse Reihe von Sätzen für Erkenntnisse a priori gehalten hat, die sich später geradezu als falsch herausstellten. So fehlerhaft auch sein Versuch ist, die mathematischen Sätze aus der Erfahrung abzuleiten, so bleibt deshalb doch jenes Verdienst ungeschmälert. Es steht fest, dass das Bewusstsein von der Allgemeinheit und Notwendigkeit eines Satzes trügen kann [...]” (LANGE, 1866, p. 248).

repousa sobre uma má interpretação da experiência. Lange considera que este tipo específico de erro é antes constitutivo da experiência de certos organismos em determinados estágios de seu desenvolvimento. Vamos retomar parte da citação da última nota e acompanhar a seqüência do argumento de Lange:

É certo que a consciência da universalidade e da necessidade de uma proposição pode enganar [concessão a Mill contra Kant; R. L.]; não está entretanto com isso provado que tais proposições provêm invariavelmente apenas da experiência [correção da conclusão de Mill; R. L.]. O próprio Mill, ainda que não de forma inteiramente correta, fala de erros a priori. Deste tipo existem de fato muitos. O que se passa com o falso conhecimento a priori não é em nada distinto do que ocorre com o conhecimento a priori em geral. Na maioria das vezes não se trata de uma proposição empírica adquirida de forma inconsciente, mas de uma proposição cuja necessidade está dada anteriormente a toda experiência particular através da organização psicofísica do homem, e que por essa razão surge juntamente com a primeira experiência sem o intermédio da indução. Esta proposição é contudo aniquilada com a mesma necessidade, graças a conceitos a priori mais profundamente arraigados, tão logo uma série de experiências tenham conferido preponderância a estes últimos (LANGE, 1866, p. 249).

A progressão do argumento permite ilustrar um traço notável deste pensador tão injustamente esquecido e que se confessava avesso aos excessos da dialética: a agilidade em inverter, combinar e intercambiar perspectivas as mais díspares. Do mesmo modo como Lange combina a tese transcendental de que há elementos que atuam na cognição que são anteriores à experiência e constitutivos dela com a exigência, à primeira vista hostil à tradição transcendental, de que estes elementos sejam descobertos pela aplicação de métodos empíricos, ele agora concede a Mill que a consciência da necessidade e universalidade de uma proposição não fundamenta sua validade objetiva (uma concessão ao empirismo), mas vê neste fato da consciência a evidência de um elemento anterior e constitutivo da experiência (ou seja, uma conclusão que contraria os dogmas do empirismo, se bem que ao mesmo tempo com conseqüências indesejáveis para as pretensões usuais da posição kantiana ortodoxa).

Lange utiliza esta tese como uma premissa em seu argumento contra o método transcendental tal como ele o entende, isto é, contra a possibilidade de identificar os

elementos *a priori* da cognição seja pela via do procedimento dedutivo seja pela postulação de um eu penso ou de um pensamento puro:

Embora ambas as classes de conhecimento *a priori* estejam igualmente ligadas à consciência da necessidade, seria preciso que o metafísico pudesse diferenciar dentre os conceitos *a priori* aqueles que são permanentes, que pertencem essencialmente à natureza humana, e aqueles que são passageiros, que correspondem a apenas um grau determinado de seu desenvolvimento. Para tanto ele não pode se servir de novo de uma proposição *a priori* e nem tampouco do chamado pensamento puro, pois está em questão justamente se os princípios deste têm um valor permanente ou não (LANGE, 1866, p. 249).

Enquanto Lange entende que a tarefa da filosofia crítica, cujo método ele não diferencia dos métodos usuais das ciências empíricas, consiste em discriminar, sempre de forma aproximativa, dentre as inúmeras proposições *a priori* aquelas que valem somente para um determinado estágio de desenvolvimento de nosso organismo e que devem, portanto, ter sua pretensão de validade universal negada, Nietzsche entende que esta tarefa consiste em mostrar que todas as supostas proposições sintéticas *a priori* pertencem de fato a esta última classe, descrita pelo filósofo como a classe dos erros fundamentais necessários à conservação de um certo tipo de vida. Embora Nietzsche tenha combinado outras influências para a elaboração de seu programa filosófico, podemos discernir claramente os ecos de Lange tanto nas páginas programáticas que abrem *Humano, demasiado Humano* como na reformulação tardia destas mesmas páginas em *Além de Bem e Mal*. Nietzsche permanece fiel à convicção de Lange de que os métodos filosóficos não diferem dos métodos científicos convencionais. Assim como Lange, ele entende que esta convicção não está em choque com a manutenção da pretensão normativa da filosofia. Mas a partir de *Humano, demasiado Humano* Nietzsche dará um passo decisivo para além das posições fundamentais de Lange. Este passo acentua ainda mais as conseqüências céticas da reforma promovida por Lange na tradição da filosofia transcendental. O caráter normativo de conceitos epistêmicos tais como conhecimento, verdade, justificação racional, objetividade, entre outros, nos



proíbe reivindicar para quaisquer de nossas convicções fundamentais um estatuto de validade objetiva (as ditas proposições sintéticas *a priori*). O fato de não podermos organizar nossa experiência sem recurso a estas intuições ou convicções, o fato de elas serem incontornáveis será interpretado por Nietzsche como expressão de uma necessidade fisiológica a ser explicada através de uma história natural da espécie. Mas ao identificar indiscriminadamente estas convicções de base que determinam nossa experiência a erros fundamentais do organismo em estágios rudimentares de desenvolvimento, seja da vida animal como um todo, seja da espécie humana, sem introduzir com isso qualquer menção ao corpo e suas estruturas como um candidato alternativo a ocupar o lugar do sujeito transcendental kantiano, Nietzsche está se recusando a conceder validade objetiva às proposições que traduzem estas convicções e transformando em uma gigantesca teoria do erro o que em Lange era uma mera reserva falibilista no âmbito da investigação transcendental das condições de possibilidade da experiência. Mais tarde veremos que um outro autor forneceu a Nietzsche um impulso decisivo para sua releitura do programa de Lange: trata-se de Afrikan Spir.

Ao recusar o método transcendental subordinando a investigação dos elementos apriorísticos da cognição aos métodos lógicos e empíricos das ciências positivas, Lange introduziu no discurso sobre as condições de possibilidade da experiência em geral uma cláusula falibilista que não existia em Kant. Ele espera que tais métodos possam pouco a pouco separar o joio do trigo, e isto significa para Lange mostrar que alguns elementos presentes à experiência cognitiva que vêm acompanhados da consciência de sua necessidade e universalidade são elementos necessária e universalmente presentes a qualquer experiência cognitiva humana em qualquer fase de seu desenvolvimento. Como não podemos diferenciar *a priori* entre aquilo que corresponde a uma mera etapa no desenvolvimento de nossa cognição daquilo que pertence essencialmente a ela, a

diferença entre um enunciado do tipo “x atua como um elemento *a priori* da cognição para o organismo y neste estágio atual de seu desenvolvimento” e um segundo enunciado do tipo “x atua como um elemento *a priori* da cognição para o organismo y em todos os estágios de seu desenvolvimento” pode ser estabelecida com um grau de certeza apenas relativo. Mas mesmo que a pesquisa empírica logre êxito em separar desta forma o joio do trigo, nós devemos nos perguntar ainda em que medida este resultado poderia satisfazer às expectativas de um adepto da tradição transcendental. Estas expectativas seriam satisfeitas na medida em que tal procedimento permitisse responder às questões normativas intuitivamente associadas ao debate epistêmico.

Minha tese é que Nietzsche considera esta uma tarefa impossível, e isso por duas razões distintas. Nietzsche considera um resíduo metafísico (no sentido negativo que ele atribui ao termo a partir de MA/HH) supor que há algo permanente ou essencial ligado à nossa cognição: nossa organização psicofísica, considerada em uma perspectiva de longuíssima duração, é ainda mais maleável do que Lange parece supor. Neste sentido, qualquer parâmetro ligado a nossa organização psicofísica e que atue como um elemento condicionante da cognição pode ser caracterizado como uma grandeza fixa apenas em termos relativos, em comparação com elementos que são ainda mais maleáveis e transitórios. A segunda razão apresentada por Nietzsche é de ordem conceitual. Mesmo que pudéssemos identificar os elementos *a priori* da cognição humana, de forma a estabelecer com segurança que “x atua de fato como um elemento *a priori* da experiência em geral”, esta premissa não fundamentaria a conclusão normativa “x deve valer como um elemento *a priori* da experiência em geral”, ao contrário do que parece supor Lange. A identificação destes elementos significaria uma ampliação considerável de nosso conhecimento do modo como o mundo como representação veio a ser tal como ele hoje se apresenta para nós. Nietzsche não contesta que a pesquisa

empírica possa chegar a tais resultados, nem tampouco menospreza a sua importância. Mas ele acrescenta, entretanto, que com isso teríamos estabelecido tão somente uma necessidade antropológica. Estas conclusões parecem concordar no essencial com as posições de Lange, exceto em um único ponto: a posição de Nietzsche é menos ambígua na medida em que ele abandona de vez o discurso do *a priori*. Ele o faz sem com isso abandonar necessariamente o horizonte conceitual da filosofia transcendental. Mas, uma vez abandonado o método transcendental como a via para a fixação dos elementos *a priori* da cognição, Nietzsche procedeu a meu ver de forma coerente ao abandonar também o discurso sobre o *a priori* e descrever as convicções associadas a estes elementos em termos de erros necessários à conservação da espécie. E ele o fez em boa medida para satisfazer à exigência de normatividade que, segundo os adeptos da tradição transcendental, associamos intuitivamente aos conceitos epistêmicos. Neste sentido, e apenas neste, Nietzsche pode ser filiado a esta tradição. Mas isso depende do seguinte esclarecimento, que está por sua vez na contramão do que ambicionam os entusiastas desta orientação filosófica e o coloca de forma inequívoca na fileira dos simpatizantes do ceticismo epistêmico com viés naturalizado (um tipo de ceticismo que podemos identificar em Pascal e Hume): nossos empreendimentos cognitivos não estão à altura das expectativas normativas envolvidas ou pressupostas em nossos conceitos epistêmicos, de modo que, do ponto de vista das exigências estritas de fundamentação racional, todas as nossas crenças, mas especialmente aquelas convicções de base a que a tradição transcendental se refere em termos de juízos sintéticos *a priori*, são infundadas. Os mecanismos que atuam na formação das convicções de base são estritamente naturalistas<sup>40</sup>, e isso explica o fato de tais convicções serem imunes à crítica puramente epistêmica da ausência de fundamentação racional. Ao descrever os elementos *a priori*

---

<sup>40</sup> O que não significa necessariamente assumir os pressupostos e as categorias conceituais da concepção mecanicista de natureza como horizonte explicativo último da cognição. Esta discussão será retomada na Seção 3 do Capítulo II.

da cognição como erros necessários à conservação de uma certa espécie de vida, a partir de MA/HH, Nietzsche nos oferece um relato da cognição que me parece mais compatível com nossa intuição acerca do que significa para uma proposição “ser válida”, pois o critério sugerido por Lange – a diferença entre “ser necessário em quaisquer estágios de desenvolvimento da espécie” e “ser necessário em um determinado estágio de seu desenvolvimento” – é tudo, menos um critério conceitual que atenda às expectativas normativas associadas à nossa compreensão do que significa “ter validade objetiva”. Através de seu contato com a obra de Spir, Nietzsche reforçou sua convicção de que o conceito de objetividade é eminentemente normativo, em um sentido a ser esclarecido mais tarde. Nietzsche reflete a partir de MA/HH acerca das implicações deste conceito quando confrontado com os resultados das ciências empíricas que tratam da cognição e chega à conclusão cética de que estes resultados não nos autorizam a aplicá-lo às convicções de base que organizam nossa experiência.

Retornemos contudo a Lange. Um dos alvos principais de sua crítica a Kant é o peso excessivo que este teria conferido ao entendimento em detrimento da sensibilidade. Este tipo de queixa, como vimos, é comum ao século XIX e Nietzsche estava certamente familiarizado com ela antes de seu primeiro contato com Lange, pois ela é um dos fios condutores da crítica de Schopenhauer a Kant. Esta parcialidade de Kant Lange a atribui tanto ao seu preconceito em favor de um pensamento puro quanto ao fato de ele ter se orientado pela psicologia das faculdades característica do século XVIII. Embora Kant tenha sugerido a existência de uma raiz comum à sensibilidade e ao entendimento, a partir da qual os elementos *a priori* da experiência poderiam ser identificados e elucidados, ele não segue esta intuição e se deixa induzir ao erro por seus preconceitos, cuja expressão mais clara se encontra na infundada oposição entre a

espontaneidade do entendimento e a passividade da sensibilidade<sup>41</sup>. Guiado por este preconceito Kant introduziu a tese da distinção entre forma e matéria em seu exame da intuição sensível, sem uma crítica prévia da legitimidade desta oposição conceitual. Lange considera, entretanto, que este equívoco não invalida necessariamente a tese nuclear da estética transcendental, de que espaço e tempo correspondem a formas *a priori* da intuição empírica em geral. Mas ele contesta que Kant estivesse justificado em desconsiderar a hipótese, muito mais provável segundo os resultados empíricos contemporâneos, de que estas formas pudessem ter resultado de um arranjo espontâneo das próprias sensações. O argumento de Lange é que nada impede e muita coisa concorre a favor da tese de que a síntese do múltiplo das sensações, que Kant atribui às formas puras do espaço e tempo em cooperação com as categorias do entendimento, pode ser um produto das próprias sensações. Kant não foi capaz de perceber este ponto por identificar de forma indevida o *a priori* com o puramente mental. Experimentos no campo da fisiologia dos órgãos sensoriais indicam que nossas representações do espaço derivam da disposição de determinados órgãos sensoriais e que, portanto, as sensações

---

<sup>41</sup> Lange apóia-se nos resultados empíricos da fisiologia dos órgãos sensoriais, especialmente na teoria da percepção de Hermann Helmholtz, que defende que os processos perceptivos seriam de natureza inferencial, semiótica, inconsciente, pragmática e interpretativa, para reivindicar uma unidade entre sensibilidade e entendimento. A redefinição do sujeito transcendental kantiano em termos de um *a priori* da organização psicofísica proposta por Lange deve muito às especulações acerca da natureza da percepção presentes no contexto de formação da fisiologia dos órgãos sensoriais como um ramo específico de investigação científica. Mais adiante veremos que Schopenhauer pode ser visto como o precursor tanto do debate em torno do caráter inferencial da percepção quanto da tese de que o corpo é um *a priori* da cognição. Este fato nem sempre foi reconhecido no século XIX, o que deu ensejo a certa polêmica entre aliados e adversários do filósofo. Lange diz na p. 251 da primeira edição que a raiz comum entre entendimento e sensibilidade é um fato estabelecido pela fisiologia dos órgãos sensoriais: “Kant nimmt zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis an, die *Sinnlichkeit* und den *Verstand*. Mit tiefem Blick bemerkt er, dass beide vielleicht *aus einer gemeinschaftlichen, uns unbekanntem Wurzel* entspringen. Heutzutage kann diese Vermutung bereits als bestätigt angesehen werden; [...] durch gewisse Experimente der Physiologie der Sinnesorgane, welche unwidersprechlich beweisen, dass schon in den anscheinend ganz unmittelbaren Sinneseindrücken Vorgänge mitwirken, welche durch Elimination oder Ergänzung gewisser logischer Mittelglieder den Schlüssen und Trugschlüssen des bewussten Denkens auffallend entsprechen” (LANGE, 1866, p. 251). A famosa passagem do segundo capítulo do livro II, consagrado ao exame das implicações para o materialismo dos resultados recentes das ciências naturais, traduz bastante bem o grau de comprometimento de Lange com a geração de cientistas naturais do início da segunda metade do século XIX que se viam como kantianos: “A fisiologia dos órgãos sensoriais é o kantismo aperfeiçoado ou corrigido, assim como o sistema de Kant pode ser considerado por assim dizer como um programa para as descobertas recentes neste campo de pesquisas” (LANGE, 1866, p. 482).

podem se estruturar e ordenar sem que precisemos pressupor uma forma “pura”, externa ao material das sensações, como condição de possibilidade da intuição sensível. Este argumento de Lange tem, a meu ver, importantes repercussões no debate epistemológico das últimas décadas do século XIX na Alemanha. Também em Nietzsche ele terá um peso decisivo. Sem desconsiderarmos seu mérito intrínseco, podemos dizer que o argumento de Lange se tornou influente também na medida em que ele permitiu romper a solidariedade conceitual entre o sensualismo e certas opções filosóficas pelas quais o espírito alemão nutria notória aversão. Lange fornece os pressupostos para uma nova forma de sensualismo, que não implica necessariamente: 1) o compromisso com uma ontologia materialista. Lange insiste desde o início de sua exposição na incompatibilidade entre estas duas posições, embora reconheça que elas estejam associadas no imaginário filosófico mediano<sup>42</sup>; 2) a aceitação do empirismo. Lange sugere, contra Kant e contra a posição empirista mais convencional, que as sensações devem ser vistas como um *a priori* da experiência e que a espontaneidade não é necessariamente uma prerrogativa do entendimento. Além de evitar estas companhias indesejáveis, a versão do sensualismo oferecida por Lange permite: 1) preservar o anseio tipicamente alemão por unidade: não há um dualismo de princípio entre corpo e mente, entre a espontaneidade desta e a passividade daquele. Tanto passividade como espontaneidade são traços característicos de nossa organização psicofísica, cuja natureza última nos é, contudo, incognoscível; 2) reabilitar parte das intuições do idealismo.

---

<sup>42</sup> E não só aí. Uma prova disso é a polêmica em torno da interpretação do aforismo 15 de *Além de Bem e Mal* na recepção contemporânea de Nietzsche entre os comentadores da tradição anglo-saxônica. Cf. HUSSAIN, 2004b. Este aforismo, que apresenta uma complexa estruturação retórica, representa um desafio para o intérprete não apenas em função desta complexidade estrutural, mas principalmente porque se contenta em aludir ao complexo jogo de interlocuções que torna o aforismo legível. A principal armadilha para os intérpretes contemporâneos segue sendo a imediata associação entre sensualismo e ontologia materialista e seu dogma fundamental, o de uma concepção exclusivamente causal, e por que não dizer, monocausal do processo de formação de crenças e, por derivação, do conhecimento. A este debate será feita uma alusão muito discreta no Capítulo III da presente Tese.

Do ponto de vista de sua repercussão, o argumento sensualista de Lange antecipa e prepara de certo modo o movimento do empiriocriticismo, que tem como seus principais representantes Richard Avenarius e Ernst Mach, autores com os quais Nietzsche se ocupará na década de 80 e que, se não fornecem, certamente confirmam algumas de suas intuições epistemológicas centrais<sup>43</sup>.

Assim como uma reflexão filosófica acerca dos limites de nosso conhecimento deve ser orientada e eventualmente corrigida pelos resultados das ciências empíricas, em especial da fisiologia, também no domínio da experiência prática devemos recorrer às leis da psicologia, da economia e da estatística. Quanto a este ponto, vou me contentar em reproduzir um trecho de uma carta de cunho autobiográfico de Lange:

Eu tomo toda metafísica por uma espécie de loucura, para a qual só há uma justificação estética e subjetiva. Minha lógica é o cálculo de probabilidade, minha ética a estatística moral, minha psicologia repousa inteiramente na fisiologia. Resumindo, eu procuro me mover exclusivamente nas ciências exatas<sup>44</sup>.

Assim, do mesmo modo que concede a Kant que existem elementos *a priori* que determinam a cognição e ao mesmo tempo contesta que ele tenha escolhido o método

---

<sup>43</sup> A seguinte passagem de Lange pode ser lida quase como um manifesto de fundação do empiriocriticismo: “Hätte Kant sich nicht durch seinen psychologischen Schematismus und durch die starre Trennung von Stoff und Form den richtigen Weg verbarrikadirt, hätte er nicht jenen deductiven Weg eingeschlagen, der die zu entdeckende Erkenntniss a priori im Grunde schon voraussetzt: so hätte es seinem umfassenden Geiste unmöglich verborgen bleiben können, dass es noch ganz andere Elemente unserer Anschauung giebt, die vor jeder Erfahrung gegeben sind, als Raum und Zeit. Es handelt sich einfach um die *Sinnesempfindungen*. So sicher es ist, dass ich keine Empfindung haben kann, ohne zugleich damit im philosophischen Sinne des Wortes eine Erfahrung zu machen, so kann man doch die *einfache Qualität* der Empfindung nicht aus der Erfahrung ableiten, sondern nur umgekehrt, die Erfahrung aus den Empfindungen. Der Umstand, dass gewisse Vibrationen der Luft oder des Aethers mich ganz unberührt lassen, dass dagegen andere in mir die Sensationen des Lichtes, des Schalles u. s. w. hervorbringen, liegt in einer Organisation, *welche der Erfahrung vorhergeht*, und es würde schwer sein, irgend einen stichhaltigen Unterscheid zwischen dieser Apriorität und derjenigen von Raum und Zeit nachzuweisen” (LANGE, 1866, p. 255-256). Uma página adiante Lange fornece uma outra formulação do problema epistemológico que dificilmente seria tomado por um corpo estranho em um escrito de Avenarius ou de Mach: “Wir bermerken nur beiläufig, dass da, wo es sich um die ersten Grundlagen aller Erkenntniss handelt, von einem *Unterschied des physischen und psychischen noch gar nicht die Rede sein kann*. Es ist von Thatsachen des Bewusstseins die Rede, und es bleibt dabei völlig gleichgültig, ob man sich dies mit den Vorgängen in den äusseren Sinnesorganen, oder im Gehirn, oder gleichsam noch hinter dem Gehirn irgendwo verbunden denkt” (LANGE, 1866, p. 257).

<sup>44</sup> Citado em ELLISSEN, 1891, p. 106: “Ich halte jede Metaphysik für eine Art von Wahnsinn, von nur ästhetischer und subjektiver Berechtigung. Meine Logik ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung, meine Ethik die Moralstatistik, meine Psychologie ruht durchaus auf der Physiologie; ich suche mit einem Worte mich nur in exakten Wissenschaften zu bewegen”.

adequado para identificar e fixar estes elementos, em sua análise das Idéias Lange concede, por um lado, que há uma disposição natural nos homens, que deve ser remetida em última instância à nossa organização racional e que responde pelo anseio por unidade e por totalidade que se manifesta especialmente na religião, na moral e na arte, mas contesta, por outro lado, que Kant tenha sido conseqüente ao identificar como produto único e necessário desta disposição as idéias de Deus, mundo e alma (cf. LANGE, 1866, pp. 270-278). Ao dar este passo, Kant se enredou novamente nas sendas da metafísica e contribuiu para uma recepção entusiástica de sua obra que causou um considerável prejuízo às suas verdadeiras intenções filosóficas.

Por tudo o que foi dito, podemos concluir que os resultados das ciências empíricas não corroboram o materialismo enquanto hipótese ontológica. Nenhuma hipótese dessa natureza pode ser deduzida a partir de premissas empíricas. Não há nada que corresponda às nossas ficções de átomo e matéria, pois tais entidades são postuladas para fins de descrição e, tomadas em si mesmas, são ficções contraditórias<sup>45</sup>. Não dispomos de um critério epistêmico seguro para orientar nossas escolhas no âmbito da ontologia. Nosso mundo fenomênico, como nos instruem as descobertas recentes da

---

<sup>45</sup> Lange atribui a gradual revisão do conceito de “átomo” tal como estabelecido pelos antigos à atuação conjunta de duas tendências modernas: 1) o método crítico na filosofia; 2) o método experimental nas ciências. A contribuição da ciência teria sido entretanto mais decisiva para a superação de uma concepção dogmática da atomística. Com o estabelecimento por Newton da lei da gravitação tornou-se imprescindível a admissão de uma ação à distância, com o que a mecânica clássica precisou abrir mão do caráter intuitivo ligado ao modelo atomístico herdado da antiguidade. O aspecto contraditório contido na suposição de uma ação à distância não foi com isso contornado, mas simplesmente ignorado, pois se percebeu que ele não representava qualquer entrave ao progresso da pesquisa. Com isso se tornou claro que a ciência poderia prescindir para seu progresso de um fundamento último, podendo se contentar com a mera postulação de um ponto fixo. Cf. LANGE, 1866, p. 360. Lange considera que uma última conclusão a ser extraída desta progressiva relativização das teorias científicas é a redução da oposição entre concepção dinâmica e mecânica da natureza a uma mera disputa verbal (p. 362). A posição de Lange nesta disputa não poderia ser outra senão uma suspensão do juízo; mas tanto do ponto de vista dos resultados mais recentes da física quanto dos méritos conceituais, Lange considera que o conceito de força triunfa sobre o de matéria, no que ele segue uma tendência da época (p. 377), da qual Nietzsche se tornará mais tarde um dos representantes. Falaria a favor do conceito de matéria a necessidade de pressupor uma substância como suporte para as propriedades ou forças. Esta necessidade, na medida em que é determinada por nossa organização, pode ser um elemento *a priori* da cognição (uma necessidade lógica) ou uma modalidade de erro constitutivo da experiência até o momento (uma necessidade psicológica), que poderá vir a ser superada tão logo se constate que ela está na contramão do progresso científico.



fisiologia, nada mais é que o resultado de nossa organização psicofísica. As leis científicas são a sistematização, a apresentação sucinta da regularidade do mundo tal como ele aparece para seres finitos que têm esta organização particular. Como seria o mundo em si é algo que não pode ser decidido a partir de nossa perspectiva finita. Mas em princípio não se pode descartar a hipótese de que o mundo em si seja tal como ele aparece. Esta hipótese não pode ser recusada de antemão. Recusar a possibilidade lógica de uma coincidência entre o mundo dos fenômenos e da coisa em si teria sido o grande equívoco de Kant, conforme a crítica de Überweg, cuja justeza é reconhecida por Lange<sup>46</sup>. Ainda que não possa ser descartada de antemão, pouca coisa depõe a favor desta hipótese, tendo em vista o fato de que nós estamos sempre revendo nossa imagem do mundo. Assim, o agnosticismo de Lange deve ser interpretado também no sentido de uma reserva falibilista. O progresso da ciência parece consistir na falsificação de um conjunto sempre maior de convicções de base; convicções de base são falsificadas na medida em que se revelam como suposições que respondiam às necessidades de nosso organismo em um estágio determinado de seu desenvolvimento. Isso torna pouco prováveis as chances de que uma imagem que nós forjamos do mundo venha a corresponder ao modo como as coisas são em si mesmas. Embora um acordo entre nossas representações e a coisa em si não possa ser descartado por princípio, ele nada nos diz do ponto de vista de nossos interesses cognitivos, já que, caso ele ocorra, será fruto de um acaso e jamais teremos um critério para nos certificarmos disso.

---

<sup>46</sup> Cf. LANGE, 1866, pp. 267-268. Na segunda edição da *História do Materialismo* Lange revê sua interpretação do conceito kantiano de coisa em si e reconhece que a restrição de seu estatuto ao de um conceito limite já havia sido operada por Kant. A posição original de Lange foi, entretanto, determinante para a recepção deste conceito em Nietzsche. Além disso, Nietzsche parece ter tido um acesso direto ao texto de Überweg no qual a crítica é formulada. Aqui não se trata da objeção clássica dirigida a Kant, de que ele teria feito um uso transcendente do conceito de causalidade ao aplicá-lo à distinção entre coisa em si e fenômeno (esta objeção é formulada contra Kant no contexto imediato da recepção da primeira *Crítica* e Nietzsche teve acesso à reedição do argumento promovida por Schopenhauer). O argumento de Überweg pode ser designado como argumento da hipótese negligenciada: ele ataca o fato de Kant não considerar a possibilidade lógica de uma concordância entre o conteúdo de nossa imagem científica do mundo e a coisa em si. Nietzsche retoma este argumento na nota póstuma 19 [125]. Cf. KSA, VII, p. 459.

Lange oferece uma interpretação do conceito de coisa em si tal como ele teria sido entendido por Kant e a partir daí demarca sua própria posição. Poderíamos resumir esta contraposição de forma bastante intuitiva mediante um paralelo com posições no campo da teologia: a posição que Lange atribui a Kant corresponde à da teologia negativa – a coisa em si existe, mas é incognoscível; a posição que Lange assume é agnóstica – da coisa em si não podemos saber sequer se ela existe. Não me interessa discutir a correção histórica desta interpretação de Kant. Chamo antes a atenção para a conclusão que Lange extrai desta contraposição, exposta por ele nos últimos parágrafos da seção dedicada a Kant, e que me parece essencialmente correta. Uma vez deflacionadas as pretensões da filosofia transcendental, a concepção de crítica que emerge é descrita em termos de um ceticismo metódico e disciplinado, que traduz bastante bem o espírito que anima a prática filosófica de Nietzsche como genuíno herdeiro de Lange:

A ponta afiada da foice que corta pela raiz tanto o materialismo quanto o idealismo repousa sempre na crítica, ou seja, no ceticismo que se tornou disciplinado e metódico. Este nos ensina que nosso inteiro conhecimento, fundado nos sentidos e no entendimento, nos mostra apenas um lado da verdade. O outro lado nós não podemos conhecer nem através da ciência, nem da fé, nem da metafísica nem de qualquer outro meio (LANGE, 1866, p.276).

Algumas páginas antes Lange já havia dito o essencial sobre sua posição, ao recusar a reivindicação kantiana de uma especificidade metódica para a reflexão filosófica: “O que garante à crítica filosófica resultados positivos não é um ponto de partida inteiramente distinto do pensamento e um método contrário, mas única e exclusivamente uma maior precisão e agudeza no manuseio das leis gerais do pensamento” (cf. LANGE, 1866, p. 261). Esta reedição do ceticismo metódico nada tem de corrosiva, pois ela reconhece um espaço legítimo para a especulação, no interior do qual os diversos impulsos humanos extracognitivos podem encontrar sua devida satisfação. Lange avalia que seus resultados são mais devastadores para as pretensões

científicas da metafísica do que os resultados expostos por Kant, no que ele tem inteira razão<sup>47</sup>. Ele cria espaço para um exercício livre da especulação, mas ao mesmo tempo contesta que alguém esteja autorizado a dizer a última palavra acerca da tríade histórica dos transcendentais<sup>48</sup>.

Gostaria de encerrar a discussão deste item com uma citação que poderia valer como uma carta de intenções para a prática nietzscheana de abater ídolos sem se perder na dimensão puramente negativa desta atividade. Esta passagem permite a transição para o próximo item do programa de Lange:

Com isso é posto um fim no “tatear a esmo” da metafísica, ainda que de um modo distinto do desejado por Kant. Uma crítica mais rigorosa torna possível uma liberdade também maior; o braço brônzeo do ceticismo não ameaça a forma nobre de uma criação espiritual, mas tão somente os laços com os quais o espírito em eterna criação é acorrentado a um símbolo efêmero. Pode bem ser que ainda não passou de todo a época na qual a estátua não pode ser poupada porque o ídolo precisa ser destruído; mas esta época virá, e então o ceticismo refletido estará a serviço das manifestações do belo e do bom, separando esta região daquela da verdade empírica e extirpando a erva daninha dos dogmas, para que conhecimento e criação produzam seus frutos igualmente desimpedidos (LANGE, 1866, p. 269).

#### **1.2.4: A reabilitação da metafísica como ficção conceitual para fins edificantes**

Ao lado desta tarefa eminentemente negativa, Lange reconhece ainda a legitimidade da filosofia especulativa. A especulação deve ser contudo corretamente compreendida em sua natureza. Nenhum produto da especulação pode reivindicar para si o estatuto epistêmico de um saber sobre a realidade. Lange aceita a tese kantiana de que o ser humano se caracteriza antes de tudo por sua atividade sintética e totalizante, mas introduz uma importante correção na ortodoxia kantiana ao desvincular a tese da espontaneidade de seu compromisso original com a doutrina das faculdades do entendimento e da razão. A atividade especulativa é, enquanto atividade sintética, uma mera extensão da atividade genuinamente cognitiva, que consiste basicamente em

---

<sup>47</sup> “Hier ist die Metaphysik als demonstrierter Wissenschaft ungleich schärfer gerichtet, als Kant es beabsichtigt hatte” (LANGE, 1866, p. 268).

<sup>48</sup> “Es giebt keine Wahrheit, welche im Reich des Schönen und Guten eine absolute Herrschaft üben dürfte” (LANGE, 1866, p. 276).

operar sínteses a partir da experiência, ou seja, a partir dos dados empíricos que, condicionados pelas leis insondáveis que determinam nossa organização corporal, se apresentam a nós na qualidade de fenômenos. Segundo Lange, a especulação deve ser interpretada como o produto dos impulsos estético, arquitetônico, sintético e ideal da humanidade<sup>49</sup>. A filosofia crítica não teria como meta reprimir tais impulsos, mas direcionar sua satisfação para o âmbito apropriado, qual seja, o da ficção conceitual. A especulação é legítima na medida em que ela não reivindica para seus produtos o estatuto de um saber positivo. Nesta medida, Lange pretende fazer justiça à tendência idealista que, paralelamente ao materialismo e como sua eterna opositora, percorre toda a história da filosofia ocidental. O materialismo é a tendência que melhor promove nossos valores epistêmicos, o idealismo a tendência que melhor promove nossos valores não epistêmicos. A história crítica do materialismo concebida por Lange pode ser lida como um esforço de reconciliar formalmente esta dupla tendência da cultura ocidental, reconhecendo seus respectivos méritos<sup>50</sup>. Esta reconciliação formal aponta por sua vez para uma superação do caráter parcial de ambas as perspectivas, parcialidade esta decorrente de seu dogmatismo. O idealista dogmatiza na medida em que desconhece o caráter ficcional de seus conceitos e a dimensão edificante de toda atividade especulativa. O materialista o faz na medida em que desconhece o caráter puramente fenomênico do discurso científico.

O programa de Lange fornece uma dupla resposta ao principal desafio enfrentado pela filosofia em sua época: o de legitimar a sua própria atividade. A filosofia se justifica tanto em sua dimensão crítica, na medida em que, ao nos instruir acerca dos limites do conhecimento científico da natureza e da sociedade, ela neutraliza a ambição cientificista de se erigir em visão de mundo, quanto em sua dimensão

---

<sup>49</sup> Lange foi um entusiasta de Schiller, no qual se inspirou para elaborar sua tese dos impulsos extracognitivos.

<sup>50</sup> Cf. VAHINGER, 1876.

construtiva, pois a ela caberia formular uma interpretação global do mundo que pudesse satisfazer nosso anseio por unidade e nossos impulsos não cognitivos<sup>51</sup>. Em função do que será exposto adiante acerca da recepção do programa de Lange por Nietzsche, vale a pena antecipar algumas dificuldades tanto na concepção do programa como em suas condições de implementação:

1. A visão fenomenista de Lange, assim como seu agnosticismo no que diz respeito a questões de natureza metafísica, pretende se ancorar ela mesma nos resultados das ciências empíricas. Este movimento argumentativo implica duas dificuldades: a) parece incentivar uma relação promíscua entre teses epistemológicas e teses empíricas, o que estaria na contramão do intuito de Lange de reconciliar, e não de identificar, ciência e filosofia. Trata-se, contudo, de uma mera aparência, produzida pelo caráter inovador da concepção langeana de como a filosofia deve se relacionar com as ciências empíricas. Lange propõe o que poderíamos denominar, recorrendo a uma terminologia contemporânea, um naturalismo normativo. A filosofia crítica deve se inspirar tanto nos métodos quanto nos resultados das ciências empíricas, mas isso não implica que ela deva abdicar de sua específica responsabilidade normativa. O filósofo crítico dedica-se antes de tudo à análise conceitual e à tarefa de dirimir conflitos resultantes de um mau uso dos conceitos, ou seja, um uso que ignora o estatuto ficcional e meramente regulativo destas ferramentas cognitivas<sup>52</sup>. Contudo, ao recusar a tese kantiana da

---

<sup>51</sup> A leitura de SASS, 1975, oferece uma perspectiva muito esclarecedora em relação ao aspecto construtivo do programa de Lange. Ele enfatiza o aspecto reformista da intervenção de Lange no debate filosófico e político de sua época. Para uma ênfase nos aspectos revolucionários, ver KÖHNKE, 1986.

<sup>52</sup> A defesa desta possibilidade encontra-se exemplarmente exposta nas páginas iniciais da primeira seção do capítulo II do segundo Livro da primeira edição da *História do Materialismo*, como uma espécie de prefácio à sua discussão acerca do significado filosófico dos novos resultados das ciências empíricas. O propósito de Lange é justamente dirimir um novo conflito de faculdades entre a filosofia e as ciências naturais. Seu diagnóstico é que tanto o descaso com as ciências naturais quanto o falseamento e o veto à reflexão filosófica seriam frutos da mesma tendência conservadora na Alemanha. A capacidade de julgar criticamente os resultados da ciência não pressuporia um treinamento específico para a pesquisa empírica em função justamente da prioridade que Lange concede ao método: este guia a pesquisa empírica em função de um treinamento prático e um conhecimento da tradição de pesquisa no qual se está inserido que tornam a consciência metódica instintiva. Ao filósofo cabe explicitar as regras que estariam subjacentes a esta prática instintiva do método: esta seria a tarefa específica da filosofia enquanto crítica dos conceitos.

função constitutiva das categorias e mover-se em direção a um ficcionalismo generalizado, antecipando um dos movimentos característicos da filosofia de Nietzsche, Lange abre mão do principal argumento mobilizado por Kant para legitimar o caráter normativo da reflexão filosófica sobre a cognição; b) a fragilidade da estratégia se mostra em sua incapacidade de gerar consenso, o que pode ser facilmente comprovado na postura de F. Überweg, historiador da filosofia, contemporâneo, amigo e opositor filosófico de Lange, que pretende ver nos resultados empíricos da fisiologia uma refutação cabal da tese kantiana da idealidade de espaço e tempo. Segundo Überweg tais resultados exigiriam não uma simples correção do idealismo subjetivista de Kant, numa direção sugerida primeiramente por Schopenhauer e mais tarde programaticamente por Helmholtz e Lange, mas seu completo abandono em prol de um idealismo objetivo ou mesmo de um realismo de cunho científico<sup>53</sup>. A primeira alternativa foi seguida por

---

Esta tarefa é legítima e não deve ser dispensada sob a leviana suspeita de diletantismo. A dimensão histórica é outro aspecto importante da concepção langeana da crítica que ganha evidência neste contexto: apenas uma consideração histórica pode nos instruir sobre o caráter produtivo do erro na busca da verdade. A história das ciências mostra sobejamente como falsas teorias propiciaram a descoberta e o estabelecimento de um vasto número de fatos sem os quais não teria sido possível transitar para uma teoria que se aproxima mais da verdade. Um exemplo utilizado por Lange neste contexto, e retomado mais tarde por Nietzsche, é o da relação entre alquimia e química. A relativização da oposição verdade-erro é um dos principais ganhos de uma compreensão histórica da tarefa crítica: ela não apenas modifica nossa compreensão do progresso científico, como altera também nossa visão do estatuto das hipóteses teóricas, evitando uma absolutização do estágio atual do progresso científico.

<sup>53</sup> Überweg apresenta seus argumentos contra as teses kantianas da estética transcendental na primeira parte de seu *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, 1868 (pp. 66-91, parágrafos 36 a 44), livro a que Nietzsche teve um acesso pelo menos indireto via Lange. Überweg considera insustentável a tese kantiana do fenomenismo da experiência interna. A reconstrução do realismo científico parte da aceitação da tese de que a percepção interna nos oferece um conhecimento imediato dos atos e formas psíquicas. Neste caso fenômeno e coisa em si coincidiriam. Se não podemos recusar esta coincidência, devemos então rejeitar a tese da idealidade do tempo, pois a estruturação seqüencial da experiência interna pressupõe sua existência objetiva. Não admitir este passo teria sido a grande inconseqüência de Schopenhauer. A realidade objetiva do espaço e o conhecimento do mundo exterior são garantidos mediante a conjugação de percepção interna e percepção externa. Esta conjugação é garantida por sua vez pela possibilidade de correlacionar estados fisiológicos e estados psíquicos, o que permite lançar uma ponte entre estas duas modalidades de percepção. A experiência do corpo próprio ocupa um lugar de destaque neste último argumento. Nisto o autor segue uma indicação de Schopenhauer, ainda que sem nomeá-lo. Überweg mobiliza os resultados empíricos da fisiologia dos órgãos sensoriais para se opor decididamente à distinção kantiana entre forma e matéria da intuição sensível introduzida na *Crítica da Razão Pura*. Esta distinção denuncia o intelectualismo de Kant e seus preconceitos em torno de uma subjetividade pura. Aqui há um outro ponto de contato com as posições de Schopenhauer, que no entanto se recusou a dar o passo seguinte sugerido pelo historiador da filosofia. Überweg argumenta, nisso em consonância com Lange, que uma filosofia que se contrapõe à idéia de um pensamento puro precisa recusar a tese do caráter desordenado, múltiplo e caótico da função orgânica dos sentidos. Não há uma

Eduard von Hartmann e, segundo alguns intérpretes, pelo jovem Nietzsche do *Nascimento da Tragédia*; a segunda pelo próprio Überweg e por Eugen Dühring, para permanecermos no círculo de autores que exerceram uma reconhecida influência sobre Nietzsche.

2. A razão oferecida por Lange de porque devemos considerar legítima uma especulação metafísica que tem consciência de seu próprio estatuto poético, estético e ficcional é de ordem antropológica e pragmática. Os homens necessitam forjar para si mesmos ideais capazes de orientar sua ação no mundo. Eles necessitam de uma interpretação que confira um sentido global a sua existência. Lange denomina esta perspectiva de “ponto de vista do Ideal”. A princípio trata-se de uma exigência puramente formal, que deixa em aberto os traços que devem conferir concretude a esta representação de mundo.

Lange tem contudo suas próprias convicções a respeito do que deve ser o conteúdo deste Ideal e alguns palpites acerca de quais estratégias poderiam conferir credibilidade ao mesmo. Um tal Ideal deveria se contrapor, do ponto de vista de seu conteúdo, ao que Lange diagnostica como os traços negativos do materialismo prático: o egoísmo, a indiferença à pobreza absoluta das classes trabalhadoras, o contínuo embrutecimento das mesmas, a busca do conforto e a ausência de espírito público e disposição ao sacrifício. Todos estes males se forjaram na esteira do processo de industrialização da Modernidade. Lange recusa como expressão de uma metafísica dogmática a tese segundo a qual o homem age segundo o princípio de maximização de sua vantagem material. Esta tese é válida enquanto um princípio regulativo para a

---

multiplicidade caótica das sensações que demande a intervenção de uma parte ativa e espontânea da alma para instaurar ordem em seu universo perceptivo. Os órgãos sensoriais e nossa organização corpórea em sua totalidade cumprem um papel decisivo na estruturação de nosso sistema conceitual. O reconhecimento de uma síntese operada pela sensibilidade não implica entretanto numa confirmação do idealismo, como pretendem Schopenhauer, Helmholtz e Lange, mas tão somente numa refutação do intelectualismo kantiano. Cf. ÜBERWEG, 1868, pp. 86-91.

ciência econômica, mas quando erigida em tese antropológica ela tem efeitos perversos que devem ser combatidos através de um contra-ideal<sup>54</sup>.

Segundo Lange, uma das condições para que tais ideais possam adquirir credibilidade e força motivadora é que eles sejam capazes de mobilizar e redirecionar afetos e impulsos que em contextos sociais e interpretativos do passado encontraram sua satisfação em objetos e projetos distintos. Essa é uma das razões de porque Lange acreditava que parte da herança cristã (a energia ética acumulada no interior desta tradição) deveria ser vista como uma reserva de capital a ser investida no novo Ideal, de modo a evitar o colapso da cultura moderna e sua reimersão na barbárie<sup>55</sup>. Esta tese Lange a defendeu também como um militante e um opositor da saída revolucionária para a chamada questão trabalhista. Dois aspectos devem ser destacados aqui: a) a posição moderada de Lange em relação ao conteúdo do Ideal – qualquer ruptura absoluta com a tradição parece apontar ou para a inviabilidade prática do Ideal ou para efeitos sociais perversos, como a imersão no terror revolucionário; b) o Ideal deve ser capaz antes de tudo de mobilizar afetivamente as pessoas. Um Ideal novo é capaz de se impor apenas na medida em que ele entra em uma relação parasitária com os afetos que moviam ideais anteriores.

Que tipo de dificuldade se coloca para esta segunda estratégia de legitimação da atividade filosófica? Em primeiro lugar, Lange não especifica nenhum critério, nem parece acreditar que seja possível fazê-lo, para a determinação racional do conteúdo deste Ideal regulador da práxis, cuja formulação seria tarefa da atividade filosófica

---

<sup>54</sup> LANGE, 1866, pp. 501-521. Lange denuncia uma dupla falácia na economia política do liberalismo clássico: 1) a confusão entre o modelo teórico abstrato e regulativo, segundo o qual o indivíduo é capaz de reconhecer seus interesses materiais e agir em conformidade com os mesmos, e a realidade efetiva dos homens e de seus desejos. O resultado é um desconhecimento das demais motivações que movem os homens em suas escolhas; 2) a falácia de supor que, sendo o homem essencialmente egoísta, pressuposto fundado na primeira falácia, então devemos concluir normativamente que o melhor é promover esta disposição natural, ao invés de encontrar mecanismos institucionais e simbólicos para coibi-la ou moderá-la.

<sup>55</sup> LANGE, 1866, pp. 553 e 556.



concebida como ficção conceitual. Uma das vias possíveis seria forjar uma filosofia da história, tal como ocorre no marxismo, e reivindicar para a mesma o estatuto de cientificidade, de modo que a práxis histórica e social que permitisse uma maior aproximação a seu fim seria simultaneamente a práxis racional por excelência. Mas Lange recusa esta via dogmática. Portanto, nada garante *a priori* que haverá um consenso no que diz respeito ao conteúdo do Ideal, mesmo entre os filósofos. Lange é um autor suficientemente honesto para reconhecer que neste sentido mesmo o materialismo poderia se apresentar como um candidato viável para a função de Ideal regulativo para a cultura. Para poder desempenhar essa função, o materialismo precisaria abandonar sua pretensão dogmática, desvincular-se do mito de que ele seria o candidato natural daqueles que não querem abrir mão da ciência, e assumir-se integralmente como uma visão de mundo construída a partir de um ideal ético. Lange discute com algum detalhe dois autores que cumpriram em maior ou menor medida estas exigências: Ludwig Feuerbach e Heinrich Czolbe. Lange demonstra especial simpatia e respeito intelectual por Czolbe, a cuja obra ele dedica considerável atenção. Czolbe acusa o idealismo no campo da moralidade: à insatisfação com o mundo natural, que estaria na raiz da estratégia idealista de evasão para um mundo do além, ele contrapõe o desafio ético lançado pelo materialismo e formulado nos seguintes termos: “contenta-te com este mundo”. Não há evidências conclusivas de que Nietzsche tenha tido contato direto com a obra de Czolbe, mas seu nome comparece em uma lista de livros a serem lidos, nos póstumos do final da década de 60<sup>56</sup>. De todo modo, o ataque à

---

<sup>56</sup> Cf. NIETZSCHE, KGW, I/4, p. 572. Nietzsche inclui os dois principais livros de Czolbe, justamente os comentados por Lange, em uma lista de livros que tratam de questões ligadas à biologia, fisiologia e teoria do conhecimento. A maior parte dos títulos que figuram na lista de Nietzsche foi discutida na segunda parte da *História do Materialismo*. Esta literatura deveria ser utilizada na dissertação sobre o tema da teleologia a partir de Kant, projeto que Nietzsche, ao que tudo indica, não cultivou por muito tempo. Ele chegou a tomar notas de alguns dos livros que constam na lista, mas não há nenhuma evidência de que Czolbe esteja entre os autores que ele de fato leu ou pelo menos consultou, seja neste momento da obra, seja posteriormente. Os livros de Czolbe são: *Neue Darstellung des Sensualismus* (1855) e *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis* (1865), obras nas quais o autor

metafísica idealista no terreno da ética é um traço essencial do último Nietzsche<sup>57</sup>. Algumas formulações do pensamento do eterno retorno parecem querer satisfazer uma condição imposta pelo imperativo do contentamento com o mundo na visão de Czolbe: fornecer uma prova cosmológica de sua eternidade. Lange contesta, entretanto, que esta seja uma exigência posta pelo Ideal do contentamento com o mundo. A tentativa de decidir a questão poderia estar na origem das inquietações que minam a possibilidade de tal contentamento. Além disso, a renúncia à questão é exigida por uma perspectiva crítica sobre a cognição<sup>58</sup>.

Uma segunda dificuldade envolvida na concepção da tarefa edificante da filosofia diz respeito às condições de sua eficácia histórica. Esta dificuldade interessa

---

empreende uma apaixonada defesa do materialismo, mas que ele prefere apresentar como sensualismo. Na primeira obra a argumentação a favor do materialismo depende ainda de uma posição epistemicamente ingênua. Na segunda a defesa do materialismo apóia-se no imperativo ético do contentamento com o mundo, de inspiração feuerbachiana. O materialismo é apresentado como uma visão de mundo alternativa à do idealismo, que Czolbe associa às filosofias de Kant e Hegel. Enquanto visão de mundo suas credenciais epistêmicas deixam a desejar. Esta é uma condição a que toda hipótese metafísica está condenada. Mas o materialismo parece estar em melhores condições de cumprir uma velha promessa da filosofia idealista: produzir uma visão unitária e harmônica do mundo. Esta é a posição de Czolbe. Lange contesta que seja assim. Ele considera que o materialismo enquanto visão de mundo é incompatível com o ceticismo moderado a que todo homem cientificamente culto está obrigado. Hoje não seria mais possível retornar à posição de Epicuro e extrair da ciência o alívio para os tormentos da alma. Cf. LANGE, 1866, p. 321. Nietzsche tenta, na contramão de Lange e sob inspiração de Montaigne, uma atualização do pirronismo/epicurismo na trilogia abrigada nos dois volumes de *Humano, demasiado Humano*, como veremos na Seção 3 do Capítulo II.

<sup>57</sup> A seguinte passagem de Czolbe, extraída de *Die Grenzen...* (1865), antecipa um tipo de objeção que o leitor encontra com certa freqüência no último Nietzsche: “Die aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Leben entspringenden sogenannten moralischen Bedürfnisse dürfte man ebenso richtig unmoralische nennen. Es ist eben kein Beweis von Demuth, sondern von Anmassung und Eitelkeit, die erkennbare Welt durch Erfindung einer übersinnlichen verbessern und den Menschen durch Beilegung eines übersinnlichen Theiles zu einem über die Natur erhabenen Wesen machen zu wollen. Ja gewiss – die Unzufriedenheit mit der Welt der Erscheinungen, der tiefste Grund der übersinnlichen Auffassungen ist kein moralischer, sondern eine moralische Schwäche!” (Apud LANGE, 1866, p. 317).

<sup>58</sup> “Czolbe basirt sein System ganz offen auf den Zweck der Befriedigung des Gemüthes, und wir haben bereits oft genug bemerken können, dass diese von Kants Befriedigung der Vernunft nur scheinbar verschieden ist. Er hält grade die Ewigkeit der Welt für den Schlussstein des Gebäudes, sonst würde er sie den Schwierigkeiten gegenüber, die er selbst wohl einsieht, nicht so standhaft vertheidigen. Feuerbachs kategorischer Imperativ: ‘Begnüge dich mit der gegebenen Welt!’ scheint ihm unausführbar, so lange nicht wenigstens der Bestand dieser gegebenen Welt gegen die Untergang drohenden Folgerungen der Mathematiker gesichert ist. Es ist aber sehr die Frage, ob es vom Standpunkt der Gemüthsruhe aus besser scheint, sein System völlig abzuschliessen, während das Fundament selbst den stärksten Erschütterungen ausgesetzt bleibt; oder sich ein für allemal eine willkürliche Schranke des Wissens und Meinens zu setzten, jenseit welcher man alle Fragen offen lässt” (LANGE, 1866, pp. 390-391). A questão posta por Lange permanece um dilema para Nietzsche ao longo de sua obra: qual a melhor estratégia para obter o contentamento com o mundo no sentido da superação da visão moral? Adotar uma nova agenda filosófica, indiferente às exigências da especulação, ao modo de Montaigne, ou elaborar uma ontologia alternativa às ontologias morais do ocidente, que fosse compatível com o mundo dos fenômenos?

particularmente a Nietzsche, que no início da década de 70 desenvolve uma reflexão pessoal acerca da capacidade da filosofia de intervir na cultura. Nada nos assegura *a priori* que a filosofia esteja à altura de semelhante tarefa ou que ela possa se apresentar como a melhor candidata a ocupar esta função. O fato de Lange alinhar a filosofia à religião e à arte nos leva naturalmente a interrogar por que o autor não concedeu a uma delas a prerrogativa da edificação. Talvez porque ele não as distinguisse suficientemente, ou então porque ele considerasse a arte e a religião formas pré-modernas de edificação. O problema da eficácia da filosofia é uma constante em Nietzsche, um dos eixos de sua reflexão sobre as condições e o lugar da vida contemplativa no interior da cultura. A sensibilidade a este problema está vinculada a uma interpretação eminentemente política da vida contemplativa.

Uma última dificuldade afeta a relação entre atividade crítica e atividade especulativa. Lange adota um esquema dualista, no interior do qual há que se promover por um lado a tendência materialista, que permite que nossos impulsos cognitivos se satisfaçam no âmbito da investigação dos fenômenos e se desenvolvam em virtudes epistêmicas que se caracterizam pela sobriedade, e por outro lado a tendência idealista oposta, que organiza nossos demais impulsos e cria, pelo cultivo da imaginação, um espaço adequado para seu pleno desenvolvimento e satisfação. Ora, tais impulsos se satisfazem antes de tudo no interior de uma visão de mundo que é em certo sentido falsa, e o filósofo tem consciência disso<sup>59</sup>. Podemos então cogitar se não haveria um conflito entre estas duas tendências e as formas de vida que as promovem, ou seja, entre o filósofo que atende ao apelo de sua consciência intelectual e restringe suas crenças ao sóbrio universo dos fenômenos e das hipóteses que pretendem descrever sua regularidade, e o filósofo que tece ficções conceituais e as propõe como visões de

---

<sup>59</sup> Este aspecto é corretamente destacado por Vaihinger, que o toma como uma das inspirações para o seu ficcionalismo também no terreno da filosofia prática. Cf. VAIHINGER, 1876, p. 19: “Der Metaphysiker darf – mit einem Wort – an sein System selbst nicht *glauben*.”

mundo. Embora não tendo sido inteiramente negligenciado por Lange<sup>60</sup>, somente com Nietzsche o tema ganhará contornos verdadeiramente trágicos. Ele constitui um dos primeiros núcleos em torno dos quais a reflexão de Nietzsche sobre o ceticismo adquire relevância e dramaticidade.

---

<sup>60</sup> Lange sugere que a tradição filosófica teria solucionado esta dificuldade mediante a distinção entre doutrina esotérica e exotérica. Pelo menos até Kant, Lange supõe um tal mecanismo em ação. Ao rebater a acusação de obscuridade e a exigência de uma incondicional clareza na exposição filosófica feita aos filósofos por parte de um dos querelantes materialistas, Lange considera que parte da obscuridade característica da literatura filosófica deve-se à dificuldade intrínseca à matéria e que não poderia portanto ser contornada por uma exposição popular sem comprometimento de seu conteúdo. Ele reconhece contudo que parte significativa desta obscuridade deve-se a uma estratégia retórica destinada a comunicar a um público seletivo o núcleo esotérico de uma determinada filosofia. Lange sugere, entretanto, que esta forma de exposição estaria em vias de desaparecer em função do advento da democracia e que caberia ao filósofo incentivar uma tal tendência. Trata-se neste ponto de uma concessão feita ao querelante materialista, no caso Ludwig Büchner, que praticava um tipo de literatura de forte apelo popular e defendia a popularização das descobertas científicas. Lange pretende defender uma posição intermediária neste debate: ele vê com simpatia o esforço de popularização da ciência, mas alerta ao mesmo tempo para seus eventuais riscos: 1) de gerar uma compreensão banalizada da natureza e importância da ciência, que enquanto atividade do espírito se caracteriza muito mais pela aquisição de uma disciplina metódica do que pela posse de seus resultados; 2) de propagar uma interpretação dogmática da ciência ao converter seus resultados provisórios em visão de mundo, obscurecendo com isso as demais esferas de valores: éticos, estéticos, religiosos. Lange fica a nos dever uma reflexão mais elaborada sobre as possíveis implicações que a eliminação desta forma esotérica de exposição filosófica teria para a criação das condições sociais de aceitabilidade do Ideal. O debate em torno dos limites de uma exposição popular, com uma referência explícita a Kant como um praticante do esoterismo, encontra-se nas pp. 298-299 da primeira edição da *História do Materialismo*.

## Seção 2: A recepção de Schopenhauer à luz da *História do Materialismo*

### 2.1: A recepção entusiástica da *História do Materialismo* pelo jovem Nietzsche

Quem acompanha o curso das investigações pertinentes ao tema, especialmente da fisiologia desde Kant, não pode ter nenhuma dúvida de que aqueles limites [de nossas faculdades cognitivas, R. L.] foram constatados de forma tão segura e infalível que, exceto os teólogos, alguns professores de filosofia e o vulgo, ninguém mais tem ilusões quanto a isso. O reino da metafísica, e por conseguinte a província da verdade “absoluta”, foi inapelavelmente equiparada à poesia e à religião. Quem pretende saber algo deve se contentar agora com uma relatividade consciente do saber – como p. ex. todo cientista natural que faz jus ao nome. Para alguns homens a metafísica pertence ao domínio das necessidades espirituais [Gemüthsbedürfnisse], ela é essencialmente edificação. Por outro lado ela é arte, isto é, arte da ficção conceitual; deve-se observar, contudo, que a metafísica, seja enquanto religião, seja enquanto arte, nada tem a ver com o suposto “verdadeiro em si ou ser em si” (carta ao amigo Paul Deussen, abril/maio de 1868).

Cerca de um ano após sua conversão à filosofia de Schopenhauer, Nietzsche inicia junto a seus amigos uma campanha em prol do recém-publicado livro de Lange. Contudo, o entusiasmo de Nietzsche parece não ter produzido junto a eles o mesmo efeito de sua propaganda pró-Schopenhauer, iniciada um ano antes. Uma das razões que determinaram a recepção entusiástica de Nietzsche a uma obra aparentemente hostil à tendência filosófica representada por Schopenhauer parece ter escapado a seus interlocutores de então, ainda que o jovem filólogo a tenha mencionado de forma assaz explícita: a tese de Lange de que o discurso metafísico deve ser avaliado segundo o seu potencial de edificação permite, quando aplicada à metafísica schopenhaueriana da Vontade, salvaguardá-la da crítica à insuficiência de suas credenciais epistêmicas. A recepção entusiástica da obra de Lange pelo jovem Nietzsche no ano de 1866 tem portanto como pano de fundo a consciência do caráter epistemicamente vulnerável de certos resultados reivindicados por Schopenhauer para sua metafísica da Vontade e é motivada pela intuição de que seria possível, com a ajuda do vocabulário de Lange,

compensar esta deficiência pela ênfase em seu valor edificante. Nietzsche formula sua primeira crítica explícita a esta metafísica, acenando ao mesmo tempo para a possibilidade de reformá-la, na série de apontamentos conhecidos sob a rubrica *Zu Schopenhauer*, que pertencem aos póstumos de 1868. Entretanto, podemos pressupor com base na correspondência que o essencial de sua posição já estava estabelecido em 1866, como resultado de sua leitura de Rudolf Haym.

A carta de Nietzsche ao amigo Carl von Gersdorff, redigida em Naumburg em fins de agosto de 1866, permite documentar a adesão de Nietzsche aos principais resultados reivindicados por Lange para sua investigação crítica da história do materialismo e o impacto da leitura de Lange sobre a compreensão do jovem Nietzsche acerca das razões de seu entusiasmo pela filosofia de Schopenhauer; assim como permite identificar a fonte a partir da qual Nietzsche teria extraído parte importante de sua primeira crítica a Schopenhauer. Este último ponto nos obriga a contestar uma tese que pouco a pouco parece se impor entre os estudiosos de Nietzsche. Segundo esta tese a leitura de Lange teria fornecido ao jovem filólogo os principais elementos de sua crítica a Schopenhauer. Vejamos o que Nietzsche diz na carta a von Gersdorff:

Devemos mencionar por fim Schopenhauer, a quem eu continuo aderindo com a mais irrestrita simpatia. O que ele representa para nós tornou-se realmente claro para mim apenas recentemente, e isso através de um escrito notável ao seu modo e muito instrutivo: *História do Materialismo e Crítica de seu Significado para o Presente*, de Fr. A. Lange, 1866. Estamos aqui diante de um cientista natural e um kantiano altamente esclarecido. Seus resultados podem ser resumidos nas três proposições seguintes:

1. o mundo sensível é o produto de nossa organização.
2. nossos órgãos visíveis (corporais) são, assim como todas as demais partes do mundo dos fenômenos, apenas imagens de um objeto desconhecido.
3. deste modo, nossa verdadeira organização permanece para nós tão desconhecida quanto as verdadeiras coisas externas. O que temos sempre diante de nós não é senão o produto de ambas.

Não apenas a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, é desconhecida para nós; também seu conceito é nada mais nada menos que o último rebento de um contraste condicionado por nossa organização, do qual não sabemos se conserva algum significado fora de nossa experiência. Disso resulta, pensa Lange, que os filósofos não devem ser importunados na medida em que nos edificam. A arte é livre, também na região dos conceitos. Quem pretenderia refutar uma frase de Beethoven e acusar de erro uma *Madonna* de Rafael? –

Como você pode perceber, o nosso Schopenhauer resiste mesmo a este mais rigoroso ponto de vista crítico, ele se torna quase ainda mais valioso para nós. Se filosofia é arte, então que Haym se anule diante de Schopenhauer; se a filosofia deve edificar, então eu pelo menos não conheço nenhum filósofo que edifique mais do que nosso Schopenhauer. (KSB, II, pp. 159-160)<sup>61</sup>

A carta de Nietzsche a von Gersdorff dá voz a um conjunto de opções filosóficas que tendem a permanecer sempre em seu horizonte de reflexão, sendo retomadas com algumas variações ao longo de seu percurso intelectual. Em primeiro lugar, a decisão pelo ceticismo epistemológico, que resulta de uma reflexão auxiliada e esclarecida pelos resultados das ciências empíricas; em segundo lugar, uma atitude tolerante em relação à atividade especulativa, que deve ser previamente instruída pela atividade crítica e se orientar mais por critérios práticos do que epistêmicos, já que tal atividade não visa eminentemente à verdade. Estas decisões expressam um compromisso, senão com o conteúdo, pelo menos com a dimensão formal do programa de Lange. A carta sinaliza ao mesmo tempo a direção a ser seguida, em termos de conteúdo, no caso de uma eventual implementação desta agenda filosófica: a filosofia de Schopenhauer, pelo menos neste momento, parece estar em condições de conferir um conteúdo positivo à tarefa filosófica de edificação via ficção conceitual.

As críticas a Schopenhauer formuladas por Rudolf Haym (1821-1901) em seu longo ensaio sobre o filósofo publicado no ano de 1864 despertaram aos poucos em Nietzsche a consciência da necessidade de submeter o sistema schopenhaueriano a uma reforma destinada inicialmente a consumo próprio<sup>62</sup>. A leitura de Haym deve ter tido

---

<sup>61</sup> Nesta carta ao amigo von Gersdorff, Nietzsche retoma com pequenas variações algumas das conseqüências filosóficas extraídas por Lange de sua própria narrativa e expostas na seção dedicada ao estudo do significado de Kant para o debate em torno do materialismo. Os trechos que foram retomados por Nietzsche encontram-se nas pp. 268-269 da primeira edição da *História do Materialismo*. As três proposições a que Nietzsche se refere são também do próprio Lange e encontram-se por sua vez na p. 493 da primeira edição.

<sup>62</sup> Esta é uma descoberta filológica que deve ser creditada a Sandro Barbera. Ele foi o primeiro, e até o momento o único pesquisador a reconhecer o ensaio de Haym como a principal fonte para a primeira crítica de Nietzsche a Schopenhauer nos apontamentos de 1868. Publicado pela primeira vez nos *NS 24*, 1995, pp. 124-136, e reeditado mais tarde em SCHMIDT & SCHIRMER, 1999, pp. 59-66, intitulado *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz "Arthur Schopenhauer"*, o

lugar imediatamente após a descoberta de Schopenhauer por Nietzsche, conforme podemos depreender por alguns indícios em sua correspondência. O livro sobre a filosofia de Schopenhauer aparece em uma lista de sugestões de presente para o natal de 1865 que Nietzsche envia à mãe e à irmã em 09 de dezembro do mesmo ano (cf. KSB, II, p. 101). A leitura de Haym ocorreu portanto entre janeiro e abril de 1866, pois, em carta de 27 de abril a Mushacke, Nietzsche se queixa da natureza maledicente deste escrito (cf. KSB, II, p. 128), que segundo ele não apresentaria argumentos convincentes contra a filosofia de Schopenhauer. Ainda assim o livro teria aborrecido sobremaneira a ele e a von Gersdorff. O fato de Nietzsche mencionar von Gersdorff na carta a Mushacke sugere uma leitura conjunta do escrito sobre Schopenhauer; esta impressão é reforçada pela menção a Haym na carta a von Gersdorff citada acima. Estes dados nos autorizam a concluir que a leitura do ensaio de Haym sobre Schopenhauer foi anterior à descoberta de Lange por Nietzsche. Os apontamentos de Leipzig, escritos dois anos mais tarde, mostram que Nietzsche não apenas se aborreceu com o livro de Haym: ele também se deixou convencer por alguns de seus argumentos. Podemos presumir que a leitura de Lange dois ou três meses depois teve um duplo efeito sobre Nietzsche: corroborou a tese de Haym da vulnerabilidade epistêmica da metafísica de Schopenhauer, mas ofereceu a ele simultaneamente um critério para justificar sua adesão a esta metafísica distinto do critério de confiabilidade epistêmica. Ao recomendar o livro de Lange a Carl von Gersdorff, Nietzsche nutria a esperança de que

---

artigo defende que Nietzsche teria extraído o núcleo de sua objeção a Schopenhauer, formulada nos apontamentos de 1868, da crítica de Haym à sua metafísica como uma doutrina contraditória que não se decide entre o caráter imanente e transcendente do conceito de Vontade. Segundo Haym a doutrina extrai sua pouca plausibilidade da equivocidade com que Schopenhauer teria dotado o termo “vontade”, que oscila entre os atributos que associamos usualmente a ele e aqueles outros, frutos da fantasia do filósofo. Pretendo mostrar, entretanto, que a crítica de Haym a Schopenhauer tem um efeito mais profundo e duradouro sobre Nietzsche do que deixa entrever o artigo pioneiro de Barbera, um efeito cujo alcance ultrapassa a simples recepção de Schopenhauer e antecipa um aspecto importante da compreensão nietzscheana da filosofia como um todo: Nietzsche teria adotado a tese, introduzida por Haym para esclarecer as contradições características da filosofia de Schopenhauer, segundo a qual a chave para a compreensão de um sistema filosófico é dada pela personalidade de seu autor e que o sistema deve ser visto como uma espécie de memória inadvertida deste.



sua leitura produzisse no amigo estes mesmos efeitos. O aparente desinteresse de von Gersdorff pela obra de Lange talvez possa ser explicado pelo fato de a leitura de Haym não ter operado nele os mesmos efeitos de dissuasão que em Nietzsche. Von Gersdorff não necessitava de uma compreensão alternativa da metafísica para justificar seu entusiasmo por Schopenhauer, pois as críticas de Haym não o teriam forçado a uma revisão significativa de sua condição de discípulo recém-convertido pelo trabalho apostólico de Nietzsche.

Em um primeiro momento Nietzsche considerou a reforma do sistema schopenhaueriano em termos de reajuste conceitual e eliminação de contradições como um empreendimento supérfluo. Ele assumiu esta posição por acreditar que a metafísica de Schopenhauer se adequava suficientemente bem aos critérios propostos por Lange. Estes critérios foram interpretados por Nietzsche em chave eminentemente subjetivista<sup>63</sup>. Ao radicalizar a tendência subjetivista contida nos critérios esboçados por Lange para a formulação de um conjunto de ficções conceituais que atendessem a nossos impulsos extracognitivos, Nietzsche segue uma sugestão do próprio Haym. Após uma crítica demolidora ao sistema de Schopenhauer, Haym reconhece que o filósofo teve um êxito inigualável ao traduzir, com a ajuda de imagens e conceitos, os traços essenciais de sua personalidade em uma visão de mundo. Este êxito foi possível graças ao inegável talento literário de Schopenhauer. A interpretação dos méritos do sistema schopenhaueriano à luz dos critérios de edificação propostos por Lange foi sem dúvida reforçada pelas objeções de Haym à pretensão de Schopenhauer de reivindicar para a

---

<sup>63</sup> O que não é uma leitura necessariamente equivocada. Esta é a interpretação defendida, por exemplo, por SASS, 1975: “Das Ideal, festgemacht nicht in einem philosophischen System, sondern an demjenigen, der diesem Ideal gegenüber verpflichtend handelt, und festgemacht an der Tradition, aus der das Ideal überliefert wird, ist weder metaphysisch noch dogmatisch begründbar. Wer den Standpunkt des Ideals vertritt, kann nicht und muss nicht das Theorienschema übernehmen, das je als Gehäuse und konkrete Ausformung das Ideal in dieser oder jener Metaphysik, Ideologie oder Weltanschauung umgab oder umgibt. Weil für die Geltung des Ideals und seine konkrete Anwendung im praktischen Leben die prägende Kraft auf das von ihm her handelnde Subjekt wichtiger ist, als der philosophisch-systematische Kontext, in welchem es theoretisch anschliessbar an andere theoretische oder auch metaphysische Aussagen gemacht wird” (pp. 204-205).

sua metafísica um estatuto de verdade. Haym nega esta pretensão, mas confessa que a visão de mundo schopenhaueriana testemunha uma fantasia poética poderosa e abrangente. Nietzsche foi levado, por essas e outras vias, a acreditar que bastava medir a filosofia de Schopenhauer segundo sua capacidade de atender às necessidades subjetivas de consolo e edificação. O jovem estudante de filologia defende explicitamente esta posição em duas cartas a Paul Deussen, escritas no intervalo de um ano. A primeira data de outubro de 1867 e a segunda de outubro de 1868. Na primeira carta Nietzsche argumenta contra a sugestão feita por Deussen de que ele compusesse uma apologia de Schopenhauer. Na segunda carta Nietzsche argumenta contra uma sugestão inversa. Deussen, movido provavelmente por alguma ressalva teórica mencionada por Nietzsche no espaço reservado da correspondência, sugere que ele redija uma crítica à filosofia de Schopenhauer. Nietzsche recusa veementemente esta segunda sugestão, e o faz recorrendo a um conjunto de argumentos similar ao que ele utilizou para recusar o empreendimento apologético: visões de mundo não podem ser refutadas através de razões; o valor de uma filosofia se mede pelos seus efeitos práticos; de resto, seria desumano aniquilar crenças desta natureza. A carta de 1867 contém, entretanto, os primeiros indícios de que a recepção do programa de Lange por Nietzsche se dará sob o signo de uma tensão bastante precisa, expressa no seguinte questionamento: adotar uma filosofia em função de seu valor edificante não significa querer conscientemente a ilusão? Supondo que isso seja factível do ponto de vista psicológico, seria defensável do ponto de vista de uma ética da vida filosófica? Este tema não apresenta ainda a conotação trágica que o caracterizará nos póstumos do início da década de 70 e no restante da produção nietzscheana. A dimensão trágica deste questionamento só virá à tona quando suas conseqüências entrarem em rota de colisão com o imperativo da consciência intelectual. Independente do modo como Nietzsche verá os desdobramentos

posteriores de sua adesão a Schopenhauer, em 1867 ele a descreve em termos muito próximos ao de uma ilusão ardentemente desejada. A curiosa seqüência de argumentos que Nietzsche oferece a Paul Deussen permite entrever uma consciência aguda das insuficiências epistêmicas do sistema de Schopenhauer:

Eu sussurro no ouvido daquele que pretende refutar Schopenhauer com razões: “Mas, meu caro, visões de mundo não são criadas nem destruídas pela lógica. Eu me sinto em casa nesta atmosfera espiritual e você naquela. Deixe que eu cuide de meu próprio nariz, assim como eu deixo que você cuide do seu.”

... se um escravo, estando na prisão, sonha ser livre e desobrigado de sua servidão, quem seria de coração tão duro a ponto de despertá-lo e dizer-lhe que se trata de um sonho? Quem o seria?...

Sentir-se um com um grande espírito, poder seguir sintonizado o curso de suas idéias, ter encontrado uma pátria do pensamento, um refúgio para horas de aflição, isso é o que temos de melhor – isso nós não queremos roubar dos outros, nem tampouco deixar que o roubem de nós. Seja isso um erro, seja uma mentira – (KSB, II, p. 229).

Um ano mais tarde Nietzsche retoma a mesma linha de raciocínio, agora com o intuito de descartar como despropositada uma crítica à filosofia de Schopenhauer que tivesse como meta um saneamento lógico do sistema. Nietzsche censura um procedimento que ele entretanto segue à risca nos apontamentos de Leipzig, redigidos no início de 1868, ou seja, alguns meses antes da carta abaixo:

Ao remeter à conclusão de sua carta aproveito para tratar da proposta que me é feita lá. Caro amigo, “escrever bem” (caso eu mereça esse elogio: nego ac pernego) na verdade não autoriza alguém a escrever uma crítica do sistema schopenhaueriano: de resto, você não pode fazer a menor idéia do respeito que eu tenho por aquele “gênio de primeira ordem” caso atribua a mim (i. e. homini pusillullullo!) a capacidade de atirar às traças aquele gigante: pois espero que você entenda por uma crítica do sistema schopenhaueriano algo mais do que um mero chamar a atenção para passagens defeituosas, demonstrações malogradas e inabilidades táticas. Quanto a isso um certo demasiado ousado Überweg e um Haym que na filosofia não está nada em casa crêem já terem resolvido tudo. Não se escreve em absoluto a crítica de uma visão de mundo: ela pode ser compreendida ou não, uma terceira perspectiva me é incompreensível. Aquele que não sente o odor de uma rosa não está autorizado a lhe fazer a crítica: e se ele o sente, à la bonheur! Pois ele perde com isso a vontade de criticar...(KSB, II, p. 328).

Nietzsche faz aqui uma referência velada às críticas de Überweg às inconsistências da filosofia de Schopenhauer, formuladas no terceiro volume de seu *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart* (1866, pp. 242-252, parágrafo 25). Além de ter sido para Nietzsche uma fonte de argumentos

filosóficos contra as posições da Estética Transcendental de Kant, Überweg teve, juntamente com Lange e Haym, um papel crucial na decisão de Nietzsche de submeter o sistema schopenhaueriano a uma reforma conceitual com o intuito de eliminar suas supostas contradições<sup>64</sup>. Überweg vê no sistema schopenhaueriano uma filosofia que anuncia, mas não consuma a transição do idealismo kantiano ao realismo científico de sua época. Justamente esta indecisão entre idealismo e realismo teria sido responsável pela contradição insolúvel entre a teoria idealista do conhecimento e a metafísica realista da Vontade. A aceitação dos resultados da estética transcendental de Kant e de sua doutrina do caráter *a priori* da causalidade torna inviável a identificação schopenhaueriana da Vontade com a coisa em si (ÜBERWEG, 1866, p. 242). Überweg argumenta contra Schopenhauer nos seguintes termos: Schopenhauer teria reivindicado para os atos da vontade um acesso epistêmico privilegiado frente aos demais elementos da vida psíquica. Não faz sentido conferir privilégio epistêmico aos atos da vontade e negá-lo aos demais dos elementos da vida psíquica aos quais temos acesso via sentido interno. Uma vez que tal privilégio epistêmico é conferido à totalidade dos dados que se apresentam imediatamente à consciência, como defende Überweg, segue-se disso que devemos abandonar a tese da idealidade transcendental do tempo (Idem, p. 246). Em função destas contradições, Überweg considerou improvável que o sistema

---

<sup>64</sup> Dizer que estes autores desempenharam um papel crucial na decisão de Nietzsche de ousar uma primeira reforma da filosofia de Schopenhauer não é o mesmo que afirmar que eles forneceram a Nietzsche todos os elementos conceituais para esta reforma. Conforme indicam os estudos mais recentes, Nietzsche se inspirou fortemente no modelo de Eduard von Hartmann para os desvios conceituais da ortodoxia schopenhaueriana presentes em *O Nascimento da Tragédia*. Cf. CRAWFORD, 1988; VENTURELLI, 2003; HARTMANN, 2005; LANGBEHN, 2005. Eu creio, contudo, que seria um equívoco sobrevalorizar tais empréstimos conceituais, pois eles não interferem na motivação nietzscheana, que vem de outra parte. Creio que somente três autores exercem uma influência decisiva sobre o jovem Nietzsche do ponto de vista programático: A. Schopenhauer, F. A. Lange e Richard Wagner. De todas as outras personalidades com as quais o jovem Nietzsche teve contato, direta ou indiretamente, apenas o historiador Jakob Burckhardt pôde rivalizar com a tríade mencionada (cf. CHAVES, 2003, pp. 145-164). Mas sua influência se intensifica após a publicação de *O Nascimento da Tragédia*, de modo que ele não contribuiu especificamente para o primeiro posicionamento de Nietzsche em relação a seu mestre Schopenhauer.

schopenhaueriano tivesse condições de assegurar para si um futuro<sup>65</sup>. Segundo Vaihinger, a crítica de Überweg serviu como uma admoestação aos adeptos do filósofo, que se sentiram convocados à tarefa de reformar a metafísica da Vontade. Este teria sido o movimento de toda uma brilhante geração de autores que fizeram sua estréia filosófica na segunda metade da década de 60 sob o signo de uma revitalização da filosofia impulsionada precisamente por Schopenhauer<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> “Um sich aber dauernd zu behaupten, fehlt dieser Doctrin die wesentlichste Bedingung, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung; [...] Nur als Momente eines befriedigenderen Systems können die in Schopenhauers Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten“ (ÜBERWEG, 1866, p. 245).

<sup>66</sup> VAIHINGER. *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay* (1876). Vaihinger propõe nesta obra um estudo paralelo dos três filósofos que segundo ele seriam os mais representativos das tendências contemporâneas: Hartmann, Dühring e Lange. O livro tem como intuito programático uma defesa da superioridade da tendência crítica e, portanto, da filosofia de Lange. Sua tese histórica de fundo é o que nos interessa no momento: Vaihinger possui o mérito de ter sido o primeiro, e provavelmente o único historiador do século XIX a reconhecer a influência de Schopenhauer para além dos círculos literários e artísticos e reivindicá-la no âmbito dos debates filosóficos. Em sua longa e instrutiva nota 4 (pp. 207-211), Vaihinger procura fundamentar sua tese histórica e apresentar as razões pelas quais a influência de Schopenhauer não teria ainda encontrado reconhecimento público por parte de seus pares acadêmicos. Escrito 12 anos após o ensaio polêmico de Haym, o estudo de Vaihinger parece querer rebater em surdina suas principais objeções. Segundo Vaihinger, Schopenhauer teria tido uma participação decisiva nos três principais eventos filosóficos da época: 1) ao contribuir para o colapso definitivo das filosofias da identidade do Idealismo pós-kantiano; 2) ao protagonizar o movimento de retorno a Kant; 3) ao defender com clareza ímpar a tese do caráter intelectual da intuição sensível. Para a primeira geração de neokantianos esta era uma tese confirmada empiricamente pela fisiologia dos órgãos sensoriais, como vimos acima. Na qualidade de primeiro filósofo a defender um retorno a Kant, Schopenhauer contribuiu ainda de forma decisiva no combate à versão vulgar do materialismo. A influência de Schopenhauer teria permanecido até então uma influência subterrânea em função da natureza mesma de seu sistema filosófico. Aqui Vaihinger concorda com o juízo de Überweg, segundo o qual a filosofia de Schopenhauer só poderia prosperar se submetida a uma reforma que a livrasse de suas contradições e hesitações. Esta é a deixa a partir da qual Vaihinger estrutura sua própria visão do cenário da filosofia alemã na década de 70. Cada um dos autores escolhidos representaria uma estratégia distinta de apropriação da herança schopenhaueriana: Hartmann teria enfatizado os elementos idealistas, convertendo o idealismo subjetivo de Schopenhauer em um idealismo objetivo e mesclando-o com outros sistemas especulativos (Hegel e Schelling); Dühring teria enfatizado os elementos realistas, tornando o sistema compatível com o materialismo; Lange teria por sua vez enfatizado os elementos críticos, conservando deste modo os traços do idealismo subjetivo. Hartmann e Dühring representam os dois pólos opostos de uma interpretação dogmática da herança schopenhaueriana, enquanto Lange representa a alternativa crítica. As três tendências pretendem recuperar o diálogo com a ciência, cada qual ao seu modo. Quanto à questão do pessimismo, Hartmann permanece fiel à posição de Schopenhauer, discordando no entanto do método a ser utilizado para alcançar a redenção do sofrimento, o que o leva a recusar a via da ascese e pregar uma total entrega ao movimento da história universal. A consequência é um conformismo do ponto de vista prático que será objeto de uma crítica mordaz de Nietzsche na segunda *Consideração Extemporânea*. Dühring propõe por sua vez uma filosofia otimista, que se orienta para o futuro e que vê na ciência e no socialismo os instrumentos de superação do sofrimento individual e coletivo. Lange assume uma atitude intermediária. Nietzsche deve ter tido conhecimento do livro de Vaihinger através da resenha de Otto Caspari, reeditada na coletânea intitulada *Der Zusammenhang der Dinge*. Nietzsche leu atentamente esta obra, como se evidencia pelas marcas de leitura no exemplar conservado em sua biblioteca pessoal, provavelmente por volta de 1882. O livro reúne artigos diversos de Caspari que versam sobre filosofia da matemática, sobre o significado filosófico e a validade das hipóteses darwinistas, sobre hipóteses

Nietzsche deixa entrever em sua segunda carta a Deussen o modo como ele então concebia os limites de uma crítica filosófica. Ele parece considerar que a crítica ao mérito epistêmico de um sistema seria um empreendimento secundário e, por si mesmo, destituído de sentido. Está implícito nesta linha de defesa que a identificação entre filosofia e visão de mundo tem como ônus o abandono de sua contrapartida crítica e de seu comprometimento com valores epistêmicos mínimos, tais como o da consistência lógica. Embora não esteja disposto a manter sua fidelidade a Schopenhauer a qualquer preço, Nietzsche parece disposto neste momento a pagar um preço considerável: na impossibilidade de conduzir uma reforma conceitual de um sistema filosófico e ao mesmo tempo preservar sua capacidade de edificação, estaríamos subjetivamente autorizados a priorizar os valores que asseguram este efeito e desconsiderar as fragilidades epistêmicas do sistema. Trata-se portanto de um caso extremo, no qual um determinado sistema filosófico só comporta uma defesa em termos de seus efeitos subjetivamente benéficos, pois ele está de tal modo afetado por contradições internas que uma tentativa de sanear-lo mediante ajustes lógicos conduziria à sua total descaracterização. Este é justamente o diagnóstico que R. Haym oferece da filosofia de Schopenhauer, por considerar que ela só se sustenta enquanto expressão da personalidade de seu autor. Supondo que Nietzsche tenha assumido este diagnóstico, podemos compreender então as razões que o persuadiram a manter em silêncio suas objeções ao sistema. Suprimir eventuais lacunas epistêmicas ao preço de ter de

---

cosmológicas como a do eterno retorno, sobre filosofia da mente e filosofia da psicologia em geral. O volume contém ainda resenhas de livros com os quais Nietzsche veio posteriormente a se ocupar e que o influenciaram em alguma medida. Este é o caso, por exemplo, dos livros de Gustav Johannes Vogt e de Alfons Bilharz, extensamente comentados por Caspari em seu ensaio introdutório sobre as principais tendências na filosofia da natureza contemporânea (cf. pp. 27-68). Como o livro de Vaihinger trata justamente de três autores com os quais Nietzsche se envolveu diretamente ao longo de toda a sua obra, é muito pouco provável que ele tenha ignorado a resenha de Caspari. Eu estaria antes tentado a dizer que, pelo que conhecemos de seus hábitos de leitura, há certa plausibilidade em supor que Nietzsche tenha tido um acesso direto ao livro de Vaihinger, ou que ele tenha pelo menos se esforçado neste sentido. Cf. CASPARI. *Der Zusammenhang der Dinge*, 1881, seção intitulada *Hartmann, Dühring und Lange, die Philosophen der Gegenwart*, pp. 279-298.

renunciar ao elemento de edificação não se coloca a Nietzsche nesse momento como uma alternativa a ser levada em consideração<sup>67</sup>. Pode-se depreender do que foi dito que esta linha de defesa eminentemente subjetivista torna-se insatisfatória tão logo pretendemos extrair desta visão de mundo os elementos para a proposição de uma agenda positiva para a cultura, ou seja, tão logo pretendemos reivindicar para a filosofia uma tarefa que ultrapasse a da edificação meramente subjetiva e assuma uma dimensão política. O contato com Wagner e a adesão ao seu programa de reforma da arte e da cultura modernas oferecerá a Nietzsche a ocasião para ousar trazer a público sua versão corrigida da visão de mundo schopenhaueriana. Vamos nos ater por enquanto ao jovem estudante de filologia que se contenta com uma filosofia para uso doméstico. Este jovem recém-convertido à filosofia de Schopenhauer deparou-se em 1866 com um longo ensaio de Haym, que contestava de forma veemente as principais reivindicações de seu mestre<sup>68</sup>.

## 2.2: A crítica de Rudolf Haym a Schopenhauer

A estratégia adotada por Haym em seu ensaio consistiu em um exame sucessivo de três instâncias contra as quais a consistência da filosofia de Schopenhauer poderia ser testada: uma análise da consistência interna do sistema (seções 2 e 3); uma confrontação do sistema com a tradição à qual ele pretende se filiar, ou seja, a filosofia crítica de Kant (seção 4); finalmente, um exame da gênese da obra (seção 5) e da relação entre a doutrina filosófica e o caráter ou a personalidade do filósofo (seções 5 a 7).

---

<sup>67</sup> Aliás, este é o ponto de vista que, segundo Georg Simmel, deveríamos adotar para compreendermos o que está em jogo no confronto entre Nietzsche e Schopenhauer. Trata-se de um confronto entre duas visões de mundo irreconciliáveis via argumentação racional: "... nicht Gründe und Gegengründe gegenüber, nicht Meinungen, sondern Tatsachen, zwei menschliche *Seins*-Arten, die einander nicht mehr logisch überzeugen, sondern nur noch psychologisch überreden und praktisch überwältigen können." Cf. SIMMEL, 1907, p. 215.

<sup>68</sup> Cito a partir da seguinte edição do ensaio: HAYM. Arthur Schopenhauer. In: *Gesammelte Aufsätze*, 1903, pp. 239-355.

Consideremos inicialmente as contradições do sistema. Segundo Schopenhauer, Kant teria cometido uma petição de princípio ao definir a metafísica nos *Prolegomena* de forma axiomática como uma ciência dos conceitos puros do entendimento ou da razão. Ao proceder deste modo Kant impôs a toda metafísica futura um veto arbitrário, na medida em que tal definição o induziu a desconsiderar a possibilidade de uma metafísica da imanência, que adotasse como fio condutor da especulação filosófica o ponto correto da junção entre experiência interna e externa, ou seja, nossa experiência do corpo próprio. Kant teria deste modo desconsiderado a possibilidade de solucionar o enigma do mundo recorrendo a um elemento interno ao próprio mundo, um elemento acessível a todos pela experiência<sup>69</sup>. A réplica de Schopenhauer ao veto kantiano merece uma citação integral, pois nela estão concentradas suas esperanças em uma metafísica pós-dogmática. A denúncia do caráter ilusório de tais esperanças forma o núcleo das objeções de Haym. Vejamos o que Schopenhauer tem a nos dizer:

Com efeito, ao examinar com mais precisão a argumentação acima, será forçoso admitir que a sua primeiríssima hipótese fundamental é uma *petitio principii* [...] Para a fundamentação desta afirmação cardeal, no entanto, nada mais é alegado, a não ser o argumento etimológico, tirado da palavra metafísica. Em verdade, porém, é assim que as coisas se passam: o mundo e nossa própria existência apresentam-se para nós, necessariamente, como um enigma. Ora, é admitido, sem mais, que a solução deste enigma não poderia surgir a partir do entendimento profundo do próprio mundo [...] e que, daquela solução, teria que ser excluído tudo aquilo do qual, de algum modo, pudéssemos ter conhecimento imediato (pois é isto que quer dizer experiência possível, tanto externa quanto interna). Pelo contrário, ela tem que ser buscada naquilo que podemos atingir mediatamente, ou seja, mediante deduções a partir de princípios gerais a priori. Depois que se excluiu, desta maneira, a fonte principal de todo conhecimento e se obstruiu o caminho direto para a verdade, não se pode admirar que as tentativas dogmáticas tivessem falhado e que Kant fosse capaz de provar a necessidade desse fracasso: pois tinha-se previamente admitido como idênticos metafísica e conhecimento a priori. Para isto, porém, teria sido preciso demonstrar antes que a matéria para a solução do enigma do mundo não poderia, absolutamente, estar contida nele mesmo, mas que só podia ser buscada fora do mundo, em algo a que se pudesse chegar somente pelo fio condutor daquelas formas, de que temos consciência a priori. Enquanto, porém, isto não

---

<sup>69</sup> A crítica de Schopenhauer refere-se ao seguinte passo dos *Prolegomena*: “Zuerst, was die *Quellen* einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben [...] müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstand oder reiner Vernunft.” KANT, 2005, Vol. III, p. 124.



for demonstrado, não temos nenhuma razão para estancar, quando se trata da mais importante e mais difícil de todas as tarefas, a mais rica de conteúdo de todas as fontes do conhecimento, para operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, externa e interna, é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento; que, por isso, só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo, da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas; se bem que apenas no interior de certos limites que são inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal modo que chegamos ao entendimento correto do mundo mesmo sem atingir uma explicação conclusiva de sua existência, que suprima todos os problemas posteriores. Portanto, “est quadam prodire tenus” e meu caminho fica no meio, entre a doutrina da onisciência dos dogmáticos precedentes e o desespero da crítica kantiana (SCHOPENHAUER, 1980, pp. 95-96)<sup>70</sup>.

Encontrar o ponto justo no qual se dá o entrelaçamento entre experiência externa e interna e promover este entrelaçamento de forma adequada pode ser visto como o maior desafio para a execução do programa de uma metafísica imanente tal como formulado por Schopenhauer. Contudo, antes mesmo de examinar se o filósofo forneceu uma solução convincente para este ponto programático, interessa a Haym identificar a motivação filosófica que teria conduzido Schopenhauer à formulação de semelhante programa e investigar se ele dispunha de bons argumentos a favor de sua legitimidade. O exame da motivação conduz a uma resposta negativa à questão da legitimidade filosófica do programa. Haym identifica em Schopenhauer duas motivações na busca de um complemento ao mundo como representação: uma de ordem epistêmica, baseada na insuficiência da explicação científica dos fenômenos, que ele descarta como motivação aparente, e uma de ordem prática, que ele reconhece como a genuína fonte de toda insatisfação com o mundo dos fenômenos. Ao acusar na metafísica da Vontade uma reedição da metafísica determinista e uma concessão excessiva ao naturalismo e ao materialismo, Haym argumenta, entretanto, que Schopenhauer torna seu sistema incapaz de satisfazer nossos interesses práticos. O jovem Nietzsche discorda deste duplo

---

<sup>70</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Kritik der Kantischen Philosophie*. In: *Sämtliche Werke*, 2004, Vol. I, pp. 576-578.

diagnóstico: mesmo que não o faça sem ressalvas, Nietzsche acata o ponto de partida schopenhaueriano segundo o qual o mundo e a existência se apresentam a nós como um enigma que convoca o filósofo à tarefa de sua decifração (embora negue que Schopenhauer tenha sido bem-sucedido ou convincente na solução apresentada para tal enigma). Por outro lado, Nietzsche avalia que os argumentos de Haym contra o potencial de edificação contido na filosofia de Schopenhauer – sua capacidade de satisfazer nossos interesses práticos – são fortes apenas na medida em que eles pressupõem a correção da perspectiva kantiana sobre a moralidade. Ao argumentar a partir da perspectiva kantiana, Haym exige de Schopenhauer o abandono da visão moral de mundo. Nietzsche está disposto a acatar essa exigência, ou porque ele já acreditava de antemão na possibilidade de uma solução edificante fora da perspectiva moral, ou porque ele acatou a justeza dos argumentos de Haym de que esta perspectiva era incompatível com o restante da filosofia de Schopenhauer, o que o obrigou a buscar uma solução alternativa em uma visão de mundo de cunho estético.

O esforço de argumentar a partir da primeira motivação contradiz tanto as premissas idealistas contidas no Livro I do *Mundo como Vontade e Representação* como a pretensão de Schopenhauer de se apresentar como herdeiro da filosofia kantiana. Para conservar sua fidelidade à tradição crítica Schopenhauer teria que se ater ao mundo como representação, pois um passo para além da representação precisaria mobilizar princípios e categorias cujo uso válido está circunscrito à esfera do mundo como representação<sup>71</sup>. Schopenhauer circunscreve a validade do princípio de razão à esfera dos fenômenos e nega aos conceitos abstratos a capacidade de expandir nosso conhecimento sobre a realidade, na medida em que estes são simples reflexo do que nos

---

<sup>71</sup> Cf. HAYM, 1903, p. 250: “gegen die Behauptung im Allgemein, dass Alles, was für die Erkenntnis da ist, nur Object in Beziehung auf das Subject mit einem Worte Vorstellung ist, sei nichts einzuwenden. Diese ganze Einsicht, bewiesen oder nicht, führt jedenfalls nicht weit; [...] Der Kreis, meinen wir, der mit dem Satze ‘die Welt ist Vorstellung’ um alles Sein gezogen ist, kann nirgends durchbrochen werden.”

é dado no âmbito da intuição pura ou empírica. Portanto, assim como todo conhecimento positivo deve estar circunscrito às formas gerais da representação, tudo aquilo que diz respeito a nossos interesses epistêmicos deve também encontrar sua satisfação ou no interior do mundo como representação ou no conhecimento crítico de seus limites. Segundo Haym, a proposição “o mundo é representação” não carece de um complemento metafísico por ser ela mesma uma hipótese metafísica. Ela resume a única metafísica possível no contexto da tradição crítica, ou seja, uma metafísica que estabelece as condições de possibilidade da experiência e com isso neutraliza as pretensões do materialismo de se estabelecer como visão de mundo. Ao identificar filosofia crítica e metafísica da experiência Haym rouba ao programa de Schopenhauer uma de suas principais motivações, pois com isso ele nega que a filosofia crítica possa ser interpretada como uma simples propedêutica a uma metafísica futura e ao mesmo tempo prepara o terreno para a acusação principal, de uma recaída na tradição dogmática:

Somente uma grosseira incompreensão ou o esquecimento do sentido da afirmação: o mundo é representação, pode fazer supor que as portas da metafísica se abririam apenas com a pergunta adicional: o que é o mundo “além disso”, ou seja, com a pergunta pelo quê das qualidades e forças. As portas da metafísica transcendente com certeza; e para dizê-lo de forma breve, para formulá-lo com expressões kantianas, este é o tipo de confusão que se oculta por trás daquele “além disso”: Schopenhauer transita de uma solução crítica, metafísico-transcendental para uma solução dogmática, metafísico-transcendente para o problema do mundo. Em um primeiro momento ele interpreta a experiência no sentido genuinamente transcendental da filosofia kantiana, ou seja, ele interpreta a experiência através de algo colocado antes da experiência, para logo em seguida acrescentar a esta interpretação uma outra, através de algo colocado acima ou para além da experiência. A proposição: o mundo é representação mostra a porta de saída a toda metafísica transcendente, e ela o faz de modo ainda mais claro do que acontece em Kant. A curiosidade, secundada pela fantasia (...), deixa que a mesma retorne pela porta dos fundos, – porta dos fundos que Kant, com bons motivos, manteve sempre trancada<sup>72</sup>.

Ao argumentar a favor da necessidade de um complemento metafísico ao mundo como representação, cuja legalidade e regularidade caberia ao discurso científico estabelecer, Schopenhauer recorre a dois argumentos mobilizados com certa frequência

---

<sup>72</sup> HAYM, 1903, p. 254.

no século XIX com o intuito de relativizar o alcance explicativo das ciências naturais: 1) a explicação científica estaria obrigada a regredir infinitamente na cadeia de razões, sendo toda interrupção um gesto de arbitrariedade metódica; 2) toda explicação científica está condenada a se deter numa *qualitas occulta* expressa pelo conceito de força. O programa reducionista da ciência moderna permite remeter uma força a outra, mais elementar, mas este movimento não pode se realizar indefinidamente, de modo que sempre haverá um resíduo na explicação científica, que aponta para um conteúdo subjacente às aparências e que não pode ser explicado pela forma das mesmas, ou seja, segundo o princípio de razão suficiente<sup>73</sup>. Haym concorda com esta descrição dos limites da explicação científica, mas nega que ela possa conferir legitimidade ao ímpeto metafísico de Schopenhauer. Que a explicação científica tenha limites é antes uma conclusão da metafísica transcendental do que um ponto de partida para a mesma. Tomada como ponto de partida esta constatação conduzirá necessariamente a uma metafísica transcendente e, portanto, dogmática. Trata-se de uma conclusão a que chegamos quando assumimos um ponto de vista crítico, que pressupõe por sua vez a aceitação de uma proposição ela mesma de natureza metafísico-transcendental. Portanto, a constatação dos limites da explicação científica não pode ser utilizada como premissa para um argumento que vise justificar a necessidade de um complemento metafísico ao mundo como representação<sup>74</sup>.

Schopenhauer recusou de forma enfática o rótulo de dogmático. Ele pretende ter revelado a fonte de todo o dogmatismo e interdito de uma vez por todas a via de acesso a ela mediante o exame do princípio de razão suficiente. Ao tomar como ponto

---

<sup>73</sup> SCHOPENHAUER, WWV, I, §17; §27.

<sup>74</sup> “Das wissenschaftliche Erkennen der Physik daher mag Reste übrig behalten und die Physik treibt daher ganz gewiss in die Metaphysik hinüber, aber die Formel: die Welt ist Vorstellung, lässt keinen Rest der Welt; sie ist vielmehr selbst eine metaphysische Deutung der Welt, die über der physikalischen Erklärung derselben hinausliegt. Jenseits aller Aetiologie gelegen, weist dieser Satz das Wesen, das „Ding an sich“ aller Causalität in dem ursprünglichen, nicht weiter analysirbaren Verhältniss von Subject und Object nach.” HAYM, 1903, p. 253.

de partida de sua filosofia o conceito de representação, ao invés dos conceitos de sujeito ou objeto, ele pôde se eximir de erros a que nem mesmo Kant esteve imune. O próprio Haym reconhece que ao partir do conceito de representação Schopenhauer garante para si uma perspectiva privilegiada, que permite a ele oferecer uma tradução fiel e ao mesmo tempo mais sóbria, elegante e precisa do ponto de vista transcendental. Este ponto de partida se revelou necessário em função dos resultados do exame prévio das condições de aplicabilidade do princípio de razão suficiente, tema de sua obra de estréia, a dissertação *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão suficiente*, de 1813<sup>75</sup>. N' *O Mundo como Vontade e Representação*, de 1818/1819, Schopenhauer remete o leitor à sua *Dissertação* e insiste que a originalidade de sua contribuição à filosofia crítica consiste em ter subtraído a relação sujeito-objeto da jurisdição do princípio de razão suficiente, restringindo a aplicabilidade desta ao domínio do objeto:

Este procedimento torna nossa reflexão absolutamente distinta de todas as filosofias tentadas até então, pois todas elas partiam quer do objeto, quer do sujeito, procurando em seguida explicar um pelo outro, e isso em conformidade com o princípio de razão, a cujo domínio nós, ao contrário, subtraímos a relação sujeito-objeto, reservando-o exclusivamente ao objeto (WWV, I, §7, p. 60).

Segundo Schopenhauer, todo dogmatismo em filosofia, seja em sua versão pré-kantiana, seja em sua versão pós-kantiana, tem origem nesta aplicação ilegítima do princípio de razão suficiente. O dogmatismo se divide, portanto, em realismo e idealismo dogmáticos. O realista toma o objeto como ponto de partida e tenta extrair dele o sujeito, como seu efeito. O idealista realiza o movimento inverso, ou seja, parte do sujeito e tenta extrair dele o objeto como seu efeito. Ambos compartilham do mesmo equívoco, um equívoco que se funda no desconhecimento da razão acerca de seus próprios limites. Ambos ignoram que entre sujeito e objeto não há nenhuma relação que se possa estabelecer com base no princípio de razão. O ceticismo será sempre vitorioso

---

<sup>75</sup> SCHOPENHAUER, 2004, III, pp. 5-189.

frente a semelhantes experimentos pré-críticos de metafísica. Ele apenas ignora que haja uma via crítica para a coisa em si. Portanto, segundo a regra estabelecida por Schopenhauer, estaremos autorizados a aplicar à sua metafísica o rótulo de dogmática se formos capazes de mostrar que ela faz uso do princípio de razão em seu esforço de pensar o em si do mundo. Se considerarmos que toda articulação discursiva pressupõe o princípio de razão teremos então uma idéia de quão pequena é a probabilidade de que Schopenhauer consiga persuadir seu leitor de não ter recaído em uma das formas possíveis de dogmatismo ao retomar o discurso da coisa em si.

Antes de analisarmos a crítica pontual de Haym à execução do programa, voltemos ao problema de sua motivação. A alegada insuficiência da explicação científica não justifica e nem sequer pode ser vista como a verdadeira motivação para o passo seguinte dado por Schopenhauer. Este deve ser antes esclarecido à luz de uma motivação de outra ordem. Ao explicar a decisão de Schopenhauer de retomar o discurso da coisa em si em função de um tipo específico de motivação extracognitiva, Haym sugere uma imagem da metafísica dogmática que terá um efeito decisivo e duradouro sobre Nietzsche, até mesmo pelo fato de tal concepção encontrar uma imediata confirmação em sua leitura subsequente de Lange, que propõe associar pelo menos parte da metafísica (sua vertente idealista) à necessidade de satisfazer impulsos extracognitivos. Segundo o autor, trata-se de uma regra infalível na história da filosofia, da Índia à Grécia, de Kant a Schopenhauer, que toda insatisfação com o mundo dos fenômenos tem sua origem numa motivação de ordem religiosa, estética ou moral<sup>76</sup>. Segundo Haym esta regra se aplica eminentemente a Schopenhauer. Para nos certificarmos disto basta atentarmos para a insistência com que ele invoca a chamada

---

<sup>76</sup> “Durch welche Gedankenmotive immer der Uebergang der Erscheinung zu dem Ansichseienden in alten und neuen Systemen vermittelt war: in letzter Linie spielten dabei religiöse, ästhetische, sittliche Motive mit. Um von Plato und den alten Indern zu schweigen, so war es bei Kant recht eigentlich die Ehrfurcht, mit der ihn der Ernst der Pflicht erfüllte, was dem unerkennbaren Ding an sich dennoch Realität gab.” HAYM, 1903, p. 254.

“necessidade metafísica do homem”. Nietzsche acata também esta tese específica de Haym. Para Schopenhauer, o impulso que nos leva ao questionamento metafísico tem sua raiz psicológica e antropológica na experiência do mal físico e moral, na experiência da finitude a que se encontram submetidos todos os seres na esfera dos fenômenos, na contemplação do sofrimento e da miséria como as marcas características da existência. Os sistemas metafísicos tentam conferir sentido a este mundo da experiência, que parece contrariar repetidamente nossa sensibilidade moral. O que causa espanto não é o fato de que algo exista, mas o fato bruto de que o sofrimento seja o traço distintivo da existência como um todo. Ao salientar este ponto, Schopenhauer deixa claro que a inquietação que nos leva a filosofar é prioritariamente de natureza moral, e não de natureza intelectual (cf. HAYM, p. 255). Haym vê com simpatia o primado da experiência moral sobre a intelectual, mas contesta que Schopenhauer esteja autorizado a reivindicar tal primado para a sua filosofia. Segundo Haym, ele teria abdicado dos instrumentos conceituais que tornariam pelo menos plausível o esforço de tentar conferir um significado moral ao mundo. Ao contrário de Fichte, Schopenhauer bloqueia todas as vias que permitiriam a satisfação da necessidade metafísica em termos de uma visão moral do mundo: ele reduz tudo ao domínio da representação, retira a relação sujeito-objeto da jurisdição do princípio de razão, impossibilitando com isso a derivação do mundo a partir da dimensão prática do Eu; é um adversário declarado do conceito kantiano de uma razão prática, o que significa negar liberdade ao sujeito da ação moral (cf. HAYM, p. 256 e em especial a seção 4).

O ponto decisivo da crítica de Haym à tentativa schopenhaueriana de execução do programa consiste em sua análise do argumento do corpo próprio. Em sua opinião, ao perseguir o ideal de uma complementaridade entre a perspectiva transcendental e a perspectiva científica sobre a cognição, Schopenhauer tornou insustentável sua

pretensão de permanecer no interior da tradição transcendental. Este veredicto teve um impacto decisivo na recepção posterior do filósofo. Apenas recentemente os intérpretes têm se mostrado dispostos a rever esta avaliação. A recusa da tese de que Schopenhauer teria promovido uma reforma naturalista do transcendentalismo kantiano não deve, entretanto, nos induzir à crença de que Schopenhauer se ateuve à compreensão original de Kant de quais seriam as tarefas de uma filosofia transcendental. A parte da filosofia schopenhaueriana que seu próprio autor caracteriza como pertencente à tradição transcendental deve ser interpretada como uma inovação filosófica, como uma tentativa de realizar pela filosofia aquilo que não pode ser alcançado pela consideração puramente científica ou objetiva do conhecimento: elaborar uma teoria das condições *a priori* da gênese do mundo como representação, ou seja, fornecer uma descrição das estruturas *a priori* que atuam na produção do mundo empírico a partir do método puramente reflexivo, que Schopenhauer denomina de ponto de vista subjetivo. Isto se torna claro se considerarmos que Schopenhauer persegue o objetivo de fornecer uma teoria genética da experiência já na sua *Dissertação*, ou seja, bem antes de colocar para si a exigência de uma explicação científica complementar sobre a cognição. Uma teoria genética da experiência empírica não faz parte do programa original kantiano, mas isso não significa que esta intenção não possa ser formulada no interior da tradição transcendental, aqui entendida como uma versão filosófico-transcendental do problema do conhecimento que não se reduz a um tratamento puramente naturalista ou objetivista da cognição.

Sabemos que Schopenhauer recusa a solução kantiana para o problema do regresso infinito na série de representações da consciência mediante o postulado transcendental de uma unidade sintética da apercepção. Esta recusa demonstra que Schopenhauer compartilha apenas em parte o ponto de partida da *Crítica da Razão Pura*



e não teme a transição para uma discussão fundada filogeneticamente, ou seja, nas ciências empíricas, como forma de resolver o problema da unidade da consciência. A insatisfação com a indefinição de Kant quanto ao estatuto do sujeito transcendental é uma constante no século XIX. Particularmente problemática é a relação entre o sujeito transcendental e o sujeito empírico do conhecimento<sup>77</sup>. Schopenhauer corrobora a tese kantiana da incognoscibilidade do sujeito do conhecimento, e isso é uma evidência a mais de que o problema da unidade da consciência de si permanece sem solução no quadro do kantismo, já que a unidade daquele é puramente formal. Schopenhauer busca uma solução metafísica para o problema, mas em uma metafísica que tem como sua peculiar característica o desafio de manter-se no pólo da imanência, ou seja, de fundar-se inteiramente na experiência. Para tanto ele terá que alargar o seu conceito de experiência, de modo que esta não se reduza à experiência cognitiva estruturada segundo as diversas figuras do princípio de razão suficiente. A suposição metafísica de uma Vontade única, que a partir de suas próprias necessidades produz o intelecto como instrumento ou ferramenta para alcançar seus propósitos em organismos complexos poderia ser um substituto para a unidade postulada por Kant, mas deixada ontologicamente indeterminada. Contudo, Schopenhauer estava consciente da precariedade desta solução, na medida em que com isso o problema da instância unificadora foi apenas deslocado do pólo do intelecto para o da vontade, sem oferecer uma elucidação satisfatória do fenômeno da unidade da consciência. Confrontado com estas dificuldades, Schopenhauer sugeriu uma nova solução para o problema da consciência de si ao introduzir sua tese do primado da vontade e esboçar, a partir dela, uma filosofia não mais do sujeito, mas da subjetividade, cujo núcleo encontra-se na esfera dos afetos. Nesta teoria, meramente esboçada, o sujeito do conhecimento é uma

---

<sup>77</sup> Cf. SACHS-HOMBACH, 1993, pp. 13-28.

mera função da subjetividade, que se identifica com o sujeito do querer. Esta inovação coincide em Schopenhauer com a valorização da figura do corpo próprio, que ocupa um lugar de destaque tanto na teoria do conhecimento quanto na metafísica da vontade.

A tentativa de provar a viabilidade de uma metafísica da imanência tem seu ponto crucial no polêmico argumento do corpo próprio. Este argumento fornece a base sobre a qual é construída a analogia que permitirá o salto do mundo como representação para o mundo como vontade. Schopenhauer pretende construir sua metafísica recorrendo exclusivamente aos elementos da experiência. Para tanto o filósofo considera imprescindível encontrar o ponto exato no qual se dá a junção entre experiência interna e experiência externa. Somente o reconhecimento do primado da vontade na consciência de si permite identificar o ponto de junção na experiência imediata do corpo próprio. A consideração excessivamente intelectualista da consciência de si por Kant o cegou para esta possibilidade de uma metafísica não transcendente. A consciência de si está numa dupla relação com o corpo próprio. Nós somos por um lado sujeitos do conhecimento, ou seja, faculdade de representação, e por outro lado sujeitos do querer, vontade. O corpo próprio aparece para o sujeito do conhecimento, ou seja, na perspectiva do mundo como representação, tanto na qualidade de um objeto entre objetos, submetido às mesmas regras gerais da representação, como também na qualidade de um objeto imediato, enquanto um corpo organizado que, através de suas afecções, fornece a ocasião para a atividade do entendimento puro. Esta atividade consiste exclusivamente na aplicação da lei da causalidade aos dados da sensação. Toda a atividade do entendimento puro consiste em uma unificação do tempo, forma do sentido interno, com o espaço, forma do sentido externo, mediante a conversão de uma classe de afecções sensíveis em intuições ou representações empíricas. Esta atividade não se realiza segundo regras, não é uma

atividade reflexiva nem tampouco voluntária. Mas não deixa de ser uma atividade intelectual, uma tese inovadora de Schopenhauer que terá ampla repercussão nas teorias científicas sobre a percepção elaboradas na segunda metade do século XIX<sup>78</sup>. O entendimento realiza portanto uma inferência do efeito para a causa: o entendimento puro projeta uma determinada classe de afecções no espaço e as converte deste modo em intuições do sentido externo. Schopenhauer descreve esta atividade do entendimento como o correlato subjetivo da matéria, cuja essência consiste exclusivamente no poder agir de um corpo sobre outro corpo. Com isso os dados da sensação se convertem em objetos para um sujeito e nasce o mundo como representação, a realidade empírica. O que está em jogo aqui não é apenas uma extrema simplificação da analítica transcendental; trata-se antes de um abandono puro e simples, não só do conjunto de categorias que formam o cerne da teoria kantiana da experiência, mas também do problema nuclear posto pela dedução transcendental: o de mostrar como as categorias podem ser aplicadas de forma válida ao múltiplo da intuição. Estamos aqui diante de um complemento da estética transcendental mediante uma compreensão inovadora tanto da relação entre sensibilidade e entendimento quanto da lei de causalidade como princípio *a priori* do conhecimento empírico. A eliminação da analítica transcendental é quase que uma conseqüência desta dupla inovação, mas ela implica por sua vez a necessidade de repensar o lugar vazio deixado pela figura da unidade sintética da aprecepção. Ao sujeito do conhecimento, designado pelo eu penso, está associado necessariamente um indivíduo empírico como corpo organizado. O corpo torna-se deste modo condição de possibilidade da experiência interna e externa, o que permite falar tanto de uma

---

<sup>78</sup> ZÖLLNER, 1872, reivindica para Schopenhauer a paternidade do conceito de inferência inconsciente, central na fisiologia da percepção de Helmholtz e adotada inicialmente por W. Wundt. Este último sairá em defesa de Helmholtz, argumentando que nele o conceito designa apenas uma modalidade de inferência indutiva. O próprio Helmholtz, avesso a polêmicas, preferiu abandonar a noção, o que não evitou que ela adquirisse uma notável celebridade. O primeiro contato de Nietzsche com este debate se deu através de Lange. FICK, 1882, também atribui a Schopenhauer o pioneirismo na formulação do que ele julga ser a tese central da fisiologia da percepção: sua natureza inferencial. SPIR, 1877, é um crítico severo desta tese nas versões de Schopenhauer e Helmholtz.

transformação fisiológica do transcendental como de uma elevação do corpo ao estatuto de um *a priori* da cognição<sup>79</sup>.

Schopenhauer confere ao corpo uma função constitutiva no processo da cognição desde sua obra de estréia, pois aí é dito que a consciência imediata das afecções é condição para que o entendimento entre em atividade e transforme os dados da sensação em intuições empíricas mediante a aplicação da lei da causalidade<sup>80</sup>. Isto implica uma valorização do componente afetivo face ao puramente intelectual na doutrina schopenhaueriana da consciência de si. Este passo implica também que Schopenhauer não elimina de todo, mas certamente diminui o papel da espontaneidade em sua explicação transcendental da cognição. Tudo o que é dito sobre o modo de proceder do entendimento puro se aplica também aos animais em decorrência da cumplicidade por ele estabelecida entre o entendimento puro e a sensibilidade. Aqui podemos compreender o papel que considerações fisiológicas desempenham na teoria do conhecimento de Schopenhauer. No parágrafo 6 do *Mundo como Vontade e Representação* Schopenhauer esclarece as condições que devem ser cumpridas para que possamos falar em conhecimento do mundo intuitivo. Este conhecimento assenta-se em duas condições: a primeira condição pode ser expressa tanto de maneira objetiva, e então trata-se da capacidade dos corpos de agirem uns sobre os outros, quanto de maneira subjetiva, e então trata-se da atividade e espontaneidade do entendimento puro, que torna a intuição possível pela inferência do efeito (as afecções sensíveis) à causa (a representação de um objeto externo ao qual o entendimento atribui a capacidade de agir sobre o corpo próprio); a segunda condição explica a necessidade de um enfoque simultaneamente fisiológico sobre a cognição, pois aqui trata-se da sensibilidade do

---

<sup>79</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 2004, WWV, I, pp. 41-44.

<sup>80</sup> Embora Schopenhauer atribua ao corpo uma função crucial no processo cognitivo na *Dissertação*, nada do que é dito na primeira edição desta obra (1813) permite antecipar a tese exposta em sua obra principal (*O Mundo como Vontade e Representação*, 1818/1819), que reivindica para o corpo o estatuto de fio condutor da especulação metafísica.

corpo animal, que Schopenhauer define como a capacidade de certos corpos de se apresentarem como objetos imediatos para um sujeito. Esta capacidade está ela mesma limitada a certa condição: uma modificação ou mudança nos órgãos sensoriais só pode ser convertida em representação ou objeto para a intuição sob a condição de que o estímulo não seja nem demasiado intenso a ponto de excitar a vontade (que ele não provoque dor nem prazer), nem demasiado fraco que escape ao nível da consciência. Esta intensidade intermediária de um estímulo é condição para que o entendimento puro entre em atividade sem a perturbação da vontade. Com isso torna-se evidente a urgência de um conhecimento aprofundado da fisiologia humana como forma de determinar as leis que governam a produção de representações pelo entendimento no seu uso empírico, não constitutivo. Mas devemos nos perguntar ainda se com isso Schopenhauer não comprometeu inteiramente a intuição kantiana da espontaneidade do entendimento. Creio que a resposta é negativa. O papel atribuído ao corpo próprio na releitura do argumento transcendental clássico transfere parte da espontaneidade do entendimento para a vontade. Entre estas duas instâncias da vida psíquica é que se desenrola o novo drama do dualismo metafísico, não mais entre sensibilidade e entendimento ou entre corpo e alma. A tese da servidão do intelecto face à vontade é tanto uma tese psicológica quanto metafísica. Esta tese teve um papel decisivo na resolução schopenhaueriana de buscar um complemento da perspectiva transcendental em uma abordagem objetiva do fenômeno da cognição, pois esta resolução deve ser interpretada à luz da expectativa de que os resultados empíricos da psicologia e da fisiologia iriam corroborar a intuição metafísica fundamental do sistema.

A experiência cognitiva não esgota portanto o âmbito da experiência, que é alargada para abrigar também a experiência imediata que temos de nós mesmos enquanto suporte de afetos. Neste sentido, o corpo se apresenta como aquilo que é

imediatamente conhecido a cada qual sob o nome de vontade, pois Schopenhauer o identifica com o sujeito do querer. A identidade do Eu, conforme a doutrina do primado da vontade na consciência de si, só é possível como identidade entre o sujeito do conhecer e o corpo, como sujeito do querer. Assim meu corpo próprio é minha representação e, além disso, manifestação dos atos da vontade. Schopenhauer afirma que o vínculo entre os atos da vontade e as ações do corpo (os movimentos voluntários) não é de natureza causal, mas se trata de uma e a mesma coisa consideradas sob perspectivas distintas: o corpo como “objetividade” da vontade e como objeto imediatamente dado na intuição. Este argumento pode ser interpretado como a versão schopenhaueriana da chamada tese do paralelismo psicofísico<sup>81</sup>.

Schopenhauer está consciente do estatuto epistemicamente problemático da identificação por ele pretendida entre corpo e vontade. Sua verdade não pode ser um resultado da aplicação do princípio de razão suficiente em quaisquer de suas formas. Por isso Schopenhauer refere-se a ela como uma verdade de tipo único, que escapa à tipologia das verdades por ele estabelecida na *Dissertação*. Trata-se da verdade filosófica por excelência, que só pode ser conhecida na forma da consciência imediata do sujeito do querer (cf. WWV, I, §18, p. 161). Ao discurso filosófico cumpre a tarefa de traduzir este conhecimento concreto na forma abstrata da teoria. Haym contesta justamente a possibilidade de traduzir a experiência da vontade como a essência da consciência de si na linguagem do mundo como representação. Segundo o crítico, mesmo que aceitássemos a tese problemática do primado da vontade na consciência de si, com isso não teríamos dado ainda um passo sequer rumo à identificação pretendida por Schopenhauer entre os atos da vontade e as ações voluntárias do corpo, pois poderíamos no máximo interpretar a vontade como uma lei *a priori* do querer. Isso

---

<sup>81</sup> SCHOPENHAUER, 2004, WWV, I, pp. 156-161. Schopenhauer desenvolve este famoso e polêmico passo no início do Livro II de sua obra principal. No parágrafo 18 encontramos o detalhamento da tese de que cabe à experiência do corpo próprio o papel de fio condutor da especulação.

significaria atribuir a ela o mesmo estatuto ontológico problemático que Kant atribuiu ao eu penso: o de uma forma *a priori* que deve poder acompanhar necessariamente cada ato volitivo e responder pela misteriosa unidade que experienciamos na consciência de si. Entre o querer enquanto ato da vontade e o agir enquanto movimento do corpo há um abismo que não pode ser vencido por nenhum apelo à consciência imediata de sua unidade. Segundo Haym a própria escolha dos termos por Schopenhauer revela que a inspeção do querer não traz consigo nenhum ganho cognitivo em relação aos processos corporais: Schopenhauer recorre ao termo “objetividade” para fundar a suposta relação de identidade existente entre os atos da vontade e as ações do corpo. A Vontade se objetiva como corpo no mundo da representação. Ao dar este passo, Schopenhauer inclui nesta relação de identidade não apenas as ações voluntárias, mas a totalidade dos movimentos do corpo, também os ditos movimentos involuntários, ou seja, aqueles que não são fruto de uma motivação, mas simples respostas a um estímulo. A expressão “objetividade da vontade” teria como objetivo ocultar o fato de Schopenhauer recorrer a um procedimento que ele denuncia com razão em outros filósofos: estabelecer uma relação de causalidade entre o conceito problemático da coisa em si (no presente caso a Vontade) e o mundo fenomênico (meu corpo próprio enquanto objeto entre objetos)<sup>82</sup>.

Este movimento seria sintomático da tendência naturalista de Schopenhauer, que segundo Haym é antes reforçada do que enfraquecida pelo recurso ao argumento analógico. Este argumento, crucial para as pretensões da metafísica da Vontade, estende os resultados obtidos na inspeção da consciência de si para a totalidade dos fenômenos da natureza. A doutrina do duplo conhecimento do corpo próprio, como objeto dado na intuição e como objetividade da vontade, deveria se aplicar também aos demais corpos, aqueles que só nos são acessíveis através da experiência externa, caso pudéssemos

---

<sup>82</sup> A crítica de Haym à tentativa schopenhaueriana de converter a experiência do corpo próprio em fio condutor de uma metafísica da imanência encontra-se em HAYM, 1903, pp. 256-259.

experienciá-los internamente. Deve valer para os demais corpos aquilo que vale para o corpo próprio: eles devem ser vistos como outras tantas formas de objetividade da vontade. Recusar a analogia seria segundo Schopenhauer incorrer no egoísmo teórico, que pretende atribuir uma existência real somente ao Eu e a nega ao mundo, que com isso tem seu estatuto ontológico reduzido ao de uma mera representação (cf. WWV, I, §19, p. 163). Mas a analogia, um procedimento algo questionável na esfera intrafenomênica, converte-se neste caso em um recurso particularmente temerário e injustificado. Ela é construída sobre uma base frágil de comparação na medida em que a vontade é, dentre todos os atributos do homem, aquele que mais se presta a diferenciar o humano do não humano. Por outro lado, um uso conseqüente da analogia, que a conduzisse às últimas conseqüências, levaria a um resultado semelhante ao obtido por Fichte e diametralmente oposto ao pretendido por Schopenhauer: fazer do mundo uma mera extensão do sujeito do querer (cf. HAYM, p. 260). Schopenhauer não teria sido sequer conseqüente em sua interpretação antropomórfica do real.

Como Schopenhauer não leva sua analogia às últimas conseqüências, ele se vê forçado a recorrer a outro expediente para torná-la aceitável. Este procedimento expõe a principal fragilidade de sua metafísica e o caráter sofisticado de sua argumentação como um todo. Schopenhauer só pode conferir plausibilidade à sua tese metafísica, que identifica a vontade com o em si do mundo, mediante um uso equívoco do termo “vontade”: ele constrói sua filosofia da natureza ora explorando as acepções usuais do termo, ora eliminando dele seus traços distintivos. Ao custo de uma total descaracterização do conceito de vontade, Schopenhauer logra êxito em aproximá-lo do conceito fisicalista de força (cf. HAYM, p. 261). A constante oscilação entre a perspectiva imanente e transcendente, entre o caráter cognoscível e incognoscível da vontade gera uma total promiscuidade entre as esferas da representação e da coisa em si.



A permutação recíproca entre o conceito geral de força e o específico de vontade confere uma dimensão fantástica à sua filosofia da natureza e uma dimensão naturalista à sua ética. Haym está portanto em profundo desacordo com aqueles que consideram que a filosofia de Schopenhauer seria uma aliada no combate ao naturalismo e ao materialismo de índole dogmática. Seu esforço consiste antes em provar a tese oposta: na medida em que deve ser vista como algo mais do que uma tradução poética do temperamento conturbado de seu autor, ou seja, na medida em que nos instrui sobre as tendências da época e as influências intelectuais sofridas por Schopenhauer, sua metafísica da Vontade nos revela uma visão de mundo conformada pelo naturalismo. Isso se mostra com particular clareza em sua tentativa, condenada de antemão ao fracasso segundo avaliação de Haym, de conciliar as premissas epistemológicas idealistas do Livro I com uma narrativa naturalista e evolucionista da gênese do intelecto e sua redução a funções cerebrais no contexto de sua doutrina platônica das idéias concebidas como graus distintos de objetivação da vontade, apresentada no Livro II. Esta seqüência de argumentos desempenha um papel crucial na crítica de Nietzsche a Schopenhauer formulada em *Zu Schopenhauer*.

Para justificar a subtração de alguns predicados essenciais da vontade Schopenhauer alega que eles pertencem às suas manifestações fenomênicas (WWV, I, §23). O argumento tem no entanto como pressuposto que entre os atributos da coisa em si e os atributos do mundo como representação vigora uma relação de oposição, o que evidentemente não pode ser demonstrado. O mais grave, contudo, é o fato de que só podemos chegar a uma tal oposição com a ajuda do princípio de razão suficiente, o que significa a violação de uma norma crítica estabelecida pelo próprio autor. Este argumento terá também um peso considerável na crítica do jovem Nietzsche a Schopenhauer, como veremos a seguir.

O núcleo da filosofia schopenhaueriana da natureza, a tese de que as Idéias platônicas correspondem a graus distintos de objetivação da Vontade (WWV, I, §25), é duramente criticado por Haym como um emprego mal dissimulado do princípio de razão suficiente. As idéias platônicas são identificadas por Schopenhauer com as espécies naturais, o que permite a ele reabilitar a concepção teleológica da natureza expulsa da ciência moderna. Esta reabilitação da teleologia funda-se na tese da unidade da Vontade como algo subjacente à multiplicidade de suas manifestações, mas contraria as premissas básicas do sistema, assim como sua intuição ética fundamental. Podemos a princípio conceder que se possa pensar a natureza como o resultado de atos múltiplos de uma mesma vontade. Esta relação pode até mesmo ser pensada sem recurso ao princípio de causalidade, mas certamente não sem uma forma qualquer do princípio de razão. É inevitável que se pergunte pelo porquê da atividade da Vontade. Por que ela se manifesta em graus distintos de objetivação, ao invés de permanecer no puro repouso e contentamento consigo mesma? Embora Schopenhauer recuse legitimidade à questão ao enfatizar o caráter infundado da Vontade como coisa em si, o fato mesmo de ela se diferenciar em atos múltiplos responde pelo traço essencial da mesma, sua definição como vontade cega de vida. O caráter conflituoso e contraditório da Vontade se manifesta na forma de uma luta pela autoconservação entre as diversas espécies naturais e explica em última instância o papel de destaque que Schopenhauer confere à contemplação estética como quietivo da vontade, assim como sua defesa de uma ética ascética como negação da vontade de viver. O elemento teleológico presente na doutrina dos graus distintos de objetivação da Vontade seria entretanto incompatível com esta imagem schopenhaueriana da Vontade como um impulso cego, como um esforço sem meta nem razão. Este contra-senso evidente só se explica pelo fato de Schopenhauer se deixar guiar em sua doutrina teleológica da natureza pela acepção

usual de vontade, a única que lhe permitiria estabelecer uma analogia, ainda que fraca, com a causalidade natural (cf. HAYM, pp. 266-267).

Em sua avaliação da filosofia moral de Schopenhauer, Haym sugere algumas hipóteses que terão ressonância em Nietzsche. A tese nuclear do ascetismo schopenhaueriano, segundo a qual o intelecto é capaz em certas circunstâncias de se libertar do jugo da vontade, negar-se a si mesmo enquanto indivíduo empírico e converter-se em puro sujeito do conhecimento, não é plausível nem do ponto de vista da psicologia, dado a tese do primado da vontade sobre o intelecto, nem do ponto de vista da metafísica de Schopenhauer, dado o fato de que nada há para além da Vontade. Para tornar sua filosofia moral consistente, Schopenhauer teria duas opções: ou negar a responsabilidade moral pelo caráter inteligível, tal como ele a negou para as ações do indivíduo empírico, mas isso implicaria um abandono da interpretação moral do mundo (esta será a solução adotada por Nietzsche, implicitamente nas obras de juventude e explicitamente a partir de *Humano, demasiado Humano*); ou tratar o conceito de liberdade como um postulado prático, o que significaria um regresso à posição kantiana e uma revisão das premissas deterministas do sistema metafísico. Ambas as alternativas implicariam reajustes conceituais drásticos (cf. HAYM, pp. 267-272). Contudo, na forma como nós a encontramos, a ética schopenhaueriana da negação da vontade de viver encerra o sistema com um niilismo declarado e uma última contradição<sup>83</sup>. Schopenhauer elimina os recursos conceituais que poderiam conferir sentido ao discurso da ação moral no mundo dos fenômenos. Por outro lado, sua visão da coisa em si como uma vontade cega elimina a possibilidade de atribuir um significado moral à essência do

---

<sup>83</sup> Haym utiliza explicitamente o termo niilismo para caracterizar a posição de Schopenhauer: “So endet dieses System mit erklärtem Nihilismus und Widerspruch” (HAYM, 1903, p. 273). Embora Nietzsche siga Haym nesta avaliação do significado da ética schopenhaueriana, ele discorda de sua opinião de que com isso Schopenhauer contradiz sua intenção de conferir um significado moral à existência. Segundo Nietzsche, o valor da filosofia de Schopenhauer consiste precisamente em tornar pela primeira vez explícita a essência niilista da interpretação moral de mundo ao conduzi-la às suas últimas conseqüências. Ele teria deste modo sido o mais conseqüente dos moralistas ao revelar o conflito insolúvel entre valores vitais e valores morais.

mundo. A única via restante consiste em identificar a moral com o exercício ascético de negação, não apenas do mundo como representação, mas da essência mesma do mundo, ou seja, da vontade de viver. A motivação moral que leva Schopenhauer a postular um complemento ao mundo como representação resulta em niilismo. Haym vê nesta conclusão mais uma das inúmeras contradições que segundo ele caracterizam este pensamento. A reflexão do jovem Nietzsche poderia ser descrita como o esforço de transitar em um universo conceitual determinado em grande medida pelo vocabulário schopenhaueriano para alcançar o extremo oposto daquele visado eminentemente pelo sistema: uma ética da intensificação da vontade de viver. Enquanto Haym vê no niilismo um resultado que contradiz a motivação originariamente moral que seria a fonte não apenas da filosofia de Schopenhauer, mas de toda insatisfação com o mundo dos fenômenos, o Nietzsche maduro, que continua aderindo à tese da motivação moral da metafísica, discorda entretanto da acusação de que a conclusão niilista estaria em contradição com esta motivação. O esforço de sua argumentação segue uma direção contrária: mostrar que o niilismo é o alvo secretamente visado pela visão moral de mundo. O niilismo deve ser visto como sua conclusão necessária, não como um resultado que contradiz suas premissas. Aos olhos de Nietzsche, isso faz de Schopenhauer um pessimista inconseqüente, mas ao mesmo tempo o torna o mais conseqüente defensor da visão moral de mundo. É isso que faz dele o adversário privilegiado no projeto de superação do niilismo. Esta condição de adversário privilegiado é concedida a Schopenhauer na terceira dissertação de *Zur Genealogie der Moral*, que, dentre os textos publicados por Nietzsche, é o que nos oferece o tratamento mais minucioso do tema do niilismo.

Haym retoma sua objeção ao conceito schopenhaueriano de vontade e sua identificação com a coisa em si na seção seguinte, consagrada ao exame das credenciais

kantianas de sua filosofia. Schopenhauer considera um dos feitos definitivos de Kant sua doutrina da compatibilidade entre liberdade e necessidade e sua sugestão de identificar a coisa em si com o caráter inteligível. Como é sabido, Schopenhauer interpreta sua metafísica da Vontade como um desenvolvimento desta sugestão kantiana<sup>84</sup>. Segundo Haym, ao pretender segui-lo Schopenhauer desconsidera o fato de Kant restringir esta identificação à esfera humana e de propô-la para atender estritamente ao interesse prático da razão. Este fato por si só bastaria para minar as pretensões de Schopenhauer de se apresentar como um herdeiro legítimo de Kant. Mas a isso se somam duas outras razões adicionais para negar a ele este título. Schopenhauer subverte o conceito kantiano de vontade ao negar a ela os atributos da racionalidade e da liberdade. Ao identificar a coisa em si com esta noção reformada de vontade, para a qual não se aplica mais o atributo da racionalidade como capacidade de agir em conformidade com a representação de um determinado fim, Schopenhauer torna ainda mais censurável aquilo que em Kant já o era, ou seja, a tendência a atribuir algum tipo de causalidade ao conceito problemático de coisa em si. Em Kant esta atribuição problemática, objeto de censura também por parte de Schopenhauer, que nisso segue seu mestre Schulze<sup>85</sup>, se sustenta na suposição de que através da inspeção dos dados da consciência descobrimos em nós uma faculdade da pura espontaneidade: justamente a razão prática ou vontade, como causalidade da liberdade. Podemos aceitar como plausível que temos na experiência da vontade um conceito de poder similar àquele que nos representamos sob o conceito de causa em geral. Esta similaridade não pode por razões óbvias ser reivindicada para o conceito schopenhaueriano de vontade.

Que a filosofia de Schopenhauer seja essencialmente avessa ao espírito do kantismo é uma verdade que, segundo Haym, podemos constatar tão logo nos

---

<sup>84</sup> Cf. SCHOPENHAUER, WWV, I: *Kritik der kantischen Philosophie*, p. 570.

<sup>85</sup> Cf. WWV, I: *Kritik der Kantischen Philosophie*, p. 588f.

interrogamos sobre o lugar nela ocupado pela espontaneidade: Schopenhauer reduz drasticamente o elemento da espontaneidade em sua teoria do conhecimento e o nega radicalmente em sua análise da ação humana. Isso nos coloca diante de uma reedição da metafísica determinista.

A última crítica de Haym ao sistema de Schopenhauer tem como alvo seu projeto de complementar o ponto de vista transcendental com uma narrativa acerca da gênese do intelecto humano. Haym interpreta este programa como uma tentativa absurda de conciliar a tradição alemã do idealismo transcendental com o empirismo inglês e francês. A crítica pontual de Haym à explicação oferecida por Schopenhauer da gênese do intelecto aponta para uma contradição em sua teoria da individuação que será retomada não só por Nietzsche, como também por uma longa tradição de intérpretes. Esta objeção ganhará notoriedade sob o rótulo de paradoxo de Zeller. Schopenhauer não se satisfaz com a solução que ele mesmo sugeriu para o problema. Na perspectiva da teoria schopenhaueriana da individuação o mundo como representação só existe na medida em que o entendimento de certo modo o cria para si mesmo, ou seja, na medida em que ele converte os dados da sensação (que não contam ainda como uma modalidade de representação, mas são simples afecções) em objetos da intuição, ou seja, na medida em que ele os organiza segundo a forma da sucessão temporal e da contigüidade espacial. A filosofia transcendental de Schopenhauer coincide, portanto, em grande medida com uma narrativa da gênese do mundo como representação. Contudo, as ciências empíricas revelam que o surgimento do intelecto é um evento relativamente tardio na história natural do mundo. A narrativa oferecida pelas ciências empíricas pressupõe que a existência do mundo tal como dado na representação precede ao aparecimento do intelecto, já que seu surgimento tem uma longa série causal como sua condição. Schopenhauer reconhece a dificuldade da antinomia e sugere resolvê-la com a

ajuda da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si (cf. WWV, I, §7, pp. 66-67). Ele remete a solução do paradoxo para o âmbito de sua filosofia da natureza, na qual o mundo como representação aparece como uma das manifestações tardias da Vontade. A idéia, em seu grau de objetivação mais elevado, se manifesta como corpo organizado. Este depende para a sua autoconservação de uma ferramenta adequada. Uma tal ferramenta é o intelecto, que propõe para a vontade empírica representações que lhe servem de motivos ou metas para seu agir. Segundo Haym, ao fornecer semelhante relato acerca da gênese do conhecimento a partir da perspectiva do mundo como Vontade, Schopenhauer estaria concedendo à visão puramente naturalista do conhecimento tudo aquilo que ele havia negado a ela na perspectiva do mundo como representação. A tentativa de conciliar o enfoque transcendental e o enfoque empírico sobre a cognição recorrendo ao vocabulário da metafísica teria como meta escamotear o uso transcendente do aparato da representação. Portanto, a hesitação entre o relato transcendental e o relato naturalista sobre a cognição em Schopenhauer seria um mero artifício retórico para ocultar a promoção do relato naturalista a estatuto de verdade metafísica. Haym concede que uma consideração genética da obra poderia atenuar esta impressão de inconsistência. Segundo ele Schopenhauer teria defendido uma versão consistente da filosofia transcendental em sua *Dissertação* e nas notas póstumas que antecedem a redação de sua obra principal. Esta representa por sua vez o ápice da contradição entre os dois enfoques. Toda a produção posterior revela uma guinada rumo ao naturalismo. Tivesse sido suficientemente conseqüente e menos resistente à idéia de rever seu próprio sistema, Schopenhauer teria abandonado não só a visão moral de mundo como seu compromisso com a filosofia transcendental na teoria do conhecimento. Na perspectiva de Haym, Schopenhauer não teria com isso feito as

melhores opções filosóficas, mas pelo menos elas teriam tornado seu sistema consistente.

Parte da insatisfação de Rudolf Haym com as soluções propostas por Schopenhauer deve ser interpretada como um sinal de que ele ainda argumenta a partir de uma perspectiva transcendental que permaneceu fiel à ortodoxia kantiana. Esta insiste em dissociar a pergunta tipicamente filosófica pelas condições de validade de nossas categorias cognitivas da investigação empírica de sua gênese. A reivindicação de autonomia para a reflexão filosófica acerca do conhecimento subjacente a este tipo de argumentação poderia soar plausível na época de Kant, ou então no fim do século XIX com a consolidação do neokantismo e mesmo hoje em certos círculos da filosofia analítica, mas ela não era tão evidente para um leitor do início da segunda metade do século XIX alemão. A pressão sempre crescente das ciências empíricas levou muitos filósofos a uma solução de compromisso entre uma análise puramente conceitual do conhecimento e uma explicação empírica dos mecanismos fisiológicos e psicológicos da cognição. Esta tensão percorre boa parte do século XIX alemão e tem sua origem no fato de Kant não ter uma teoria clara acerca da relação entre sujeito transcendental e sujeito empírico do conhecimento. Schopenhauer foi neste sentido pioneiro, ao insistir na necessidade de uma teoria da gênese do intelecto aliada a uma descrição do funcionamento fisiológico da percepção. O recurso a uma hipótese metafísica era um expediente comum na primeira metade do século XIX para garantir plausibilidade a certas pretensões normativas usualmente associadas à filosofia. *O Mundo como Vontade e Representação* é neste sentido um produto típico da primeira metade do século. Schopenhauer antecipou inúmeras posições filosóficas que se impuseram na segunda metade do século XIX, mas ele não ousou dar o passo em direção a uma explicação da gênese do mundo como representação que recorresse exclusivamente aos elementos da



representação. Sua narrativa da gênese do mundo como representação mobiliza três estratégias distintas: uma teoria genético-transcendental do mundo como representação, que atribui ao entendimento puro a tarefa de transformar os dados da sensação em intuições; uma teoria evolucionista da gênese do intelecto como instrumento da Vontade no quadro de sua doutrina metafísica; o aproveitamento dos resultados da pesquisa empírica no âmbito da fisiologia, que se acentua em sua última fase produtiva, com a finalidade exclusiva de corroborar seu duplo enfoque sobre a cognição: o transcendental e o metafísico.

O resultado a que chega Haym em sua análise imanente da filosofia de Schopenhauer é a constatação de contradições insolúveis no sistema; a mesma constatação vale para o exame de suas credenciais críticas: Schopenhauer teria desvirtuado inteiramente a herança kantiana. O resultado dos dois primeiros níveis de abordagem da filosofia de Schopenhauer coloca o leitor diante de um verdadeiro enigma: como pôde um filósofo elaborar e se agarrar ao longo de toda uma vida a tal conjunto de inconsistências? A resposta encontra-se no terceiro nível de análise, no exame da gênese da obra e de seu vínculo com a personalidade do autor. Haym introduz neste contexto uma tese geral sobre a natureza da obra filosófica que ele supõe aplicar-se paradigmaticamente ao caso de Schopenhauer: um sistema filosófico é antes de tudo expressão da personalidade e das convicções morais de seu autor<sup>86</sup>. Poucas teses terão

---

<sup>86</sup> “Wo jedoch ist das System, das von Widersprüchen völlig frei wäre, und wie verstünde man den Zusammenhalt irgend eines, wenn man es nicht zuletzt aus der lebendigen, individuellen Einheit desjenigen Geistes deutete, der es erschuf? Keine Philosophie der Welt ist das bloße Facit einer Gedankenrechnung. Eine jede, wir zweifeln nicht daran, ist irgendwie ein Moment der Entwicklung der Wahrheit; – allein könnte die Wahrheit sich überhaupt, im strengen Sinne des Ausdrucks, entwickeln, wenn sie aus nichts als aus logischen Elementen bestünde? Ja, hätte für Menschen das Mühen um sie einen Reiz, wenn in dieser Entwicklung nicht das volle Leben des Geistes, nach all’seinen natürlichen und sittlichen, seinen Gemüths- und Phantasiebeziehungen pulsirte? Die Frucht wäre überall durch den Boden bedingt, und nur das philosophischen Denken wäre losgesprochen von den Bedingungen der individuellen Existenz? Vielmehr, wie die philosophirenden Individuen selbst mannichfach bestimmte und beeinflusste Wesen sind, so auch ihre Systeme. Alle ohne Ausnahme: – am gewissesten eines, das sich rühmt, aus lebendiger Anschauung der Welt hervorgegangen zu sein, ein System, das für seinen Urheber den Werth einer Religion hatte, in das er sich dergestalt eingesponnen hatte, dass es all’sein Lebensinteresse ausfüllte und deckte.” HAYM, 1903, pp. 288-289.

tido maior repercussão na compreensão nietzscheana da filosofia. O ensaio de R. Haym foi publicado em 1864 no *Preußischen Jahrbüchern*, tendo também uma impressão a parte, no formato livro. Haym foi motivado a redigir o ensaio antes de tudo para tentar compreender o que se denominava então de moda schopenhaueriana, moda esta que coincidiu com os últimos anos de vida do filósofo. Uma série de estudos biográficos de discípulos próximos a Schopenhauer teria contribuído paradoxalmente para lançar dúvidas sobre o caráter do filósofo: sua obsessão com a fama, seu temperamento misógino, tirânico e dado a ressentimentos, o fato de ter conduzido uma vida relativamente desregrada e em franca contradição com o ascetismo pregado por sua ética – todos estes elementos biográficos eram citados em apoio à tese de uma contradição entre vida e doutrina filosófica. Haym fará o movimento contrário ao recorrer à biografia para conferir sentido à doutrina filosófica. As contradições do sistema devem ser explicadas à luz das contradições pessoais do autor. O êxito incontestável de Schopenhauer estaria justamente no fato de ter traduzido em uma visão de mundo, graças a seus méritos como estilista, o núcleo de seu caráter. Esta concessão que Haym faz ao talento de Schopenhauer como escritor encontrará ampla acolhida por parte de Nietzsche, que a utilizará como um dos pilares de sua terceira *Consideração Extemporânea*. Até onde é possível julgar sobre a questão, pode-se dizer que Haym fornece a Nietzsche a primeira indicação sobre o caráter confessional da filosofia, ao mesmo tempo em que estabelece um vínculo de dependência entre o valor filosófico deste gênero de memória involuntária e o mérito estilístico de um pensador<sup>87</sup>. Aquilo

---

<sup>87</sup> “Wir kehren die Anklage um. Das, was das Geschäft der Vertheidigung zu einem verzweifelten macht, ist gerade die *Übereinstimmung zwischen dem Philosophen und dem Menschen*. Beide stehen und fallen miteinander, wie sie wechselsweise einander erläutern. Verdeutlichen mochte diesen Zusammenhang die Memorabilienliteratur, aber auch ohne diese kann es doch nur der oberflächlichsten Betrachtung entgehen, dass z. B. die Theorie von der absoluten Entsagung gerade so das punctum caecum der Philosophie Schopenhauer’s ist, wie sie das punctum caecum seines Charakters ist. Die besten Memoiren hat er selbst in seinen Werken geschrieben, und selten hat ein Mensch, am seltensten ein Philosoph, mit all’seiner Schwäche und Fehlern, wir wollen sagen mit seinem Guten und seinem Schlimmen, sich so blosgegeben wie dieser in den Geschichten, die er von dem Wesen und Zusammenhang der Welt erzählt.

que na perspectiva de uma análise crítica é avaliado como deficiência e mera precipitação resultante da vontade de sistema converte-se em virtude quando considerado na perspectiva dos méritos literários e retóricos do escritor. Estes méritos não bastam para conferir uma validade objetiva ao sistema, mas são suficientes para nos persuadir de sua verdade subjetiva. O jovem Nietzsche dirá mais tarde, na *Terceira Extemporânea*, traduzindo esta última asserção em seu vocabulário próprio, que estes méritos bastam para nos assegurar de sua veracidade e honestidade intelectual. Nós poderíamos dizer ainda, recorrendo a uma formulação posterior de Nietzsche, que Schopenhauer cumpriu com êxito a mais árdua das tarefas filosóficas, a de conferir estilo à própria personalidade<sup>88</sup>. A tese do caráter confessional da literatura filosófica pertence à tradição cética e foi mobilizada pela primeira vez por Sexto Empírico, para esclarecer aos adversários do ceticismo que os enunciados de um cético são relatos sobre sua própria experiência. O autor que melhor exemplifica esta tendência do ceticismo é Montaigne.

Devemos mencionar uma última sugestão de Haym acerca da natureza da filosofia que será acolhida e radicalizada por Nietzsche: trata-se da íntima conexão entre vontade de sistema e aspiração à tirania. Após o exame da gênese do sistema schopenhaueriano e da identificação de sua originalidade como expressão da personalidade de seu autor, Haym se dedica a analisar o que ele mesmo designa como a história de sua patologia. Uma vez concluído o sistema com a publicação de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer passa a se dedicar a uma defesa doentia

---

Diese Weltanschauung steht statt einer Lebens- und Seelengeschichte da: sie leistet nahezu dasselbe, was etwa die Selbstbiographie des Cardanus oder die Confessionen Rousseau's." HAYM, pp. 343-344.

<sup>88</sup> "Erst hier gilt in vollem Maaße, daß der Stil der Mensch ist. Wir mögen wollen, oder nicht: an dieser Individualität als solcher müssen wir Interesse nehmen. Was kümmert uns die allgemeine, die philosophische Wahrheit dieser Philosophie: so wie die Dinge da ausgesprochen werden, haben sie eine unbestreitbare subjective Wahrheit; so eben spiegelt sich die Welt in diesem Kopfe, dieser Kopf ist eine Welt für sich, und unter allen Köpfen, die uns vorgekommen, ist keiner, der diesem gleiche" (HAYM, p. 352). Haym concede ainda que o talento de Schopenhauer como escritor é um talento genuinamente filosófico, e não de outra natureza (cf. HAYM, p. 355).

do mesmo. O apego doentio ao próprio sistema é ilustrado por dados biográficos: a incapacidade de rever suas próprias posições, sua insensibilidade para as contradições evidentes em sua filosofia, a indisposição para o diálogo, a impaciência demonstrada na curta experiência docente, o desprezo pelas convenções que orientam o debate intelectual na esfera pública e a relação de vassalagem imposta aos discípulos induzem à conclusão de que estamos diante de um autor anacrônico, que desconhece as regras atuais da produção intelectual cooperativa e que pretende fundar uma tirania no domínio das questões espirituais<sup>89</sup>. Haym compara o fato de Schopenhauer não ter tido seguidores imediatos com a dificuldade enfrentada por todo regime tirânico para estabelecer uma regra de sucessão, ou seja, para impor um direito de hereditariedade<sup>90</sup>. Sua filosofia, como expressão direta de sua subjetividade, teria sido incapaz de impor uma agenda filosófica positiva. Esta interpretação da vontade de sistema como expressão do desejo de fundar um domínio tirânico na esfera da cultura, assim como o diagnóstico de seu fracasso como resultado de um radical desconhecimento das novas condições da vida intelectual moderna, que Haym associa ainda com a ausência de sensibilidade histórica em Schopenhauer, comparece em vários momentos da obra de Nietzsche aplicada tanto a Schopenhauer quanto a outros pensadores. Ela fornece a Nietzsche a chave para a sua elaboração da psicologia dos filósofos pré-platônicos e de Platão (cf. o aforismo 261 de *Humano, demasiado Humano* intitulado Os tiranos do espírito). Um forte indício de que Nietzsche tenha sido levado a esta interpretação por

---

<sup>89</sup> “Um in der Terminologie des Systems zu bleiben: es ist die Bejahung des Willens zum Leben, die sich blind gegen alles andere Lebendige kehrt. Die Praxis unseres Philosophen erinnert an nichts so sehr wie an die jener Gewaltherrscher, deren Moral Machiavelli codificirte. Entschlossen, sich im Gebiete des Denkens eine Tyrannis zu gründen, scheut er keine innere und keine äußere Gewaltthat – keinen Widerspruch im Inneren, keine Lüge, Keine List, Keinen Schimpf, Keine Verleumdung, keinen noralischen oder intellectuellen Mord nach Außen.” HAYM, pp. 334-335.

<sup>90</sup> “Die Hauptschwierigkeit jeder Tyrannis besteht bekanntlich darin, sie erblich zu machen. Wie ließe sich wohl die persönliche Virtuosität, welche diese Gedanken zusammengebracht, die paradoxe Genialität, auf die sie gestellt sind, wie ließe sich diese ganz individuell motivirte Weltanschauung forterben? Jedes Reich kann sich nur erhalten, wenn es sich weiter bildet. Dieses ist nach der Meinung seines Gründers unverbesserlich. Ausdrücklich betont er die Unveränderlichkeit seiner Lehre.” HAYM, p. 345.

Haym encontra-se no aforismo 547 de *Aurora*, que tem título idêntico ao do aforismo de *Humano, demasiado Humano*. Aliás, esta repetição de título constitui uma exceção na prática do autor, que, salvo engano, é única. Neste aforismo Schopenhauer é descrito como um último e tardio representante desta linhagem extinta de tiranos, tornada implausível pelo fortalecimento da tendência cética, conforme nos esclarece o primeiro aforismo. Se considerarmos que Nietzsche sugere no aforismo de *Humano, demasiado Humano* que a ambição legislativa é apenas uma forma sublimada do desejo de exercer a tirania, então estamos autorizados a concluir que Haym continua presente em sua identificação da tarefa filosófica com a tarefa legislativa em *Além de Bem e Mal*, e que esta identificação tem como seu pressuposto necessário e velado uma tomada de posição em relação ao ceticismo. Esta indicação é preciosa e permite apontar na leitura de Haym uma das fontes formadoras da concepção nietzscheana tardia de que a atividade contemplativa, em seus expoentes máximos, visa a um efeito eminentemente político: a filosofia como amor à sabedoria é amor ao poder, vontade de verdade é vontade de poder. A impressão produzida no jovem Nietzsche pela descrição haymeana do temperamento filosófico de Schopenhauer o impregnou de tal modo que ele a incorporou em sua imagem dos filósofos gregos e dela se serviu para decifrar a personalidade enigmática de Platão. A figura do tirano ocupa sem dúvida alguma um lugar central na cultura e na reflexão política dos gregos, em especial de Platão. Esta figura recebe, além disso, um destaque considerável na interpretação de Jacob Burckhardt da cultura antiga<sup>91</sup>. A influência que esta interpretação exerceu sobre a visão

---

<sup>91</sup> Paolo D'Iorio considera a *Griechische Kulturgeschichte* de Burckhardt como a fonte exclusiva de Nietzsche para esta identificação. Cf. D'IORIO, 1994, p. 416, nota 64. Segundo Dieter Bremer, a tese de que todos os gregos almejam à tirania teria sido sugerida a Nietzsche pelo diálogo pseudo-platônico *Theages*, no qual um adolescente que aspira à sabedoria confessa a Sócrates que seu maior desejo é o de se tornar tirano, senão sobre todos os homens, então sobre o maior número possível. Cf. BREMER, 1979, p. 44. Tanto o regime tirânico quanto a figura do tirano são recorrentes em Platão. Eles não apenas cumprem um papel estrutural em sua reflexão sobre o político, como servem de arma retórica contra os sofistas, na medida em que Platão atribui a alguns representantes deste movimento a defesa de uma concepção antropológica que tem como traço principal o anseio pelo mando tirânico (segundo esta

nietzscheana dos gregos é notória. Não é o caso de contestar estas outras vias de inspiração para a provocante sugestão nietzscheana de que o *páthos* filosófico guarda algumas semelhanças com a disposição tirânica.

### 2.3: Uma crítica defensiva da metafísica da Vontade de Schopenhauer

Os fragmentos póstumos redigidos entre o outono de 1867 e o início de 1868, e conhecidos sob a rubrica *Zu Schopenhauer*, são um documento decisivo a favor da tese de que entre o jovem Nietzsche e o Nietzsche do período intermediário não há nenhuma diferença substantiva no que concerne ao estatuto epistêmico de hipóteses metafísicas. O fato de terem sido desconsiderados por boa parte da literatura secundária até muito recentemente explica a hegemonia da tese oposta. O núcleo da posição defendida por Nietzsche nestas notas provém de Lange. O jovem filólogo acata as seguintes teses de Lange: 1) a mera possibilidade de uma coisa em si não pode ser negada. Posso conceber

---

concepção todo homem almeja secretamente que seu desejo se converta imediatamente em lei para todos). Esta versão algo tosca da doutrina da vontade de poder é defendida de forma um pouco mais elaborada por Cálicles no *Górgias* e de forma deliberadamente rude por Trasímaco no Livro I da *República*. O Livro II estabelece como principal desafio do diálogo oferecer uma resposta à alternativa antropológica representada por Trasímaco, segundo a qual é próprio do homem agir de forma a maximizar seu poder, e ele o faz em conformidade com o que ele supõe ser sua força. O desafio que se propõem os interlocutores do diálogo, que passam a ignorar a presença do sofista, é justamente mostrar que a opção pela justiça é necessária para assegurar uma vida boa, na qual coincidem eficácia e excelência e as perspectivas do prazeroso, do útil, do belo e do bom. Mas a percepção da superioridade da forma de vida orientada pela aquisição das virtudes cooperativas só é possível para aqueles que se educaram em uma pólis justa. Para aqueles que receberam uma educação inadequada o ideal da vida tirânica deverá prevalecer enquanto representação subjetiva do bem. É interessante notar que também na perspectiva platônica tanto o tirano quanto o filósofo representam possibilidades de vida apenas para os tipos de exceção, que são raros. Este é um ponto que liga a antropologia platônica à maquiavélica: apenas os tipos mais raros são capazes do bem e do mal em suas formas extremas. A maior parte dos homens é absolutamente previsível em sua conduta. É impossível decidir, no caso de um autor que cultiva abertamente o gosto pela provocação e pela polêmica, se ao aproximar Platão do tipo tirânico e atribuir a ele uma estratégia maquiavélica de domínio, Nietzsche nos comunica suas convicções sobre Platão, o personagem histórico, ou se com isso ele recorre deliberadamente ao mesmo procedimento caricatural mobilizado por Platão contra os sofistas para melhor atacar um personagem conceitual da tradição ocidental. Nietzsche encontrou também em Pascal subsídios importantes para sua reflexão sobre a tirania como modelo antropológico – cf. o fragmento 597 (455) da edição Lafuma: “pois cada eu é inimigo e quisera ser o tirano de todos os outros.” PASCAL, 2001, p. 260. Na tradução alemã utilizada por Nietzsche esta passagem encontra-se destacada com um traço na margem direita:

“Kurz, das Ich hat zwei Eigenschaften: es ist an sich ungerecht, weil es sich zum Mittelpunkt des Alls macht; es ist den Andern lästig, weil es sie unterjochen will, denn jedes Ich ist der Feind und möchte der Tyrann aller Andern sein.” PASCAL, 1865, I, p. 191.

distintos candidatos para ocupar o lugar da coisa em si, mas jamais poderei me decidir por um deles com base em argumentos racionais – agnosticismo; 2) não se pode de resto descartar a possibilidade de que a oposição entre fenômeno e coisa em si seja uma oposição condicionada ela mesma por nossa organização psicofísica e, portanto, como uma dentre as inúmeras ficções regulativas que condicionam nossa atividade cognitiva – ficcionalismo generalizado; 3) o conceito de coisa em si é um conceito-limite, portanto problemático. Qualquer tentativa de conceder a este conceito problemático uma determinação positiva, sem a menção explícita da cláusula restritiva cujo conteúdo está expresso no item quatro a seguir, fere aquilo que Lange chama de “moralidade do pensar” e que Nietzsche chamará depois de “imperativo da consciência intelectual”; 4) contudo, para atender aos interesses práticos da humanidade o filósofo está autorizado a produzir ficções conceituais e elaborar uma interpretação global da existência do ponto de vista do ideal. Esta é a contrapartida que Lange oferece à tentativa kantiana, que ele imputa fracassada, de fundar a moralidade a partir da idéia mesma de uma racionalidade prática – idealismo prático<sup>92</sup>. Se o programa filosófico subjacente aos apontamentos de Leipzig é inteiramente devedor das intuições de Lange, isso não significa que as críticas pontuais de Nietzsche à filosofia de Schopenhauer tenham sido inspiradas unicamente por ele. Minha tese é que Nietzsche combina elementos extraídos de suas leituras de Haym, Überweg e Lange<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Veja por exemplo o seguinte comentário de Lange no final da seção dedicada a Kant: “Mit dem metaphysischen Satz von der Einheit des Schönen, Guten und Wahren ist hier vollends ganz und gar nichts auszurichten; denn dieser Satz selbst ist nichts als eine transcendente Idee, ein Glaubensartikel, dessen Heimath in die intelligible Welt gehört, dessen Annahme unser Gemüth befriedigen kann, der aber in der Erfahrung ebenso oft widerlegt, als bestätigt wird. Das Recht aber, welches Kant seiner Moralphilosophie zusprach, kommt jeder andern Moralphilosophie ebenfalls zu, und wenn Kant glaubte, die seinige absolut bewiesen zu haben, so begeht er darin nur den gewöhnlichen Irrthum aller Metaphysiker” (LANGE, 1866, p. 277).

<sup>93</sup> Estes apontamentos têm como título *Zu Schopenhauer*. Eu cito a partir da edição crítica das obras completas fundada por Colli e Montinari: NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= KGW). Os apontamentos correspondentes à crítica a Schopenhauer encontram-se em KGW, I/4, Herbst 1867-Frühjahr 1868, 57 [51-55], pp. 418-427.

O detalhamento das objeções é precedido por um conjunto de proposições que antecipam de forma sucinta seus resultados:

*Sobre Schopenhauer.*

Uma tentativa de explicar o mundo mediante um fator aceito previamente.

A coisa em si recebe uma de suas formas possíveis.

A tentativa é mal-sucedida.

Schopenhauer não a considerou como uma tentativa.

Sua coisa em si foi por ele inferida.

Que ele mesmo não tenha notado o fracasso deve ser explicado pelo fato de que ele não quis perceber o escuro, contraditório na região onde a individuação cessa.

Ele não confiou em seu julgamento.

[...]

O impulso cego, conduzido por um aparato de representação, revela-se como mundo. Este impulso não está submetido ao princip<i>ium</i> indiv<i>iduationis</i> (KGW, I/4, p. 418).

A primeira proposição torna claro um dos pontos centrais visados pela crítica de Nietzsche: Schopenhauer teria desconhecido o caráter puramente ficcional de seu construto metafísico ao associar à sua filosofia um valor explicativo da essência do mundo. Com isso ele se tornou refém dos mesmos preconceitos que guiaram a metafísica dogmática. Ele não se contentou em propor uma mera interpretação do mundo para fins de edificação, mas pretendeu ter solucionado de uma vez por todas o grande enigma que perseguiu os filósofos no ocidente. Esta pretensão descabida é o tema da primeira seção destes apontamentos. Nesta seção já se torna perceptível a presença tanto de Lange quanto de Haym. Nós vimos anteriormente que Haym vincula o sistema de Schopenhauer a certos traços de seu temperamento. Nietzsche retoma este procedimento na primeira seção e estabelece um paralelo entre o suposto feito de Schopenhauer e a altivez com que Kant se apresentou como “reformador da filosofia”, após estar de posse de sua tábua de categorias. Nietzsche se serve aqui, literalmente, de uma expressão utilizada por Lange para comentar uma passagem dos *Prolegomena*, no qual Kant se gaba de ter prestado à metafísica, com sua dedução das categorias do



entendimento, o mais árduo serviço<sup>94</sup>. Esta é a primeira evidência textual a favor da tese de que Nietzsche segue a sugestão de Haym segundo a qual sistemas metafísicos surgem como respostas a determinadas necessidades subjetivas, o que nos obriga a interpretá-los antes de tudo como expressão da personalidade do filósofo. Haym argumentou que o traço mais característico da personalidade de Schopenhauer era a genialidade, o prazer na contemplação da força de seu próprio intelecto em atividade. Esta descrição é retomada por Nietzsche e a ela é contraposta uma imagem da personalidade de Kant na qual o elemento ético predomina sobre o intelectual. O contentamento de Kant viria do fato de perceber em seu feito lógico supremo a atuação deste elemento ético. Do mesmo modo que Schopenhauer, Kant não deve ser censurado por dar livre curso à sua fantasia conceitual, mas por desconhecer o elemento da personalidade como o fator decisivo a guiar a especulação<sup>95</sup>. Esta posição representa um amálgama das posições de Haym e Lange.

A segunda proposição remete novamente a Lange. Com ela inicia propriamente a crítica à metafísica de Schopenhauer: “a coisa em si recebe uma de suas formas possíveis”. Nietzsche diz no início da seção II que contra a tese central da metafísica de

---

<sup>94</sup> Trata-se da seguinte passagem dos *Prolegomena*, reproduzida por Lange na p. 260 da primeira edição da *História do Materialismo*: “Esta dedução [Kant se refere à dedução dos conceitos *a priori* do entendimento, R. L.], que ao meu arguto precursor [Hume, R. L.] pareceu impossível e que com exceção dele não chegou sequer a ocorrer a mais alguém, ainda que todos se servissem confiantemente destes conceitos sem se perguntar sobre o que se funda sua validade objetiva, esta dedução, digo eu, foi o mais difícil que até então pôde ser empreendido em favor da metafísica...” A expressão “reformador da filosofia” é empregada por Lange na p. 257: “die vermeintliche Entdeckung der vollständigen Categorientafel war es vermuthlich, was Kant dafür entschied, als Reformator der Philosophie aufzutreten...”

<sup>95</sup> Esta interpretação da filosofia de Kant é uma aquisição definitiva. Nietzsche retorna a ela com uma inabalável constância. Kant sempre reconheceu o primado do interesse prático sobre o interesse teórico da razão. Neste contexto Nietzsche sugere, entretanto, retomando um argumento de Haym, que o fato mesmo de Kant conceder primazia ao interesse prático é algo que deve ser explicado em função de seu temperamento ou personalidade, na qual uma experiência eminentemente moral prevalece sobre as demais. Nietzsche apresenta a tese nos seguintes termos: “Dabei fällt uns zur rechten Zeit ein, dass auch Kant eine nicht minder fragwürdige Entdeckung durch die altmodisch schnörkelhafte [strenge besonnene] Kategorientafel <in ein großes> als <die> die größte ergebnisreichste That seines Lebens erschien...Obwohl mit dem charakt. Unterschied, daß Kant mit jener Tafel ‘das Schwerste was jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte’ geleistet zu haben glaubte, und offenbar über <seine eigne Selbstüberwindung offen anstaunte> das Ethische in sein<en> logischen Bemühungen erstau<n>t ist wogegen Schopenhauer allezeit <für> sein<en> angeblichen Fund der genialen Besonnenheit und anschaulichen Kraft seines Intellekts Dank weiß” (KGW, I/4, p. 419-420).

Schopenhauer, apresentada sucintamente na seção I nos seguintes termos: “a vontade infundada, incognoscível, manifesta-se como mundo através de um aparato de representação”, seria possível uma ofensiva arrasadora em quatro flancos distintos: 1) a adoção do conceito de coisa em si tal como formulado por Kant; 2) a tentativa de conferir um conteúdo positivo ao conceito mediante sua identificação com a Vontade; 3) a atribuição de predicados à Vontade; 4) as aporias entre teoria da individuação e gênese do intelecto.

A primeira objeção refere-se à legitimidade do conceito de coisa em si. Nietzsche retoma a objeção formulada por Überweg contra Kant, segundo a qual a coisa em si não seria nada mais do que uma categoria oculta. Nietzsche pode ter se familiarizado com o argumento em Lange ou diretamente em Überweg. Já chamei a atenção para o fato de Lange ter concedido razão a Überweg na primeira edição da *História do Materialismo* e propor, em decorrência disso, uma interpretação da coisa em si como expressão de um conceito limite. Sua legitimidade conceitual permanece problemática para Lange. O mais provável a seu ver é que a oposição entre coisa em si e fenômeno seja igualmente um produto de nossa organização. De todo modo, Schopenhauer age de forma duplamente imprudente. Ele não apenas desconhece o caráter problemático do conceito, permanecendo nisso refém de um suposto descuido lógico de Kant, como vai além dele no que concerne à temeridade epistêmica ao tentar conferir um conteúdo positivo a este conceito. Ele pretende que o conteúdo deste conceito problemático tenha se revelado a ele na experiência interna da vontade.

Sua identificação da coisa em si com a Vontade é então o segundo ponto vulnerável do sistema. Segundo Nietzsche, Schopenhauer teria de ter deixado claro que este passo se sustenta em uma intuição poética. Ao invés disso ele ensaia uma demonstração de sua hipótese metafísica, que entretanto não satisfaz nem a ele nem a

um leitor minimamente exigente<sup>96</sup>. O núcleo desta objeção encontra-se em Lange: uma vez estabelecida a incognoscibilidade da coisa em si resta ao filósofo alertar seus leitores de que todo discurso sobre a mesma corresponde a um livre jogo da imaginação filosófica. Com esta cláusula restritiva Schopenhauer poderia apresentar sua hipótese metafísica e defender seus méritos extracognitivos. O fato entretanto de desconhecer o caráter ficcional de sua metafísica, ou de não esclarecer seu leitor sobre este ponto expõe uma certa fragilidade do autor Schopenhauer, mas não necessariamente de seu sistema. Schopenhauer parece com isso ferir uma norma implícita da “moralidade do pensar”, para recorrer a uma expressão de Lange a qual voltaremos a seguir. O sentido global do argumento favorece entretanto a conclusão de que, na ausência de uma objeção propriamente lógica ao sistema, este poderia ser assumido integralmente na qualidade de uma ficção conceitual plausível, à qual seríamos convocados a aderir em função de seus méritos edificantes.

Neste sentido a terceira objeção será mais decisiva. Ela retoma um elemento que já discutimos na exposição da longa recensão de Haym: a atribuição de predicados à Vontade pressupõe uma forma qualquer do princípio de razão, por exemplo, na medida em que estes são extraídos por oposição aos predicados que caracterizam o mundo como representação. Que entre coisa em si e fenômeno exista uma relação de oposição é uma suposição que fere determinados preceitos críticos do sistema. Mas mesmo concedendo a Schopenhauer a licença por ele reivindicada de recorrer tanto ao nome quanto ao conceito de um dos objetos do mundo para poder tornar pensável aquilo que escapa a todo pensamento objetivo, ou seja, a coisa em si, resta ainda avaliar em que

---

<sup>96</sup> Embora Nietzsche use a expressão “logischen Beweise”, pelo contexto podemos inferir que ele tem em mente o recurso schopenhaueriano ao argumento analógico a partir da experiência do corpo próprio. Esta inferência é possível graças ao fato de Nietzsche remeter à paginação de sua edição do *Mundo como Vontade e Representação*: p. 125, que corresponde ao parágrafo 20, e p. 131, que corresponde ao parágrafo 22 da obra principal de Schopenhauer, parágrafos que contêm os passos decisivos do argumento a favor de uma metafísica da Vontade que fosse capaz de suspender o veto kantiano sem recair no dogmatismo pré-crítico. Cf. KGW, I/4, p. 421.

medida Schopenhauer não abusa da concessão que se supõe que o leitor lhe fará em benefício do argumento. A resposta de Nietzsche para esta última pergunta é, em consonância com a crítica de Haym, afirmativa. Schopenhauer apóia-se, ao edificar sua metafísica, em uma oposição cuja base epistêmica seria frágil, para não dizer nula. Mas a acusação mais grave vem na seqüência deste passo. Schopenhauer teria jogado com a equivocidade do conceito de vontade obtido através deste passo temerário, de modo a ocultar para si e para o leitor determinadas incongruências do sistema. Voltarei ao ponto ao detalhar esta terceira objeção, que se confunde em parte com a quarta, ou fornece uma espécie de ponte para a mesma. Creio que Nietzsche, inspirado por Haym, toca aqui em um ponto vulnerável da argumentação de Schopenhauer. A Nietzsche interessa menos uma discussão do mérito epistêmico do procedimento analógico do que um inventário preciso dos benefícios argumentativos que Schopenhauer obtém à custa da equivocidade do termo “vontade” gerada por este procedimento<sup>97</sup>.

Antes de discutir em minúcias as conseqüências da terceira objeção e introduzir a quarta, considerada por ele como a objeção realmente decisiva, Nietzsche concede a Schopenhauer e em benefício do argumento uma tripla possibilidade, que anularia as críticas anteriores:

Apesar de tudo poderíamos em benefício de Schopenhauer fazer valer contra estas três instâncias uma possibilidade elevada ao cubo: Pode haver uma coisa em si, mas apenas no sentido de que no domínio da transcendência tudo aquilo que tenha sido uma vez maquinado em um cérebro de filósofo é possível. Esta coisa em si pode ser a Vontade: uma possibilidade que, por ter resultado da junção de duas possibilidades, é meramente a potência negativa da primeira possibilidade. Em outras palavras, esta possibilidade representa um passo forte em direção ao outro pólo, o da impossibilidade. Reduzimos ainda mais esta possibilidade sempre decrescente na medida em que concedemos que mesmo os predicados da Vontade adotados por Schopenhauer poderiam caber a ela. Esta concessão deve ser feita pela seguinte razão: embora uma oposição entre coisa em si e fenômeno seja indemonstrável, ela pode contudo ser pensada (KGW, I/4, pp. 421-422).

---

<sup>97</sup> Neste ponto discordo da apreciação de Langbehn, pois no meu entender ele supõe que a objeção de Haym e Nietzsche funda-se em um equívoco de interpretação por enfatizar exclusivamente o mérito epistêmico das objeções de ambos. Cf. LANGBEHN, 2005, pp. 121-133.

A questão que se coloca é portanto a da legitimidade da especulação. Que nós possamos nos certificar de seus resultados é algo fora de cogitação. O pensador está autorizado a arriscar um palpite acerca do enigma do mundo mesmo quando confrontado com este cenário, que torna evidente que suas chances de êxito são mínimas? Assim somos uma vez mais confrontados com o problema da motivação para a metafísica. Sabemos que será uma temeridade epistêmica ousar uma resposta frente a um cenário tão desfavorável. Deve-se acrescentar que, mesmo no caso remoto de termos êxito, jamais poderemos nos certificar disso. Contra esta temeridade se contrapõe o princípio, tantas vezes evocado por Lange, da moralidade do pensar. Contudo, Nietzsche considera neste momento que este princípio não é suficiente para estabelecer um veto à especulação, na medida em que ele acata o argumento de Schopenhauer de que, confrontado com o enigma do mundo, não resta ao pensador outra alternativa senão tentar solucioná-lo, na expectativa de que os deuses lhe sejam benéficos. Este conflito é recorrente em Nietzsche e a decisão a favor da legitimidade da especulação não será uma constante na sua obra, nem tampouco uma decisão à qual se chega sem tensões internas e conflitos de consciência. Devemos lembrar ainda que no presente contexto não está inteiramente claro se Nietzsche faz a balança pender para o lado da especulação em função de um motivo puramente teórico, ou se ele já acrescentou a este outros de natureza prática. Estes últimos são sempre decisivos e nós sabemos que mesmo Lange os considera fortes o suficiente para suspender o veto sobre a especulação, sob a condição já tantas vezes mencionada de que o filósofo tenha consciência de que especulação significa fabulação conceitual para fins de edificação. Estamos autorizados a inferir do contexto global da argumentação que Nietzsche tem em vista esta cláusula restritiva (o filósofo não deve se deixar iludir sobre o valor epistêmico de seus construtos) como uma pré-condição para suspender o veto sobre a especulação. Mas

isso não resolve o problema da natureza da motivação. Creio que neste ponto o jovem Nietzsche dá sinais de discordar tanto de Lange quanto de Haym. Uma motivação puramente teórica para a especulação é pelo menos pensável, embora não estejamos obviamente em condições de nos assegurar de que este seja o caso em cada exemplo concreto<sup>98</sup>. Boa parte da crítica madura de Nietzsche à metafísica consiste em uma denúncia da suposta leviandade com que os filósofos teriam tratado esta última questão, em especial Kant, que será denunciado como o típico representante da “ontologia moral”.

Todo pensar ético se pronunciaria contra um tal emaranhado de possibilidades. Contudo, precisamente contra esta objeção ética poder-se-ia replicar que o pensador, confrontado com o enigma do mundo, não tem outro recurso senão justamente tentar decifrá-lo. Isto é, na esperança de que um momento genial lhe coloque nos lábios a palavra que fornece a chave para aquele escrito que está diante de todos os olhos sem ter sido jamais lido, e que nós chamamos mundo (KGW, I/4, p. 422).

Nietzsche concede a Schopenhauer certo direito à especulação, embora lamente que ele não tenha esclarecido a si mesmo e a seus leitores acerca da natureza em última

---

<sup>98</sup> Com base nas evidências textuais disponíveis não é possível afirmar categoricamente que Nietzsche reconhece neste momento inicial de sua reflexão a existência de um interesse puramente teórico em questões metafísicas. Na passagem acima ele não faz mais do que contrapor ao princípio da “moralidade do pensar” extraído de Lange o argumento schopenhaueriano contra o veto kantiano a uma metafísica da imanência exposto na *Crítica à Filosofia Kantiana*. Como a passagem recorre a verbos na condicional, não podemos decidir se Nietzsche quer expressar através deles sua própria posição, ou se sua intenção é tão somente contrapor duas alegações distintas, sem tomar partido quanto a seus respectivos méritos. O mais provável é que a questão não estivesse inteiramente clara para Nietzsche. A expressão “Sittlichkeit des Denkens” é recorrente em Lange e traduz o conjunto das virtudes epistêmicas que ele identifica com o *ethos* científico. Este se caracteriza antes de tudo pelo rigoroso controle e economia na formulação das hipóteses. Nós vimos que Lange o considerava um produto histórico da austera visão de mundo materialista, que culmina em uma variante de ceticismo metódico. Na passagem acima Nietzsche fornece uma paráfrase da expressão: “Gegen einen solchen Knäuel von Möglichkeiten würde sich nun zwar jedes sittliche Denken erklären...”. Uma das ocorrências da expressão na *História do Materialismo* se dá em um contexto argumentativo no qual é atribuída a ela uma função similar à visada por Nietzsche na passagem acima. Lange diz na passagem que a moralidade do pensar proíbe que o pensador se entregue a meras possibilidades ao invés de se ater a probabilidades, e que esta proibição seria suficiente para salvaguardar um defensor da posição empirista contra aqueles que pretendem que o fato de não podermos fundamentar o princípio de causalidade autorizaria a crença em intervenções miraculosas. O empirista poderia alegar contra esta crença que a probabilidade de uma interrupção da série causal seria infinitamente pequena. Mas a força desta alegação seria ela mesma extraída da moralidade do pensar: “Dies genügt nun allenfalls, um die Liebhaber von Wundergeschichten zurückzuweisen, da man immer verlangen kann, gleichsam als eine Forderung der *Sittlichkeit des Denkens*, dass nicht die vage Möglichkeit, sondern die Wahrscheinlichkeit unseren Annahmen zu Grunde gelegt werde” (LANGE, 1866, p. 267). Este tipo de hierarquização dos objetos de crença remete à estratégia dos céticos acadêmicos de estabelecer graus variados de verossimilhança que orientem nossas decisões na ausência de um critério epistêmico que constranja ao assentimento. Nietzsche também estava familiarizado com este aspecto da tradição cética, como veremos na seção 2 do capítulo seguinte.

instância poética de seu empreendimento. Antes de encerrar a seção II, Nietzsche introduz a quarta e mais decisiva objeção ao seu mestre. Ela retoma parte da segunda e da terceira objeções e coloca o sistema como um todo diante de um verdadeiro dilema: ter de optar entre a teoria transcendental do conhecimento e a metafísica da Vontade. Esta quarta objeção torna evidente que aos olhos de Nietzsche a metafísica da Vontade de Schopenhauer, tal como ela nos foi entregue por seu autor, não cumpre o requisito epistêmico mínimo que poderia qualificá-la como uma especulação livre, pós-dogmática: ela fracassa diante do teste da consistência. Nietzsche concorda com a avaliação final do sistema schopenhaueriano fornecida tanto por Überweg quanto por Haym, segundo a qual o sistema como um todo padece de contradições que só poderiam ser sanadas à custa de uma reforma que alterasse substancialmente suas feições.

De Überweg Nietzsche assume a tese de que uma condição essencial para que a metafísica da Vontade pudesse se tornar um sistema pelo menos logicamente consistente seria desvinculá-la de sua contrapartida transcendental. O ambiente epistemologicamente mais propício para tal metafísica seria o realismo científico, a ser reconstruído a partir da recusa da tese kantiana do caráter fenomênico da percepção interna. Haym não é tão preciso em sua indicação, mesmo porque não interessa a ele discutir as condições sob as quais o sistema poderia assumir uma feição logicamente aceitável, mas ele insinua algo nesta direção ao denunciar as inúmeras concessões implícitas da metafísica da Vontade ao materialismo.

Nietzsche introduz a quarta objeção na seqüência da última citação:

Se esta palavra é a Vontade? Este é o ponto onde precisamos introduzir nossa quarta ofensiva. A urdidura básica de Schopenhauer embaraça-se em suas próprias mãos: numa parte mínima em função de uma certa inabilidade tática de seu autor; na maior parte das vezes entretanto pelo fato de que o mundo não se deixa encaixar no sistema de forma tão cômoda como esperava Schopenhauer no entusiasmo inicial do descobridor. Em sua velhice ele se queixava de que o problema mais árduo da filosofia não fora solucionado também por sua filosofia. Ele tinha em mente a pergunta pelos limites da individuação (KWG, I/4, p. 422).

Antes de se dedicar à última objeção, que tem como tema os limites da individuação, Nietzsche retoma na seção III sua terceira objeção, que tem como alvo os predicados que Schopenhauer atribui à Vontade como coisa em si. Nietzsche cita algumas passagens do *Mundo como Vontade e Representação* com a intenção de tornar evidente que o projeto schopenhaueriano de uma metafísica da Vontade não se atém às regras que seu autor estabeleceu para uma metafísica da imanência: não recorrer ao princípio de razão suficiente para pensar a relação entre coisa em si e fenômeno. Nome e conceito da coisa em si são tomados de empréstimo ao mundo dos fenômenos. Havíamos visto no exame da seção II que Nietzsche considera que deveríamos conceder a Schopenhauer, para benefício do argumento, este passo temerário. Concessão idêntica é feita no que concerne à aplicação do princípio de razão para extrair os predicados da coisa em si: Schopenhauer estabelece os predicados da coisa em si (unidade, eternidade e liberdade – ausência de fundamento) por oposição aos predicados gerais que caracterizam o mundo fenomênico (pluralidade, temporalidade e causalidade). Contudo, o exame detido dos predicados revela que também eles são em sua totalidade tomados de empréstimo ao mundo dos fenômenos. Embora Schopenhauer se esforce por conferir um sentido transcendente a estas noções, na maior parte das vezes ele explora precisamente as acepções usuais dos termos. O mesmo procedimento pode ser constatado em relação ao conceito de Vontade: as necessidades do momento decidem se o conceito deve ser interpretado no sentido usual ou no sentido não usual e supostamente transcendente de um impulso cego:

É verdade que Schopenhauer tenta aqui e ali apresentar o sentido destes predicados como inteiramente inapreensível e transcendente [...] O sistema schopenhaueriano como um todo, e em particular a primeira apresentação do mesmo no Volume 1 do *Mundo como Vontade*, nos convence entretanto do seguinte: onde lhe é de algum modo conveniente Schopenhauer se permite o uso humano e de modo algum transcendente da unidade na vontade. No fundo ele só recorre àquela transcendência quando as lacunas do sistema se apresentam a ele de forma demasiado visível (KGW, I/4, p. 424).



Esta objeção retoma a acusação de improbidade argumentativa que Haym dirige a Schopenhauer. Na seqüência o argumento assume entretanto uma outra direção; os equívocos de Schopenhauer, responsáveis pelo fracasso de sua metafísica da Vontade, decorrem de um erro em seu ponto de partida: uma concepção equivocada do conceito de coisa em si. A indicação correta Nietzsche extrai de Lange. Tanto o conceito de coisa em si quanto seus predicados devem ser atribuídos à especificidade de nossa organização:

Para estes três predicados – unidade, eternidade (isto é, atemporalidade) e liberdade (isto é, ausência de fundamento) – vale o mesmo que para a coisa em si: eles estão todos, sem exceção, indissoluvelmente ligados à nossa organização, de modo que é inteiramente duvidoso se eles teriam em geral algum significado fora da esfera do conhecimento humano. Que eles sejam pertinentes à coisa em si pelo fato de que seus opostos prevalecem no mundo dos fenômenos, eis algo que nem Kant nem Schopenhauer nos provam, melhor, algo que eles nem sequer podem tornar plausível; sobretudo Schopenhauer não o pode, pois sua coisa em si, a Vontade com seus três predicados, não pode manter-se e bastar-se com seus próprios recursos, mas é continuamente forçada a contrair empréstimo junto ao mundo dos fenômenos – ou seja, transferir para si mesma os conceitos de pluralidade, temporalidade e causalidade (KGW, I/4, p. 425).

Com isso Nietzsche antecipa a conclusão da quarta objeção: há algo de substancialmente errado com a teoria schopenhaueriana da individuação. Nietzsche parece identificá-la com um corolário da teoria transcendental do conhecimento exposto no Livro I do *Mundo como Vontade e Representação*. Esta identificação provoca um curto-circuito no sistema de Schopenhauer, pois se pressupomos que a teoria da individuação é o mesmo que a teoria genético-transcendental montada por Schopenhauer para explicar o modo como o mundo enquanto representação é produzido pelo entendimento mediante a conversão dos dados da sensação em intuições empíricas, então a solução oferecida por Schopenhauer para a antinomia da faculdade cognitiva exposta acima cai por terra. A conciliação entre o enfoque transcendental da cognição e a narrativa naturalista da gênese do intelecto fornecida pelas ciências empíricas remete para a doutrina teleológica da natureza exposta por Schopenhauer no Livro II do *Mundo*

*como Vontade e Representação*. A solução da antinomia é tarefa da metafísica da Vontade e pressupõe portanto sua aceitação. Mas mesmo do ponto de vista imanente ela só se sustenta sob a condição de que o princípio de individuação seja interpretado como uma tese acerca da diferença ontológica entre a unidade das Idéias e a pluralidade dos indivíduos. O princípio de individuação precisa ser interpretado ele mesmo como um mecanismo da Vontade, e enquanto tal inteiramente distinto do modo pelo qual se supõe, no plano da filosofia transcendental, que o entendimento produz o mundo como representação. Com isso Schopenhauer precisaria ter deixado claro para seu leitor que espaço, tempo e causalidade, embora sejam condições de possibilidade de toda experiência em geral, são também mais do que meras formas subjetivas de constituição da realidade empírica pelo trabalho conjunto das faculdades da sensibilidade e do entendimento. Espaço, tempo e causalidade devem valer na perspectiva da coisa em si como modos de manifestação das Idéias. Somente deste modo a epistemologia evolucionista esboçada por Schopenhauer no parágrafo 27 do Livro II do *Mundo como Vontade e Representação* soaria plausível. Ao afirmar que o intelecto deve ser visto como uma ferramenta da Vontade, sendo portanto um evento tardio na história natural do mundo, Schopenhauer propõe uma epistemologia evolucionista que poderia servir de complemento à teoria genético-transcendental do Livro I. Mas para tanto ele precisaria diferenciar a teoria transcendental, que diz respeito ao modo como o entendimento puro procede ao individuar suas representações localizando-as em coordenadas espaciotemporais segundo uma regra da sucessão dada pelo princípio de causalidade, da tese metafísica, que concerne à diferença ontológica entre as Idéias e suas manifestações fenomênicas. Esta diferenciação não é explícita o suficiente, em parte porque ela exigiria de Schopenhauer um rompimento com a tese kantiana da idealidade transcendental de espaço e tempo e uma tematização pormenorizada de um dos aspectos

mais obscuros de sua metafísica: a tese da atividade da Vontade. Isto poderia ter como conseqüência uma revisão completa do sistema, pois colocaria em xeque seu compromisso com o idealismo subjetivo em teoria do conhecimento e com o monismo em metafísica. Mas a ausência de uma discussão detalhada destes dois tópicos fez com que a história da recepção da filosofia de Schopenhauer se convertesse na história da denúncia pura e simples de uma sucessão de contradições. Ela também autorizou a censura, formulada por Nietzsche na seção IV, de que Schopenhauer pressupôs um mundo dos fenômenos anterior ao mundo dos fenômenos:

Schopenhauer concebe uma seqüência hierárquica de manifestações da Vontade com necessidades de existência sempre crescentes: para satisfazê-las, a natureza se serve de instrumentos que sejam adequados a esta seqüência hierárquica, entre os quais tem lugar o intelecto, que abarca desde a quase imperceptível sensação até sua máxima clareza. A partir de um tal ponto de vista um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico, caso queiramos manter a terminologia schopenhaueriana da coisa em si. Também já antes do aparecimento do intelecto vemos o princípio de individuação, a lei da causalidade em plena atuação (KGW, I/4, p. 426).

A narrativa dos graus distintos de objetivação da Vontade, fornecida no quadro de uma atualização da doutrina platônica das Idéias no Livro II, não poderia ser interpretada de outro modo senão como uma gigantesca contradição com os pressupostos transcendentais do Livro I. O mundo dos fenômenos é uma exteriorização, uma manifestação das Idéias na forma de uma luta incessante pela sobrevivência e conservação dos indivíduos e espécies, rumo a formas sempre mais complexas. O intelecto surge como um instrumento a serviço da conservação de formas orgânicas complexas. Somente então surge o mundo como representação. Entre as Idéias platônicas e o mundo como representação encontra-se portanto o enigma do indivíduo enquanto unidade orgânica. Para que este hiato possa ser eliminado precisamos pressupor que tempo, espaço e causalidade são anteriores ao mundo como representação, ou seja, que o mundo como representação tem no organismo sua condição de possibilidade. Tivemos ocasião de observar que Schopenhauer contempla

esta exigência em sua reformulação do argumento transcendental. Assim sendo, o mundo dos fenômenos não pode coincidir com o mundo como representação para um sujeito, na medida em que este é identificado com o intelecto, a não ser que se satisfaça a condição adicional de que este sujeito venha associado a um corpo próprio, um indivíduo empírico. A teoria evolucionista vê no conhecimento um produto do intelecto e no intelecto uma função de formas orgânicas complexas. Para que tal teoria faça sentido é necessário supor que uma sucessão de eventos antecedeu o surgimento do intelecto como um instrumento da Vontade tal como esta se manifesta em formas orgânicas superiores. Esta segunda condição não pode ser satisfeita pelo sistema schopenhaueriano sem comprometer definitivamente suas premissas transcendentais que, segundo Haym, já haviam sofrido um abalo considerável com a vinculação do sujeito transcendental a um indivíduo empírico na figura conceitual do corpo próprio.

Se ser é equivalente a ser percebido, então não temos nenhum critério para a atribuição de existência a eventos que antecederam o surgimento de um intelecto qualquer. A existência de um evento qualquer parece supor sempre um intelecto, mesmo que na sua forma mais rudimentar, pois só faz sentido falar em evento se há uma mente capaz de individuá-lo segundo coordenadas espaciotemporais. Esta atividade de individuação exige, portanto, uma mente ou algo que opere de modo similar. Portanto, uma história natural da gênese do intelecto deve necessariamente soar como um contra-senso. Esta impressão só poderia ser desfeita pela diferenciação clara entre a teoria metafísica da objetivação da Vontade (que teria como função resolver o paradoxo da passagem da unidade para a pluralidade no interior de um sistema monista) e a teoria genético-transcendental da constituição pelo sujeito do mundo como representação (que tem como tarefa explicitar o conjunto de regras que tornam a experiência possível; no caso de Schopenhauer, explicitar o mecanismo pelo qual o entendimento, ao submeter

as afecções à lei da causalidade, individualiza as sensações, convertendo-as deste modo em objetos para a intuição interna e externa). Nietzsche cita uma passagem de *Parerga e Paralipomena* em que a impressão de paradoxo é especialmente aguda e, na seqüência, como uma forma de comentário à citação, confronta Schopenhauer com o seguinte dilema, que fornece ao mesmo tempo a pista da direção que uma reforma de seu sistema deveria tomar:

Agora, se após estas circunspectas considerações nós nos interrogarmos sobre como foi alguma vez possível o surgimento do intelecto? A existência do último estágio antes do aparecimento do intelecto é certamente tão hipotética quanto a existência de cada um dos estágios anteriores, ou seja, tal estágio não existiu, pois não existia qualquer consciência. O intelecto deve aparecer no próximo estágio, isto é, de um mundo não existente deve irromper de forma brusca e sem mediação a flor do conhecimento. Isto deve do mesmo modo ter ocorrido em uma esfera da atemporalidade e a-espacialidade, sem a mediação da causalidade. O que surge entretanto de um tal mundo tornado não mundano precisa ser ele mesmo, de acordo com os princípios de Schopenhauer, coisa em si: ou o intelecto, na qualidade de um novo predicado, permanece eternamente fundido com a coisa em si; ou não pode haver nenhum intelecto, pois jamais um intelecto poderia vir a ser. Contudo, existe um intelecto; logo, ele não poderia ser uma ferramenta do mundo dos fenômenos, como quer Schopenhauer, mas coisa em si, isto é, Vontade. A coisa em si schopenhaueriana seria portanto simultaneamente *principium individuationis* e causa da necessitação: em outras palavras, o mundo existente. Schopenhauer quis encontrar o x de uma equação; e depreendemos de seu cálculo que x = x, isto é, que ele não o encontrou (KGW, I/4, pp. 426-427).

Com este comentário Nietzsche encerra seu primeiro exercício de crítica filosófica. Como havia sido indicado no título desta seção, o propósito de Nietzsche, que ele mesmo enfatiza a certa altura destes apontamentos, não era o de criar embaraços a Schopenhauer<sup>99</sup>. Tratava-se de uma “crítica defensiva”, destinada a criar um clima mais favorável à recepção de sua filosofia<sup>100</sup>. Não há nenhuma evidência que permita estabelecer com segurança qual o destino pretendido por Nietzsche para estes apontamentos. Tudo indica que ele os redigiu para uso próprio e, pelo que podemos

<sup>99</sup> “Se nós agora começamos a dissecar, através de um cuidadoso exame, aquela proposição formulada acima, isto é, o núcleo do sistema schopenhaueriano, nada está mais distante de nós do que a intenção de com tal crítica criar embaraços a Schopenhauer, exhibir diante de seus olhos com ar de triunfo as peças isoladas de suas provas e, para encerrar, perguntar com olhar sobranceiro como foi de todo possível que um homem, com um sistema tão cheio de furos, chegasse a tais pretensões” (KGW, I/4, p. 420).

<sup>100</sup> A expressão “crítica defensiva” é tomada de empréstimo a Langbehn, que a utiliza com o propósito preciso de capturar a intenção de Nietzsche nestes apontamentos. Cf. LANGBEHN, 2005, p. 128. Minha leitura diverge da sua apenas nos detalhes e no peso concedido à influência de Haym e Überweg.

inferir de sua correspondência com Paul Deussen, ele não tinha nenhuma intenção de trazê-los a público. De fato, embora a literatura secundária mais recente esteja aos poucos colocando em xeque a tese hegemônica a que fiz referência no início deste capítulo, não podemos perder de vista que, ao longo de quase toda a década de 70, Nietzsche não formulou nas obras publicadas nenhuma crítica explícita à filosofia de Schopenhauer. Todos os desvios conceituais significativos (que não foram poucos, diga-se de passagem), assim como a recusa do ascetismo schopenhaueriano, são elementos que só podem ser identificados nas entrelinhas dos textos ou pelo recurso ao contexto (entenda-se: os fragmentos póstumos, a correspondência do filósofo, os textos inéditos, os apontamentos para os cursos na Universidade de Basel).

Os apontamentos sobre Schopenhauer devem ser interpretados como um documento que evidencia antes de tudo o interesse de Nietzsche em eliminar do sistema schopenhaueriano o seu intuito dogmático. Lange oferece a Nietzsche os elementos programáticos que permitiriam contornar este intuito e traduzir a metafísica da Vontade para um arcabouço edificante. Uma vez estabelecido que a especulação é uma parte da atividade filosófica que se justifica tão somente na perspectiva da edificação, Nietzsche entende que cumpre ainda submeter o sistema a uma série de reformas conceituais de detalhe para que a metafísica da Vontade esteja em condições de satisfazer o critério epistêmico mínimo da ficção conceitual: passar no teste da consistência. Com esta segunda condição Nietzsche aponta para a necessidade de rever parte importante do sistema schopenhaueriano, começando por uma revisão do conceito de Vontade. Os últimos dois parágrafos indicam o sentido desta revisão: se nossa experiência imediata da vontade deve servir de fio condutor para a especulação, então isso significa que devemos retornar ao conceito tal como dado na consciência pré-filosófica, e a partir daí examinar as razões apresentadas por Schopenhauer para revisar a noção. Curiosamente,

o exame crítico da revisão do conceito de vontade empreendida por Schopenhauer aponta neste momento para a necessidade de restituir ao termo pelo menos uma de suas acepções usuais. Trata-se de um movimento que, pelo menos sob este aspecto, é conceitualmente conservador: uma das saídas para o impasse da metafísica da Vontade seria restituir à noção básica do sistema sua contrapartida cognitiva. Entendimento e Vontade não podem ser dissociados, como pretende Schopenhauer. Nietzsche não pretende com isso que estes conceitos tenham um sentido claro quando manipulados na esfera da vida cotidiana. Nietzsche está demasiado familiarizado com as críticas de Lange à psicologia das faculdades para defender tal posição. Nós tivemos oportunidade de ver que Lange atribui certos erros de Kant ao fato de ele ter se deixado guiar pelas distinções de uma psicologia pré-científica. No entanto, a antinomia da faculdade de cognição e sua solução insatisfatória por parte de Schopenhauer expuseram pela primeira vez a Nietzsche um traço que ele reputará como determinante da tradição filosófica: seu aprisionamento no interior de esquemas dicotômicos. A tentativa schopenhaueriana de superar o que ele interpretou como uma ênfase excessiva posta pelos filósofos no elemento intelectual da vida psíquica o levou a exagerar o outro pólo, o da volição compreendido como a totalidade dos processos afetivos. Com isso ele buscou uma solução que se manteve entretanto no interior do mesmo esquema dicotômico, que supõe uma separação clara entre os fenômenos da volição e da cognição. A interação entre estes processos é destacada por Schopenhauer em textos nos quais predomina seu talento para a análise psicológica. Mas este talento esteve sempre a serviço de um único propósito: provar a tese, que interessava à sua metafísica, do primado da vontade na consciência de si. Por outro lado, na tentativa pouco persuasiva de caracterizar o pólo metafísico da Vontade, Schopenhauer constrói uma espécie de ontologia negativa, na qual os atributos da coisa em si, meramente negativos, são

extraídos por oposição aos predicados mais salientes do mundo da representação. Este esquema dicotômico instaurado por Schopenhauer tem ainda o inconveniente de, ao reivindicar para a Vontade uma completa transcendência em relação ao mundo da Representação, ocultar para a consciência filosófica a hipótese alternativa e menos onerosa segundo a qual estes predicados corresponderiam a elementos *a priori* de nossa organização psicofísica.

Esta é a direção que Nietzsche adota, seguindo nisto uma orientação de Lange. O paradoxo envolvendo a teoria schopenhaueriana da individuação expõe o fracasso da tentativa de conciliar o método transcendental com uma teoria sobre a gênese do intelecto e do mundo como representação usando como ponte a metafísica da Vontade. Este fracasso parece confirmar ainda o acerto das críticas de Haym à tentativa schopenhaueriana de fundir tradições distintas de reflexão epistemológica. Mas ele não dissuade Nietzsche da relevância do tipo de questão posta por Schopenhauer. A questão da gênese do intelecto e, por derivação, do mundo como representação permanece como um problema. Por considerar o problema legítimo, Nietzsche se distancia de Haym; mas aceita seu diagnóstico de que uma solução para o mesmo não pode ser buscada no interior da tradição transcendental, exceto se esta for submetida a uma reforma similar à pretendida por Lange.

#### **2.4: Um passo decisivo para o ficcionalismo: as notas preparatórias para a dissertação sobre o conceito de teleologia**

Inspirado pela leitura de Lange e pelas aporias da filosofia de Schopenhauer, Nietzsche planeja escrever uma dissertação sobre o tema da teleologia a partir de Kant.



Deste plano restaram somente as notas<sup>101</sup>. Mas elas são suficientes para documentar a existência de um fio condutor na reflexão filosófica do jovem Nietzsche no final dos anos 60. A questão dos limites da individuação retorna, e com ela o problema do indivíduo enquanto corpo organizado. É possível que Nietzsche tenha relacionado esta aporia à dificuldade enfrentada pelo materialismo antigo em fornecer um conceito plausível de organismo a partir da austera ontologia atomista, que segundo Lange constituía uma das principais fragilidades desta posição. No capítulo dedicado à discussão do darwinismo, de sua recepção e implicações filosóficas, além de defender a tese, que será retomada por Nietzsche em suas notas preparatórias para a dissertação de doutoramento, de que o darwinismo tornou possível explicar o organismo recorrendo exclusivamente a uma combinação de causalidade mecânica com a noção de acasos favoráveis, eliminando com isso a suposta necessidade de se recorrer a juízos de finalidade no âmbito das ciências biológicas, Lange introduz ainda a hipótese, mobilizada por Nietzsche contra Schopenhauer, de que toda atribuição de identidade numérica é relativa. Segundo esta hipótese também o organismo poderia ser pensado como uma pluralidade, de modo que o enigma do indivíduo pudesse ser relativamente contornado. A oposição, metafisicamente estilizada por Schopenhauer, entre unidade e pluralidade poderia ser interpretada como um resultado de nossa organização

---

<sup>101</sup> Estas notas encontram-se publicadas na edição fundada por Colli e Montinari em KGW, I/4, pp. 549-578. Elas correspondem ao manuscrito P I 8, fragmentos 62 [3] a 62[57]. No fragmento 62[6] há uma sugestão de título “Die Teleologie seit Kant”. Este não é o título pelo qual Nietzsche se refere ao projeto na correspondência com Paul Deussen e Erwin Rohde. É difícil determinar o grau de envolvimento de Nietzsche com o projeto e quanto tempo ele chegou a dedicar à literatura filosófica e científica sobre o tema. Em uma primeira carta a Erwin Rohde (datada de 03 de abril de 1868: KSB, vol. II, p. 265), ele comenta que lhe ocorreu a idéia de escrever uma dissertação em filosofia. Em carta a Paul Deussen datada de final de abril, início de maio (cf. KSB, vol. II, p. 269), Nietzsche não hesita em afirmar que sua dissertação estará pronta no final do ano e que ele já encerrou a fase preparatória: “Wenn Du übrigens Ende dieses Jahres meine Doktordissertation bekommst, so wird Dir mehreres aufstoßen, was diesen Punkt der Erkenntnißgrenzen erläutert. Mein Thema ist ‘der Begriff des Organischen seit Kant’ halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich. Meine Vorarbeiten sind ziemlich fertig.” Mas poucos dias depois ele retoma o tema em outra carta a Erwin Rohde (datada de 03 ou 04 de maio de 1868) e dá a entender que o projeto malogrou: “Nun habe ich zwar eine Zeitlang sogar ein philosophisches Projekt gehabt [...] (nämlich ‘über den Begriff des organischen seit Kant’ zu schreiben) und hiezu auch genug Stoff gesammelt; im Ganzen aber paßt dies Thema gar nicht für den bewußten Zweck, wenn man nicht leichtsinniger als eine Fliege zu Werke gehen will” (KSB, vol. II, p. 274).

psicofísica. Com isso está dado o passo que permite pensar o organismo como uma pluralidade de forças em conflito, e sua unidade como o efeito visível de uma acomodação provisória no interior desta pluralidade. Semelhantes descrições, fartamente documentadas nos póstumos da década de 80, são preparadas pela seguinte passagem de Lange:

O estudo das formas inferiores do mundo animal, que nos últimos decênios [...] experimentou notáveis progressos, não apenas elimina o antigo conceito de espécie como lança uma luz inesperada sobre uma questão inteiramente distinta, mas que é de grande interesse para a história do materialismo: trata-se da questão acerca da essência do indivíduo orgânico. As novas descobertas neste campo, juntamente com a teoria celular começam a exercer uma influência tão profunda sobre nossas concepções científicas e filosóficas, que é como se as questões originárias da existência fossem agora, pela primeira vez, colocadas ao pesquisador e ao pensador de forma clara. Nós vimos como o materialismo antigo cai na região do absoluto contra-senso na medida em que os átomos, sendo por ele considerados como o único existente, não podem ser suportes de uma unidade superior, pois além de choque e pressão não ocorre entre eles qualquer outro tipo de contato. Nós vimos ainda que justamente esta contradição entre unidade e pluralidade é própria do pensamento humano em geral, sendo a atomística apenas o caso onde ela se apresenta com mais clareza. A única escapatória consiste, também aqui, em conceber a oposição entre pluralidade e unidade como uma consequência de nossa organização, em supor que no mundo da coisa em si esta oposição se resolva de uma maneira para nós desconhecida ou que então nem sequer exista. Com isso nós escapamos do âmago da contradição, que consiste na suposição de unidades absolutas que jamais nos são dadas. Se concebermos toda unidade como relativa, se virmos na unidade apenas o resumo em nosso pensamento, então certamente não teremos com isso apreendido a essência mais íntima das coisas, mas pelo menos tornado possível a consistência da visão científica. A unidade absoluta da consciência de si não passa incólume a isso, mas não é nenhuma calamidade se uma idéia favorita de alguns milhares de anos é colocada de lado (LANGE, 1866, pp. 405-406).

Apoiado em Goethe e Virchow, Lange introduz na seqüência desta passagem a tese de ampla repercussão em Nietzsche, de que o organismo é o modelo a partir do qual todas as outras unidades são construídas: tanto a do átomo quanto a da consciência de si. O organismo é uma unidade apenas no sentido em que uma comunidade pode ser dita unitária, enquanto que a unidade do átomo, por exemplo, é uma unidade resultante de uma operação do entendimento e, portanto, derivada. Esta sugestão é minuciosamente analisada nas notas para a dissertação sobre a teleologia, nas quais Nietzsche retoma algumas das fontes bibliográficas mencionadas por Lange nesta seção.

Outra indicação preciosa de Lange, cujas implicações Nietzsche procura desenvolver em forma de tópicos nas notas, consiste na correlação entre juízo teleológico, ontologia das formas e uso acrítico da categoria de unidade.

Naquele que talvez seja o comentário mais lúcido a estas notas, Alberto Toscano contesta, a meu ver de forma persuasiva, a tese de Jean-Luc Nancy de que Nietzsche teria desconhecido o caráter antidogmático do tratamento kantiano do tema da teleologia na *Crítica da Faculdade de Julgar* por ter se apoiado exclusivamente em fontes secundárias e filologicamente não confiáveis em suas notas preparatórias. Em contradição a esta tese, Alberto Toscano enumera quatro reduções operadas por Nietzsche no contexto das notas preparatórias que teriam conferido uma nova gravidade à crise interna e funcional a que teria sido exposto o programa kantiano em função do conceito problemático do orgânico. Eis as quatro reduções: 1) a expulsão de todo elemento teológico da reflexão sobre a teleologia; 2) a negação da conformidade a fins externa; 3) a relativização da individualidade; 4) a dissolução da antítese entre mecanismo e teleologia<sup>102</sup>.

Na Terceira Crítica Kant logra êxito em administrar a crise posta pelo conceito de orgânico e consegue até mesmo torná-la rentável à arquitetura do sistema. As quatro reduções operadas por Nietzsche confrontam o pensamento da representação com seu limite, o problema da vida, entendida como um domínio da produção material ou da ontogênese, que por sua vez nos confronta com uma modalidade de individuação que não se deixa reduzir às operações de individuação do entendimento, mas se coloca antes como sua condição “material” de possibilidade. É importante para Nietzsche que um questionamento sobre aquilo que antecede a constituição pelo entendimento do mundo como representação não reproduza as aporias e os paradoxos schopenhauerianos, mas

---

<sup>102</sup> TOSCANO, 2001, pp. 36-61.

tampouco interessa a ele abrir mão da perspectiva crítica mais geral, segundo a qual nossa realidade empírica é um constructo antropológico e antropomórfico. A solução vislumbrada por Nietzsche consistiu em identificar a atividade da Vontade com o pólo do devir e da multiplicidade vital e a realidade empírica com o produto relativamente estável de nossa organização psicofísica.

Nietzsche parte em suas notas da aporia posta pelo conceito de orgânico tal como esta supostamente se encontraria formulada em Kant: só podemos conhecer algo na medida em que estabelecemos um juízo determinante de causa e efeito, ou seja, uma explicação só é possível em termos de mecanismo. Nenhum organismo pode ser explicado em termos de causalidade puramente mecânica, portanto não podemos compreender como um organismo pôde vir a ser (cf. fragmentos 62[23] a 62[25]: KGW, I/4, pp. 557-558). Esta aporia pode ser desfeita, segundo Nietzsche, na medida em que sua segunda premissa não mais se sustenta após o advento do darwinismo<sup>103</sup>. O surgimento do organismo não nos obriga a supor uma causalidade agindo em conformidade a fins, ou seja, um entendimento ou razão; tal surgimento pode ser explicado pela combinação de hipóteses mecânicas com a noção de acasos favoráveis. A vida pode ser então interpretada como uma ocorrência entre inúmeras possíveis. Este cenário elimina, portanto, a necessidade de conceber a natureza como um sistema de fins e com ela toda referência a uma conformidade a fins externa. Se esta argumentação é sólida, então não há mais necessidade de se preocupar com um eventual aproveitamento teológico de juízos de finalidade fundados na analogia técnica.

Resta a conformidade a fins interna, ou seja, o fato de que o conceito de organismo como totalidade organizada pressupõe a idéia de causa final: nós somos

---

<sup>103</sup> Esta aporia remonta menos a Kant do que a uma combinação das fontes secundárias utilizadas por Nietzsche. As notas preparatórias representam um amálgama de Kant, Lange, Kuno Fischer e Schopenhauer. Uma tentativa de rastrear a procedência destes apontamentos encontra-se em CRAWFORD, 1988 (apêndice com tradução inglesa das notas nas pp. 238-253).

levados a crer que há uma instância que ordena às suas partes determinados fins; esta instância é o todo. A solução sugerida por Nietzsche apresenta os seguintes passos: 1) o conceito de totalidade, assim como o de indivíduo, é fruto de uma abstração do entendimento, ou seja, não corresponde à natureza mesma das coisas<sup>104</sup>; 2) aquilo que nos espanta e causa admiração no organismo é sua capacidade de autoconservação; mas esta característica nada mais é, na consideração teleológica, do que a capacidade mesma de viver e se reproduzir sob uma forma determinada<sup>105</sup>; 3) o que nós chamamos de conformidade a fins interna é a capacidade de vida. A vida é, portanto, o verdadeiro enigma com o qual devemos nos confrontar<sup>106</sup>.

Afirmar de um organismo que ele é conforme a fins é afirmar que ele é capaz de se autoconservar. Esta capacidade nós a atribuímos às partes em relação ao todo. As partes são de tal modo dispostas que elas permitem a conservação do organismo como um todo. Mas este juízo de conformidade a fins interna não faz sentido se atribuído às partes tomadas isoladamente. A pluralidade de formas com que a vida nos confronta nos instrui acerca do caráter contingente de cada uma de suas manifestações. Portanto, a conformidade a fins interna nada nos diz acerca de um plano ou propósito inteligível na natureza nem tampouco nos autoriza a falar em uma hierarquia das formas orgânicas, como fez Schopenhauer ao reeditar a doutrina platônica das Idéias em sua filosofia da

---

<sup>104</sup> “Der Begriff des Ganzen ist aber unser Werk. Hier liegt die Quelle der Vorstellung des Zwecks. Der Begriff des Ganzen liegt nicht in den Dingen, sondern in uns. Diese Einheiten, die wir Organismen nennen, sind aber wieder Vielheiten. Es giebt in Wirklichkeiten keine Individuen, vielmehr sind Individuen und Organism nichts als Abstraktionen. In die von uns gemachten Einheiten tragen wir nachher die Zweckidee” (KGW, I/4, p. 560).

<sup>105</sup> “Das wunderbare ist uns eigentlich das organische Leben: und alle Mittel dies zu erhalten nennen wir zweckmäßig. Weshalb hört in der Unorgan. Welt der Begriff des Zweckmäßigen auf? Weil wir hier lauter Einheiten haben, nicht aber zusammengehörige ineinander arbeitende Theile” (KGW, I/4, p. 554).

<sup>106</sup> “Hier erweist sich, daß wir zweckmäßig nur nennen, was sich lebensfähig erweist. Das Geheimniß ist nur ‘das Leben’” (KGW, I/4, p. 561); cf. ainda KGW, I/4, p. 566: “Dagegen ist es dasselbe zu sagen dieser Organismus ist zweckmäßig und dieser Org. Ist lebensfähig. Also nicht: die Existenz dieses Dinges ist Zweck der Natur: sondern: was wir zweckmäßig nennen ist nichts andres als daß wir ein Ding lebensfähig finden u. in Folgen davon die Bedingungen als zweckmäßig.”

natureza<sup>107</sup>. O discurso acerca de um reino da natureza, que pressupõe hierarquia e racionalidade no método de criação e conservação da diversidade das formas orgânicas empregado pela natureza, resulta de uma transposição indevida para o âmbito do orgânico de nossos critérios de atribuição de racionalidade a escolhas humanas. Nietzsche concede que as ações humanas são intencionalmente orientadas, mas não que disso possamos concluir que elas sejam necessariamente racionais. Este predicado só pode qualificar uma ação quando as escolhas são limitadas e a decisão recai sobre o melhor meio disponível para se alcançar o fim proposto. Quando a ação se dá em um cenário no qual o cálculo das possibilidades de escolha não pode ser efetuado previamente pelo agente nem tampouco por um eventual expectador, então estamos impossibilitados de qualificar a ação como racional, embora ela continue sendo conforme a fins<sup>108</sup>. A diversidade de formas nas quais a vida se manifesta corresponde a este último cenário, no interior do qual uma enumeração exaustiva das possibilidades não faz sentido, tornando assim ilegítima a atribuição de racionalidade ao modo de proceder da natureza<sup>109</sup>. Portanto, nosso conceito de conformidade a fins é sempre relativo e subjetivo<sup>110</sup>. Ele expressa tão somente nosso juízo acerca da capacidade que as partes têm de produzir e reproduzir uma determinada forma. Que esta forma seja a única conforme a fins não é algo que se possa dizer, pois ela mesma nada mais é que uma ficção, condicionada em última instância por nosso aparato perceptivo e conceitual:

O que nós retemos de um ser vivo não é nada mais do que formas. O que vem a ser eternamente é a vida; através da natureza de nosso intelecto capturamos formas: nosso

---

<sup>107</sup> “Im organischen Wesen sind die Theile zweckmäßig zu seiner Existenz dh. es würde nicht leben, wenn die Theile unzweckmäßig wären. Damit ist es aber für den einzelnen Theil noch nichts ausgemacht. Er ist eine Form der Zweckmäßigkeit: aber es ist nicht auszumachen, daß er die einzig mögliche Form ist” (KGW, I/4, p. 568).

<sup>108</sup> Para o conjunto desta argumentação cf. o longo fragmento 62[46]: KGW, I/4, pp. 568-570.

<sup>109</sup> “Im menschl. Leben machen wir Stufenfolgen im Zweckmäßigen: wir setzen es gleich „vernünftig“ erst dann, wenn eine ganz enge Wahl stattfindet. Wenn in einer complicirten Lage der Mensch den einzigen zweckmäßigen Weg findet so sagen wir er handelt vernünftig. Wenn einer aber in die Welt reisen will und einen beliebigen Weg einschlägt, so handelt er zweckmäßig aber noch nicht vernünftig. Eine Vernunft offenbart sich also in den ‘zweckmäßigen’ Organismen nicht” (KGW, I/4, p. 569).

<sup>110</sup> “Die Zweckmäßigkeit ist keine absolute, sondern eine sehr relative” (KGW, I/4, p. 574).

intelecto é demasiado obtuso para perceber a metamorfose contínua; aquilo que lhe é cognoscível ele chama de forma. De fato não existe nenhuma forma, pois em cada ponto tem lugar uma infinidade. Cada unidade concebida (ponto) descreve uma linha. Similar ao conceito de forma é o conceito de indivíduo. Organismos são chamados de unidades, centros de finalidade. Mas unidades só existem para nosso intelecto. Cada indivíduo tem em si uma infinidade de indivíduos viventes. É apenas uma percepção grosseira, talvez tomada inicialmente do corpo humano (KGW, I/4, p. 570).

A vida é, portanto, em sua produtividade incessante, o verdadeiro enigma<sup>111</sup>. O método da natureza, que subjaz aos fenômenos da vida, não é pautado por uma racionalidade dos meios nem muito menos dos fins. Ela é uma mãe igualmente severa com o mundo orgânico e o inorgânico. Aliás, esta é uma fronteira em muitos aspectos artificial. O conceito de organismo como algo conforme a fins remete ao conceito de forma, e este por sua vez não é uma exclusividade do orgânico, mas se aplica também a fenômenos fronteiros, como os cristais (cf. KGW, I/4, p. 571). Aliás, esta indeterminação procede menos da natureza do que de nossas estratégias de categorização da mesma. O caráter indeterminado desta categorização permite a Nietzsche questionar um dos grandes dogmas do kantismo, a antítese entre mecanismo e teleologia, ou melhor, entre juízo determinante e juízo reflexivo. Ao longo de boa parte das notas preparatórias Nietzsche parece aderir à concepção dicotômica de Kant, que restringe o conceito de explicação ao emprego da causalidade mecânica expressa no juízo determinante. Contudo, na progressão das notas Nietzsche toma uma direção inversa e sugere uma redução das causas mecânicas a causas finais e do uso constitutivo ao uso reflexivo da faculdade de julgar:

Causas finais, assim como o mecanismo, são formas humanas de percepção. Apenas o matemático é puramente conhecido.

A lei (na natureza inorgânica) é enquanto lei algo análogo às causas finais (KGW, I/4, p.564).

---

<sup>111</sup> “Brauchen wir die Zweckursachen um das Leben eines Dinges zu erklären? Nein, das ‘Leben’ ist uns etwas völlig dunkles, dem wir daher auch durch Zweckursachen kein Licht geben können. Nur die Formen des Lebens suchen wir uns deutlich zu machen [...] Die Form ist alles, was vom ‘Leben’ an der Oberfläche sichtbar erscheint. Die Betrachtung nach Zweckursachen ist also eine Betrachtung nach Formen” (KGW, I/4, p. 571).

A sugestão de que juízos determinantes (constitutivos) devam ser interpretados em termos de juízos reflexivos é feita na seqüência de uma citação de Kant:

“só podemos compreender plenamente aquilo que nós mesmos podemos construir e trazer à existência segundo conceitos.”

Deste modo, apenas o matemático pode ser plenamente compreendido (ou seja, compreensão formal). Estamos de resto face ao desconhecido. Para administrá-lo, o homem inventa conceitos, que apenas unificam uma somatória de propriedades que se manifestam, mas não tocam a coisa.

A eles pertencem força, matéria, indivíduo, lei, organismo, átomo, causa final.

Eles não são juízos constitutivos, mas tão somente juízos reflexivos (KGW, I/4, p. 565).

O que está sendo proposto nesta redução não é um alargamento do conceito de explicação, para que este pudesse abranger também os juízos de finalidade. Trata-se antes de um movimento contrário, que torna despovoada a classe dos juízos explicativos e parece culminar em Nietzsche na sugestão de que o conceito de explicação seja inteiramente substituído pelo conceito de interpretação (cf. aforismo 14 de JGB/ABM). Kant chega a sugerir em algumas passagens da *Crítica da Faculdade de Julgar* que os juízos reflexivos estariam na base de todos os nossos atos judicativos<sup>112</sup>. Na tradição pós-kantiana a tentativa de desenvolver esta sugestão está associada principalmente à filosofia da Natureza de Schelling. Na avaliação dos contemporâneos de Lange esta tentativa resultou em uma recaída na metafísica pré-crítica que causou danos consideráveis ao progresso científico na Alemanha. Lange concorda com este diagnóstico e, como vimos, restringe a fantasia especulativa ao âmbito do discurso edificante e da ficção conceitual. Contudo, Lange não considera que o discurso científico opere com categorias que se distinguem por princípio das ficções conceituais da filosofia. Uma oposição semelhante à que vigora na ortodoxia kantiana, entre a função constitutiva das categorias do entendimento e a regulativa das idéias da razão, não tem lugar no programa de renovação da filosofia crítica esboçado por Lange, que tem como uma de suas metas superar o rígido dualismo kantiano entre corpo e mente e a

---

<sup>112</sup> Cf. CAYGILL, 1995, p. 210.



divisão esquemática do psiquismo em faculdades cujas atividades estariam submetidas a princípios transcendentais autônomos. Também aqui Nietzsche deve ser visto como um herdeiro do programa de Lange: ao problematizar a distinção kantiana entre uso regulativo e determinante dos juízos, Nietzsche dá um passo decisivo rumo a uma compreensão ficcional generalizada dos processos de assimilação humana do mundo. Os conceitos mobilizados pelos juízos determinantes (Nietzsche fornece uma lista algo aleatória destes conceitos na passagem acima) são igualmente regulativos e pertencem à mesma estratégia antropomórfica de apropriação do mundo. Esta compreensão ficcional do vocabulário fisicalista da ciência moderna já havia sido proposta por Lange em sua crítica à interpretação dogmática da mesma. Nas notas preparatórias para a dissertação sobre o conceito de teleologia não há um esforço de especificar critérios para a diferenciação desta dupla estratégia de apropriação do mundo, mas já nos fragmentos póstumos do início da década de 70, e em especial nos da década de 80, serão apresentados alguns critérios pragmáticos. Dentre eles merecem destaque os princípios de economia e de estabilidade, que se contrapõem ao método da natureza, que Nietzsche caracteriza em termos de prodigalidade, desperdício, variabilidade, fluidez e indiscernibilidade<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> A primeira referência explícita de Nietzsche ao princípio de economia é feita em um fragmento póstumo dedicado aos filósofos pré-platônicos, e data do inverno de 1872-73: “Dass diese gesammte Auffassung der Anaxagorischen Lehre richtig sein muss, beweist am deutlichsten die Art, wie die Nachfolger des Anaxagoras, der Agrigentiner Empedokles und der Atomenlehrer Demokrit in ihren Gegensystemen thatsächlich dieselbe kritisirten und verbesserten. Die Methode dieser Kritik ist vor allem die fortgesetzte Entsagung in jenem erwähnten naturwissenschaftlichen Geiste, das Gesetz der Sparsamkeit, auf die Naturerklärung angewendet. Die Hypothese, die mit dem kleinsten Aufwande Von Voraussetzungen und Mitteln die vorhandene Welt erklärt, soll den Vorzug haben: denn in ihr ist das wenigste Belieben, und das freie Spiel mit Möglichkeiten untersagt. Sollte es Zwei Hypothesen geben, die beide die Welt erklären, so ist streng zu prüfen, welche von beiden jener Forderung der Sparsamkeit am meisten genügt” (KSA, vol. VII, p. 551). Uma das primeiras caracterizações do método da natureza em termos de desperdício e “irracionalidade na escolha dos meios”, em nítido contraste com o princípio de economia, encontra-se nos fragmentos póstumos do verão/outono de 1873: 29 [218] e 29 [223], KSA, vol. VII, p. 715-720. Na produção dos anos 80 Nietzsche recorrerá ao princípio de economia não apenas para defender uma concepção instrumental da ciência, mas também como um operador polêmico contra o que ele supõe serem resíduos teleológicos nas ciências naturais da época. Sua crítica abrange desde a física mecanicista à teoria da evolução de Darwin e tem como seus alvos privilegiados a postulação de entidades últimas, no caso do mecanicismo, e do instinto de autoconservação, no caso do darwinismo.

---

Segundo Nietzsche o princípio da vontade de poder atenderia melhor às exigências deste critério pragmático para a escolha entre teorias rivais. A confrontação com a concepção mecanicista subjacente às ciências naturais da época se torna explícita a partir de *Além de Bem e Mal*. Cf. os aforismos de número 13, 14 e 36 da referida obra. ABEL, 1999, confere grande destaque à tese de que o princípio de autoconservação fere as exigências do princípio de economia. Autores que compartilharam com Nietzsche a tese de que este princípio pragmático desempenha um papel central na elaboração de teorias e nas demais modalidades de assimilação da realidade (modalidades pré-científicas) são: F. A. Lange, Richard Avenarius e Ernst Mach. Os dois últimos foram lidos por Nietzsche apenas na década de 80. A proximidade entre as posições de Nietzsche e Mach era evidente para os primeiros intérpretes de Nietzsche. Cf. RICHTER, 1908 e KLEINPETER, 1913.

### Seção 3: Um balanço da presença do ceticismo no jovem Nietzsche

A maior parte dos homens sente ocasionalmente que eles passam a vida em uma rede de ilusões. Poucos percebem, entretanto, quão longe estas ilusões alcançam. Não se deixar dominar pelas ilusões é uma crença infinitamente ingênua, mas este é o imperativo intelectual, o mandamento da ciência (KSA, vol. VII, pp. 101-102).

É preciso querer até mesmo a ilusão – nisto consiste o trágico (KSA, vol. VII, p. 428).

Nietzsche foi levado a se confrontar com a Terceira *Crítica* em parte pelo desejo de encontrar uma solução para a aporia na teoria schopenhaueriana da individuação, em parte pela relevância que Lange confere ao tema da teleologia em sua *História do Materialismo*. O projeto original de uma dissertação sobre o tema da teleologia foi abandonado por Nietzsche. Poucos meses depois do registro destas notas, Nietzsche foi convocado a assumir a cadeira de Filologia Clássica na Universidade de Basel, o que o confrontou com outras prioridades acadêmicas e o obrigou também a abandonar os planos de uma formação acadêmica sólida em ciências naturais<sup>114</sup>. Além disso, o contato cada vez mais intenso com Wagner fez com que seus interesses filosóficos convergissem para outra direção. A tarefa da edificação, a contrapartida positiva do programa filosófico elaborado por Lange, ganhará maior destaque ao longo da primeira metade da década de 70, fazendo com que seu interesse por questões puramente epistêmicas recue ou permaneça um segredo de oficina. Em primeiro plano aparece apenas a disposição de mobilizar instrumentalmente o resultado da reflexão epistemológica da tradição crítica para preparar o advento de uma nova era trágica. Esta

---

<sup>114</sup> Nietzsche comunica a novidade ao amigo Erwin Rohde em carta datada de 16 de janeiro de 1869. Nesta mesma carta ele comenta sua intenção, abortada pela convocação intempestiva, de abandonar a filologia e se submeter a uma formação acadêmica em ciências naturais: “Lieber Freund, ich halte meinen Finger an meinen Mund und gebe Dir einen recht kräftigen Händedruck. Wir sind doch recht die Narren des Schicksals: noch vorige Woche wollte ich Dir einmal schreiben und vorschlagen, gemeinsam Chemie zu studieren und die Philologie dorthin zu werfen, wohin sie gehört, zum Urväter-Hausrath. Jetzt lockt der Teufel ‘Schicksal’ mit einer philologischen Professur” (KSB, vol. II, pp. 359-360).

nova era trágica é temporariamente identificada com o projeto cultural wagneriano. Este é o resumo do programa filosófico que Nietzsche tenta apresentar em detalhes em sua obra de estréia.

Em Wagner confluem distintas demandas: afetivas e intelectuais. A amizade se constrói em uma base assimétrica. Wagner é o mestre, Nietzsche o discípulo zeloso. Nestas bases uma crítica explícita a Schopenhauer seria totalmente contraproducente. O programa de renovação da cultura alemã patrocinado por Wagner vai de resto ao encontro dos anseios de Nietzsche, de sua vontade de intervir ativamente nos debates do presente. A metafísica como edificação adquire um conteúdo positivo: alguns ajustes conceituais são introduzidos no sistema de Schopenhauer<sup>115</sup>, de forma a eliminar as

---

<sup>115</sup> VENTURELLI, 2003, defende a tese de que Nietzsche se inspirou fundamentalmente em Eduard von Hartmann (em sua obra de estréia, *Philosophie des Unbewussten*, 1869, que logo se tornaria um *best-seller*, sendo reeditada inúmeras vezes em versões sucessivamente revistas e ampliadas pelo autor) para promover esta reforma conceitual no sistema schopenhaueriano. Esta tese tem se tornado aos poucos hegemônica entre os comentadores, embora as opiniões variem quando à extensão do débito de Nietzsche e quanto ao sentido a ser conferido a estes empréstimos. Cf. o capítulo I de Aldo Venturelli, intitulado *Ästhetik und Erkenntnistragödie. Zur Entstehungsgeschichte der Geburt der Tragödie*, no qual alguns destes empréstimos são detalhados. Do ponto de vista mais geral, a obra de Hartmann oferecia uma solução (ainda no interior de uma metafísica dogmática) para as aporias do monismo schopenhaueriano ao deslocar-se do idealismo subjetivo para o idealismo objetivo como uma necessidade imposta pela reflexão acerca da atividade originária da vontade. Venturelli elenca outros três motivos hartmannianos incorporados por Nietzsche no período de composição de GT/NT: a ênfase no conceito de inconsciente (apenas periféricamente tematizado por Schopenhauer e central em Hartmann) e de atividade instintiva como ferramentas conceituais para a compreensão da arte, a reflexão sobre o componente afetivo da linguagem e sua relação com o pensamento, e a recepção polêmica da tentativa de Hartmann de introduzir uma dimensão teleológica, extraída de Hegel, no pessimismo schopenhaueriano. Isso quanto aos aspectos de conteúdo. Estou entretanto em desacordo com a tese de Venturelli de que Hartmann teria oferecido a Nietzsche um modelo de especulação a partir dos resultados empíricos obtidos através do método indutivo das ciências naturais. Tampouco concordo com sua avaliação de que esta inspiração metodológica teria permitido a Nietzsche conciliar os estímulos recebidos de Wagner, a fidelidade a Schopenhauer e seus conhecimentos filológicos de modo a alcançar a síntese, reivindicada pelas diferentes correntes filosóficas da época, entre ciência e filosofia (cf. VENTURELLI, 2003, pp. 18-19). A primeira discordância se funda na convicção de que Nietzsche adere à solução proposta por Lange como a mais adequada para se pensar a relação entre ciência e filosofia, questão esta que constituía de fato a pauta comum das diversas agendas filosóficas da época. Isto nos obriga a repensar o sentido e a relativizar a importância dos empréstimos conceituais que Nietzsche toma de Hartmann: estes empréstimos visam tão somente a tornar plausível uma ficção conceitual, nada mais. Em relação ao segundo ponto, meu argumento enfatiza os impasses, e não o sucesso na tentativa de conciliação dos vários interesses que mobilizam o jovem Nietzsche. Estes impasses não se traduzem prioritariamente em aporias conceituais (estas podem ser facilmente escamoteadas com certo traquejo dialético); eles surgem antes em decorrência da tentativa de atender a demandas vitais concorrentes, por exemplo, entre as exigências da consciência intelectual e o imperativo de intervir de forma eficaz e responsável nas disputas da cultura, concebida como a esfera no interior da qual se colocam as condições para o incessante experimento da auto-superação do tipo homem. Tendo por outro lado a concordar com Venturelli (cf. p.

aporias mais visíveis e conferir às suas intervenções na esfera pública a aparência de um apostolado. O fato de Nietzsche se engajar na causa wagneriana tem explicações de ordem biográfica e existencial, mas está também em sintonia com as conclusões pessimistas da reflexão, que o ocupou no início da década de 70, sobre as condições que poderiam garantir à filosofia sua eficácia histórica enquanto um instrumento de reforma e renovação da cultura. A tendência nietzscheana, que se acentua a partir das primeiras reações ao *Nascimento da Tragédia*, é de atribuir um papel secundário à filosofia. Neste papel secundário argumentos céticos devem, entretanto, desempenhar uma função decisiva.

A contextualização que acabo de propor poderia induzir à crença de que o ceticismo está presente na primeira fase da obra de Nietzsche apenas na qualidade de um repertório de argumentos a serem instrumentalizados. Esta crença corresponde em boa parte à verdade. No entanto, algumas notas póstumas nos revelam que a atitude de Nietzsche em relação ao ceticismo na primeira metade da década de 70 não se limita à mobilização estratégica de argumentos céticos para a defesa de interesses filosóficos alheios a esta tradição. O ceticismo já comparece em alguns fragmentos deste período associado ao imperativo da consciência intelectual, e nesta condição ele não apenas se apresenta como um elemento constitutivo da forma de vida filosófica (a vida teórica), como representa um fator de desestabilização e questionamento daquilo que constitui a prática de Nietzsche como publicista: o esforço de conferir um significado metafísico para a esfera da cultura e, em especial, para a experiência estética. Esta tensão ou contradição dá prosseguimento ao aspecto conflituoso que caracteriza a história da recepção do ceticismo na modernidade, como teremos ocasião de ver na última seção do próximo capítulo.

---

38), quando este afirma que a resolução nietzscheana de traduzir suas novas concepções em um vocabulário schopenhaueriano atenderia ao temor de ferir a suscetibilidade do casal Wagner.

Eu iniciei a discussão deste capítulo com uma tese bastante precisa: Nietzsche como herdeiro de Lange. Trata-se agora de compreender em que medida a tentativa de implementar o programa filosófico de Lange no início dos anos 70 conduziu a uma tensão que parecia inexistente na formulação original. Este programa previa uma reconciliação formal entre a tendência materialista e a tendência idealista a partir de uma superação do unilateralismo dogmático destas tendências. A tendência materialista, tendo se convertido em uma variante de ceticismo metódico e disciplinado, poderia encontrar sua satisfação na crítica dos conceitos, estabelecendo assim os limites do conhecimento científico e neutralizando a pretensão da ciência de se converter em visão de mundo. Sua tarefa consistiria, portanto, na promoção de nossos interesses cognitivos. Mas esta promoção ocorre, de forma algo paradoxal, mediante um redimensionamento da importância conferida a este âmbito da atividade humana. Este redimensionamento é o ônus que acompanha inevitavelmente a tendência materialista, tão logo ela tenha abandonado sua confiança dogmática e se convertido em um ceticismo disciplinado e metódico. Caberia à tendência idealista por outro lado garantir a satisfação de nossos impulsos extracognitivos. Onde estaria a falha neste programa de reconciliação?

A inegável discrepância entre o conjunto de textos publicados por Nietzsche na primeira metade da década de 70 e o restante de sua produção intelectual no mesmo período deve ser vista como um modo de administrar a tensão resultante da tentativa de implementar o programa de Lange. Suas duas tendências não se deixam harmonizar: as consequências mais perturbadoras da reflexão filosófica cética, orientada pelos métodos e resultados das ciências empíricas e da história tendem a permanecer inéditas, como um segredo de oficina, enquanto a metafísica de artista e a visão de mundo que a acompanha vêm a primeiro plano nas intervenções públicas de Nietzsche.

Do ponto de vista da tarefa que Nietzsche se propôs no início da década de 70 argumentos céticos funcionam, entretanto, como um vigoroso aliado, o que torna evidente que o principal obstáculo à execução do programa não procede da aceitação da correção epistêmica do ceticismo. Pelo contrário, esta é uma premissa essencial do próprio programa, uma premissa cuja verdade Nietzsche considera ter sido estabelecida historicamente por Kant e Schopenhauer<sup>116</sup>. A tarefa que Nietzsche se propôs neste período para a sua filosofia pode ser traduzida nos seguintes termos: determinar as condições sob as quais uma cultura como unidade de diferentes impulsos pode ser pensada e se torna possível<sup>117</sup>. Segundo o seu diagnóstico, nenhuma cultura moderna pôde satisfazer plenamente estas condições em função da hipertrofia de seu impulso cognitivo. Portanto, caberia à filosofia a tarefa de disciplinar o ímpeto cognitivo da modernidade<sup>118</sup>. Nietzsche identifica na vitória da tendência socrática, que significou a

---

<sup>116</sup> Neste sentido eu discordo do eixo central do estudo, de resto excepcional, de GLATZEDER, 2000. A autora argumenta a favor da tese, que eu compartilho, de que a produção de Nietzsche na primeira metade da década de 70 é atravessada por uma crise de consciência derivada de seu compromisso com o ceticismo. Mas não me parece que ela esteja correta ao localizar o foco da crise na tensão entre o ceticismo epistemológico, orientado cientificamente, e as necessidades vitais tanto do indivíduo quanto da cultura. A autora sugere que entre *O Nascimento da Tragédia* e *Humano, demasiado Humano* não haveria uma ruptura em relação ao estatuto epistêmico da metafísica, tese que eu também endosso, mas que tampouco haveria uma mudança significativa em relação ao estatuto prático ou existencial da metafísica, tese que me parece insustentável. É sintomático que ela veja no livro de estréia de Nietzsche uma tentativa similar à de *MA/HH* de administrar a crise cética. Se há uma crise de consciência associada ao ceticismo em Nietzsche, me parece que ela é desencadeada justamente pela tensão entre o projeto edificante levado a cabo em *GT/NT* e o compromisso com a integridade intelectual, que responde por uma dimensão não epistêmica do ceticismo. Ao suspender, pelo menos provisoriamente, a crença de que a metafísica é imprescindível do ponto de vista prático, Nietzsche inicia de fato uma nova fase em sua filosofia, marcada pela plena reconciliação com o ideal da vida teórica.

<sup>117</sup> Cf. KSA, vol. VII, p. 426, fragmento póstumo 19[33]: “Meine Aufgabe: *den inneren Zusammenhang und die Nothwendigkeit jeder wahren Kultur zu begreifen.*”

<sup>118</sup> Cf. KSA, vol. VII, p. 424: “Wenn wir noch je eine Kultur erringen sollen, so sind unerhörte Kunstkräfte nöthig, um den unbeschränkten Erkenntnisstrieb zu brechen, um eine Einheit wieder zu erzeugen. *Höchste Würde des Philosophen zeigt sich hier, wo er den unbeschränkten Erkenntnisstrieb concentrirt, zur Einheit bündigt.*” Não se trata com isso de um retorno ao mito, conforme uma visão caricata do jovem Nietzsche que felizmente não circula mais com tanta frequência no ambiente acadêmico. Trata-se antes de restabelecer o que ele julga ser a hierarquia “natural” das diversas tendências no interior da cultura. O objetivo segundo Nietzsche é mostrar à ciência uma verdade que ela nem sempre reconhece: sua dependência de uma concepção metafísica que, como toda concepção desta natureza, se funda ela mesma em uma ilusão (cf. KSA, vol. VII, p. 424: “Es handelt sich nicht um eine Vernichtung der Wissenschaft, sondern um eine *Beherrschung*. Sie hängt nämlich in allen ihren Zielen und Methoden durch und durch ab von philosophischen Ansichten, *vergisst dies aber leicht*”). Apenas neste sentido se entende que o alvo de Nietzsche seja o socratismo, e não os métodos ou a disciplina metódica, dos quais ele não pretende de modo algum abrir mão. Estes métodos devem informar a prática

imposição do otimismo teórico sobre a visão trágica de mundo na Grécia clássica, a raiz mais remota deste desequilíbrio dos impulsos no interior da cultura moderna. A tendência socrática ofereceu uma justificativa metafísica para a atividade teórica ao pressupor um acesso cognitivo à essência das coisas e equacionar conhecimento, virtude e felicidade. O imenso progresso das ciências na modernidade deve ser interpretado, sob esta ótica, como um efeito tardio da reviravolta socrática. Os pressupostos metafísicos que asseguram legitimidade à forma de vida incorporada na atividade científica são ainda hoje os pressupostos socráticos. O combate a estes pressupostos teve início com a publicação da *Crítica da Razão Pura* e prosseguiu na filosofia de Schopenhauer. A obra destes filósofos deve ser celebrada como o prenúncio de um retorno à visão trágica de mundo. Neste contexto podemos entender a função de argumentos céticos. Eles permitem desmontar a premissa socrática da cognoscibilidade do mundo. Nietzsche pretende retomar aqui um modelo argumentativo que ele supõe ter encontrado pela primeira vez em Kant: ao limitar nosso conhecimento às verdades empíricas das ciências, argumentos céticos apontam para a necessidade de rever o significado metafísico que a tradição ocidental supostamente atribuiu à atividade teórica desde a vitória da tendência socrática. Nesta medida argumentos céticos abrem espaço para uma visão de mundo na qual a atividade teórica está subordinada a outros domínios da experiência<sup>119</sup>. Nietzsche parece vislumbrar três domínios da experiência aos quais seria

---

do filósofo. Por “socratismo” Nietzsche não entende esta disciplina metódica, nem tampouco os resultados das ciências particulares, mas o conjunto de postulados metafísicos que conferem à atividade teórica sua supremacia face às demais atividades humanas. Os pressupostos que informam a vida teórica foram esquecidos, de modo que pôde surgir a crença ilusória na neutralidade das ciências no embate das visões de mundo.

<sup>119</sup> Nietzsche cita de forma verdadeiramente obsessiva o seguinte trecho do Prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*: “eu precisei suspender o saber para dar lugar à fé”. A primeira menção a esta passagem encontra-se no fragmento póstumo redigido entre o verão de 1872 e o início de 1873. Nele Nietzsche estabelece uma contraposição entre o que ele supõe ter sido o programa kantiano e o que ele apresenta como o seu programa. Em Kant tratava-se de salvaguardar um âmbito da experiência, que ele identifica com o âmbito da moral e da religião, da hegemonia desastrosa da racionalidade científica. Neste sentido Kant teria contraposto a fé ao saber movido por uma necessidade da cultura. Ele desconhecia uma terceira via. Esta terceira via é a seguida por Nietzsche sob a orientação de Schopenhauer e Wagner: a via de uma cultura artística. Cf. KSA, Vol. VII, pp. 426-427, fragmento 19[34].



possível conferir um significado metafísico: a atividade teórica, a atividade moral, a atividade estética. Nietzsche se decide pela última. Devemos notar ainda que o predicado “metafísico” qualifica antes de tudo tipos específicos de atividade humana, e só indiretamente conjuntos de crenças. Atribuir um significado metafísico a um tipo de atividade humana em detrimento de outras consiste em determinar uma hierarquia de formas de vida no interior da cultura. O esforço por promover metafisicamente a experiência estética é um indício da disposição de Nietzsche para, neste momento de sua obra, atribuir um papel secundário à forma de vida filosófica no interior de sua metafísica da cultura.

À primeira vista não há maiores dificuldades envolvidas no primeiro movimento desta estratégia argumentativa. Argumentos céticos realmente podem ser mobilizados para este propósito negativo, e isto de fato ocorreu historicamente. A dificuldade surge no passo seguinte. Argumentos céticos permitem contestar a pretensão de certas formas de vida, mas não têm nada a dizer em favor de candidatos concorrentes, exceto se for o caso de uma forma de vida ela mesma cética. Aqui há ainda um notável fator agravante: associando a suspensão do juízo a uma espécie de imperativo da consciência intelectual em situações de indecidibilidade epistêmica, Nietzsche retira o ceticismo da posição de um espectador neutro em relação às pretensões edificantes dos diversos sistemas metafísicos e o converte em um adversário de todos eles. Isto ocorre porque ao fazer esta associação Nietzsche se compromete implicitamente com um aspecto essencial do ceticismo como forma de vida: seu esforço por preservar a integridade intelectual<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Como veremos no Capítulo II, o debate em torno da possibilidade ou não de alcançar este ideal cético de sabedoria está no centro da recepção moderna do ceticismo. A possibilidade de preservar a integridade intelectual através do preceito cético da suspensão do assentimento corresponde ao ideal acadêmico do sábio; trata-se a bem da verdade de uma concepção deflacionada do sábio estóico. Na recepção moderna do ceticismo, autores como Montaigne, Pierre Charron, Bacon e Descartes adaptam este ideal cético à concepção antropológica cristã e o pensam em analogia com o efeito restaurador da graça. Esta analogia é particularmente notável em Bacon e Descartes: através da dúvida metódica é possível ao homem recuperar ou restaurar a integridade intelectual, como que retornar a um estado original de inocência epistêmica a partir do qual a faculdade de julgar, como capacidade de discernir o verdadeiro do falso,

Para entender o que Nietzsche designa no início da década de 70 por conhecimento trágico, em contraposição à visão de mundo do otimismo teórico, basta lembrar que ele considera que a tarefa do filósofo é antes de tudo a promoção da cultura, e que para tanto é imprescindível uma justificação metafísica da existência, pois somente ela evita que a “vontade” se precipite no abismo do pessimismo prático. Em outros termos, o engajamento na cultura exige um consolo de natureza metafísica, sendo portanto incompatível com a suspensão do juízo exigida pelo imperativo da consciência intelectual. As exigências da cultura e da vida em geral parecem contradizer as exigências da consciência intelectual<sup>121</sup>. Como a cultura designa a totalidade dos

---

livre da sujeição às instâncias que não dispõem de competência epistêmica, entra novamente na posse de suas virtudes, torna-se novamente íntegra. Subjaz a este ideal de uma sabedoria moldada à condição humana uma concepção voluntarista do juízo que se choca com uma interpretação da antropologia cristã fundada no último Agostinho, o teólogo da predestinação. Aos olhos de Pascal qualquer tentativa de retomar a filosofia como forma de vida e como sabedoria, mesmo que na versão modesta e deflacionada do ceticismo acadêmico, deve ser interpretada como uma demissão do cristianismo e um sinal inequívoco de pelagianismo. Portanto, a tese de que através da dúvida cética seria possível recuperar as virtudes epistêmicas é uma tese que surge do desconhecimento dos efeitos da queda sobre a natureza humana. Cf. MAIA NETO, 1995.

<sup>121</sup> Nietzsche tenta executar este programa no *Nascimento da Tragédia*. A principal premissa histórica que sustenta este primeiro experimento filosófico de Nietzsche é a do esgotamento do socratismo. Pensado e vivido até suas últimas conseqüências, o ideal da vida teórica expõe aos seus adeptos a natureza ilusória de suas duas grandes convicções de base: a crença no caráter cognoscível do real e na possibilidade de reformar a existência mediante o conhecimento, ou seja, a crença no caráter terapêutico da teoria. Diante do impasse do ideal da vida teórica Nietzsche esboça um ideal alternativo, de retomada da visão de mundo trágica sob o comando da arte. A apologia da experiência estética esbarra entretanto na dificuldade de justificá-la frente à demanda, à primeira vista igualmente legítima, de outras esferas da experiência humana, tais como a da religião e da moral. Um fragmento datado do verão de 1872 – início de 1873 mostra que Nietzsche tem consciência da dificuldade de reivindicar um significado metafísico para qualquer destas dimensões da existência humana: “Não se pode provar nem o significado metafísico, nem ético, nem estético da existência” (KSA, Vol. VII, p. 459). Nietzsche nega a possibilidade, que está no coração da estética e da ética schopenhaueriana, de que o indivíduo possa se emancipar da vontade (ou seja, do véu de Maia, segundo a metáfora schopenhaueriana) através da contemplação artística e do conhecimento puro. Além disso, Nietzsche avança a passos largos rumo ao rompimento definitivo com a crença de que uma tal possibilidade seria desejável. A possibilidade da ascese no sentido schopenhaueriano é explicitamente contestada em um fragmento póstumo datado de 1869-70, ou seja, cuja redação é anterior ao aparecimento do *Nascimento da Tragédia*: “Man kommt nicht über den Willen hinweg: die Moral, die Kunst stehen nur in seinem Dienste und arbeiten nur für ihn. **Vielleicht ist die Illusion, dass es gegen ihn geschehe, nothwendig.** Der Pessimismus ist unpraktisch und ohne die Möglichkeit der Konsequenz! Das Nichtsein kann nicht Ziel sein. Der Pessimismus ist nur im Reiche des Begriffs möglich...” (KSA, vol. VII, p. 85-86; ênfase minha). Nietzsche inverte a perspectiva schopenhaueriana ao interpretar a arte e a moral como outras tantas estratégias da vontade para manter os indivíduos na existência e intensificar seu prazer na mesma. A própria convicção filosófica de que a experiência estética e moral nos garantiriam acesso a um mundo distinto do mundo dos fenômenos é interpretada por Nietzsche como uma convicção que teria sua origem na astúcia da vontade. Embora ele conceda a possibilidade de ascender pelo conhecimento à consciência de que estamos sempre inevitavelmente no âmbito do que ele chama neste momento de sua reflexão de representações ilusórias, este conhecimento não conduz necessariamente ao pessimismo prático, mas tão somente teórico. O

impulsos humanos e o modo de sua harmonização, as exigências da consciência intelectual devem vir em segundo plano. Mas Nietzsche não está plenamente convencido da legitimidade desta subordinação, de modo que a tensão atravessa toda a primeira fase de sua obra e, em alguma medida, prossegue ao longo de toda a sua vida produtiva, encontrando apenas pequenos intervalos nos quais uma plena reconciliação é vislumbrada. O que está em jogo é uma dupla exigência que Nietzsche coloca para a vida filosófica: a promoção dos valores supremos da cultura e a atenção às normas da honestidade intelectual. Harmonizar estas duas tendências é sua grande ambição. A tensão relaciona-se apenas indiretamente ao ceticismo epistemológico. Podemos filiar esta dupla exigência a dois personagens conceituais que freqüentam de forma obsessiva a reflexão filosófica de Nietzsche: Platão e Sócrates. Fixar as condições ótimas sob as quais determinados indivíduos excepcionais podem entregar-se ao exercício da superação de si é a tarefa que Nietzsche associa à filosofia tal como Platão a teria secretamente compreendido e praticado. Este é o sentido mais preciso de seu propalado platonismo político. Não poder subtrair-se às exigências da veracidade é a marca mais visível de que Nietzsche, talvez em um grau mais intenso do que Platão, foi corrompido por Sócrates, o supremo mestre do erotismo.

Podemos portanto resumir a posição de Nietzsche em relação ao ceticismo no início da década de 70 da seguinte forma:

1) Nietzsche assume as conclusões epistêmicas de Lange, cuja reformulação da filosofia crítica conduz aos seguintes resultados:

---

melhor antídoto contra esta ameaça é justamente a arte, não porque ela funcione como um quietivo da vontade, mas pela razão inversa: ela intensifica nosso prazer na aparência. Cf. KSA, vol. VII, p. 98: “Wie offenbart sich der Instinkt in der Form des bewussten Geistes? In Wahnvorstellungen. Selbst die Erkenntniss über ihr Wesen vernichtet nicht ihre Wirksamkeit. Wohl aber bringt die Erkenntniss einen qualvollen Zustand hervor: dagegen nur Heilung in dem Schein der Kunst”.

1.1) uma compreensão fenomenista, ficcionalista e falibilista das ciências naturais e históricas, que detêm entretanto os melhores métodos para descrever da forma mais exhaustiva e econômica possível as regularidades do mundo fenomênico;

1.2) a conversão da filosofia crítica em uma variante de ceticismo metódico e disciplinado, que representa uma versão deflacionada da filosofia transcendental;

1.3) a recusa de qualquer pretensão de cientificidade para a metafísica;

1.4) a mera possibilidade lógica da coisa em si não pode ser recusada, o que conduz a uma posição agnóstica em relação ao problema puramente teórico de um mundo metafísico;

1.5) a reabilitação da metafísica compreendida como ficção conceitual a serviço da promoção de nossos interesses práticos, ou seja, de todos os nossos impulsos extracognitivos.

2) Nietzsche constata na modernidade uma hipertrofia do impulso cognitivo face aos demais impulsos da cultura. O arsenal de argumentos céticos é mobilizado para combater este desequilíbrio, interpretado como um fruto tardio do otimismo teórico representado na figura de Sócrates.

3) A tentativa de elaborar uma metafísica atenta às exigências da edificação é o traço mais saliente do programa filosófico de Nietzsche no início da década de 70. Em sua metafísica de artista, Nietzsche reivindica para a experiência estética, tal como ela foi possível na tragédia antiga, uma dimensão metafísica. Neste sentido o *Nascimento da Tragédia* deve ser lido como um livro que expõe conceitualmente as condições culturais que tornariam possível uma experiência metafísica. Mas, por se tratar aqui justamente de uma “experiência” e não de uma “crença” metafísica, não é possível assegurar pela via do conceito as condições de uma experiência de tal ordem. Estas só poderiam ser dadas em uma cultura de tal modo reformada que permitisse a emergência de uma obra

de arte em algum sentido análoga à da tragédia grega. A tentativa parece fracassar diante de dois obstáculos:

a) a reivindicação soa implausível em função das próprias premissas céticas que dominam a era da ciência. Elas corroeram as bases históricas e psicológicas que garantiriam a aceitabilidade de um novo Ideal. A constatação do fracasso da filosofia, ou de sua capacidade apenas limitada de exercer uma influência positiva na cultura é uma constante nos fragmentos póstumos imediatamente subsequentes à publicação do *Nascimento da Tragédia* e se deve pelo menos em parte à sua recepção pouco calorosa, quando não decididamente negativa pelo público alemão. Nietzsche parece introduzir uma primeira hipótese, segundo a qual este fracasso resultaria da incompatibilidade da tarefa edificante da filosofia com as premissas céticas do presente<sup>122</sup>. Isso o leva a investigar a relação entre os filósofos e a cultura na época trágica dos gregos, ou seja, em um contexto no qual a cultura não se caracterizava pela dispersão dos diversos impulsos ocasionada pela hegemonia do impulso cognitivo. Contudo, o exame dos filósofos pré-platônicos parece ter conduzido Nietzsche à conclusão de que também eles fracassaram em seu principal propósito: o de conduzir uma reforma política pan-helênica<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Veja-se, por exemplo, o fragmento 19[36], intitulado “O último filósofo”: “Pode haver gerações inteiras. Ele deve apenas colaborar com a vida. ‘O último’, obviamente relativo. Para nosso mundo. Ele prova a necessidade da ilusão, da arte e da arte que tem domínio sobre a vida. Para nós não é possível produzir de novo aquela seqüência de filósofos que a Grécia produziu na época da tragédia. Sua tarefa pode agora ser cumprida única e exclusivamente pela arte. Apenas enquanto arte um tal sistema é ainda possível. Considerado sob o ponto de vista atual todo aquele período da filosofia grega cai também no domínio de sua arte. O disciplinamento da ciência ocorre agora tão somente ainda através da arte...” (Cf. KSA, vol. VII, p. 428). Neste mesmo período nos deparamos com algumas notas que comentam o efeito corrosivo da filosofia kantiana: “Kant exerceu em certo sentido um efeito nocivo: pois a crença na metafísica se perdeu. Ninguém poderá contar com sua ‘coisa em si’, como se ela fosse um princípio disciplinador” (Cf. KSA, vol. VII, p. 425).

<sup>123</sup> O fragmento 23[1] do inverno de 1872-73 anuncia esta leitura do conjunto da filosofia pré-platônica como a história de um projeto político malogrado. Esta narrativa é uma reconstrução livre, que adota de antemão uma perspectiva teleológica para a compreensão de um problema ao qual Nietzsche se sente compelido pelas necessidades do presente: pensar a figura do filósofo e a função da filosofia no interior de uma cultura caracterizada por uma unidade de estilo, e não pela fragmentação. Este experimento historiográfico tem por meta examinar as relações entre filosofia e cultura em um contexto cultural mais favorável do que o do presente. Nietzsche antecipa os resultados deste experimento no fragmento 23[14].

b) a tentativa de implementar o programa de uma justificação estética da existência gera no filósofo um conflito de natureza ética, pois como pensador Nietzsche se sente compelido a atender ao imperativo da consciência intelectual, que exige a suspensão do juízo em questões que escapam à decidibilidade epistêmica<sup>124</sup>.

4) A impossibilidade de atender às demandas da consciência intelectual decorre, pelo menos em parte, da aceitação da tese antropológica presente nos três autores que exerceram maior influência sobre Nietzsche neste período, Kant, Schopenhauer e Lange: a tese de que o homem é um animal metafísico, ou seja, de que há algo na natureza humana que a impulsiona a colocar questões que ultrapassam o âmbito do conhecimento fenomênico. Embora cada um deles defenda uma teoria específica acerca do que seja propriamente esta inclinação natural ao questionamento metafísico, todos eles concordam que a filosofia crítica não tem como tarefa oferecer resistência a esta inclinação, mas compreendê-la em sua verdadeira natureza para poder, assim, indicar a via adequada de sua satisfação. Caberá a Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado Humano*, reivindicar para a filosofia a tarefa de pensar uma forma de vida e cultura superiores, que veriam com indiferença a satisfação destas supostas necessidades metafísicas. Mas este é um tema para o próximo capítulo. Trata-se aí da história de como e em que medida Nietzsche retoma e renova a tese da função terapêutica do ceticismo e a vincula à defesa de uma forma de vida filosófica indiferente aos apelos e

---

Estes resultados expõem os limites de atuação da filosofia, sua capacidade de agir sobre a cultura em uma situação optimal. O fragmento tem como título “Filosofia e povo”. Após narrar o fracasso individual de cada um dos grandes filósofos gregos em atrair para si o povo, Nietzsche conclui: “Aquilo que não foi dado a estes filósofos alcançar como o deveriam alcançar os menores? Não é possível fundar uma cultura popular na filosofia. Portanto, em relação a uma cultura a filosofia jamais poderá ter uma importância fundamental, mas sempre apenas uma importância secundária. Que importância é essa? Disciplinamento do mítico. – Fortalecimento do senso de verdade face à livre fabulação. *Vis veritatis* ou fortalecimento do conhecimento puro (Thales Demócrito Parmênides). Disciplinamento do impulso ao saber – ou fortalecimento do mítico-místico, do artístico (Heráclito, Empédocles, Anaximandro). Legislação da grandeza. Destruição do rigidamente dogmático: a) na religião b) costume c) ciência. Traço cético. Toda força (religião, mito, impulso ao saber) tem, quando em excesso, efeitos barbarizantes, imorais e imbecilizantes, enquanto domínio inflexível (Sócrates). Destruição da secularização cega (substituto da religião). (Anaxágoras, Péricles). Traço místico. Resultado: a filosofia não pode criar uma cultura, mas prepará-la, ou conservá-la ou moderá-la” (KSA, vol. VII, pp. 544-545).

<sup>124</sup> Cf. KSA, vol. VII, pp. 101-102.

às seduções da metafísica em seu sentido edificante. Seus principais aliados nesta primeira tentativa de superação da interpretação moral da existência são Epicuro e Montaigne. Esta aproximação dos dois filósofos retoma um esquema pascaliano de organização das opções filosóficas e insiste na afinidade entre ceticismo e epicurismo que podemos encontrar em outros autores<sup>125</sup>. Seus principais adversários são Pascal, Kant, Schopenhauer e, de forma um tanto surpreendente, o próprio Lange. Neste momento, no entanto, Nietzsche interpreta a questão de outra forma: em função de sua adesão à tese da necessidade metafísica como universal antropológico, Nietzsche deduz de forma coerente, a partir de seu compromisso com a correção epistêmica do ceticismo, que tanto a vida quanto a cultura em suas formas mais elevadas exigem a aceitação consciente de um grau considerável de ilusão<sup>126</sup>. Este ter de querer conscientemente a ilusão como uma condição de vida e de grandeza é um dos paradoxos incontornáveis da vida filosófica, que confere a ela seu aspecto trágico e a confronta simultaneamente com dois novos problemas: a) o de sua justificação ética; b) o de sua possibilidade psicológica. Nietzsche confronta duas figuras do filósofo em um póstumo datado de 1872-73 que traduz esta tensão: o filósofo do conhecimento trágico e o filósofo do conhecimento desesperado. Este último é identificado com o cético; o primeiro com aquele que busca seu consolo na arte e reconhece que a vida deve ter suas prerrogativas asseguradas face às exigências da consciência intelectual:

---

<sup>125</sup> Pascal organiza as opções filosóficas em um esquema dicotômico e excludente como forma de evidenciar sua necessária unilateralidade na percepção da condição humana, unilateralidade que será superada pela antropologia cristã com seu apelo ao mito da queda. Pascal opõe alternadamente estoicismo e epicurismo e dogmatismo e ceticismo acadêmico e pirrônico, identificando com frequência a posição de Montaigne, que por sua vez é interpretado como um pirrônico, à de Epicuro (cf. o fragmento 208 na edição Lafuma e 435 da edição Brunschvicg dos *Pensamentos*). Para uma discussão das afinidades entre ceticismo e pirronismo, cf. BLUMENBERG, 1999, p. 205f.

<sup>126</sup> Consideremos as seguintes passagens: “Nós não conhecemos a verdadeira essência de uma única causalidade. Ceticismo absoluto. Necessidade de arte e ilusão” (KSA, vol. VII, p. 458); “Contra Kant deve-se sempre ainda objetar que, concedidas todas as suas proposições, resta ainda a plena possibilidade de que o mundo seja tal como ele nos aparece. Do ponto de vista pessoal esta posição como um todo é de resto sem qualquer uso. Ninguém pode viver neste ceticismo. Nós precisamos ultrapassar este ceticismo, nós precisamos esquecê-lo. Quantas coisas não precisamos esquecer neste mundo!... Não no conhecimento, na criação repousa nossa salvação!” (KSA, vol. VII, p. 459).

*O filósofo do conhecimento trágico.* Ele disciplina o impulso desenfreado pelo saber, não através de uma nova metafísica. Ele não apresenta nenhuma nova crença. Ele sente de *forma trágica o haver sido retirado da metafísica seu chão*, mas não pode jamais se dar por satisfeito com o colorido torvelinho das ciências. Ele se entrega a uma nova *vida*: ele restitui à arte seus direitos.

O filósofo do *conhecimento desesperado* mergulha inteiramente na ciência cega: saber a todo preço.

Para o filósofo trágico a *imagem da existência* se encerra nisso, que o metafísico se manifesta sempre de forma antropomórfica. Ele não é cético.

Aqui um conceito deve *ser criado*: pois o ceticismo não é a meta. O impulso cognitivo, ao atingir suas fronteiras, volta-se contra si mesmo para avançar rumo à *crítica do saber*. O conhecimento a serviço da vida melhor.

É preciso *querer* até mesmo a *ilusão* – nisto consiste o trágico (KSA, Vol. VII, pp. 427-428).

A posição de Nietzsche pode ser aproximada da posição que Richard Popkin atribui a Hume em um célebre artigo sobre as raízes de seu conceito de crença a partir do conceito de fé elaborado no interior de uma certa tradição da teologia protestante<sup>127</sup>. Esta posição pode ser designada como fideísmo naturalista. O essencial desta posição já se encontra formulado em Pascal<sup>128</sup> e é provável que Nietzsche tenha tomado contato com ela por esta via, ou então chegado a ela por uma via autônoma<sup>129</sup>. Esta forma de

<sup>127</sup> Refiro-me ao artigo de Popkin intitulado *Hume and Jurieu: Possible Calvinist Origins of Hume's Theory of Belief*, in: POPKIN, 1980, pp. 161-180. A tese central de BRAHAMI, 2001, segundo a qual a recepção do ceticismo na modernidade teve como conseqüência o desenvolvimento de uma concepção antropológica orientada em torno da noção de crença, inspira-se diretamente neste artigo de Popkin. A tese de que o homem é um animal que crê aplica-se perfeitamente à posição de Nietzsche. A categoria de crença tem raízes na antropologia cristã e não encontra um correspondente conceitual no mundo pagão. Trata-se de uma transformação e adaptação do termo romano *Fides*. O texto clássico sobre o tema é o tratado de Agostinho intitulado *De Utilitate Credendi*. A reconfiguração da problemática do ceticismo na modernidade em função da novidade das categorias cristãs já havia sido apontada por Karl LÖWITZ, 1962, em uma série de estudos muito inspirados e elucidativos sobre a relação entre fé e saber nos modernos. Esta oposição simplesmente inexistente entre os antigos. A filosofia na pólis se estabelece em oposição à opinião e às instituições políticas. Toda religião é em última instância religião cívica. O cristianismo introduz a novidade de uma relação direta com o absoluto, sem a mediação da comunidade. O resultado é uma fissura no interior da chamada vida contemplativa: de um lado o filósofo, de outro o homem religioso. Por “homem religioso” Nietzsche entende uma elite de homens espiritualmente dotados, não a massa de crentes que simplesmente acata o conteúdo dos dogmas impostos pela instituição eclesiástica.

<sup>128</sup> Cf. MAIA NETO, 1991, pp. 41-49.

<sup>129</sup> É difícil precisar o grau de familiaridade de Nietzsche com a obra de Hume. Ele certamente se familiarizou com algumas das posições epistemológicas do filósofo inglês inicialmente através de Lange e posteriormente, de forma mais minuciosa, na ampla e criteriosa discussão dos empiristas ingleses (com especial atenção a Hume) promovida por SPIR, 1877. Nietzsche teve ainda ocasião de participar por via indireta de uma confrontação com as teses de Hume sobre a causalidade através de sua leitura do opúsculo de DROSSBACH, 1884. O único texto de Hume que se pode afirmar com certeza que Nietzsche conhecia diretamente é o *Diálogo sobre a Religião Natural*. Nietzsche possuía uma antiga tradução alemã desta obra, cujo exemplar ainda encontra-se preservado em sua biblioteca em Weimar. Nietzsche parece ter adquirido esta obra quando tomava notas para a planejada dissertação sobre o conceito de teleologia (o



ceticismo é um produto tipicamente moderno e se caracteriza, dtio de forma sucinta, pela defesa da seguinte tese: a suspensão do juízo é um *non sequitur* psicológico do ceticismo epistemológico. Em outros termos: em relação ao núcleo duro de nosso sistema de crenças o preceito de não dar nosso assentimento a crenças não fundamentadas racionalmente permanece sem efeito. Podemos resumir a questão, pois voltaremos a ela mais tarde. Pascal assume o ceticismo na versão cartesiana radicalizada da primeira *Meditação*. Trata-se de um ceticismo que incide sobre as razões que podemos oferecer para justificar nossos princípios. É sempre possível conceber cenários no interior dos quais nossas justificativas não seriam suficientes para eliminar a possibilidade da falsidade de todas as nossas convicções fundamentais, de todos os nossos princípios básicos. Ora, Pascal aceita a formulação cartesiana da dúvida cética, mas recusa sua solução e propõe em seu lugar uma solução de tipo naturalista. A razão discursiva, a única capaz de assegurar uma validade intersubjetiva para as crenças, fracassa inapelavelmente em sua tentativa de justificar nossos princípios. Por outro lado, este fracasso não é suficiente para abalar nossa confiança nos mesmos. Isso indica que nós extraímos esta confiança de outra fonte que não a razão. A natureza, na figura do coração, nos constrange a continuar dando adesão a estes princípios, ainda que nossa razão seja impotente para justificar esta adesão e exija a suspensão. O conflito se resolve em termos de força, não de direito: a vida nos compele a crer, mesmo quando a razão nos orienta no sentido contrário. Se a incapacidade de justificar racionalmente os princípios não produz a suspensão, isso significa que a crença neles tem base distinta da razão. Ela guarda similaridade com a crença religiosa, que também não se funda em razões.

---

livro de Hume é listado em um primeiro levantamento bibliográfico sobre o tema em uma nota de 1867; cf. BAW, III p. 371). Sabemos com certeza que Nietzsche recorreu a esta obra para a elaboração da segunda *Extemporânea*. Alguns excertos da mesma encontram-se nos póstumos do período e há uma referência direta a Hume na versão definitiva (cf. KSA, vol. I, p. 255; vol. VII, pp. 667f. e 727; vol. XIV, pp. 67 e 550).

No cenário construído por Pascal e mais tarde por Hume, o conflito entre natureza e razão cética se decide em favor dos instintos naturais. Estes nos forçam a manter nossas convicções fundamentais mesmo face à recomendação da razão a favor da suspensão do juízo. A natureza não pode ser aniquilada pela razão porque esta é impotente para concorrer com a primeira. Como se coloca a situação para Nietzsche? Certamente, também Nietzsche é cético quanto à possibilidade de que a razão triunfe sobre a natureza, embora esta seja justamente a posição defendida por Schopenhauer em sua ética ascética. É neste contexto que devemos tentar equacionar o problema de uma primeira avaliação do ceticismo pelo jovem Nietzsche. Schopenhauer estabelece em sua teoria evolucionista do conhecimento, no parágrafo 27 do *Mundo como Vontade e Representação*, a tese de que o intelecto humano deve ser interpretado como um instrumento a serviço do ímpeto cego da Vontade tal como este se manifesta em organismos complexos. Estes necessitam de uma faculdade da representação que lhes permita agir conforme motivos e não apenas segundo estímulos ou mesmo impulsos, ou seja, não mais de forma “cega”. Todo conhecimento do mundo fenomênico tem, portanto, o sentido de garantir à espécie humana sua sobrevivência e autoconservação. Podemos concluir que neste cenário estamos autorizados a dizer que todas as nossas crenças são comandadas em última instância pela vontade de viver e de se apoderar de parcelas cada vez maiores do mundo fenomênico. O conhecimento das ciências empíricas tem portanto um valor puramente instrumental. Com isso há uma degradação do valor do conhecimento empírico em geral. Por outro lado, o sistema schopenhaueriano prevê a possibilidade do intelecto humano se emancipar da sujeição da vontade e converter-se em puro sujeito do conhecimento. Esta emancipação exige naturalmente um aniquilamento de nossa individualidade empírica e uma imersão, não em Deus ou no Ser, mas no Nada, pois ao negar a vontade de viver que se expressa

também no uso empírico de nossas faculdades cognitivas, o indivíduo nega não somente a si mesmo, mas a essência mesma do mundo, ou seja, a Vontade. O ato de transcendência é um ato niilista de aniquilamento do impulso cego que Schopenhauer identifica com a essência do mundo. Ele suprime não apenas o princípio de individuação, como ocorre na experiência estética, mas a própria atividade da Vontade. O ato puro do conhecimento, que anula o ímpeto da Vontade, corresponde, portanto, ao ato niilista por excelência: nele se dá a negação do mundo mediante a suspensão do querer, este mesmo querer que comanda de forma inconsciente, mas infalível, cada ato do conhecimento empírico. O ascetismo, na visão de mundo schopenhaueriana, é o acabamento do ideal ético e o coroamento prático do pessimismo teórico: o mal e o sofrimento provêm da essência mesma da Vontade, de modo que não é nem a vida nem a vontade que devem ser negadas em suas manifestações fenomênicas, através do ato do suicídio, mas a própria fonte do mal metafísico, a vontade de viver. Este é o supremo ato ético, pois através dele não é somente a existência individual, mas o mundo como um todo que encontra sua redenção.

Já tive oportunidade de comentar em uma nota que o jovem Nietzsche nega a tese, que serve como fundamento à estética de Schopenhauer, segundo a qual a contemplação artística pressupõe um rompimento com o princípio de individuação que conduz a uma suspensão, ainda que provisória, das exigências da vontade. Isso significa também uma recusa decidida da interpretação schopenhaueriana da teoria das Idéias platônicas como graus distintos de objetivação da Vontade. A experiência estética não funciona como um quietivo da vontade e não nos aproxima da essência do mundo, como pretende Schopenhauer, mas intensifica nosso prazer nas aparências, nas formas. Segundo Nietzsche, as representações artísticas e éticas são representações ilusórias destinadas a manter-nos na existência. Neste sentido estão ambas as classes de

representações a serviço da vida em seu fluxo permanente. Esta vida em permanente devir é uma das expressões utilizadas por Nietzsche para traduzir e corrigir nos póstumos do início dos anos 70 a intuição schopenhaueriana da Vontade como essência do mundo. Nietzsche interpreta o conceito de vontade como aquele que melhor traduz a forma universal do mundo como representação<sup>130</sup>. Com isso ele recusa qualquer possibilidade de um discurso sobre a coisa em si, permanecendo fiel ao agnosticismo de Lange. Mas aos poucos o termo “vontade” tende a desaparecer e ser silenciosamente substituído pela noção de “vida”. Esta substituição é uma reminiscência dos resultados aporéticos das notas preparatórias para a dissertação sobre o tema da teleologia a partir de Kant.

Ora, se a noção indefinida de “vida” traduz a forma mais geral do mundo como representação, isso significa que também o intelecto e seu produto, o conhecimento empírico, estão a serviço da “vida”. Como podemos pensar uma situação na qual o impulso teórico adquira autonomia face às exigências vitais e ameaça comprometer suas condições básicas? Este não seria justamente um cenário tão absurdo quanto aquele descrito pela estética e ética schopenhauerianas? Nietzsche parece se enredar em uma dificuldade similar à enfrentada por Schopenhauer ao final do *Mundo como Vontade e Representação*: como é possível que o intelecto suprima a si mesmo como instrumento da vontade, se emancipe em relação a ela e se converta em puro sujeito do conhecimento? Esta dificuldade é exposta por Schopenhauer no penúltimo parágrafo de sua obra principal. Como é possível a negação da vontade pelo conhecimento, se o conhecimento nada mais é que o produto do intelecto a serviço da vontade? Como é

---

<sup>130</sup> “Nur als Vorstellungen kennen jenen Kern, nur in seinen bildlichen Äusserungen haben eine Vertrautheit mit ihm: ausserdem giebt es nirgends eine direkte Brücke, die uns zu ihm selbst führte. Auch das gesammte Trieblieben, das Spiel der Gefühle Empfindungen Affekte Willensakte ist uns – wie ich hier gegen Schopenhauer einschalten muss – bei genauester Selbstprüfung nur als Vorstellung, nicht seinem Wesen nach, bekannt: und wir dürfen wohl sagen, dass selbst der ‘Wille’ Schopenhauers nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren ist” (KSA, vol. VII, pp. 360-361).

possível transitar de um conhecimento interessado e engajado na conservação de si a um conhecimento propriamente metafísico que se volta contra esta orientação básica?

A resposta de Schopenhauer se sustenta em uma analogia com a interpretação rigorista da noção cristã de graça eficaz: a negação da vontade é análoga à graça cristã do ponto de vista tanto de seus efeitos quanto de sua origem. Do ponto de vista dos efeitos estamos diante de uma conversão radical da vontade e do caráter em sua totalidade. Do ponto de vista da origem, ambas as perspectivas negam a possibilidade de que esta conversão resulte de uma deliberação e uma escolha da própria vontade individual: trata-se de uma transformação que vem de fora e age sobre o indivíduo à sua revelia. No caso de Schopenhauer, a negação da vontade pressupõe uma transformação na natureza do conhecimento. Este deixa de ser conhecimento segundo o princípio de razão suficiente e torna-se conhecimento puro da essência do mundo. Este conhecimento não tem mais a natureza de uma representação posta como motivo para uma vontade objetivada na figura humana, mas permite antes operar uma conversão da vontade, tal como a conversão operada pela graça cristã, que a resgata de sua impotência para escolher o verdadeiro bem. O verdadeiro bem consiste em uma supressão da vontade, pois o conhecimento metafísico de que o mundo é uma sucessão de sofrimentos infundáveis, intercalados por satisfações momentâneas seguidas de tédio, não mais estimula a vontade de viver, mas representa uma anulação da mesma. Como Schopenhauer defende uma concepção determinista do caráter empírico, esta manifestação única da liberdade no mundo fenomênico, que consiste em uma negação completa da natureza e de suas determinações, não é um evento que tenha origem em uma decisão da vontade individual, mas algo que se impõe a ela de fora, ou seja, a partir da própria Vontade enquanto o em si do mundo. Com isso recaímos no paradoxo de como é possível que a Vontade negue a si mesma. Nietzsche tenta resolver este

paradoxo interpretando as diversas figuras schopenhauerianas da negação da vontade como outros tantos mecanismos que atuariam inconscientemente nos seres humanos atraindo-os para a existência. Contudo, aquilo que Schopenhauer aponta como a condição mesma de possibilidade deste ato de liberdade da Vontade na supressão de si mesma, ou seja, o conhecimento puro, aquele que, ao contrário de todo conhecimento empírico, não fornece motivos a uma vontade particular, mas tem o efeito niilista de dissuadir a Vontade de continuar querendo a si mesma, este conhecimento puro não deixa de causar em Nietzsche certa perplexidade.

Esta perplexidade se deve às seguintes razões: mesmo não compartilhando a tese schopenhaueriana da Vontade, Nietzsche acata sua sugestão de que o conhecimento empírico está a serviço dos interesses vitais. Com isso surge a questão, que o perseguiu ao longo de toda a primeira fase de sua produção intelectual, de como pôde surgir um autêntico, puro, isto é, desinteressado impulso ao conhecimento e à busca da verdade. A solução encontrada por Nietzsche, como vimos em sua interpretação do socratismo, consistiu em supor que por trás de tal impulso estariam operando inconscientemente certos pressupostos ou crenças metafísicas acerca do bem e de sua ligação com a verdade, de modo que o impulso teórico surgiu de forma parasitária. Ele teria extraído sua força de impulsos extracognitivos. O ideal da vida teórica teria prosperado no ocidente graças à ignorância de seus próprios pressupostos e natureza. Enquanto se manteve na inconsciência de si mesmo, este ideal pôde fornecer um impulso motivador para a cultura e uma justificação metafísica para a existência. Agora que estes pressupostos vieram à tona, o ocidente parece estar confrontado com três alternativas: a) ou moderar seu apetite pelo conhecimento, contrapondo ao ideal da vida teórica uma visão trágica da existência, que reconhece na ilusão uma condição de vida e diz sim a esta necessidade; b) ou extrair do ideal da vida teórica suas últimas conseqüências e

confrontar-se com o niilismo, o que seria ainda uma alternativa heróica; c) ou entregar-se aos efeitos barbarizantes de uma ciência voltada para a satisfação das necessidades mais grosseiras do egoísmo dos indivíduos e do estado. Esta última opção Nietzsche a descreve em termos muito próximos aos utilizados por Lange para caracterizar os efeitos perversos do materialismo prático. Ela não entra em consideração no que diz respeito às alternativas filosóficas, pois corresponde a uma regressão à barbárie.

Deste modo, por uma via indireta e através de um novo equacionamento dos dados do problema, o jovem Nietzsche reconhece a possibilidade – posta por Schopenhauer como supremo ideal ético – de que a busca do conhecimento conduza ao niilismo, reinterpretado como um colapso da energia vital da cultura, de sua capacidade de estabelecer metas para os indivíduos a partir do ponto de vista de um Ideal. Ao Ideal da vida teórica, levado às últimas conseqüências e desvestido das ilusões que conferiram a ele sua capacidade de justificar metafisicamente a existência e a cultura, resta apenas o imperativo da consciência intelectual que exige que não nos deixemos enganar por nós mesmos, como a forma depurada daquele imperativo da vida social que exige que não enganemos ninguém.

Ao colocar a questão nestes termos, Nietzsche traz o problema do ceticismo para um solo novo, no qual interessa menos a oposição epistemológica entre verdade e erro do que o conflito ético entre o compromisso com a veracidade, como expressão máxima do compromisso com os valores da vida teórica, e a responsabilidade pelo destino da cultura, que exige do filósofo a honestidade de reconhecer na ilusão uma condição necessária da mesma. É neste contexto que Nietzsche discute pela primeira vez um tema que se tornará recorrente ao longo de sua obra: Há um dever absoluto de dizer a verdade? Ou, de forma mais precisa, a veracidade é um dever moral, pelo menos para a forma de vida teórica com a qual o filósofo pretende se identificar? Os fragmentos

póstumos que tratam do tema datam do verão/outono de 1873 e coincidem com o período de redação do opúsculo inédito e inacabado intitulado *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. As notas póstumas retomam a polêmica entre Kant e Benjamin Constant sobre o tema e revelam um aproveitamento de argumentos provenientes de ambos os lados da querela<sup>131</sup>. A tese, de resto onipresente nos póstumos da primeira metade da década de 70, de que a ilusão, a mentira e a auto-impostura são condições necessárias tanto para a vida do indivíduo como para a vida em sociedade tem ressonâncias pascalianas. O fragmento 29[8], que contém o núcleo da argumentação nietzscheana, está dividido em nove pontos. Argumentos éticos e epistêmicos se cruzam insistentemente com o propósito de problematizar a tese de um dever absoluto para com a verdade (veracidade).

O ponto de partida é a pergunta: “O que corresponde à ascese no âmbito da verdade?” Eu cito um longo trecho deste fragmento por considerá-lo representativo do tipo de impasse envolvido na compreensão que Nietzsche tem do ceticismo neste momento: argumentos epistêmicos de cunho cético mostram de forma paradoxal que a exigência que a consciência intelectual faz ao sujeito do conhecimento, de não comprometer seu juízo com representações infundadas, é ela mesma infundada:

1. O que corresponde à ascese no âmbito da verdade? Veracidade, como fundamento de todos os contratos e condição de existência do gênero humano é uma exigência eudaimonística. Por sua vez surge a consciência de que o máximo bem-estar dos seres humanos repousa antes em ilusões: ou seja, de que segundo o princípio eudaimonístico verdade e mentira precisariam ser empregadas – como de fato acontece. Conceito da verdade proibida, ou seja, uma tal que justamente encobre e mascara a mentira eudaimonística. Contrário: a mentira proibida, que faz sua entrada justamente lá onde a verdade permitida tem seu domínio.

2. Símbolo da verdade proibida: fiat veritas, pereat mundus.

Símbolo da mentira proibida: fiat mendacium! pereat mundus.

O primeiro que sucumbe através das verdades proibidas é o indivíduo que as enuncia. O último que sucumbe através das mentiras proibidas é o indivíduo. Aquele sacrifica a si mesmo juntamente com o mundo, este sacrifica o mundo a si e à sua existência (KSA, vol. VII, pp. 623-4).

---

<sup>131</sup> Para uma exposição desta polêmica, assim como sua repercussão em Schopenhauer, conferir GIACCOIA, 2002, pp. 9-31.



Com este primeiro passo, Nietzsche introduz uma hipótese genealógica: o compromisso de dizer a verdade (a virtude da veracidade) atende originalmente a uma exigência do contrato social e tem de início um valor puramente prudencial ou eudaimonístico. A promoção destes valores, esta é uma descoberta posterior, exige o recurso eventual à mentira. A primeira parte da primeira tese encontra-se em Kant, a segunda parte parece ser um acréscimo nietzscheano, pois inverte a teoria kantiana segundo a qual valores morais têm um primado lógico e servem de fundamento aos valores políticos<sup>132</sup>; a segunda tese encontra-se em Benjamin Constant e Nietzsche parece mobilizá-la contra Kant, mas conferindo a ela um peso antropológico que evoca automaticamente certas passagens de Pascal<sup>133</sup>. A reflexão de Nietzsche não está restrita ao âmbito da filosofia do direito, mas procura extrair deste debate conseqüências que o ajudem a pensar os fundamentos da vida filosófica. A seqüência traz o seguinte desdobramento:

Casuística: é permitido sacrificar a humanidade à verdade? – 1) Não é sequer possível! Aproveusse a Deus, então a humanidade poderia morrer pela verdade. 2) Se isso fosse

<sup>132</sup> Esta tese pode ser denominada de tese contratualista. Em *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* Nietzsche desenvolve esta tese mais detalhadamente. Ele vê no estabelecimento das regras convencionais para o uso da linguagem a origem mais remota da distinção entre o predicado “verdadeiro” e seu oposto, assim como nos mecanismos sociais que coibiriam um comportamento desviante em relação às regras lingüísticas convencionais os primeiros estímulos para o desenvolvimento do enigmático *páthos* da verdade. Eu tomo aqui a liberdade de remeter à minha leitura deste texto. Cf. LOPES, 2006, pp. 65-95.

<sup>133</sup> Nietzsche cita Benjamin Constant nominalmente em um fragmento póstumo que faz parte deste mesmo conjunto de reflexões – 29[6]: “Benjamin Constant: ‘Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen’” (KSA, vol. VII, p. 622). A mesma passagem encontra-se algumas páginas adiante neste mesmo manuscrito (U II 2), em meio a um conjunto de notas preparatórias para a segunda *Extemporânea*, precedida de uma pequena introdução e seguida de um pequeno comentário: “Von der kritischen Historie gilt auch, was Benjamin Constant sagt: ‘der sittliche Grundsatz, es sei eine Pflicht die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen’. Man denke nur an sein eignes leben: wäre es die Aufgabe, seine Vergangenheit überhaupt laut zu sagen, wer würde es selbst aushalten können? Es gehört sehr viel Kraft zum Vergessen dazu, um leben zu können” (KSA, vol. VII, p. 705-6). O colorido pascaliano que Nietzsche parece conferir à tese de Benjamin Constant torna-se mais nítido se confrontado com uma nota do início de 1873, que parece estar na origem das reflexões sobre o tema das relações entre verdade e veracidade: “Unwahrheit des Menschen gegen sich selbst und gegen andere: Voraussetzung die Unkenntniß – nöthig, um zu existiren (Selbst – und in Gesellschaft)” (KSA, vol. VII, p. 489). Como não pensar nos fragmentos pascalianos sobre o amor próprio e sua insistência na necessidade da fuga de si como característica da condição pós-lapsária? (Cf. o fragmento 978 (100) da edição Lafuma dos *Pensamentos*). O pessimismo antropológico pascaliano e o ceticismo epistêmico parecem conduzir neste momento a uma mesma conclusão prática: a da necessidade de, em nome das exigências da vida e da cultura, proceder ao sacrifício do intelecto, aceitando voluntariamente a ilusão.

possível, então seria uma boa morte e uma libertação da vida. 3) Ninguém pode sem alguma ilusão acreditar tão firmemente que tem a verdade: o ceticismo não tardará a surgir. A questão: é permitido sacrificar a humanidade a uma ilusão precisaria ser negada. Mas do ponto de vista prático isso acontece, pois a ilusão nada mais é do que a crença na verdade.

A passagem acima cria uma espécie de cenário hipotético no interior do qual Nietzsche esboça pela primeira vez um experimento de pensamento que ele retomará mais tarde com algumas variações. Nesta primeira versão Nietzsche parece partir de uma readaptação do argumento de Kant contra Constant. Kant diz que quando se discute acerca de um direito à verdade precisamos nos esclarecer previamente de que não se trata de “verdade”, mas tão somente de “veracidade”, pois a verdade é uma propriedade lógica dos juízos e portanto não é algo que pertença a um sujeito. “Veracidade” como a disposição de revelar ao outro o conteúdo de uma certa intenção que lhe diz respeito ou a disposição de não ocultar ou falsear por meio de declarações um determinado estado de coisas é para Kant um dever absoluto, pois a máxima contrária não permite universalização e fere portanto a lei moral, que está na base de todo contrato e de toda vida em sociedade. A mentira, segundo Kant, mina a confiança, que é o fundamento da vida social. O argumento inicial de Kant, independente de seus desdobramentos posteriores, permite distinguir entre a verdade e a disposição subjetiva em relação ao que se supõe ser a verdade. Ele é suficiente para que Nietzsche, a partir de premissas céticas, possa dar uma resposta negativa à pergunta formulada por Kant, se há um dever absoluto para com a verdade, isto é, que independa de quaisquer considerações prudenciais. Dizer a verdade por respeito à lei moral significa, na ética rigorista de Kant, realizar uma ação cujo valor moral supera necessariamente qualquer valor pragmático que possa resultar de uma mentira motivada por considerações prudenciais ou piedosas. Mas esta avaliação depende da suposição de que temos condições de nos certificar, via introspecção, de que estamos de posse da verdade em relação à nossa

intenção de dizer sempre aquilo que nos parece em cada momento ser o caso, ou seja, de que nós o fazemos por puro respeito ao dever. Justamente isso é negado por Nietzsche. Esta linha de objeção difere da adotada por B. Constant, pois não recorre a nenhuma premissa consequencialista para atacar a posição kantiana. Ela é superior do ponto de vista da eficácia argumentativa, pois não seria uma temeridade dizer que também na perspectiva de Kant é em última instância impossível, tanto para o agente quanto para um expectador, se certificar da natureza de sua disposição, tendo em vista o compromisso kantiano com o fenomenismo da experiência interna. Mas para a ética kantiana basta que a máxima possa ser fundamentada: considerações sobre a ação e o agente vêm em segundo lugar. Para o jovem Nietzsche esta incerteza equivale à impossibilidade prática de se estabelecer uma distinção entre aquele que está disposto a sacrificar a si mesmo e ao outro motivado pela justiça e aquele que está disposto a fazê-lo motivado pelo fanatismo.

Nietzsche parece com isso ter resolvido o enigma que rondava sua reflexão sobre os fundamentos niilistas do empenho pelo conhecimento. Ao refletir sobre a posição rigorista kantiana, Nietzsche a interpreta em um sentido heróico que é totalmente alheio às intenções originais de Kant. Se Deus, ou seja, a natureza, assim o permitisse, então poderíamos sacrificar a humanidade pela verdade, e este seria um fim heróico. “Sacrificar a humanidade pela verdade” significa tão somente, em função das premissas cétricas de Nietzsche, “sacrificar a humanidade em nome de um interesse genuíno pela verdade”, fundado no amor e na justiça, e não no cálculo prudencial das regras sociais que exigem dos indivíduos que eles se atenham às convenções no uso das designações lingüísticas. Assim, o dever de dizer a verdade é reinterpretado em termos de uma ética heróica na qual o indivíduo sacrifica a si mesmo e a humanidade em prol da pureza de sua disposição veraz (ou sacrificaria, se tal disposição fosse tolerada pela

natureza, o que não é o caso). O que aos olhos de Nietzsche poderia conferir grandeza a esta possibilidade não é o valor moral contido no ato realizado por puro respeito ao dever, indício de uma vontade boa, como quer a teoria kantiana do dever moral, mas a beleza e raridade do ato e do caráter a ele subjacente. A ênfase posta por Nietzsche na singularidade do ato ignora inteiramente a intenção original de Kant, que funda a obrigatoriedade moral da ação na universalidade da máxima que a ordena<sup>134</sup>.

Ora, se a natureza se encarrega de excluir esta possibilidade legítima, então a alternativa niilista deve ser descartada? Não, pois a crença fanática de que nos sacrificamos pela verdade não está com isso excluída. Logo, o ceticismo não é suficiente para persuadir o indivíduo de que ele não está autorizado a sacrificar a humanidade em prol de suas convicções. O princípio do desconhecimento de si permite que um indivíduo ou ainda toda uma época se entregue ao desvario da busca indiscriminada pelo conhecimento e comprometa as condições sob as quais uma cultura pode florescer (entre estas condições encontram-se inúmeras ilusões benéficas, algumas delas de natureza metafísica, segundo o jovem Nietzsche). Ao invés de uma morte heróica, este cenário descortina para a humanidade o lento retorno à barbárie após um

---

<sup>134</sup> O fragmento póstumo 29 [1], o primeiro do manuscrito no qual se encontra a série de apontamentos que estamos analisando, fornece um testemunho textual de como Nietzsche tende a traduzir a doutrina kantiana do dever, que atribui aos valores morais a característica da incondicionalidade, em uma ética heróica da exemplaridade, seja para melhor adequá-la ao seu temperamento filosófico, seja pelo fato de desconhecer neste momento de sua trajetória os pressupostos mais gerais da ética kantiana: “Die Wahrheit zu sagen ohne eudämonologischen Zweck; rein aus Pflicht. Dabei wird häufig die eigenthümliche Lust vergessen, die das Aussprechen der W<ahrheit> mit sich bringt. Der reinste Fall der, in dem die Wahrheit eine viel größere Unlust mit sich führt, selbst den Untergang – und trotzdem wird die Wahrheit gesagt. Ein Staatsmann hat die Existenz eines Staates durch ein Wort in der Hand: er sagt die Wahrheit und zerstört den Staat. Rede Kant’s an die Pflicht. Ein großer Mensch ist mehr werth als ein Reich, weil er heilsamer für alle Nachwelt ist. Sinn der großen That – große Thaten zu erzeugen” (KSA, vol. VII, p. 621). É difícil imaginar um cenário em que as intenções de Kant fossem ainda mais completamente subvertidas do que este montado por Nietzsche nesta pequena nota póstuma. Enquanto em Kant o dever de dizer a verdade se funda no respeito ao outro ao qual a verdade é dita, no imperativo subjacente de sua não instrumentalização e na interpretação rigorista da lei moral, em Nietzsche a eventual grandeza de um ato que incorporasse tal dever funda-se na indiferença em relação aos afetados direta e indiretamente pelo ato. O primado kantiano do dever para com o outro é deslocado para o pólo do dever para consigo, como condição para a produção de atos cuja grandeza se funda em sua raridade, dificuldade e beleza. Apenas na medida em que este ato testemunha para a posteridade que a grandeza é possível na medida em que ela o foi no passado é que podemos falar em elementos consequencialistas na reflexão nietzscheana sobre os valores. Assim, vemos que a recusa do consequencialismo em Kant e em Nietzsche têm raízes distintas, mesmo opostas.

longo calvário pelo conformismo e pela comodidade da civilização tecnocientífica. É este risco que Nietzsche identifica na hipertrofia da sensibilidade histórica denunciada na segunda *Extemporânea*.

Nietzsche prossegue seu exame, colocando-se a pergunta pela possibilidade de se pensar um compromisso com a verdade indiferente a todas as motivações eudaimonistas:

O declarar a verdade por puro dever é ainda possível após a supressão de todos estes componentes [as motivações eudaimonistas<sup>135</sup>, R. L.]? Análise da *crença na verdade*: pois

---

<sup>135</sup> Nietzsche oferece um catálogo destas motivações eudaimonistas que estariam subjacentes às formas de vida que se dedicam à pesquisa da verdade na sua caracterização do tipo do erudito algumas páginas adiante neste mesmo manuscrito, no fragmento póstumo 29[13]. Este catálogo será retomado mais tarde e detalhado na seção 6 de *Schopenhauer como Educador*. Cf. KSA, vol. I, pp. 394-399. As doze motivações listadas no fragmento póstumo são retomadas no texto definitivo e a elas Nietzsche acrescenta, com uma certa reticência e na forma de um desejo piedoso, o impulso da justiça, com o voto de que ele possa ser cada vez mais freqüente e efetivo entre os eruditos. A tese de que a justiça é a forma suprema da virtude epistêmica aparece pela primeira vez nos fragmentos póstumos de 1873, ainda no contexto de sua reflexão acerca da origem do impulso à verdade, mas ao que tudo indica imediatamente após a redação do opúsculo inédito *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*, pois é difícil apontar outra razão para a ausência do tema neste pequeno ensaio. A introdução desta tese permite a Nietzsche hierarquizar as motivações que levam à busca da verdade e preparam o terreno para que o filósofo possa, a partir de *Humano, demasiado Humano*, conferir uma nova dignidade à vida contemplativa. Nas obras do primeiro período, a passagem mais instrutiva, e também uma das mais belas e densas de toda a sua produção, encontra-se na seção 6 da segunda *Extemporânea*. Aqui Nietzsche expressa à perfeição sua concepção de um vínculo estreito entre virtude intelectual e virtude ética: “Nur insofern der Wahrhafte den unbedingten Willen hat, gerecht zu sein, ist an dem überall so gedankenlos glorificirten Streben nach Wahrheit etwas Grosses: während vor dem stumpferen Auge eine ganze Anzahl der verschiedenartigsten Triebe wie Neugier, Furcht vor der Langweile, missgunst, Eitelkeit, Spieltrieb, Triebe die gar nichts mit der Wahrheit zu thun haben, mit jenem Streben nach Wahrheit, das seine Wurzel in der Gerechtigkeit hat, zusammenfliessen... Der Wahrheit dienen Wenige in Wahrheit, weil nur Wenige den reinen Willen haben gerecht zu sein und selbst von diesen wieder die Wenigsten die Kraft, gerecht sein zu können. Es genügt durchaus nicht, den Willen dazu allein zu haben: und die schrecklichsten Leiden sind gerade aus dem Gerechtigkeitstrieb ohne Urtheilskraft über die Menschen gekommen; weshalb die allgemeine Wohlfahrt nichts mehr erheischen würde, als den Saamen der Urtheilskraft so breit wie möglich auszustreuen, damit der Fanatiker von dem Richter, die blinde Begierde Richter zu sein von der bewussten Kraft richten zu dürfen, unterschieden bleibe. Aber wo fände sich ein Mittel, Urtheilskraft zu pflanzen! – daher die Menschen, wenn ihnen von Wahrheit und Gerechtigkeit geredet wird, ewig in einem zagenden Schwanken verharren werden, ob zu ihnen der Fanatiker oder der Richter rede” (KSA, vol. I, p. 287). Nas duas *Extemporâneas*, assim como nos fragmentos póstumos preparatórios, Nietzsche descreve a justiça como uma modalidade de impulso, que teria que ser orientada pela capacidade de julgar. Esta dicotomia tende a desaparecer tão logo a justiça seja definida em termos de equilíbrio e acordo entre os diversos impulsos, sendo o juízo nada mais do que expressão deste acordo. Este ganho teórico encontra sua primeira exposição no aforismo 92 de *Humano, demasiado Humano*, intitulado *Origem da justiça*. Nietzsche revisará certos aspectos da formulação da hipótese genealógica aventada neste aforismo, tais como o papel atribuído ao esquecimento e a ênfase na autoconservação, mas a intuição essencial, obtida a partir de suas reflexões sobre a obra de Tucídides, será conservada. Neste aforismo Nietzsche corrige discretamente a hipótese concorrente de Eugen Dühring, que pretende que a justiça se funda no afeto reativo da vingança. A nova definição permite solucionar alguns impasses herdados de Schopenhauer também no âmbito da reflexão sobre a cognição, sinalizando para a possibilidade de uma nova concepção de objetividade e enriquecendo a meditação sobre as virtudes epistêmicas. A formulação lapidar é a seguinte: “Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung” (KSA, vol. II, p. 89).

todo ter-a-verdade é no fundo tão somente uma crença de ter a verdade. O páthos, o sentimento de dever tem início *nesta crença*, não na suposta verdade. A crença supõe uma *capacidade de conhecimento incondicional* por parte do indivíduo, depois a convicção de que neste ponto *jamais um ser cognoscente* fará progresso: ou seja, a obrigatoriedade para todo ulterior ser cognoscente. A *relação* suspende o páthos da crença, por exemplo, a circunscrição ao humano, com a suposição cética de que talvez todos nós nos equivoquemos (KSA, vol. VII, p. 624).

Esta passagem apenas detalha a conclusão da citação anterior e insiste no fato de que o ceticismo é o melhor antídoto contra a disposição fanática de se sacrificar em nome daquilo que se supõe ser a verdade. Contudo, como a primeira citação já havia apontado, há uma solidariedade entre ascese e disposição cética que torna o cenário mais complexo do que o apresentado nesta última passagem. Vejamos como o argumento progride:

Como *a disposição cética (Skepsis)* é possível? Ela aparece como o ponto de vista propriamente ascético do pensador. Pois ela não acredita na crença e com isso destrói todo caráter benéfico da crença.

Entretanto, mesmo a disposição cética contém em si uma crença: a crença na lógica. O mais extremo consiste portanto na renúncia à lógica, o *credo quia absurdum est*, a dúvida na razão e sua negação. Como acontece em decorrência da ascese. Neste estado ninguém pode viver, assim como tampouco na pura ascese. Com isso está comprovado que a crença na lógica e a crença em geral são necessárias para a vida, que o domínio do pensar é, portanto, eudaimonístico. Neste caso a exigência da mentira aparece em primeiro plano: isto é, caso vida e eudaimonia sejam argumentos. Contra as verdades proibidas volta-se a disposição cética. Com isso falta o fundamento para a pura verdade em si, o impulso para tanto é tão somente um impulso eudaimônico mascarado (KSA, vol. VII, p. 625).

A posição cética passa então a ser identificada com a disposição propriamente heróica face à verdade, pois ela afirma seu compromisso com a veracidade sem a ilusão epistêmica de que algo como uma posse definitiva da verdade seja possível e sem a convicção metafísica de que esta posse seria necessariamente benéfica. Ora, qual o melhor termo para descrever esta disposição senão identificá-la com o ponto de vista ascético, na medida em que este pretende negar toda e qualquer determinação natural no processo de formação de crenças? A pergunta que deve ser feita é então como a disposição cética é possível, já que segundo as premissas naturalistas de Nietzsche todas as crenças são condicionadas por processos naturais a que o indivíduo não pode oferecer

resistência. Aqui se coloca o enigma daquilo que motiva propriamente o cético a desenvolver em si uma disposição que o leva a recusar ou oferecer resistência ao processo natural de formação de crenças. A resposta de Nietzsche é que o cético é movido por sua crença na lógica. Não creio que Sócrates seja aqui a figura particularmente visada (pelo menos não o personagem que comparece no *Nascimento da Tragédia*), de modo que sugiro uma interpretação pouco usual do termo “lógica” e da expressão “crença na lógica”: creio que Nietzsche tem em mente o compromisso com o imperativo da consciência intelectual. A solução final que ele sugere é claramente fideísta: o homem é um animal que crê. Não gostaria de arriscar aqui uma resposta à pergunta que se impõe naturalmente diante das últimas considerações de Nietzsche, se ele estaria identificando a posição cética descrita acima com algum conceito historicamente preciso de ceticismo ou com algum filósofo pertencente a esta tradição. Mas se somos forçados a uma conjectura, devemos arriscar a hipótese de que estamos diante de uma síntese de vários motivos, extraídos de períodos distintos da história do ceticismo e implicitamente associados a diferentes pensadores. Que Nietzsche tenha familiaridade suficiente com esta tradição para ousar tal síntese é algo que será mostrado no próximo capítulo, pois a ele está reservada a tarefa de refazer o diálogo do autor com suas fontes especificamente céticas. Como veremos na continuação da presente Tese, a caracterização da disposição cética como uma síntese de tendências diversas e mesmo conflitantes não é exclusividade do jovem Nietzsche. De resto, a tentativa de aproximar a disposição cética ora do heroísmo, ora do ascetismo revela que estas não são aos olhos de Nietzsche alternativas excludentes no campo da ética. Há uma dimensão positiva na ascese, quando esta aparece associada ao *ethos* heróico, o que indica que ela está a serviço não da negação da vontade de viver, o que de resto é uma impossibilidade fisiológica já para o jovem Nietzsche, mas da vontade de

superação de si. Trata-se em todo caso de uma inovação histórica pretender interpretar a disposição cética em termos de heroísmo. Esta tentativa irá adquirir um viés autenticamente programático por ocasião das disputas de Nietzsche com a religiosidade pascaliana na segunda fase do período intermediário. A associação entre heroísmo, ascese e disposição cética que comparece nesta seqüência de fragmentos póstumos que estivemos analisando deve por sua vez ser interpretada à luz do esforço do jovem filósofo para salvar parte das intuições da ética schopenhaueriana sem assumir o ônus de sua metafísica da Vontade. Podemos afirmar, entretanto, que esta associação não teria ocorrido a Nietzsche se ele já não dispusesse de uma compreensão relativamente sólida da conturbada história do ceticismo. No próximo capítulo veremos que a pesquisa das fontes permite endossar esta afirmativa.

As tensões que tentei apontar no programa filosófico do jovem Nietzsche não podem ser desfeitas a partir das premissas que orientam sua reflexão no início dos anos 70. O compromisso com o imperativo da consciência intelectual, misto de socratismo e herança luterana, não poderia deixar de causar incômodo a um autor que, ao combinar os resultados do ceticismo epistemológico aos pressupostos antropológicos da tríade Kant-Schopenhauer-Lange, não consegue se livrar da crença de que entre os desafios daquele que se propõe fixar as condições para a promoção de uma autêntica cultura encontra-se o de tornar plausível uma mentira piedosa acerca do significado de pelo menos uma dentre nossas atividades espirituais mais nobres, desafio este que implica na aceitação voluntária de uma ilusão metafísica.

No caso de Nietzsche, este incômodo se intensificou progressivamente ao longo da década de 70, na medida em que cresciam nele as dúvidas acerca da correção das premissas do idealismo prático que justificava intelectualmente sua adesão ao programa wagneriano. Podemos imaginar o seguinte cenário: durante alguns anos a adesão ao



programa wagneriano exigiu de Nietzsche um contínuo sacrifício do intelecto, que era no entanto compensado por ganhos em duas frentes: uma frente intelectual, na qual combatiam as premissas antropológicas idealistas herdadas da tríade Kant-Schopenhauer-Lange; uma frente afetiva, na qual combatiam as venerações pessoais de Nietzsche, comandadas por Wagner e secundadas por Cosima e outras figuras caras ao nosso jovem autor. As duas frentes combateram juntas e foram rendidas juntas. O rompimento definitivo ocorreu em 1876, de forma melancólica e irreversível<sup>136</sup>. O presente dado a Nietzsche pelo casal Wagner no natal de 1870 parece ter, ao longo destes anos, contribuído secretamente para esta rendição: o convívio com Montaigne fornece a Nietzsche as primeiras lições de como manter-se fiel à terra. Ele representa para o filósofo alemão o experimento existencial e literário mais bem-sucedido de um contínuo ensaio de emancipação e treino para a independência. Na medida em que Montaigne se impôs a Nietzsche como um interlocutor privilegiado, abriu-se para ele uma nova dimensão do ceticismo, que está longe de ter tido um papel secundário na compreensão de suas potencialidades. Mas não quero adiantar aqui o que será um dos temas do próximo capítulo.

---

<sup>136</sup> Para os detalhes da ruptura com os Wagner, cf. a biografia de Janz, que retoma o tema inúmeras vezes ao longo de seu minucioso estudo. Embora Nietzsche tenha se afastado de Wagner por razões eminentemente intelectuais, Janz sugere que o filósofo se sentia incapaz de uma reaproximação e reconciliação em termos afetivos porque Wagner o teria ofendido mortalmente. Esta ofensa mortal, mencionada por Nietzsche em sua correspondência imediatamente após a morte de Wagner, teria tido origem, segundo o biógrafo, nas especulações de Wagner sobre as causas da doença de Nietzsche. Cf. a seção intitulada “Der Tod Richard Wagners und die ‘tödliche Beleidigung’” (Band II, pp. 173-176, in: JANZ, 1994). Para os detalhes do rompimento em 1876, cf. o capítulo intitulado “Abschied von Bayreuth” (Band I, pp. 699-731). Mazzino Montinari sugere uma interpretação alternativa, exclusivamente teórica, do sentido desta “tödliche Beleidigung”, a partir do seguinte trecho da carta de Nietzsche a Malwida von Meysenbug, na qual ele comenta o efeito da morte de Wagner: “W<agner> hat mich auf eine tödliche Weise beleidigt – ich will es Ihnen doch sagen! Sein langsames Zurückgehn und – Schleichen zum Christenthum und zur Kirche habe ich als einen persönlichen Schimpf für mich empfunden: meine ganze Jugend und ihre Richtung schien mir befleckt, insofern ich einem Geiste, der dieses Schrittes fähig war, gehuldigt hatte” (KSB, vol. VI, p. 335). Cf. MONTINARI, 1985, p. 21. Para uma reconstrução da solidariedade programática entre Nietzsche e Wagner na primeira metade dos anos 70, cf. MACEDO, 2006. O dossiê completo do encontro entre Nietzsche e Wagner foi montado e editado por Dieter Borchmeyer e Jörg Salaquarda em dois volumes, intitulado *Nietzsche und Wagner: Stationen einer epochalen Begegnung*, 1994. O segundo volume contém um levantamento bibliográfico (pp. 1263-1270) e um longo e instrutivo estudo na forma de posfácio (pp. 1271-1386).

## **CAPÍTULO II: NIETZSCHE LEITOR DA HISTÓRIA DO Ceticismo**

## **Seção 1: Nietzsche como filólogo cético e como filólogo do ceticismo antigo**

### **1.1: Introdução**

No primeiro capítulo procurei problematizar uma tese que me parece gozar ainda de considerável prestígio entre os intérpretes de Nietzsche: a tese segundo a qual a metafísica de artista pressuporia uma concepção epistemicamente ingênua da possibilidade de um discurso metafísico. Em outras palavras, procurei me alinhar a uma vertente de intérpretes que contestam que Nietzsche tenha se tornado um filósofo epistemicamente lúcido somente a partir de *Humano, demasiado Humano*. Apoiado nesta outra vertente da recepção da obra de Nietzsche inaugurada por Raoul Richter, eu procurei argumentar a favor da tese de que a produção intelectual e as tensões no pensamento de Nietzsche ao longo da primeira metade da década de 70 ganham em inteligibilidade se forem interpretadas à luz de seu esforço para adaptar o conteúdo da metafísica schopenhaueriana da Vontade às exigências formais do programa esboçado por Lange. A principal tensão não resulta, entretanto, da tentativa de reformar conceitualmente o sistema schopenhaueriano, mas de um dilema que Nietzsche situa no interior mesmo da forma de vida filosófica, e que diz respeito diretamente ao ceticismo: a percepção de que a tarefa filosófica da edificação (a parte construtiva do programa de Lange) fere de algum modo as exigências da consciência intelectual. A tentativa de atribuir à experiência estética um significado metafísico atende a uma demanda da cultura que o jovem Nietzsche interpreta como vital: somente deste modo é possível moderar o impulso cognitivo da modernidade, combater o egoísmo dos indivíduos e do Estado e conferir às tarefas mais nobres do espírito um estatuto vinculante, tanto para os indivíduos de exceção, que se entregam apaixonadamente às tarefas da cultura, quanto

para a comunidade, no que se releva uma dimensão política do programa. Esta é uma demanda vital da cultura, mas ao mesmo tempo epistemicamente infundada, pelo menos aos olhos de um filósofo comprometido com os resultados da crítica do conhecimento tal como expostos por Kant e Lange. A tarefa da edificação, apresentada por Lange como uma conseqüência de seu agnosticismo metafísico, conduz a uma situação paradoxal em Nietzsche, pois de duas uma: ou o filósofo formula seu ideal como uma mera ficção conceitual sem fundamento na realidade, e corrói simultaneamente as condições de sua aceitabilidade social; ou ele o apresenta como uma verdade metafísica, reatualizando a doutrina da dupla verdade e o mecanismo, historicamente falido, do esoterismo<sup>137</sup>. Ora, além de historicamente anacrônico, este mecanismo parece ferir os preceitos da consciência intelectual, que exige do filósofo a veracidade na comunicação de suas idéias. Vimos no encerramento do Capítulo I que Nietzsche procura uma saída deste labirinto problematizando justamente o mandamento kantiano de sempre dizer a verdade, ou melhor, aquilo que se supõe ser a verdade, ao questionar, recorrendo implicitamente à tese do fenomenismo da experiência interna, a possibilidade do agente se certificar da natureza de sua intenção. Esta cláusula restritiva é o ponto de partida para uma primeira reflexão sobre os pressupostos morais que subjazem à vida contemplativa, em cujo contexto vem à tona pela primeira vez a suspeita de que no âmbito do humano é quase, senão sempre, impossível discernir, quando se trata daqueles que alegam estar a serviço da verdade, entre o homem justo e o fanático. Salientei que os diversos compromissos teóricos assumidos pelo jovem Nietzsche não

---

<sup>137</sup> Nietzsche conduz o programa de Lange a este dilema ao conjugar seu compromisso com o imperativo da consciência intelectual a uma versão do fideísmo naturalista, segundo a qual o homem pode prescindir da verdade, mas não da crença de estar de algum modo de posse dela. Por “verdade” entenda-se aqui algo como uma confiança cósmica, uma capacidade de se orientar no mundo segundo coordenadas metafísicas, conferindo um sentido global às suas ações e vivências. Veja-se, por exemplo, KSA, vol. VII, p. 526: “Das Erkennen hat für das Wohl des Menschen nicht so viel Bedeutung wie das Glauben (...) Wenn man den Glauben hat, so kann man die Wahrheit entbehren”. Cf. ainda KSA, vol. VII, p. 433.

permitem a ele vislumbrar uma solução satisfatória para este dilema no interior da forma de vida filosófica.

Nietzsche parece ter encontrado uma solução provisória para este dilema nas primeiras obras do período intermediário, mais precisamente no período que podemos caracterizar como de plena reconciliação com as quatro motivações essenciais do ceticismo que detalhei na Introdução do presente estudo: as motivações ontológica, ética, terapêutica e metódica. A surpreendente proximidade de Nietzsche com o que poderíamos chamar de moral pirrônico-epicurista nos três livros que compõem os dois volumes de *Humano, demasiado Humano* confere a esta fase de seu relacionamento com a tradição cética uma espécie de ponto alto. Na última seção deste capítulo procurarei detalhar a trajetória que conduziu o filósofo a este idílio e os fatores que o levaram a romper uma vez mais sua relação de boa vizinhança com o ceticismo pirrônico e com o ideal de uma retomada do cuidado com as coisas próximas. Nesta narrativa dois personagens ganham destaque: Montaigne e Pascal são os principais antagonistas e interlocutores de uma disputa conduzida por Nietzsche em torno da determinação dos traços principais a serem conferidos ao espírito livre e à vida contemplativa. Em torno desta disputa Nietzsche procura repensar as condições sob as quais o ideal da vida teórica pode ser retomado no final do século XIX, no contexto da sociedade industrial burguesa européia. Ao final do percurso, Nietzsche avalia que o projeto por ele perseguido no período intermediário estava igualmente fadado ao fracasso. Esta avaliação o conduz a uma nova fase de sua filosofia, na qual o ceticismo não desaparece, mas assume outra função e privilegia outros interlocutores. Esta mudança ocorre a partir do *Zaratustra* e é detalhada nas duas obras seguintes: nelas Nietzsche intensifica seu diálogo com uma versão muito peculiar do cartesianismo e do platonismo. Este diálogo será reconstruído no Capítulo III.

Exceto a seção 3, que reconstrói o diálogo de Nietzsche com a obra de Spir, o restante do Capítulo II tem como objetivo refazer o debate de Nietzsche com as fontes da tradição cética anteriores ao surgimento da filosofia transcendental fundada por Kant. As primeiras duas seções têm como objeto os textos produzidos pelo jovem filólogo. Os objetivos são: 1) documentar a familiaridade do jovem Nietzsche com as principais fontes do ceticismo antigo; 2) destacar a centralidade da motivação “ontológica” no ceticismo epistemológico de Nietzsche e argumentar a favor da tese de que o vínculo entre ceticismo epistemológico e heraclitismo foi sugerido a ele pela seguinte conjunção de fatores: a) a recepção platônica de Heráclito; b) a reconstrução da filosofia crítica por Afrikan Spir; c) a convicção nietzscheana de que nossas melhores teorias científicas confirmam a intuição heraclitiana do devir ao corroborar uma concepção dinâmica do real incompatível tanto com o materialismo mecanicista quanto com as metafísicas substancialistas de cunho idealista. A última seção tem como objetivo refazer parte do diálogo que Nietzsche estabelece nas obras do chamado período intermediário com a recepção moderna do ceticismo. Os dois principais interlocutores são Montaigne e Pascal. O diálogo de Nietzsche com a tradição cartesiana será reservado para uma das seções do Capítulo III.

## **1.2: Nietzsche como filólogo cético**

Embora Nietzsche, na condição de filólogo clássico, não tenha escrito diretamente sobre o ceticismo antigo, seja na sua versão acadêmica, seja na sua versão pirrônica, podemos afirmar, entretanto, que em função de seus demais projetos filológicos e atividades acadêmicas já no início da década de 70 ele está familiarizado com suas principais fontes. Além disso, fragmentos póstumos do período de Leipzig e leituras

contemporâneas de seu método de trabalho no campo da filologia depõem conjuntamente a favor da imagem de Nietzsche como um filólogo com inclinações céticas. Uma consulta aos volumes III, IV e V da edição de Karl Schlechta e Joachim Mette<sup>138</sup> nos oferece uma boa oportunidade, senão para confirmar, pelo menos para intensificar nossas simpatias a favor da tese de James Porter de que o jovem Nietzsche pratica um tipo de filologia inspirada no chamado “pirronismo histórico”<sup>139</sup>, uma tradição da historiografia moderna anterior ao século XIX que adota como método a confrontação das diversas testemunhas históricas de forma a exhibir as contradições da tradição. Este método teve em Pierre Bayle seu mais ilustre praticante. Mais adiante veremos que um método similar a este já era utilizado na historiografia antiga e teve um papel decisivo no ceticismo acadêmico. Esta tradição se confunde ela mesma com a chamada historiografia crítica<sup>140</sup>. Ao consultar estes volumes, o leitor se depara com um

---

<sup>138</sup> BAW (o trabalho de edição foi realizado entre 1933-1940; eu utilizo a edição de 1994). No volume IV foram publicadas as duas versões do texto principal sobre as fontes de Diógenes Laércio, a alemã (com um longo prefácio especulativo sobre a biografia de Diógenes Laércio no qual Nietzsche contesta sua suposta erudição e o denuncia como plagiário e mau poeta) e a latina (que Nietzsche submeteu ao comitê da Universidade de Leipzig). Cf. BAW, IV, pp. 217-268 para a versão alemã e pp. 269-358 para a versão latina. Para uma visão panorâmica dos diversos projetos filológicos de Nietzsche entre os anos de 1866 a 1868 vale a pena consultar o comentário de Hans Joachim Mette no *Nachbericht* do vol. IV (pp. 598-615). Ele funciona como um guia precioso no labirinto de hipóteses filológicas do período.

<sup>139</sup> James PORTER, 2000, é o autor do estudo mais detalhado sobre a produção de Nietzsche como filólogo. Ele é também o mais ardoroso defensor da tese de que Nietzsche foi banido injustamente desta corporação e que uma reavaliação de suas contribuições no campo dos estudos eruditos da antiguidade clássica é uma das tarefas que se impõem com grande urgência tanto para os filósofos como para os filólogos. Neste sentido, seu estudo é uma contestação direta da tese de Jonathan BARNES, 1986, p. 17, segundo a qual os méritos de Nietzsche como filólogo dependem diretamente de uma apreciação de sua contribuição aos estudos de Diógenes Laércio. Uma prova cabal desta disposição é o fato de Porter ignorar solenemente este estudo e concentrar seus esforços no resgate de uma grande quantidade de textos que jamais tiveram circulação nos periódicos eruditos, mas que demonstram grande vigor de erudição aliado a uma desinibida vocação especulativa. É especialmente notável sua reconstrução das notas de Nietzsche sobre a percepção e as teorias rítmicas da antiguidade, que de fato prenunciam muitos dos temas associados ao último Nietzsche (cf. cap. 3, pp. 127-166). Sua insistência em uma continuidade radical ao longo da obra de Nietzsche me parece menos defensável. Quanto à filiação de Nietzsche ao pirronismo histórico, o tema será discutido no corpo do texto.

<sup>140</sup> O pirronismo histórico é uma rubrica utilizada para agrupar historiadores do século XVII e XVIII que adotaram uma atitude cética radical frente à possibilidade de atribuir confiabilidade aos testemunhos históricos e que tem em Pierre Bayle seu principal representante. Embora tenha sido praticado por mais de cem anos e tenha tido uma longa influência entre os intelectuais europeus, principalmente na crítica histórica à hermenêutica bíblica, o “pirronismo histórico” é descrito por Markus Völkel, autor de um estudo extremamente minucioso sobre a recepção do movimento na historiografia alemã, como um fenômeno de transição, que encontra sua exaustão já na segunda metade do século XVIII, sendo substituído por uma historiografia crítica ciente dos limites do conhecimento histórico, mas não mais

labirinto de notas, esboços, planos para exposição, hipóteses conflitantes sobre as fontes, hesitações, correções da hipótese principal, enfim, com um cenário inteiramente distinto daquele oferecido pelos estudos na sua versão final. E em meio a esse amontoado de apontamentos eruditos o leitor é confrontado com instigantes reflexões metodológicas e estilísticas.

Segundo a hipótese de Porter, Nietzsche teria adotado inicialmente a perspectiva do pirronismo histórico inspirado pelo livro de um filólogo contemporâneo de nome Valentin Rose, que teria tentado reavivar este método caído em desuso. Rose exerceu de fato um grande fascínio sobre Nietzsche, especialmente através de seu livro sobre Aristóteles, que pretendia contestar a autenticidade de inúmeras obras atribuídas ao estagirita mediante a exposição exaustiva das contradições dos testemunhos históricos<sup>141</sup>. O nome de Rose comparece com notável freqüência nas notas filológicas de Nietzsche. O leitor pode seguir as ocorrências consultando o índice onomástico da BAW. Nietzsche tinha restrições ao estilo de Rose, mas o fascínio era tão intenso que ele se dispôs a preencher as lacunas de seu estudo sobre Aristóteles (cf. a conferência sobre os diferentes catálogos das obras de Aristóteles na antiguidade, proferida por

---

disposta a suspender o juízo sobre os seus objetos de investigação. O estudo de Völkel acompanha a transformação da historiografia renascentista, fundada no modelo retórico tomado de empréstimo aos antigos, em uma historiografia metodicamente consciente, com um conjunto de ferramentas capazes de corrigir as distorções operadas nos documentos históricos por uma combinação de fatores contingentes e intencionais. Cf. VÖLKEL, 1987: "Pyrrhonismus historicus" und "Fides Historica": *Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis*.

<sup>141</sup> Cf. o comentário de H. J. Mette acerca do fascínio que o livro de Rose sobre Aristóteles exerceu em Nietzsche, in: BAW, IV, pp. 598-599. Nietzsche chegou a produzir um fichamento das primeiras 27 páginas do livro de Rose, intitulado *De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate* (1854). Este fichamento foi publicado neste mesmo volume da BAW (cf. pp. 552-565). H. J. Mette sugere que o modo de exposição de Rose, embora criticado por Nietzsche pelo pouco apuro literário, teria exercido uma influência considerável sobre o filósofo. Nietzsche comenta o estilo de Rose, caracterizado pela ausência de uma estratégia clara de exposição e pelo descaso para com o leitor, destacando os méritos metodológicos de sua obra em uma nota póstuma publicada neste mesmo volume. As conjecturas de Rose eram polêmicas no meio filológico. O próprio Nietzsche questionou muitos de seus resultados. Precisamente por essa razão ele defende nas notas que um ajuizamento dos méritos de Rose enquanto filólogo não depende tanto da confirmação da validade de suas conjecturas quanto de um entendimento do significado de sua contribuição para a metodologia. Neste sentido, ele atribui ao filólogo o mérito de ter lançado uma nova luz sobre o tema da pseudo-epigrafia, contribuindo decisivamente para minar nossa credulidade em relação à autenticidade das fontes antigas e o valor que creditamos à tradição (cf. BAW, V, pp. 71-72). Este testemunho é suficiente para incluir Valentin Rose entre os autores que exerceram uma influência decisiva na formação de Nietzsche como um mestre da suspeita.



Nietzsche na Sociedade Filológica de Leipzig e reproduzida em BAW, III, pp. 212-229), e a aplicar seu método à questão controversa acerca de quais e quantas obras deveriam ser atribuídas a Demócrito. A intenção original de Nietzsche de redigir um ensaio sobre os diversos catálogos das obras de Demócrito (a ser publicado em uma coletânea em homenagem a Ritschl) acabou por converter-se em um ambicioso projeto, jamais levado a cabo, no qual o jovem estudante buscava conciliar dois interesses distintos: o interesse filológico em testar a eficácia do método pirrônico aplicado por Rose à questão dos escritos de Aristóteles e o interesse filosófico em discutir alguns impasses do atomismo antigo, tal como diagnosticados por Lange (a principal ambição filosófica de Nietzsche parece ter sido demonstrar que Demócrito já teria tido uma compreensão fenomenista do materialismo<sup>142</sup>). A hipótese de Porter é que Nietzsche teria se proposto inicialmente a argumentar a favor da necessidade de suspender o juízo sobre a questão de quais livros deveriam ser atribuídos a Demócrito (em função das contradições dos testemunhos históricos) e revisto esta intenção mais tarde, ao perceber que a posição pirrônica era a um só tempo insustentável e improdutiva<sup>143</sup>. Em lugar da atitude pirrônica face à tradição, considerada inviável em função de suas conseqüências

---

<sup>142</sup> Com esta tese Nietzsche pretende rever a imagem aporética do atomismo antigo proposta por Lange, mas ao mesmo tempo aplicando seu modelo de reconstrução histórica. Como vimos no Capítulo I, Lange identifica o atomismo antigo com uma visão coerente e econômica da natureza, cujas principais aporias poderiam ter sido contornadas, ou pelo menos minimizadas caso o sensualismo de Protágoras tivesse agido como um corretivo para seu dogmatismo de cunho realista. Nietzsche parece perseguir em suas notas justamente esta síntese na figura de Demócrito. A imagem de Demócrito como filósofo dogmático teria surgido de uma leitura retrospectiva, a partir dos testemunhos fundados em Epicuro. Cf. BAW, III, p. 327: “Man möge doch in Demokrit nicht den Idealisten verkennen. Sein Hauptsatz bleibt ‘das Ding an sich ist unerkennbar’ und das trennt ihn von allen Realisten auf immer”, e na seqüência um argumento que contesta, com base em uma passagem de Sexto Empírico, que Demócrito tenha defendido a tese da infalibilidade dos sentidos. Este argumento torna Epicuro responsável pela guinada do atomismo rumo a uma posição realista, ou seja, dogmática: “Die Sinne lehren nach Epikur durchaus die Wahrheit cf zB. <Cic.> *de fin.* I. 19. Dies war nicht die Meinung Democrits. Epikur gieng vom Atomismus fort zum Realismus. Nach Democrit erkennen wir die Wahrheit überhaupt nicht. Sext. Emp. *adv. math.* L. VII. § 135...” (cf. BAW, III, p. 328).

<sup>143</sup> Não há como contestar esta leitura à luz da carta de Nietzsche ao amigo von Gersdorff, datada de 16 de fevereiro de 1868, na qual ele descreve com algum pormenor a gênese e o desenrolar deste projeto, assim como sua expectativa de que com este trabalho ele finalmente consiga articular filologia e filosofia. Próximo do final da carta, Nietzsche volta a recomendar ao amigo a leitura da obra de Lange, com quem ele se diz disposto a travar conhecimento e a quem ele pretende enviar seu tratado sobre Demócrito como forma de expressar sua gratidão (cf. KSB, vol. II, pp. 255-258).

práticas, Nietzsche adota uma segunda, na qual os juízos históricos são inseparáveis de juízos estéticos e valorativos<sup>144</sup>. Esta atitude construtiva está a serviço do presente e de suas demandas (trata-se, portanto, de uma exigência pragmática justificada pelas aporias epistêmicas) e não significa um abandono puro e simples da atitude inicial de total

---

<sup>144</sup> NIEHUES-PRÖBSTING (*NS* 12, 1983, pp. 255-286) chega a uma conclusão similar à sugerida por Porter em seu instrutivo ensaio sobre a retomada em Nietzsche da anedota como um recurso legítimo da historiografia filosófica. O estudo de Pröbsting reconstrói o contexto de recepção do método crítico de Pierre Bayle na historiografia filosófica alemã por C. A. Heumann no início do século XVIII, assim como a tensão resultante do veto à anedota incentivada por este tipo de abordagem crítica da história intelectual. Segundo Pröbsting, Heumann chega a uma solução de compromisso entre as exigências de rigor epistêmico do método pirrônico e as exigências pragmáticas da historiografia orientada pelo paradigma ciceroniano e retórico da história como *Magistra Vitae*. O veto à anedota se impõe na historiografia filosófica alemã à revelia de Heumann, em especial sob a influência do hegelianismo, que propõe como ideal historiográfico a eliminação de toda contingência e concebe a história da filosofia como uma história do encadeamento necessário dos conceitos, purificada tanto das opiniões quanto das vivências dos filósofos. É neste contexto que Nietzsche retoma o programa de uma historiografia filosófica orientada em torno do desafio de reconstruir, a partir da doxografia e do anedotário, a personalidade dos filósofos. Pröbsting avalia, entretanto, que o próprio fato de Nietzsche ter renunciado a publicar seu único projeto de historiografia filosófica, o estudo sobre os filósofos pré-platônicos, é uma prova de que ele foi incapaz de cumprir de forma satisfatória, segundo seus próprios parâmetros, suas intenções programáticas. Pröbsting nos lembra que Nietzsche recorre apenas ocasionalmente à anedota em suas preleções sobre os filósofos gregos, produzindo um tipo de historiografia que no final das contas não foge ao estilo convencional da historiografia de idéias. Como explicar então o curto prefácio programático, composto por Nietzsche como introdução ao seu estudo sobre os filósofos da época trágica (cf. *KSA*, vol. I, p. 803)? O argumento de Pröbsting é bastante convincente: o curto prefácio foi redigido após a realização da obra e indica muito mais uma intenção do que uma realização efetiva. Esta deve ser buscada nas obras que se seguem às preleções sobre os filósofos gregos. Nelas Nietzsche se revela como um verdadeiro mestre do anedotário: “Erst hier bildet sich Nietzsche vollends zum wahren ‘Anekdotenmeister’... erst hier schöpft er die Möglichkeiten der anekdotischen Form ganz aus. Ihre Funktion der Stilisierung und Typisierung wird neuen Zwecken dienstbar gemacht. Unter dem Einfluß der französischen Moralisten wendet Nietzsche die Methode, Theorien und vor allem Moralsysteme und – lehren mittels Anekdotischem auf den anschaulichen Hintergrund des Biographischen zurückzuführen, nun auch zur psychologischen Erklärung und zur Aufklärung – bis hin zur zynischen Entlarvung – an” (p. 286). A conclusão de Pröbsting é justa, embora ela esteja em contradição com o que ele, no meu entender com razão, supõe ter sido a motivação original que levou o filósofo a tentar reabilitar a anedota. A mesma motivação que impediu que no início do século XVIII Heumann acatasse o veto à anedota imposto pela historiografia pirrônica levou Nietzsche a tentar resgatá-la na segunda metade do século XIX: ambos foram motivados pelo desejo de não abrir mão de seu potencial edificante. Nietzsche, que no início dos anos 70 via na anedota um recurso historiográfico capaz de fornecer um contrapeso pragmático à concentração unilateral da crítica histórica e filológica nos valores epistêmicos, acaba por convertê-la, ao longo de sua prática filosófica, em um instrumento a serviço de um ímpeto crítico elevado à enésima potência. Nietzsche teria sucumbido à fatalidade da modernidade, de não poder resistir ao charme da crítica incondicional da tradição? Nas notas póstumas redigidas entre o fim de 1873 e o início de 1874, Nietzsche persegue, entre muitas outras idéias, a tese de que a modernidade filosófica se caracteriza pela ausência de uma autêntica filosofia popular (ele aponta como representantes da mesma Montaigne e Plutarco, cf. *KSA*, vol. VII, pp. 723 e 743) e pela compreensão naturalista da ética (a tendência a este tipo de compreensão já estaria presente em Montaigne, se comparado com os antigos, cf. *KSA*, vol. VII, p. 741). Neste contexto Nietzsche formula sua questão: “Ob ein neuer Plutarch auch nur möglich wäre?”. Estas são tentativas de escapar à fatalidade da filosofia moderna: o excesso de consciência crítica inibe o ímpeto edificante que Nietzsche pretende encontrar em autores como Plutarco, capaz de propor para a posteridade uma deliciosa galeria de personagens típicos sem a menor hesitação quanto à sua exemplaridade ética. Mais adiante veremos que Montaigne é considerado por Nietzsche uma espécie de mediador capaz de tornar compreensível para os modernos esta saudável ingenuidade do mundo antigo.

suspeita face à tradição e à suposta confiabilidade das fontes históricas, mas uma subsunção da mesma, que a supera e ao mesmo tempo conserva, ao modo do hegelianismo. Porter não apenas aplica este esquema aos textos filológicos de Nietzsche dedicados aos diversos fenômenos da antiguidade clássica, como busca compreender suas tentativas polêmicas de desconstruir a imagem idealizada da antiguidade proposta pelo classicismo humanista à luz desta dupla negação da dúvida cética. Sua sugestão é que Nietzsche teria encontrado uma espécie de solução de compromisso entre as duas principais estratégias alemãs de assimilação da herança clássica: a estratégia de apropriação estética de Goethe e a científica de F. A. Wolf, operando uma síntese que o autor descreve como uma “hermeneutics of human deception as an alternative to the humanist hermeneutics of classicism” (PORTER, 2000, p. 79). Entre Lange e Rose, Nietzsche se decide pelo ceticismo crítico e metódico de Lange, que acena com a possibilidade de uma contrapartida construtiva<sup>145</sup>.

A leitura de Porter aplica no âmbito da prática filológica de Nietzsche uma hipótese similar àquela que procurei defender no Capítulo I para o conjunto de sua produção na primeira metade da década de 70. Creio, entretanto, que sua leitura ignora as tensões envolvidas na admissão da ilusão e do engano como um dado intransponível para o agente cognitivo ao circunscrevê-las às esferas epistêmica e pragmática. Esta circunscrição desconhece o fato de que para Nietzsche esta admissão repercute de forma paradoxal na compreensão de quais são os compromissos da vida teórica. Ele as ignora

---

<sup>145</sup> Cf. para o conjunto desta argumentação o capítulo de PORTER, 2000, pp. 32-81, intitulado Skeptical Philology. Para uma aplicação deste esquema interpretativo aos textos filológicos de Nietzsche, consultar os demais capítulos e o minucioso aparato de notas no final deste livro que se destaca entre outras coisas por sua notável erudição. Para uma visão alternativa, mas que deve muito à leitura de Porter, cf. o estudo recente de Christian BENNE, 2005. O autor reconstrói, também de forma minuciosa, o cenário acadêmico no qual Nietzsche se formou, e reivindica uma inspiração cética para a metodologia praticada pelos filólogos agrupados em torno da figura de F. Ritschl (a chamada Escola de Bonn). Embora compartilhe com Porter a tese geral de que muitas posições do filósofo devem ser interpretadas à luz de sua prática filológica, Benne tem uma visão muito mais conservadora da filologia praticada por Nietzsche, de modo que seu livro pode ser lido como uma defesa heróica, mas no fim pouco convincente do compromisso de Nietzsche com a cultura alexandrina representada por F. Ritschl.

ou simplesmente sugere que Nietzsche as subsumiu no sentido hegeliano, fazendo com que o ceticismo se voltasse contra si mesmo e operasse uma espécie de dupla negação. Porter procura fundamentar sua interpretação recorrendo a uma instigante nota metodológica presente nos póstumos do final da década de 60. Nietzsche parece tê-la concebido como uma introdução ao seu estudo sobre Demócrito<sup>146</sup>.

Nesta nota Nietzsche descreve o processo histórico ao longo do qual o exercício da desconfiança adquiriu para si a boa consciência, substituindo a atitude de credulidade frente à tradição e se impondo aos poucos como uma espécie de moralidade viril que veio assumir o lugar da moralidade feminina que prevalecia até então<sup>147</sup>. A boa consciência é identificada por Nietzsche com o saudável senso comum, que não expressa por sua vez uma grandeza fixa, mas é um “*perpetuum mobile*”, “uma espécie de medida do grau das capacidades lógicas de um período, um povo, uma ciência, um homem” (KGW, I/4, p. 535). Nietzsche considera que esta mudança de atitude em relação à tradição não deve ser interpretada de forma alarmista, ainda que muitos tenham perdido o senso de orientação “nas marés agitadas do ceticismo” (KGW, I/4, p. 536). Trata-se de um estado normal de nossa ciência. O ceticismo é descrito como algo

---

<sup>146</sup> Cf. KGW, I/4, pp. 534-537; BAW, III, pp. 336-342. A edição de Mette e Schlechta adota critérios editoriais distintos dos seguidos pela nova edição da de Gruyter. Pela proximidade com os apontamentos sobre Demócrito, pode-se inferir que os novos editores entendem que a nota tinha esta destinação. Esta é uma suposição, pois o aparato crítico dos textos filológicos ainda não foi publicado na nova edição. Karl Schlechta argumenta nesta direção, mas opta por incluir a nota em uma série de reflexões metodológicas sobre a história literária, na qual Nietzsche se serve de argumentos similares, mas com o propósito explícito de se opor à prática hegemônica da filologia em sua época (cf. BAW, III, pp. 336-339). O argumento de Schlechta toma como evidência a carta de Nietzsche ao amigo von Gersdorff de 16 de fevereiro de 1868. Apenas em função da “comodidade do leitor” (“zur Bequemlichkeit des Lesers”) Schlechta opta por editá-la em outro contexto que não o dos apontamentos sobre Demócrito. Para o arrazoado de Schlechta, cf. BAW, III, p. 451.

<sup>147</sup> “Im Grunde ist man auf der Bahn litterarhistorischer Forschungen nur dadurch fortgeschritten, daß man sich entschloß, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, daß man allmählich die übertriebene Pietät gegen alten Zeugnisse verlernte. Es war gewißlich etwas Ethisches in jener verstummenden Hingebung an die Urtheile des Alterthums, aber es war die Ethik des Weibes. In der neueren Forschung, die kein Blatt vor den Mund nimmt, die den Kranz von dem einen Haupte Homers nahm und ihn in alle Winde zerstreute, die den kühnen Titel Aristoteles pseudepigraphus erfand, weht die kühne und unerschrockne Sittlichkeit des Mannes. Hier sehen wir, wie Erkennen und Wollen, gesunder Menschenverstand und Moral in der allmählich heranreifenden Methode einer Wissenschaft gemeinsam ihre Rolle spielen [...] Grenzenlos wie früher das Vertrauen ist jetzt das Mißtrauen und sittlich erscheint jetzt der Zweifel, wie es früher der Glaube war”. KGW, I/4, pp. 535-536.

que, pela particularidade de sua natureza, acaba por engolir seus próprios filhos e, ao progredir, costuma atingir um limite a partir do qual ele dá um giro sobre si mesmo e percorre de volta o mesmo caminho de onde ele partiu. Neste ínterim o melhor a fazer é se beneficiar da disposição cética, colhendo os frutos indiretos que os estudos orientados pelo ceticismo tendem a gerar. A aposta de Nietzsche é que os ganhos cognitivos resultantes da suspensão da crença na tradição certamente compensarão as perdas que acompanham certa desorientação provisória. Nietzsche conclui sua pequena digressão nos seguintes termos:

Por meio do ceticismo nós solapamos a tradição, por meio das conseqüências do ceticismo retiramos a verdade oculta de sua caverna e terminamos quem sabe por descobrir que a tradição tinha razão, embora ela se sustentasse sobre pés de barro. Um hegeliano talvez dissesse que nós procuramos apurar a verdade por meio da negação da negação. Se tal verdade não agrada a alguém, que ele se apegue aos benefícios indiretos que não são nada desprezíveis. Pois desta mesa ninguém deve se retirar em jejum, a menos que ele traga um paladar excessivamente mal-acostumado (KGW, I/4, p. 536-537)<sup>148</sup>

É difícil determinar qual a justa medida de um paladar. Na introdução às suas preleções sobre os filósofos pré-platônicos, Nietzsche recorre justamente ao sentido do gosto para estabelecer uma diferença específica entre o impulso filosófico para o conhecimento e o impulso vulgar (cf. KGW, II/4, p. 218, nota n. 8). A questão remete em última instância a uma determinada forma ou estilo de vida e o juízo de gosto é a auto-afirmação deste estilo, que ao se impor impõe igualmente um princípio seletivo, uma medida. Recordemos que o diagnóstico de Nietzsche para a crise da cultura moderna no início da década de 70 atribui esta crise à inexistência de um padrão de gosto na determinação do que deve ser objeto de nosso interesse cognitivo. É difícil imaginar que neste cenário Nietzsche pudesse fazer ao seu leitor o tipo de

---

<sup>148</sup> “Durch die Skepsis untergraben wir die Tradition, durch die Consequenzen der Skepsis treiben wir die versteckte Wahrheit aus ihrer Höhle und finden vielleicht, dass die Tradition Recht hatte, obwohl sie auf thönernen Füßen stand. Ein Hegelianer also würde etwa sagen, dass wir die Wahrheit durch die Negation der Negation zu ermitteln suchten. Wem aber eine derartige Wahrheit missfällt, der halte sich an den nicht unbeträchtlichen Nebenertrag. Denn ungespeist soll niemand von diesem Tische weggehen, wenn er nicht einen allzuverwöhnten Gaumen mitbringt”.

recomendação que encontramos na nota acima. Os benefícios indiretos a que Nietzsche se refere no final de sua nota são os ganhos cognitivos trazidos pela consolidação de um método rigoroso de pesquisa dos fenômenos da antiguidade, que tem como principal característica o desenvolvimento de uma desconfiança instintiva face à tradição. Nietzsche jamais abandona esta acepção da *Skepsis*: seu entendimento da “disposição cética” (em certos contextos esta expressão talvez traduza melhor o termo alemão) enquanto um conjunto de virtudes epistêmicas formou-se no contexto específico das discussões metodológicas acerca da confiabilidade dos testemunhos históricos. O debate em torno de uma epistemologia do testemunho tem determinadas peculiaridades que Nietzsche tende a transpor para o âmbito de sua reflexão mais geral sobre os problemas do conhecimento. Neste sentido é altamente instrutiva a proximidade sugerida por Porter entre o ceticismo de Nietzsche e o fenômeno do pirronismo histórico<sup>149</sup>.

O pirronismo histórico, por concentrar sua reflexão epistemológica sobre as condições em que estamos epistemicamente autorizados a atribuir confiabilidade a um relato histórico, traz para primeiro plano a íntima afinidade entre questões epistêmicas e questões éticas, assim como o debate sobre as relações entre valor e verdade. Diante de um relato histórico temos que colocar necessariamente pelo menos duas questões básicas: aquele que fez o relato estava em condições de ter um acesso epistêmico à verdade (ele podia dizer a verdade)? Esta pergunta implica todo o debate epistêmico tradicional acerca da possibilidade do conhecimento e, no caso específico da historiografia, do conhecimento de eventos históricos, portanto irredutivelmente singulares<sup>150</sup>. Em segundo lugar, aquele que fez o relato tinha interesse em dizer a

---

<sup>149</sup> Recomendo mais uma vez a este respeito o estudo de VÖLKEL, 1987, certamente a investigação mais detalhada deste episódio pouco conhecido da história intelectual da Europa e de seu papel decisivo na constituição da moderna historiografia. Para a recepção e aplicação do pirronismo histórico à história da filosofia na Alemanha, o já mencionado estudo de NIEHUES-PRÖBSTING, 1983.

<sup>150</sup> Este obstáculo epistêmico específico ao conhecimento histórico deixa de existir tão logo a ênfase da historiografia se desloque dos eventos singulares para as grandes regularidades que lhe seriam

verdade? Esta é a questão acerca das condições que devem ser satisfeitas para que possamos atribuir a uma determinada fonte confiabilidade no sentido de imparcialidade e honestidade, ou seja, uma disposição subjetiva favorável à verdade. Trata-se do problema crucial da veracidade, que Nietzsche coloca no centro de suas reflexões genealógicas sobre o conhecimento. Em WL/VM o filósofo tenta pela primeira vez uma articulação desta dupla abordagem, na qual a promoção de valores epistêmicos aparece como um resultado tardio e fortuito da tentativa de promover valores estéticos, sociais e morais. A partir destas duas questões de natureza fundamentalmente epistêmica e moral emergem outras, de natureza digamos metodológica, mas nem por isso menos complexas, como, por exemplo, a questão das condições em que um determinado relato chegou até nós, do estado material das fontes e de sua transmissão.

O método pirrônico adota como divisa que todas as testemunhas históricas são suspeitas até que se prove o contrário. Esta divisa é uma resposta à descoberta de uma sucessão de falsificações intencionais de documentos que marcou a própria história de constituição da filologia como disciplina científica na modernidade. O exemplo mais ilustre data do humanismo renascentista, quando Lorenzo Valla demonstrou mediante análise estilística que a suposta doação de Constantino à Igreja Romana constituía uma monumental fraude histórica, já que o documento estava redigido em um latim tardio, bem posterior ao empregado nos documentos da época imperial. Neste contexto podemos compreender melhor o fascínio exercido em Nietzsche por um autor como Valentin Rose: ele despertou pela primeira vez no jovem filólogo a suspeita de que nossa visão da antiguidade poderia repousar sobre uma enorme fraude histórica. O

---

subjacentes, o que de fato ocorre ao longo do século XIX com a derrocada definitiva da concepção pragmática e sua substituição por uma compreensão processual da história. A segunda *Extemporânea* é um dos últimos manifestos do século XIX em prol de uma historiografia que tem como objetivo a compreensão dos eventos do passado na sua singularidade. O pirronismo histórico, como um fenômeno intelectual do início da modernidade, compartilha ainda esta concepção não processual da história, que era a única disponível nos séculos XVII e XVIII. Muitas das dificuldades epistêmicas relativas à possibilidade do conhecimento histórico destacadas pelo pirronismo devem ser interpretadas à luz desta compreensão precisa tanto da história quanto da tarefa historiográfica.

Nietzsche tardio tende a traduzir esta suspeita em escala cósmica. Com que intenção ele assim o faz é uma segunda questão, que será certamente objeto de disputa entre os intérpretes. Pelo menos por um breve período o jovem Nietzsche esteve de fato persuadido de que o método do pirronismo histórico não havia ainda esgotado seu potencial crítico, conforme testemunha a seguinte nota redigida entre outubro de 1867 e abril de 1868: “Os limites do ceticismo na história literária ainda não foram, até o momento, fixados. Os trabalhos de Rose o mostram da forma mais vigorosa. A força deste método ainda não foi exaurida.”<sup>151</sup>

Ter chamado a atenção para esta surpreendente sobrevida do pirronismo histórico em plena segunda metade do século XIX constitui a grande contribuição de James Porter para os estudos sobre o ceticismo em Nietzsche. Mas ao invés de explorar as ressonâncias e as tensões de um ceticismo orientado em torno de uma epistemologia do testemunho na filosofia de Nietzsche, Porter compromete parcialmente a riqueza de sua intuição ao enfatizar, excessivamente no meu entender, o motivo hegeliano da superação do ceticismo através da figura da dupla negação. O autor deveria ter sido um pouco mais desconfiado em relação à sua convicção de que há uma continuidade fundamental no pensamento de Nietzsche. Esta convicção o induz a sobrevalorizar a solução harmônica sugerida na nota metodológica referida acima, na qual o movimento hegeliano de negação da negação conduz ao apaziguamento das tensões resultantes da ruptura com a tradição inaugurada pela disciplina metódica imposta pelo ceticismo. O paladar de Nietzsche tornou-se com certeza mais exigente no início da década de 70. Os conflitos de vocação vivenciados pelo jovem filólogo são uma boa expressão desta mudança de paladar. As publicações de Nietzsche neste período evidenciam uma insatisfação e impaciência com os benefícios indiretos do ceticismo pirrônico que estão

---

<sup>151</sup> “Grenzen der Skepsis in der literaturgesch. sind zunächst noch nicht festgestellt. Das zeigen am stärksten Roses Arbeiten. Man hat die Stärke dieser Methode noch nicht erschöpft” (BAW, III, p. 336).



em franca contradição com o estado de espírito recomendado na nota. Tampouco a decisão por uma filologia estética e eticamente engajada resultou sem tensões. A paulatina preponderância do elemento crítico sobre o elemento ético na compreensão nietzscheana da antiguidade no início da segunda metade da década de 70 pode ser constatada por uma leitura atenta das notas para a consideração extemporânea, jamais levada a cabo, que deveria ter como título *Nós, filólogos*. Este escrito de circunstância foi pensado por Nietzsche para ser mais do que apenas um ajuste de contas com sua corporação. Nele o filósofo pretendia se despedir definitivamente do modelo normativo da antiguidade clássica, denunciando seu esgotamento. Este propósito não deve ser confundido com o que motivou *O Nascimento da Tragédia*. Esta obra contestava a visão excessivamente apolínea e humanista dos gregos, propunha corrigi-la pela incorporação do elemento dionisíaco, mas continuava a reivindicar uma normatividade para o modelo alternativo. É verdade que o intuito de preservar o elemento normativo pela correção do modelo da antiguidade e pela substituição da perspectiva da imitação pela da emulação ainda está presente nas notas, mas no final das contas prevalece o tom de quem se despede de um ideal de juventude (cf. KSA, vol. VIII, pp. 11-127). Este tom de despedida se expressa na seguinte passagem, que vem coroar uma longa reflexão na qual Nietzsche reaproxima o cristianismo da antiguidade e distancia ambos da modernidade:

*Em relação à cultura* isto tem a seguinte implicação: nós conhecíamos até o momento apenas *uma* forma acabada de cultura, a da cidade-estado grega, com seus fundamentos míticos e sociais, e uma forma inacabada, a romana, tomada de empréstimo dos gregos e concebida como decoração da vida. Agora todos os fundamentos se alteraram, os míticos e os sócio-políticos; nossa suposta cultura não possui nenhuma consistência, pois ela está edificada sobre opiniões e condições insustentáveis e praticamente extintas. – Ao apreender inteiramente a cultura grega percebemos que ela se foi. Deste modo, o filólogo é o *grande* cético em nossas corporações de ensino e educação: esta é a sua missão (KSA, vol. VIII, p. 38).

### 1. 3: Nietzsche como leitor do ceticismo antigo

Deixemos de lado o filólogo cético e pensemos em Nietzsche como um filólogo do ceticismo. Quais são os indícios de que ele tenha se interessado ou estivesse pelo menos familiarizado com o *corpus* do ceticismo antigo? Uma rápida consulta aos cadernos de notas do período de Leipzig mostra que Nietzsche estava familiarizado com os principais autores que formam o *corpus* relativo ao ceticismo pirrônico na antiguidade. Sexto Empírico, Diógenes Laércio, Plutarco, Eusébio de Cesareia, Aulo Gélio, Fócio, o patriarca bizantino, são autores que o jovem estudante de filologia clássica cita com frequência para confirmar ou refutar hipóteses relativas a fontes, cronologias, epigrafias, pseudo-epigrafias e filiações. O mesmo ocorre nos cursos de filosofia grega oferecidos pelo jovem professor na Universidade de Basel: parte importante da doxografia dos filósofos pré-platônicos nos foi transmitida por Diógenes Laércio, que ao lado de Aristóteles constitui a principal fonte de Nietzsche, e pelas obras de Sexto Empírico. Também em seus cursos sobre os diálogos de Platão Nietzsche extrai informações preciosas destes diversos registros doxográficos<sup>152</sup>. Nenhum filólogo clássico com interesse na história da filosofia grega pode desconhecer as obras de Sexto, que contêm informações valiosas não apenas sobre o ceticismo pirrônico, como também sobre as demais escolas filosóficas da Antiguidade. Um bom exemplo do recurso a Sexto Empírico encontra-se na última versão do estudo de Nietzsche sobre as fontes de Diógenes Laércio. Os resultados obtidos por ele foram apresentados em três publicações: *De Laertii Diogenis Fontibus*, *Analecta Laertiana*, e

<sup>152</sup> As diversas referências a estes autores nas notas do período de Leipzig podem ser facilmente mapeadas pela consulta ao índice onomástico da edição de H. J. Mette e K. Schlechta dos textos filológicos. In: NIETZSCHE. *Frühe Schriften* (referido como BAW; especialmente os volumes III a V). A edição crítica fundada por Colli e Montinari ainda não dispõe de um índice onomástico para os textos da *Philologica* e dos cursos oferecidos por Nietzsche na Universidade de Basel, o que dificulta este tipo de consulta mecânica. Nos apontamentos para as preleções sobre os filósofos pré-platônicos (cf. *Die Vorplatonischen Philosophen*, KGW, II/4, 1995) há quatro referências diretas a Sexto: p. 284; p. 285; p. 317; p. 318 e incontáveis referências a Diógenes Laércio.

*Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*. Estes três longos estudos foram publicados na edição crítica das obras fundada por Colli e Montinari<sup>153</sup>.

A principal hipótese (*Grundhypothese*, como seu autor a designa, cf. KGW, II, p. 204) de Nietzsche sobre as fontes de Diógenes Laércio é que ele teria recorrido quase que exclusivamente a uma única fonte direta, Díocles de Magnésia, e apenas ocasionalmente a Favorino. Diógenes Laércio teria extraído o essencial da doxografia dos filósofos de Díocles e algumas biografias de um texto de Favorino. Na versão ganhadora do concurso promovido pela Universidade de Leipzig (*De Laertii Diogenes Fontibus*) esta hipótese principal é defendida com sucesso, mas em uma publicação posterior sobre o tema (*Beiträge...*), Nietzsche contesta a si mesmo e diz que sua hipótese principal não pode ser aplicada à vida de Pirro e ao catálogo dos filósofos cétricos contido no Livro IX das *Vidas*<sup>154</sup>. Uma dificuldade cronológica exige a admissão

<sup>153</sup> KGW, II/1 (de Gruyter: Berlin, 1982, aos cuidados de F. Bornmann e M. Carpitella).

<sup>154</sup> Nietzsche resume o essencial de sua hipótese nos seguintes termos: “Wenn man aus dem Buche des Laertius hinwegrechnet, was dem Diokles gebührt, so bleibt nur wenig übrig, einmal die Laertianischen Zuthaten aus der Pammetros, dann eine Anzahl Notizen, die er aus seiner Lektüre des Favorinus hier und da einschleibt, endlich – und dies muss ich ergänzend zu dem früher Festgestellten hinzufügen – ein Lehrabschnitt und eine διαδοχή der Sceptiker” (KGW, II/1, p. 206). Para uma análise detalhada da argumentação nietzscheana, atenta a todas as tecnicidades filológicas, assim como para uma apreciação do método e da elegância na condução da hipótese principal, o estudioso de Nietzsche tem a felicidade de contar com o parecer de dois dos mais ilustres representantes da corporação dos filólogos: cf. Jonathan BARNES, 1986 e Marcello GIGANTE, 1999, ele mesmo uma das grandes autoridades em D. Laércio. Os dois autores coincidem na avaliação positiva do desempenho de Nietzsche enquanto *scholar*. Quanto aos resultados obtidos por Nietzsche, Barnes recomenda uma atitude suspensiva com base em considerações que, curiosamente, guardam notável similaridade com a série de advertências e precauções metodológicas que Nietzsche esboçou com intuito introdutório, mas não utilizou na versão final de seu texto: a qualidade insatisfatória das edições disponíveis e o caráter lacunar do material, sem mencionar fatores menores, como a possível deterioração dos manuscritos, erros de copistas, interpolações etc., permitem discriminar as hipóteses concorrentes sobre as fontes de Diógenes Laércio apenas segundo graus distintos de verossimilhança. Cf. BARNES, 1986, pp. 35-36 e NIETZSCHE, BAW, V, pp. 125-128. Barnes, que na nota 84 (p. 39) recorre aos *póstumos* para caracterizar Nietzsche como um filólogo extremamente flexível e aberto a hipóteses alternativas, com uma disposição incansável para rever suas próprias posições, parece desconhecer estas reflexões metodológicas. Caso contrário ele as teria mencionado, já que elas coincidem com sua visão sobre o estágio atual dos estudos laercianos. O ensaio de Gigante é mais ambicioso. Seu principal objetivo é fornecer uma avaliação global do mérito de Nietzsche como filólogo. Mas ele lança luz sobre vários outros aspectos dos conturbados anos de formação do filósofo. Aqui merece destaque o impacto do estudo de Diógenes Laércio na consolidação de sua visão da filologia e dos estudos eruditos, assim como na formação de uma concepção pessoal da historiografia filosófica, que combina crítica textual com imaginação e intuição poéticas (cf. p. 172). O ensaio de Gigante deve ser considerado o estudo pioneiro na tentativa recente (p. ex., de PORTER, 2000 e BENNE, 2005) de rever o veredicto, pronunciado por uma série de respeitáveis filólogos (Wilamowitz, Usener, Reinhardt), de que a história da filologia clássica não reserva nenhum capítulo a Nietzsche. Este veredicto não deve ser atribuído

de uma terceira fonte direta, e a confrontação entre a apresentação dos tropos céticos em Sexto e em Laércio auxilia Nietzsche na busca de uma fonte alternativa<sup>155</sup>. Este é apenas um dentre os inúmeros recursos a Sexto na massa de notas póstumas da *Philologica*.

---

exclusivamente à miopia própria à corporação de eruditos, mas à ausência de uma edição mais criteriosa do conjunto dos escritos filológicos de Nietzsche e ao próprio estado de inacabamento em que se encontra a maior parte destes escritos. Cf. a conclusão de Gigante: “Der Abstand zwischen der historischen Philologie Wilamowitz’ und der ethisch-ästhetischen Philologie Nietzsches verringert sich mit der Vertiefung der Kenntnisse über die Philologischen Schriften und die Vorlesungsaufzeichnungen immer augenfälliger. Nietzsche bildet heute ein beträchtliches Kapitel der Geschichte der klassischen Studien, er gehört nicht nur der Geschichte der Philosophie an” (p. 188).

<sup>155</sup> Esta correção é feita em *Beiträge*: “Hierüber nur eine kurze Andeutung. Das Verzeichniss der Sceptiker IX, 116 kann weder aus Diokles noch aus Favorinus entnommen sein, da es weit über die Zeiten des Diokles und des Favorinus hinaus, bis zu Σατορνίνος ὁ κυτηνάς(oder ὁ καθ’ ἡμάς) fortgeführt ist. Desgleichen beweist die gelehrte Vergleichung der τρόποι bei Sextus Empiricus und Favorin, dass ein Sceptiker, der nach Sextus und Favorin lebte, hier von Laertius benutzt wurde. Wer hat den Abschnitt über die pyrrhonische Skepsis verfasst, sammt den dogmatischen Entgegnungen? Jedenfalls ein Skeptiker, denn er redet in den Entgegnungen immer im Plural und in der ersten Person: ‚Wir‘ u.s.w. Wahrscheinlich ist der Verfasser der skeptischen Lehrsätze und zugleich auch des Namenregisters der IX, 70 gennante Theodosius...Er war ein Gegner der Pyrrhonischen Skepsis. Seine Behauptungen, Pyrrho sein nicht der Urheber der Skepsis und habe kein Dogma, werden im Laertius dargelegt und hintendrein ausführlich bewiesen. Dass er nach Sextus lebt, zeigt die deutliche Polemik gegen Hypotyp. I, 3, die er vor sich hat” (KGW, II/1, pp. 206-207). Richard BETT, 2000, p. 66, n. 19, é o único autor a comentar esta passagem. Ele não discute a correção da tese principal de Nietzsche de que Teodósio deve ser visto como a fonte direta de Diógenes para o ceticismo pirrônico, mas ele desautoriza a conclusão de Nietzsche de que este autor teria de ser considerado um cético não pirrônico. Bett argumenta que a passagem que serve de apoio a Nietzsche (a referência polêmica a Sexto: HP: I, 3 em DL 9:70) permitiria concluir apenas que o suposto Teodósio discorda que o termo “pirrônico” seja uma denominação adequada para a escola cética (já que esta não teria sido fundada por Pirro), mas não que haveria uma divergência de sua parte em relação ao ceticismo pirrônico. A objeção é justa, mas uma comparação com as notas póstumas de Nietzsche permite afirmar que a passagem não reflete um erro de raciocínio do jovem filólogo, mas um descuido de sua parte ao formular a versão final do argumento. Nos póstumos o argumento de Nietzsche é formulado de forma precisa, ao destacar que a discordância em relação a Sexto refere-se à inadequação da denominação. Cf. BAW, V, p. 43: “Der Verfasser der Sceptischen Sätze bei Laertius, also auch des *index* (Ende Timo) scheint Theodosius (κεφάλαια σκεπτικά) zu sein...Es war ein Gegner der Pyrrhonischen Scepsis **dem Namen nach**. Seine Sätze, Pyrrho sei nicht der Urheber der Scepsis und er hätte kein Dogma, werden bewiesen im folgenden. Wahrscheinlich lebt dieser Theodosius nach Sextus, ist also unsre letzte Quelle” [ênfase minha]. Esta passagem não deixa nenhuma dúvida que Nietzsche extraiu a conclusão correta de DL 9: 70, precisamente na direção apontada por Bett. Não temos nenhuma boa razão para supor que ele tenha mudado de opinião entre esta nota preparatória e a versão final do argumento em *Beiträge*. Nietzsche não teria adotado uma tese mais forte, de resto totalmente desnecessária para os propósitos de sua argumentação, sem dispor de evidências adicionais a favor da mesma. Em BAW, V, pp. 41-43 encontram-se publicadas as notas preparatórias que documentam o percurso de Nietzsche até esta hipótese. Embora Bett remeta a estas páginas na nota 21 de seu artigo (p. 66), com o propósito de documentar o interesse do jovem filólogo pelo ceticismo antigo, devemos supor que ele não se inteirou de seu conteúdo, caso contrário ele teria tido elementos suficientes para atribuir o desliz de Nietzsche a um erro de formulação. De resto, concordo inteiramente com a conclusão que Bett extrai do testemunho dos póstumos deste período: “In any case, the general impression to be derived from this material is of a scholar who knows the history of Greek skepticism very well, and who considers it an important episode in the wider history of Greek philosophy (...); Nietzsche seems to have involved himself with skepticism to a greater degree than he would have to do purely in his role as a scholar of Diogenes Laertius” (p. 67).

Gostaria de apresentar apenas dois outros exemplos antes de abandonarmos este tópico. O primeiro deles refere-se às notas sobre Demócrito; o segundo ao seminário de Nietzsche sobre a principal fonte do ceticismo acadêmico.

Seria um empreendimento temerário pretender extrair uma imagem acabada do ceticismo antigo a partir das anotações esparsas contidas na *Philologica* e nos demais textos de Nietzsche dedicados à filosofia grega. Este *corpus* é constituído pelos dois textos sobre os filósofos pré-platônicos e pelas lições sobre os diálogos de Platão. Dispomos, além disso, de algumas notas para o seminário sobre os *Academica* de Cícero, um seminário cujo centro de interesse eram questões estritamente filológicas. É possível, entretanto, que esta série de apontamentos lance alguma luz sobre a direção do pensamento nietzscheano em seus anos de formação e sobre sua posterior compreensão do ceticismo. Examinemos rapidamente o caso de Demócrito. Podemos discernir três teses gerais sobre a imagem de Demócrito que emerge das notas esparsas de Nietzsche. Duas delas parecem confrontar-se diretamente com a leitura de Lange e uma terceira parece corroborá-la. Nietzsche: 1) contesta a interpretação dogmática do atomismo de Demócrito<sup>156</sup>; 2) reivindica para esta versão do atomismo uma visão poética da realidade<sup>157</sup>; 3) filia a tendência materialista ao imperativo ético do contentamento com o mundo e apresenta argumentos filológicos, baseados na crítica das fontes, a favor da tese filosófica de um primado da ética no atomismo de Demócrito<sup>158</sup>. Uma última tese,

---

<sup>156</sup> Cf. BAW, III, p. 327; p. 328; p. 332.

<sup>157</sup> Cf. BAW, III, p. 332: “Wir sind gewohnt die Demokritiden unsrer Tage etwas zu mißachten: und mit Recht. Denn es sind Leute, die nichts gelernt haben und trockn<e> Seelen [esta é a imagem que Lange oferece dos materialistas alemães que desencadearam na década de 50 o debate em torno do materialismo que está na origem de seu estudo histórico: Büchner, Vogt e Moleschott]. An und für sich liegt eine großartige Poesie in der Atomistik. Ein ewiger Regen von diversen Körperschen, die in mannichfalt. Bewegung fallen und im Fallen sich einschlingen, so daß ein Wirbel entsteht”. Ao associar o atomismo de Demócrito a uma visão poética da natureza, Nietzsche parece se confrontar com as dúvidas de Lange em relação ao potencial edificante do materialismo, que teria pouca capacidade de mobilizar afetivamente os homens.

<sup>158</sup> Cf. BAW, III, p. 335: “‘Begnüge dich mit der gegeben<en> Welt’ ist der sittliche Kanon, den der Materialismus erzeugt hat.” Nietzsche retoma aqui uma tese que Lange restringe ao materialismo alemão do século XIX nas figuras de Feuerbach e Czolbe e a utiliza para explicar todo o materialismo. Esta posição é elogiada por Lange como a única via conseqüente para uma defesa do materialismo, mas não

menos central, contesta a afirmação de Lange, de que a aversão pela matemática seria uma constante na tendência materialista, ao inclinar-se pelos testemunhos antigos que atribuíam a Demócrito o título de grande matemático (cf. BAW, III, pp. 334-335). Quanto às hipóteses históricas, Nietzsche, apoiando-se ao que tudo indica em duas passagens de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, § 135 e *Adv. Math.* VIII, §327)<sup>159</sup>, atribui a Demócrito a ancestralidade do pirronismo na teoria do conhecimento e da doutrina pirrônico-epicurista da ataraxia em ética (cf. BAW, III, p. 332)<sup>160</sup>. Nietzsche parece

---

como uma hipótese sobre o surgimento desta tendência na Grécia antiga. É difícil decidir, com base nas notas, se Nietzsche foi levado a esta posição por identificar a tese da motivação terapêutica (que Lange atribui ao atomismo antigo), segundo a qual o conhecimento da natureza tem o efeito de apaziguar os afetos e produzir o estado de ataraxia (cf. BAW, III, p. 334: “Alle Materialisten glauben dass der Mensch unglücklich sei, weil er die Natur nicht kenne. So beginnt das System der natur...Befreiung von dem Götterglauben dh. von einer Metaphysik ist es was Lucrez mit begeisterten Worten an Epikur preist.”) com a tese do materialismo ético de Feuerbach-Czolbe, que identifica na metafísica idealista uma fuga diante da realidade deste mundo, quase que uma traição da realidade e da humanidade. Esta tese não tem a princípio nenhuma implicação terapêutica. Trata-se de um preceito tipicamente moderno, formulado na linguagem do imperativo. O mais provável é que Nietzsche tenha procurado assimilar ambas as teses. De todo modo, Nietzsche parece ter acreditado que ele daria um grande passo para tornar sua tese plausível caso fosse capaz de comprovar, com os recursos da crítica filológica, a confiabilidade das fontes antigas que atribuem escritos de natureza ética a Demócrito. Esta é a contrapartida filológica de seu empreendimento. Cf. BAW, IV, p. 64: “Die ethischen Schriften also zeigen, wie in der ethischen Seite der Kern seiner Philosophie liegt.” Neste mesmo volume, em uma lista de teses a serem defendidas, na p. 90, o terceiro tópico refere-se justamente a Pirro como um discípulo de Demócrito na filosofia prática: “Pyrrho und Epikur fußen schon auf der Ethik Demokrits.” A mesma relação de dependência é atribuída à doutrina aristotélica (p. 91).

<sup>159</sup> Cf. BAW, III, p. 328: “Die Sinne lehren nach Epikur durchaus die Wahrheit cf zB. <Cic.> *de fin.* I. 19. Dies war nicht die Meinung Democrits. Epikur gieng vom Atomismus fort zum Realismus. Nach Democrit erkennen wir die Wahrheit überhaupt nicht. Sext. Emp. *adv. math.* L. VII. § 135...”; assim como BAW, V, p. 207: “Democrit hält die Beweisführung für nicht möglich. Sext. Empir.: *Math.* VIII 327”. Demócrito é citado como um precursor ilustre do ceticismo em outras fontes da antiguidade com as quais Nietzsche tinha familiaridade, p. ex., em Cícero, *Acad.* II, §73 e em DL, IX, 72. Nietzsche parece privilegiar o testemunho de Sexto por se tratar de passagens em que há um argumento forte a favor da afinidade entre ceticismo e atomismo. Para Sexto a posição de Demócrito segue sendo de resto uma posição dogmática, como ele esclarece em *HP* I, § 213- §214, e não há nenhuma boa razão para duvidar que Nietzsche estivesse ciente disso. Restam duas opções: ou Nietzsche discorda da avaliação de Sexto, ou ele pretende associar Demócrito a uma outra versão do ceticismo. A segunda hipótese me parece mais provável: nas notas póstumas Nietzsche parece sugerir uma linhagem genealógica que contaria com os seguintes membros: Heráclito, Protágoras, Demócrito, Pirro e Epicuro. Nietzsche contestará mais tarde a legitimidade do esquema tradicional de filiações na descrição da seqüência dos filósofos pré-platônicos, pois ele parte da intuição de que se tratam de tipos absolutamente únicos. Esta intuição ainda não está clara para Nietzsche nas notas de 67-68. Mas mesmo no estudo posterior sobre estes filósofos Nietzsche reconhecerá a existência de certos laços de parentesco entre alguns deles. Um outro fato novo na compreensão de Nietzsche do ceticismo antigo é o peso concedido ao testemunho de Platão em diálogos como *Crátilo* e *Teeteto*. Eles têm um peso decisivo na proposição de um vínculo histórico e conceitual entre heraclitismo e ceticismo. Cf. a próxima seção desta Tese.

<sup>160</sup> Esta associação não passa despercebida a BETT, 2000, p. 66, notas 22 a 25. O autor considera a primeira tese mais problemática, na medida em que estudos contemporâneos tendem a ver em Pirro antes um metafísico do que um epistemólogo. Esta restrição seria justa se não estivesse fundada em um mal-entendido. Quando Nietzsche associa Demócrito à figura de Pirro, ele o faz apenas do ponto de vista da

também querer contestar uma suposta rivalidade entre Demócrito e Heráclito (p. 333). Estas teses são apresentadas na forma de notas descontextualizadas que impedem que o intérprete possa prever com alguma segurança os seus possíveis desdobramentos argumentativos. As notas revelam, entretanto, o interesse de Nietzsche no resgate da personalidade de Demócrito<sup>161</sup>. Elas também sugerem uma eventual proximidade entre o ceticismo antigo e um conjunto de outras posições filosóficas que não são usualmente associadas a esta escola: o atomismo, o epicurismo e o heraclitismo. A proximidade com o atomismo se sustenta em uma interpretação algo anacrônica que atribui a Demócrito uma concepção poética e fenomenista da hipótese atomista<sup>162</sup>; ceticismo e

---

doutrina ética. Quando remete à teoria do conhecimento, Nietzsche não se refere nominalmente a Pirro, mas recorre ao termo “pirronismo”. Este é justamente o caso da passagem referida por Bett em sua nota 22, p. 66 (BAW, III, p. 332: “Im Demokrit liegen die Anfänge des **Pyrrhonismus** und des Epikureismus; der erste aus seinen Sätze über Erkenntniß, der zweite aus ethischen Ansichten” [ênfase minha]). Esta passagem não faz referência explícita a Pirro, mas mesmo que haja uma grande probabilidade de que Nietzsche o tenha em mira, nada é dito sobre a motivação que o teria levado a adotar as teses epistemológicas de Demócrito, com o que não está descartada a possibilidade de interpretar sua adesão ao ceticismo como um corolário de decisões no âmbito ou da ontologia ou da ética. Corrobora esta tese a aproximação sugerida por Nietzsche entre Heráclito e Demócrito na página imediatamente subsequente (p. 333), que não é comentada por Bett. Marcel CONCHE, 1994, p. 152, que pode ser visto como o intérprete que mais contribuiu para dissociar a imagem de Pirro de um ceticismo motivado por questões epistemológicas, parece ter intuído corretamente a posição de Nietzsche ao incluí-lo, ao lado de filósofos como Montaigne, Pascal e Hegel, na lista dos precursores de sua própria interpretação. Conche, que seguramente desconhecia estas notas, afirma que estes filósofos foram capazes de chegar a esta compreensão alternativa do pirronismo, ou seja, contrária à versão posterior oficial derivada de Sexto Empírico, por serem “esprits profond et dont l’instinct philosophique fut particulièrement sûr” (p. 151). As notas póstumas nos levam a afirmar que no caso de Nietzsche instinto filosófico e erudição filológica atuaram juntos na composição quase que casual de uma nova imagem de Pirro. Seu verdadeiro intuito era resgatar a imagem de Demócrito. A figura de Pirro ocupa neste momento um lugar secundário nas reflexões de Nietzsche. Esta situação só se modificará após a leitura do livro de Brochard, em 1887. Cf. a Seção 3 do Capítulo III.

<sup>161</sup> Cf. BAW, III, pp. 345-350. Nietzsche pretende primeiramente denunciar um complô e um boicote histórico contra a obra e a personalidade de Demócrito. Ele chega a conceder abrigo à anedota segundo a qual Platão teria tentado queimar o conjunto de sua obra (pp. 345-347). Em algumas poucas linhas Nietzsche esboça a imagem de Demócrito como o primeiro tipo verdadeiramente científico, que viu na ciência a possibilidade de uma vida feliz, liberta de todas as inquietações (pp. 348-350). De todos os filósofos antigos, Heráclito é certamente o único capaz de concorrer com Demócrito na preferência de Nietzsche.

<sup>162</sup> Aqui o intuito de responder às objeções de Lange ao atomismo antigo é inegável. Lange deve ser visto, ao lado de Bacon e influenciado por este, como um dos maiores admiradores de Demócrito de todos os tempos. Ele atribui ao filósofo grego a formulação mais elegante e concisa da visão de natureza de maior influência na ciência moderna. Lange foi também um incansável defensor da ética de Epicuro que, segundo ele, alcançou um ponto de vista infinitamente superior ao do hedonismo vulgar a que a tradição cristã tentou insistentemente reduzi-la. Apesar disso, como vimos no Capítulo I, Lange formulou importantes objeções ao materialismo enquanto posição teórica, tendo sido ele mesmo um simpatizante da posição idealista em filosofia prática por descrever do potencial edificante do materialismo. A tentativa nietzscheana de reconstruir a figura de Demócrito pretende responder a esta dupla insuficiência apontada por Lange. Isto poderia ter um valor apenas arqueológico, mas espero mostrar ainda neste capítulo que

epicurismo compartilham do mesmo intuito prático de neutralizar o espanto face aos fenômenos e produzir a ataraxia; finalmente, a proximidade entre ceticismo e heraclitismo é apenas sugerida, e ainda assim de forma muito indireta, nas notas filológicas. Mas este vínculo será realçado por Nietzsche, histórica e conceitualmente, tanto nas preleções sobre os filósofos trágicos quanto no estudo dos diálogos platônicos, sem que venha à baila a figura de Demócrito. Este vínculo entre ceticismo e heraclitismo constitui um dos capítulos mais enigmáticos da história do ceticismo antigo e, coincidentemente, também da recepção do ceticismo em Nietzsche. Eu voltarei ao tema no próximo item, ao tratar da motivação ontológica de seu ceticismo.

Uma discussão sobre a familiaridade de Nietzsche com as fontes do ceticismo antigo não pode ignorar que o filósofo ofereceu por dois semestres um seminário sobre os *Academica* de Cícero<sup>163</sup>. Esta é a fonte de maior relevância para nosso conhecimento do ceticismo acadêmico, a segunda escola do ceticismo antigo. Este fato, entretanto, tem sido unanimemente negligenciado pelos poucos comentadores que se aventuraram a tratar da relação entre Nietzsche e o ceticismo antigo<sup>164</sup>. As notas de Nietzsche para este

---

Nietzsche retoma pelo menos parte desta inspiração de juventude no novo programa filosófico anunciado em *Humano, demasiado Humano*. Neste sentido, Demócrito pode ser considerado, ainda que indiretamente, um dos patronos da libertinagem espiritual praticada no período intermediário de sua obra. Na galeria dos personagens conceituais de Nietzsche, Demócrito figura como o primeiro tipo bem-sucedido de uma forma de vida filosófica indiferente às solicitações da metafísica. Diferentemente de Lange, a imagem que Nietzsche procura recriar de Demócrito é a de um filósofo que nega a metafísica por razões práticas. Esta alternativa inexiste na galeria dos heróis filosóficos do jovem Nietzsche.

<sup>163</sup> Com base na correspondência do filósofo sabemos que este seminário foi oferecido ao longo de dois semestres; no semestre de verão de 1870 (cf. carta a Erwin Rohde de abril de 1870; KSB, vol. III, p. 119) e no semestre de inverno imediatamente subsequente (cf. cartas a Erwin Rohde de novembro, p. 159, e a F. Ritschl em dezembro do mesmo ano, p. 174).

<sup>164</sup> Não se trata aqui apenas de força de expressão. Na volumosa literatura secundária sobre Nietzsche pude encontrar apenas dois autores que trataram do problema das relações entre Nietzsche e o ceticismo antigo, e outros quatro que fizeram referência ao tema. Todos eles se concentraram exclusivamente no ceticismo pirrônico. O único estudo rigoroso do ponto de vista filológico é o de Richard BETT, 2000. Ele está consciente da influência exercida pelo livro de Brochard sobre o último Nietzsche e está igualmente atento às principais referências à tradição cética nos estudos e notas filológicas do jovem Nietzsche. Mas nenhuma palavra é dita por ele sobre o ceticismo acadêmico. A mesma omissão em Kurt MOSSER, 1998, que aponta Diógenes Laércio e Montaigne como as fontes indiretas de Nietzsche para o ceticismo pirrônico. Os quatro autores restantes propõem paralelos entre Nietzsche e o ceticismo pirrônico sem tratar do problema das fontes. É o caso de Daniel W. CONWAY & Julie K. WARD, 1992 (os autores propõem que Sexto e Nietzsche praticam um tipo semelhante de argumentação fenomenista), Andreas U. SOMMER, 2000 (o autor limita sua discussão ao *Anticristo*, o que torna sua ênfase na recepção do livro



seminário, publicadas pela primeira vez em 1993, na edição crítica das obras pela de Gruyter<sup>165</sup>, ocupam 36 páginas e contêm um exercício de crítica conjectural aplicado ao texto do Livro I e aos trinta e seis primeiros parágrafos do Livro II (*Lucullus*). O texto de Cícero é usado essencialmente como um pretexto para o exercício da crítica conjectural. Neste sentido, as observações de Nietzsche interessam antes de tudo à crítica textual, o que não deixa de ser uma lástima para um estudioso interessado em compreender sua relação com o ceticismo. Uma lástima que só pode ser compensada pelo fato de sabermos que Nietzsche não distingue inteiramente filologia e filosofia<sup>166</sup>, de modo que podemos avançar duas hipóteses: 1) o fato de Nietzsche ter escolhido precisamente este texto testemunha um interesse também filosófico por seu conteúdo; 2) a crítica conjectural não pode ser exercida sem um conhecimento seguro do conteúdo do texto e das questões nele envolvidas. Podemos pressupor, portanto, que para cumprir bem esta tarefa acadêmica Nietzsche teve que se familiarizar com a intrincada argumentação do texto de Cícero. A primeira hipótese é puramente especulativa; a segunda encontra alguma comprovação nas notas de Nietzsche. As correções textuais sugeridas por ele são feitas com base em inferências que dependem não apenas de seu domínio da gramática latina e do estilo de Cícero, mas também em igual, senão maior medida de seu conhecimento de pontos específicos das doutrinas em discussão e das demais fontes da filosofia antiga.

Assim, não surpreende vê-lo recorrer com insistência a Diógenes Laércio. Isso ocorre justamente nos trechos em que controvérsias filosóficas estão em discussão. Esta observação vale tanto para o comentário do Livro I quanto para o comentário da crítica

---

de Brochard compreensível) e, finalmente, Adi PARUSH, 1976 (livre paralelo entre Sexto, Hume e Nietzsche sobre a possibilidade da vida céptica).

<sup>165</sup> KGW, II/3, 1993, pp. 61-97, aos cuidados de Fritz Bornmann.

<sup>166</sup> Em suas preleções sobre os filósofos pré-platônicos, Nietzsche recorre justamente ao exemplo da conjectura filológica para exemplificar sua tese da onipresença do pensamento filosófico (a conjectura filológica é descrita como a atividade científica mais rasteira: “Das philosoph. Denken ist mitten in allem wissensch. Denken zu spüren, selbst in der niedrigsten wissensch. Thätigkeit, in der philolog. Conjectur.” KGW, II/4, p. 234).

de Lúculo às supostas inovações de Filo de Larissa. Os pontos críticos são a tese da infalibilidade da percepção sensível e a distinção estóica entre *phantasia kataleptiké* e *phantasia akataleptiké*. No comentário ao Livro I, Nietzsche recorre a Diógenes Laércio nada menos do que em cinco ocasiões: para iluminar uma discussão de Cícero sobre a física de Epicuro (KGW, II/3, p. 68); uma segunda e terceira vezes para dirimir problemas relativos à doutrina aristotélica da eudaimonia (p. 75); uma quarta vez para discutir um ponto recorrente na recepção de Platão por Nietzsche (a teoria das Idéias como uma resposta ao problema posto pelo devir universal, pp. 78-79); e uma última vez com o mesmo propósito do Livro II: lançar luzes sobre problemas conceituais e de tradução referentes à lógica estóica (pp. 80-82).

No contexto da crítica de Lúculo, *Acad.*, II, §18 a § 36, Nietzsche sugere algumas correções do texto e recorre duas vezes a Diógenes Laércio. Ele propõe que o início do §21 seja visto como uma interpolação, pois nele é atribuída aos cirenaicos uma teoria contraditória sobre a distinção entre prazer e desprazer, o que não condiz com o bom conhecimento que Cícero demonstra ter da história da filosofia grega em outros contextos (Nietzsche remete a Diógenes Laércio, VIII, e cita uma passagem que esclarece a doutrina de Aristipo); ele recorre novamente a Diógenes Laércio, VII, para esclarecer a distinção central da epistemologia estóica que subjaz à controvérsia entre Antíoco e Filo de Larissa. Ele sugere ainda que, pelo fato dos §30 e §31 apresentarem uma quebra de tom com os parágrafos antecedentes e certas repetições em torno do “*nihil posse percipi*” (Lúculo parece retomar os mesmos argumentos contra a posição de Filo sob um viés teleológico), eles autorizam a suposição de que Cícero teria se apoiado em outra fonte ou traduzido estes argumentos de outro livro, como forma de fazer a transição para o debate sobre o verossímil e o provável que domina os parágrafos seguintes (§32 a §36).

Nietzsche faz apenas três pequenos comentários pessoais ao longo da exposição. Ele se manifesta em duas ocasiões para expressar seu desacordo com os argumentos utilizados por Lúculo para defender a legitimidade da distinção estoica entre representação compreensiva e não compreensiva. Na primeira delas ele questiona a correção do argumento da memória<sup>167</sup>; na segunda ele desconsidera o argumento que apela para o conhecimento pressuposto nas virtudes e comenta as implicações para a ação. Neste último caso vale a pena reproduzir o comentário de Nietzsche, pois ele terá ressonâncias em sua própria filosofia (o comentário refere-se aos §23, §24 e §25 de *Lucullus*):

---

<sup>167</sup> KGW, II/3, p. 95: “Die Beweise dafür, daß es *καταληπτά* gäbe, beruhen auf dreien Stücken: auf den *notitiae*, auf der *memoria*, auf den *artes*. Er begann von den *sensus*. Er kommt auf den *animus*. ‘*falsorum*’ dies ist der untergeschobene Ausdruck für *ἀκατάληπτα*. Ein Gedächtniß, das falsches aufgefaßt hat, ist nicht nur denkbar, sondern höchst gewöhnlich.” Trata-se menos de um contra-argumento de Nietzsche do que uma tomada de posição. Mas em todo caso uma tomada de posição claramente contrária ao argumento estoico e que se alinha nas fileiras do ceticismo acadêmico. Sabemos de resto que Nietzsche acompanhava com grande interesse o debate científico em torno dos fenômenos ligados à memória na primeira metade da década de 70. O interesse pode ter sido despertado primeiramente pelo debate em torno das “inferências inconscientes”, um dos capítulos mais polêmicos da fisiologia da percepção nas décadas de 60 e 70 na Alemanha. Este debate desencadeou uma disputa em torno de questões relativas à prioridade intelectual que opôs de um lado Hermann Helmholtz e W. Wundt e de outro os simpatizantes de Schopenhauer. A defesa mais veemente da primazia de Schopenhauer foi feita por F. Zöllner. A tese de que nossa percepção tem natureza inferencial, fundada em regras a que o sujeito da percepção não tem acesso consciente, é desenvolvida por Helmholtz em conexão com sua tese de que as percepções têm natureza semiótica e função prática de orientação no mundo. A maior dificuldade da teoria consistia em tornar compreensível um tipo de inferência baseada em signos não lingüísticos, em imagens. Como se dá esta inferência de um estímulo nervoso em uma imagem? Esta é a questão geral a que a teoria tenta fornecer um modelo explicativo. A hipótese é que se trata de uma inferência do efeito à causa. Nietzsche conecta esta discussão ao conceito de memória em uma nota de 1873: KSA, vol. VII, pp. 465: “Die sogenannten *Unbewußten Schüsse* sind zurückzuführen auf das *alles aufbewahrende Gedächtniß*”. Outros fragmentos póstumos do mesmo período em que estes temas reaparecem são 19[107], p. 454; crucial para a compreensão da memória como o mais primitivo mecanismo de assimilação antropomórfica do real, anterior à consciência e à capacidade de realizar inferências causais é o fragmento póstumo 19[161], pp. 469-470. Nele vem à tona pela primeira vez a tentativa de compreender os mecanismos da hereditariedade a partir do conceito de memória. Cf. ainda os fragmentos póstumos 19[164], 19[209]. Nos fragmentos póstumos 19[215] e 19[217], Nietzsche expõe pela primeira vez a teoria alternativa que ele desenvolverá em *Verdade e Mentira*: o modelo da percepção fundado na tese de que efetuamos inferências inconscientes deve ser substituído por um modelo tropológico do mecanismo de construção do mundo fenomênico – aqui se dá o giro lingüístico-retórico que Nietzsche promove na reflexão sobre a percepção. Nietzsche propõe que o tipo de inferência que realizamos no âmbito da percepção, isto é, a passagem do estímulo nervoso para a imagem, seja descrito em analogia com as operações que realizamos ao criar enunciados figurativos e interpretá-los. Cf.: “Tropen sind’s, nicht unbewußte Schlüsse, auf denen unsre Sinneswahrnehmungen beruhen. Ähnliches mit Ähnlichem identificiren – irgend welche Ähnlichkeit an einem und einem andern Ding ausfindig machen ist der Urprozeß. Das *Gedächtniß* lebt von dieser Thätigkeit und übt sich fortwährend” (p. 487). Do mesmo modo na p. 486: “Alle *rhetorischen Figuren* (d. h. das Wesen der Sprache) sind *logische Fehlschlüsse*. Damit fängt die Vernunft an!.”

*Cognitio* das virtutes mostraria que *multa comprehendi posse*. Conforme o mencionado acima todas as virtudes remetem a um saber, a uma *ἐπιστήμη*. *Nisi eis rebus – quae falsae esse non possunt*. Nada disso é verdadeiro. Trata-se tão somente da crença. Além disso o nome <e> o conceito de *sapientia* falam a favor de seu princípio. Intuição básica para o seguinte: o impulso só se põe em movimento quando estimulado pelo intelecto. *Illud autem quod movet prius oportet videri eique credi* (KGW, II/3, pp. 95-96).

Segundo Nietzsche, o primeiro argumento de Lúculo é falacioso por supor de forma equivocada que apenas o saber é capaz de orientar e conferir estabilidade ao comportamento ético. O comentário de Nietzsche é lacônico e denuncia certa impaciência. A objeção é igualmente lacônica: o comportamento ético não pressupõe saber; sua estabilidade é garantida, e melhor garantida, pela simples crença. Este argumento é recorrente em Nietzsche e não se pode afirmar com segurança que ele o tenha extraído das réplicas de Cícero às objeções de Lúculo, em cujo contexto são expostos os critérios pragmáticos do ceticismo acadêmico como forma de responder à objeção estoíca de que a suspensão do juízo impossibilita não apenas a ação virtuosa, mas o comportamento em geral (*Acad.* II, §§ 99-102). Esta posição conforma a própria fisionomia do pensamento nietzscheano. O filósofo alemão reduz toda evidência à força subjetiva da crença. Ele afirma insistentemente ao longo de sua obra que tudo de que necessitamos para agir é de uma representação que seja subjetivamente satisfatória, isto é, persuasiva. As evidências textuais disponíveis são insuficientes para pretender estabelecer aqui uma relação direta com a noção de *Pythanon* proposta por Arcesilau como um critério pragmático alternativo ao critério estoíco de verdade. A centralidade desta noção em Nietzsche parece derivar de seus estudos sobre a retórica antiga. Por outro lado, há detalhes de relativa complexidade conceitual e histórica envolvidos neste capítulo do ceticismo acadêmico. Eles não aparecem no comentário de Nietzsche, que de fato se detém no §31 do Livro II. É uma pena que ele não tenha comentado os parágrafos seguintes, que tratam da necessidade do assentimento.

Em relação ao último argumento, o jovem Nietzsche certamente concederia a Lúculo que o homem necessita estabelecer para si mesmo um horizonte último para a sua ação, mas ele acrescentaria que é uma falácia supor que a representação deste fim último deva estar epistemicamente fundada. Basta que eu esteja psicologicamente persuadido de que este fim está bem fundamentado. Esta concessão implica, entretanto, uma revisão significativa da posição de Schopenhauer, se concedemos à tese o alcance de um princípio metafísico e não apenas antropológico. Justamente nesta direção Nietzsche havia proposto uma revisão conservadora do conceito schopenhaueriano de Vontade nos apontamentos de Leipzig de 1868: se queremos pensar o mundo a partir do conceito de vontade, então não podemos nos dar ao luxo de excluir da vontade o pólo da representação. Caso se queira formular a questão recorrendo ao velho vocabulário da psicologia das faculdades, então diremos que toda atividade pressupõe uma faculdade de representação, ou seja, um intelecto. Que este intelecto tenha que ser capaz de propor para a vontade representações verdadeiras é um passo que Nietzsche considera desnecessário. Este é o resultado de seu compromisso com o fenomenismo: somos em última instância incapazes de nos representar um tipo de atividade puramente impulsiva, ou seja, que atue sem uma representação concomitante do fim visado pela atividade. Esta representação não precisa necessariamente vir à consciência. De resto, esta impossibilidade não testemunha uma verdade última sobre a atividade, mas tão somente uma limitação de nossa cognição: estamos condenados ao antropomorfismo.

O último comentário de Nietzsche é menos interessante do que o contexto ao qual ele se aplica. Trata-se de uma passagem na qual Cícero destaca uma série de aspectos do ceticismo acadêmico que conferem a ele sua superioridade frente às demais escolas filosóficas. Os traços destacados por Cícero coincidem com algumas das virtudes que Nietzsche reivindicará mais tarde para a sua própria filosofia, e isso é tanto mais

surpreendente pelo fato de Nietzsche desdenhar um dos argumentos de Cícero. O comentário é feito no contexto da apresentação dos §7 a §9 do *Prólogo* ao Livro II. Eu cito um longo trecho do argumento de Cícero, central para a compreensão daquilo que motiva sua adesão ao ceticismo acadêmico:

[§7] (...) Pelo fato de a todos aqueles que pretendem saber algo nós contrapormos aquilo que nos parece, não podemos censurar os outros por eles dissentirem de nosso ponto de vista. Nossa própria causa não nos oferece, contudo, maiores dificuldades. Queremos buscar a verdade sem nenhum espírito contencioso (*sine ulla contentione*), e nós a buscamos com o máximo de diligência e aplicação. Pois todo conhecimento está envolto em tantas dificuldades, há uma tal obscuridade nas próprias coisas e tanta fraqueza em nossos juízos sobre elas, que não sem razão os homens mais antigos e mais doutos perderam a fé na possibilidade de encontrar aquilo pelo qual eles aspiravam ardentemente (*ut non sine causa invenire se posse, quod cuperent, diffisi sint*). Apesar disso, nem eles desertaram nem nós renunciaremos por fadiga ao nosso ardor investigativo (*nos studium exquirendi*). Tampouco nossas argumentações, que consideram ambos os lados de uma questão tanto ao enunciar quanto ao inquirir, têm outra coisa em mira exceto extrair e arrancar algo que seja verdadeiro ou que se aproxime ao máximo da verdade; [§8] Por outro lado não há entre nós e aqueles que pretendem saber algo nenhuma outra diferença senão na medida em que eles não duvidam da verdade daquilo que eles defendem, enquanto nós dispomos de muitas coisas prováveis, pelas quais nós nos orientamos com facilidade, mas que muito dificilmente podemos afirmar com segurança. Entretanto, justamente por isso somos mais livres e independentes, pois nossa capacidade de julgar permanece intacta (*hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas*); não somos obrigados por nenhuma necessidade a defender aquilo que nos é prescrito e como que ordenado. Os outros estão, em primeiro lugar, firmemente obrigados antes que estejam em condições de julgar sobre o que é o melhor; em segundo lugar, ou eles se ligam, em uma idade em que suas forças estão minimamente desenvolvidas, por laços de obediência a um amigo, ou se deixam seduzir por um único discurso de um homem qualquer a quem eles primeiro deram ouvido e passam a julgar sobre coisas que eles desconhecem; e tendo sido arremessados a uma doutrina qualquer como que por uma tempestade, eles a ela se agarram como a uma rocha. [§9] Eu os aprovaria quando afirmam que crêem naquele que eles julgam sábio, caso eles, sem cultura nem educação, estivessem em condições de julgar sobre isso (pois a determinação de quem é sábio parece estar sobremaneira reservada ao sábio, e isso mediante a consideração de todas as pressuposições e o conhecimento das concepções de todos os demais). Eles, entretanto, estabeleceram seu veredicto após terem prestado ouvidos uma única vez à causa e se submeteram à autoridade de um único indivíduo (*iudicaverunt aut<em> re semel audita <et> ad unius se auctoritatem contulerunt*); mas as pessoas, na sua maior parte, preferem, por uma razão que me escapa, persistir no erro e defender de forma belicosa a opinião à qual elas se afeiçoaram, em lugar de investigar sem obstinação qual delas pode ser declarada a mais firme (CÍCERO, 1995, pp. 11-15: tradução de minha responsabilidade).

Ainda que esparsos e sem grande relevância do ponto de vista filosófico, os comentários de Nietzsche a esta passagem são valiosos para uma pesquisa de fontes, pois eles confirmam a tese de que o filósofo estava historicamente bem informado sobre

a origem neo-acadêmica de certos traços do ceticismo recorrentes em sua filosofia. Os três parágrafos acima podem ser vistos como uma apresentação sucinta dos principais pontos do ceticismo acadêmico na versão ciceroniana. Certos elementos recebem uma ênfase que dificilmente reencontraremos na versão pirrônica do ceticismo transmitida por Sexto.

Alguns traços gerais chamam a atenção no trecho de Cícero. O primeiro deles é o recurso mobilizado para caracterizar a oposição entre céticos e dogmáticos: uma enumeração de vícios e virtudes, tanto morais quanto epistêmicos, cuja posse respectiva diferencia os dogmáticos dos céticos. Um segundo traço geral é a ênfase na disposição investigativa: o ceticismo de Cícero soa em muitos momentos como uma versão do falibilismo e do probabilismo modernos. A insistência de Cícero na tese de que o cético acadêmico, embora reconheça o caráter precário de nossa condição epistêmica, não renuncia à busca da verdade, desmente a acusação de dogmatismo negativo recorrente em Sexto Empírico (cf. *Hipotiposes Pirrônicas (HP)*, §1-§4; §226). Nada impede a princípio que Arcesilau e Carnéades tenham defendido uma versão menos moderada da posição cética e que o testemunho de Cícero seja representativo de um momento determinado na história da Nova Academia. Neste caso a caracterização de Sexto poderia ser uma descrição historicamente acurada, mas de outro momento da Escola, provavelmente anterior ao momento retratado por Cícero<sup>168</sup>. Outro ponto importante é a

---

<sup>168</sup> Sexto afirma que alguns chegam a distinguir cinco fases na Academia de Platão (cf. *HP*, §220). Segundo ele a fase mais próxima do pirronismo teria sido quando a Academia era comandada por Arcesilau. É bastante instrutivo o critério que ele utiliza para diferenciar o pirronismo da posição de Arcesilau: enquanto Arcesilau teria afirmado que a suspensão é um bem em si e o assentimento um mal em si, os pirrônicos teriam se limitado a um enunciado de tipo fenomenista: a suspensão nos parece um bem e o assentimento um mal, não se comprometendo com a tese dogmática de que esta diferença estaria fundada na natureza das coisas. Esta passagem de Sexto permite concluir que há entre o cético acadêmico e o cético pirrônico uma diferença significativa no grau de comprometimento com a suspensão do assentimento: no ceticismo acadêmico a suspensão pode ser vista como um bem na medida em que é condição para preservar a integridade intelectual. Esta não é a preocupação máxima do pirrônico, que vê na suspensão apenas o caminho para a ataraxia. Cf. *HP*, §§232-233. Em termos gerais poderíamos dizer que o cético acadêmico prioriza os valores epistêmicos, enquanto o cético pirrônico prioriza os valores terapêuticos que a suspensão do assentimento ajuda a promover ou permite garantir.

ênfase no papel negativo da autoridade como instância epistêmica ilegítima em contraposição ao papel positivo atribuído à liberdade do cético, e que permite a ele preservar sua integridade intelectual.

No §7 Cícero inicia sua defesa da posição cética dizendo que sua causa não enfrenta maiores obstáculos, pois o cético se interessa genuinamente pela busca da verdade. Este interesse genuíno pela verdade se revela em uma série de disposições virtuosas que caracterizam o cético: ele é modesto em relação à capacidade humana de alcançar o fim visado pela investigação; está cômico de que as coisas a serem investigadas estão envoltas em obscuridade<sup>169</sup>; reconhece a falibilidade de nossos juízos sobre as coisas. Além disso, a atividade investigativa do cético se diferencia por estar isenta do espírito contencioso que caracteriza a defesa dogmática de uma opinião.

Justamente por ter uma consciência aguda das dificuldades envolvidas na investigação da verdade, os mais doutos homens do passado perderam a fé na possibilidade de encontrar a verdade<sup>170</sup>. Mas mesmo sem esta fé eles persistiram na investigação, assim como os céticos atuais o fazem. Esta passagem é crucial, na medida em que define o cético pela sua disposição de permanecer na investigação. Prova desta

---

<sup>169</sup> Um dos aspectos interessantes do ceticismo tal como apresentado por Cícero é que ele parece permitir uma hierarquização dos objetos da investigação segundo o grau de obscuridade que eles comportam. Em relação à natureza dos deuses, por exemplo, os céticos acadêmicos se confessam incapazes de formar qualquer representação persuasiva ou verossímil, tal o grau de obscuridade envolvido na questão. As questões éticas comportam um grau de obscuridade menor, embora também aqui não seja possível uma representação coercitiva do ponto de vista epistêmico. A possibilidade de hierarquizar os objetos da investigação será retomada na tradição empirista moderna, que recomenda limitar a pesquisa ao âmbito daquilo que pode ser decidido por nossas faculdades cognitivas finitas. Se por um lado todas as questões têm em comum o fato de não comportarem decidibilidade epistêmica (pois não há um critério de verdade), por outro lado elas se diferenciam por permitirem respostas que comportam graus distintos de persuasão. Podemos dizer que o critério pragmático se aplica melhor a determinados conjuntos de representações do que a outros, em função do grau de obscuridade que define um determinado domínio da experiência.

<sup>170</sup> Pelo contexto é difícil determinar quais seriam estes homens que desesperam da possibilidade de encontrar a verdade. Alguns parágrafos adiante, no início de sua fala, Lúculo recorre a uma analogia política para criticar o hábito dos céticos de reivindicar antepassados ilustres para a sua escola: segundo ele os céticos se assemelham aos cidadãos sediciosos que recorrem ao modelo das ações virtuosas dos antepassados como pretexto para iniciar uma insurreição política (cf. *Acad.* II, §13 e §14). Cícero reivindica como precursores do ceticismo alguns dos mais ilustres filósofos pré-socráticos em *Acad.* II, §72-74. No parágrafo §73 há uma referência direta à figura de Demócrito, apresentado em termos bastante elogiosos.



mesma disposição em relação à busca da verdade é o método de argumentação utilizado pelos acadêmicos: eles consideram ambos os lados de uma causa com o intuito de, com a ajuda deste método, extrair algo que seja verdadeiro ou que esteja o mais próximo possível da verdade. Este é o ideal perseguido pelo método argumentativo dos acadêmicos: ao remover os obstáculos subjetivos, substituindo os vícios por virtudes epistêmicas, ele cria as condições optimais para a pesquisa da verdade mesmo na ausência de um critério epistêmico que permita afirmar com segurança quando e se o objetivo da investigação foi finalmente atingido.

Nietzsche comenta esta passagem, citando o trecho em latim da frase que introduz a discussão e traduzindo livremente o conteúdo da segunda metade do parágrafo 7: “*verum invenire – invenire se posse quod cuperent*. Embora nossa disposição seja negativa em termos relativos, ou seja, em face de todos os sistemas, ela não o é em termos absolutos. Nós aspiramos ao *verum* ou a algo que dele se aproxime ao máximo.”<sup>171</sup> O que podemos concluir disso? Não muito, apenas que Nietzsche estava familiarizado com esta versão do ceticismo acadêmico que reivindica para si uma atitude essencialmente positiva em relação à pesquisa da verdade. Esta versão do ceticismo terá grande influência na modernidade e, como espero mostrar mais tarde, também em Nietzsche.

A caracterização do método argumentativo por Cícero aponta, entretanto, para um método de investigação que se funda em um modelo jurídico que cumpriu na antiguidade um papel importantíssimo nas técnicas forenses e nos debates políticos, mas também na prática historiográfica. O método de confrontação dos argumentos pró e contra uma causa é similar ao procedimento que procura, mediante a confrontação e a acareação de testemunhas e relatos, estabelecer a verdade de um fato passado, ou se

---

<sup>171</sup> “*Verum invenire – invenire se posse quod cuperent. Unsre Gesinnung ist zwar relativ negativ allen Systemen gegenüber, aber nicht absolut negativ. Wir streben nach dem verum oder dem was ihm am nächsten kommt*” (KGW, II/3, p. 88).

aproximar ao máximo dela, seja no tribunal seja no trabalho do historiador. Este método é reivindicado explicitamente por Tucídides como forma de compensar a unilateralidade, o partidarismo, os lapsos de memória, a ignorância e outros fatores que comprometem a objetividade dos testemunhos históricos. É quase desnecessário dizer que este modelo pode estar a serviço de uma intenção tanto suspensiva quanto construtiva. Na modernidade ele será reivindicado explicitamente por Pierre Bayle em seu projeto de uma historiografia crítica que, se não estabelece uma verdade definitiva sobre o passado, pelo menos está em condições de eliminar inúmeras versões parciais e distorcidas dos fatos. Este é um dos fatos novos do ceticismo moderno: a percepção mais ou menos difusa de que pretensões de verdade podem ser falsificadas<sup>172</sup>. Nietzsche incorpora este método em sua forma de exposição predileta, que é o aforismo. Esta forma de exposição é a mais apropriada ao projeto de uma filosofia experimental, pois ela permite ao filósofo deslocar-se com relativa desenvoltura entre diferentes perspectivas sobre um mesmo tema, ao mesmo tempo em que assegura ao leitor uma

---

<sup>172</sup> Segundo MAIA NETO, 1999, pp. 271-275, a distinção proposta por Bayle entre dois tipos de filósofos, os *avocats* e os *rapporteurs*, se inspira diretamente no ceticismo acadêmico. Os *rapporteurs*, em oposição aos *avocats*, apenas relatam os prós e os contras de uma causa, sem tomar partido por um dos lados. Esta é a tarefa do filósofo enquanto historiador, que na sua prática se opõe frontalmente ao filósofo doutrinário. Nietzsche retoma a imagem do advogado para denunciar a falta de honestidade intelectual que caracteriza o filósofo dogmático em *Além de Bem e Mal* (cf. aforismo 5: “eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades”...). No aforismo 2 de *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche vê na falta de sentido histórico o pecado hereditário da filosofia. Pelo menos nesta obra a exigência do filosofar histórico é associada a uma das virtudes que Cícero atribui ao cético: a modéstia cognitiva. Em JGB/ABM Nietzsche introduz explicitamente a tese de que os autênticos filósofos são legisladores da cultura, o que torna especialmente complexo o modo como ele busca conciliar na figura do filósofo do futuro ímpeto especulativo (ao que tudo indica a serviço da tarefa legislativa), vocação crítica e compromisso com a integridade intelectual (que o autoriza a denunciar filósofos como Kant e Spinoza no aforismo 5 mencionado acima). Minha hipótese é que Platão é a figura que serve de inspiração a Nietzsche. Se o livro marca o ponto culminante de seu anti-platonismo, na medida em que platonismo designa cristianismo para o povo, é nele, entretanto, que o filósofo está mais próximo do que ele supõe ser o platonismo político: a defesa da superioridade da forma de vida filosófica. Pierre Bayle é associado em JGB/ABM ao espírito livre no aforismo 28. É a única referência a ele em toda a obra publicada. Bayle é provavelmente o único filósofo moderno, à exceção de Montaigne, que rivaliza com Nietzsche na ênfase conferida ao tema da integridade intelectual. Ambos são mestres do disfarce, ambos militam a favor de uma prática filosófica intimamente orientada pela consideração histórica. Mas não há nenhum indício seguro de que Nietzsche tenha lido alguma de suas obras. Há sempre a possibilidade de se recorrer a fontes comuns (Cícero, Montaigne, Pascal) ou indiretas (Lessing, Lange, Feuerbach e Lecky) para retratar as afinidades entre Pierre Bayle e Nietzsche.

maior autonomia interpretativa face ao texto. Este modelo inspira também a noção alternativa de objetividade proposta pelo filósofo no quadro de seu perspectivismo. Nietzsche faz o conhecimento derivar de um acordo entre os afetos, não de uma suspensão dos mesmos. Assim, um conhecimento é tanto mais objetivo quanto maior for o número de afetos que se posicionarem sobre a questão, tanto mais parcial quanto menor o número de afetos que apresentarem sua visão sobre a mesma. Cada afeto ou impulso aspira à tirania, quer impor sua perspectiva sobre todos os demais. A objetividade, como um ideal regulador da pesquisa, é o resultado, sempre provisório, de um acordo ou equilíbrio entre estes impulsos.

Nos §8 e §9 Cícero trata das diferenças entre céticos e dogmáticos. A diferença fundamental consiste em que o cético jamais reivindica para si a posse da verdade, enquanto o dogmático sempre supõe que a verdade está do lado da causa que ele abraçou. Embora jamais pretenda estar na posse da verdade, o cético toma muitas coisas por verossímeis (ou persuasivas ou prováveis) e por elas ele é capaz de se orientar sem maiores dificuldades. Esta é a modalidade de assentimento característica do cético, um assentimento não dogmático a determinadas representações. O critério pragmático adotado pelo cético não recebe uma elucidação detalhada neste contexto, mas Cícero tem em mente uma modalidade não dogmática de assentimento que confere à disposição cética sua superioridade face à disposição dogmática. Deste modo o cético preserva intacta sua faculdade de julgar e sua integridade intelectual. O dogmático é incapaz de fazê-lo, pois ele comete o pecado original da precipitação, que traz consigo toda uma série de outros vícios epistêmicos e morais. O dogmático se precipita ao dar seu assentimento a uma doutrina. Esta precipitação está ligada aos diversos fatores que atuam no contexto de formação das crenças dogmáticas: a decisão ocorre em uma idade na qual a capacidade de discernimento não está devidamente amadurecida; o dogmático

se decide sem tomar conhecimento de que há um dissenso entre os filósofos; ou então motivado pela lealdade a um amigo; ou por se tornar presa de um discurso persuasivo. Enfim, qualquer que tenha sido a causa da precipitação, ela tem como principal efeito impedir que se criem para o agente cognitivo as condições ótimas para a pesquisa da verdade. A adesão precipitada a uma doutrina impede que o agente cognitivo se informe dos prós e contras desta e de outras doutrinas, criando nele uma disposição avessa à investigação. Ao comprometer seu juízo de forma precipitada, o agente cognitivo se torna vulnerável a uma série de outros vícios: ele é tomado de um espírito sectário e belicoso, cai presa dos vícios da obstinação e da imodéstia e passa a defender suas opiniões como um fanático. Os dogmáticos se tornam prisioneiros de suas próprias convicções e perdem o senso de isenção. Há apenas um cenário epistêmico em que o apelo à autoridade estaria justificado: no caso de se tratar de um sábio. O sábio é o próprio critério de verdade. Mas como todo critério de verdade, este também é circular, pois devemos nos perguntar como é sequer pensável que homens não sábios estejam em condições de identificar o sábio e a ele se submeterem. Para poder identificá-lo, nós mesmos teríamos que ser sábios, com o que ele se tornaria imediatamente supérfluo.

Nietzsche traduz de forma resumida o conteúdo dos dois parágrafos. Aqui estão concentrados alguns dos temas céticos que mais comparecem em Nietzsche: a crítica à precipitação e às demais formas de vícios dogmáticos, o sectarismo, a defesa fanática das próprias convicções; o elogio da integridade intelectual e a censura à submissão do dogmático à autoridade; a verossimilhança como um critério alternativo ao critério estoíco de verdade (pelo menos é assim que Nietzsche traduz o termo *probabilia*, utilizado por Cícero como uma tradução para o termo grego *pythanon*<sup>173</sup>). Um último

---

<sup>173</sup> Nietzsche oferece a seguinte tradução para o início do §8 de *Acad.* II: “jene müssen vertheidigen, was sie aufstellen u. müssen es für wahr halten. Wir halten viel für wahrscheinlich, behaupten es aber nicht als wahr, können ihm jedoch folgen.” A capacidade de orientar-se por simples probabilidades é o que define

comentário para finalizar esta Seção: ao restituir o argumento do sábio, Nietzsche deixa escapar um comentário desabonador sobre Cícero que dificilmente se justifica no contexto da argumentação – o jovem filólogo parece insinuar que Cícero reserva para si o título de sábio<sup>174</sup>. Esta insinuação não faz justiça a Cícero e, caso tivesse algum fundamento, colocaria o autor em contradição com sua posição céptica. Esta insinuação deve ser interpretada como tantos outros enunciados polêmicos do autor: como frutos de uma tentativa de compreender os traços mais gerais de uma determinada cultura a partir de seus representantes típicos. Nietzsche chegou a esboçar um projeto de compreender a cultura romana tal como ela teria se condensado ou cristalizado na personalidade de Cícero. O filósofo nunca pôde se sentir em sintonia com esta personalidade. Esta falta de sintonia não chega a constituir um traço idiossincrático de Nietzsche, pois a contraposição entre seriedade e profundidade dos helenos e superficialidade e senso prático dos romanos era um lugar comum na estratégia de constituição da identidade alemã que se arrastaria até o século XX. Causam mais surpresa os esforços em sentido contrário que encontramos no Nietzsche maduro, resultado de uma reavaliação do significado histórico da Reforma que o leva a um posicionamento claramente favorável à concepção meridional da natureza humana tal como ela se traduziu institucionalmente

---

para Nietzsche o espírito livre em contraposição ao espírito cativo, que perde inteiramente suas referências se lhe tomam suas convicções: cf. FW/GC 347; MA/HH 637; A/AC 54.

<sup>174</sup> “denn wer weise sei kann nur der Weise beurtheilen – sehr schmeichelhaft für Cicero” (KGW, III/3, p. 89). Cícero aponta uma dificuldade autêntica e, apesar do comentário um tanto leviano de Nietzsche, ele está longe de negligenciar a pertinência do argumento. Tanto é verdade que Nietzsche retoma o problema, ainda que sob um viés não prioritariamente epistêmico, motivado por uma citação de Lichtenberg que ele pretendia utilizar contra David Strauss: “Es giebt in der gelehrten Republik Männer, die ohne das geringste wahre Verdienst ein sehr großes Aufsehen machen. Wenige untersuchen den Werth derselben und die, die ihn kennen, würde man für Lästere halten, wenn sie ihre Meinung öffentlich sagten. Die Ursache ist, der eigentlich große Mann hat Eigenschaften, die nur der große Mann zu schätzen weiß” (cf. KSA, vol. VII, p. 592: a citação é extraída de *Vermischte Schriften*, 1, p. 261f. Cf. nota dos editores, vol. XIV, p. 548). O aforismo de Lichtenberg contém uma reflexão pessimista sobre a desproporção entre mérito e reconhecimento junto à opinião pública. O mérito só pode ser julgado e ter seu valor aquinhado por alguém de mérito. Há aqui uma circularidade que se impõe e que condena o homem de exceção a buscar reconhecimento apenas *inter pares*. Este é um drama existencial que marcou profundamente Nietzsche na qualidade de escritor e filósofo solitário: a experiência da incomensurabilidade do gosto que se reflete na ausência de reconhecimento público. Há um *páthos* aristocrático em Lichtenberg associado à experiência da solidão que recebe a imediata aprovação do filósofo. Obviamente que tal atmosfera inexiste em Cícero.

tanto em Roma quanto na Igreja Católica. O jovem Nietzsche ainda parece muito distante de poder compreender aquela “liberalidade meridional do espírito”, aquele “ceticismo nobre, o luxo de ceticismo e tolerância que toda potência vitoriosa e segura permite a si mesma”<sup>175</sup>. No aforismo 358 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche atribui a Reforma à incapacidade de Lutero de reconhecer estes traços da cultura latina, ele que, por ter sido igualmente incapaz de atingir o ideal ascético, é acusado de conduzir uma rebelião camponesa no âmbito do espírito. Podemos especular se o jovem Nietzsche, ao alimentar por um tempo a idéia de dedicar uma de suas *Extemporâneas* à discussão de um modelo de cultura distinto do grego, a concepção decorativa de cultura dos romanos, já estava em condições de compreender aquilo que teria escapado a seu ilustre antepassado. Nietzsche comunica a intenção de tratar do tema em uma carta ao amigo Carl von Gersdorff datada de 11 de fevereiro de 1874<sup>176</sup>. Nos fragmentos póstumos quase não há registro deste projeto literário, à exceção de umas poucas observações esparsas sobre Cícero datadas também do início de 1874<sup>177</sup>.

Não há dúvida de que Nietzsche viu no compromisso com a integridade intelectual uma das marcas de nobreza do ceticismo. Mas ele foi educado na escola cristã da suspeita e no pessimismo antropológico de Schopenhauer. O que Nietzsche

<sup>175</sup> Cf. FW/GC, aforismo 358. A crítica à Reforma como um movimento de retrocesso na cultura européia é uma constante na obra de Nietzsche desde o período intermediário. Eu retornarei ao tema na seção 3 deste capítulo, ao tratar da recepção de Montaigne.

<sup>176</sup> KSB, vol. IV, p. 200: “Ich habe mich seit Weihnachten aller litterarischen Thätigkeit enthalten und bin im Ganzen zufrieden. Dafür ist vielerlei im Kopfe durchgedacht worden, neuerdings viel Staatlich-Politisches: vorher ‘Richard Wagner in Bayreuth’, wiederum vorher ‘Cicero und der romanische Begriff der Cultur’; Alles dies wird zu seiner Zeit wieder lebendig werden”.

<sup>177</sup> KSA, vol. VII, pp. 753-754. Nietzsche tentou condensar na figura de Cícero temas que ele começou a enfrentar na segunda *Extemporânea* e outros sobre os quais ele começou a refletir ao tomar notas para o texto sobre Wagner; a relação entre cultura e unidade de estilo, a oposição entre uma cultura fundada na imitação e outra resultante de uma integração dinâmica entre as diversas influências externas e as necessidades internas, a oposição entre arte e autenticidade e arte e encenação, o artista como comediante, a relação entre artista e público, os elementos retóricos da arte. Cf. KSA, vol. VII, p. 758: “Jeder Künstler fängt unehrlich an, nämlich redend wie sein Meister (...). Am häufigsten Contrast zwischen Erkennen und Können ewig: dann stellen sich die Künstler auf Seite des Geschmacks und bleiben ewig unehrlich. Cicero der dekorative Mensch eines Weltreichs. Als vollendeter Mensch und Wonne der Natur empfindet er sich, daher sein Ruhmgefühl. Seine politischen Thaten sind Dekoration. Er vewendet Alles, Wissenschaften und Künste, nach ihre dekorative Kraft. Erfinder des ‘Pathos an sich’, der schönen Leidenschaft. Die Cultur als verhüllende Dekoration. Aufgabe: das Werden einer solchen Natur psychologisch zu erklären.”

tem a nos dizer sobre a integridade intelectual deve infinitamente mais aos autores cristãos, mestres na exploração dos abismos e labirintos da alma, do que a uma declaração de princípios de um aristocrata romano<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> Uma das últimas referências de Nietzsche a Cícero data de 1884 e conserva o mesmo tom negativo das notas que datam do início dos anos 70: “Ich will Niemand zur Philosophie überreden: es ist nothwendig, es ist vielleicht auch wünschenswerth, daß der Philosph eine *seltene* Pflanze ist. Nichts ist mir widerlicher als die lehrhafte Anpreisung der Philosophie, wie bei Seneca oder gar Cicero. Philosophie hat wenig mit Tugend zu thun” (KSA, vol. XI, p. 271).

## Seção 2: Os pressupostos ontológicos do ceticismo epistemológico de Nietzsche

### 2.1: O ceticismo como uma via para o heraclitismo

(...) as doutrinas do devir soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e espécies, da ausência de qualquer diferença significativa entre homem e animal – doutrinas que eu tomo por verdadeiras, mas mortais (KSA, vol. I, p. 319: 1874).

O que nos separa tanto de Kant quanto de Platão e Leibniz: nós acreditamos apenas no devir, inclusive no domínio do mental; nós somos *históricos* de cabo a rabo. Esta é a grande mudança. Lamarck e Hegel – Darwin é apenas um efeito posterior. O modo de pensar de *Heráclito* e de *Empédocles* ressurgiu. Mesmo Kant não superou a *contradictio in adjecto* “espírito puro”: nós, entretanto – – – (KSA, vol. XI, p. 442).

Conhecimento e devir se excluem (KSA, vol. XII, p. 382).

Parmênides disse “não se pensa aquilo que não é”. – nós estamos no extremo oposto e dizemos “aquilo que pode ser pensado tem certamente que ser uma ficção”. O pensamento não tem nenhuma pega no real, mas tão somente no – – – (KSA, vol. XIII, p. 332).

As posições filosóficas essenciais de Nietzsche se definem a partir de sua opção pelo devir, como evidenciam as epígrafes acima. Esta opção é fruto de uma conjunção de fatores, mas em termos epistêmicos ela implica em afirmar que o real é inapreensível não apenas porque somos cognitivamente limitados, mas porque a realidade mesma não é constituída por um conjunto de substâncias ontologicamente discerníveis. Será, portanto, no âmbito da “metafísica” que Nietzsche encontrará uma resposta para o ceticismo epistemológico que o acompanha desde seu primeiro contato com a obra de Lange. Mas qual é a relação entre devir e ceticismo epistemológico? É possível caracterizar a epistemologia de Nietzsche em termos de ceticismo? A questão é complexa e depende fundamentalmente de como caracterizamos o ceticismo epistemológico. Se o caracterizamos em termos gerais como a tese segundo a qual somos incapazes de fundamentar racionalmente nossas crenças, então Nietzsche é



cético. Deixemos de lado, pelo menos por ora, esta questão terminológica para tentarmos compreender como Nietzsche chegou a esta “intuição” fundamental.

Minha tese é que a incontestável anterioridade lógica do devir nas reflexões epistemológicas de Nietzsche não deve nos cegar para o fato de que, do ponto de vista de seu percurso intelectual, a opção pelo devir deve ser vista como um resultado de sua conversão prévia ao ceticismo epistemológico de cunho fenomenista. Em outros termos, Nietzsche parece ter refeito dois mil anos mais tarde o mesmo percurso descrito pelo cético Enesidemo e contestado por Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, I, §210. Mesmo que Nietzsche jamais tenha atentado para esta passagem de Sexto, há uma notável similaridade entre o fio condutor de sua reflexão sobre os pré-socráticos e, por derivação, sobre o conjunto da metafísica ocidental e o tipo de controvérsia envolvido na aparente divergência entre Sexto e Enesidemo no trecho mencionado acima.

O trecho de HP I, §210, no qual Sexto restitui e comenta de forma crítica a afirmação de Enesidemo, segundo a qual a orientação cética seria uma via que conduziria à filosofia heraclitiana, está na origem daquilo que V. Brochard descreveu em 1887 como o maior enigma do ceticismo antigo: o problema do heraclitismo de Enesidemo. Brochard exclui de antemão a possibilidade de uma *interpretatio sceptica* de Heráclito na antiguidade ao definir o ceticismo filosófico em função da tese fenomenista<sup>179</sup>. Por isso a afirmação de Enesidemo é vista por ele sob o prisma exclusivo de Sexto Empírico<sup>180</sup>. Brochard considera o ceticismo, na sua versão fenomenista, incompatível com a filosofia de Heráclito, no que ele dificilmente será contestado. Apesar disso, a conversão de Enesidemo ao heraclitismo não é descrita

---

<sup>179</sup> Esta definição do ceticismo filosófico encontra-se na segunda página da introdução do estudo de Brochard: “Le vrai sceptique n’est pas celui qui doute de propos délibéré et qui réfléchit sur son doute; ce n’est pas même celui qui ne croit à rien et affirme que rien n’est vrai, autre signification du mot qui a donné lieu à bien des equivoques: c’est celui qui de propos délibéré et pour des raisons générales doute de tout, excepté des phénomènes, et s’en tient au doute” (BROCHARD, 2002, p. 16).

<sup>180</sup> “L’historien ne peut se soustraire au devoir de chercher comment un même homme a pu être à la fois le plus illustre représentant du scepticisme et un dogmatiste si hardi. C’est le plus difficile de tous les problèmes que soulève l’histoire du scepticisme ancien” (BROCHARD, 2002, p. 289).

como o recuo a uma posição metafísica qualquer, mas como um movimento arrojado, similar ao de Protágoras, em direção à única posição metafísica compatível, senão com o ceticismo, ao menos com o temperamento cético<sup>181</sup>. De lá para cá o problema tem sido enfrentado por diversos helenistas e nenhuma solução foi capaz de se impor como definitiva. Pelo menos duas tentativas de encontrar uma solução para o problema do heraclitismo de Enesidemo merecem menção, pois elas podem lançar alguma luz sobre o enigma que nos ocupa no momento: como descrever o percurso de Nietzsche do fenomenismo ao heraclitismo.

A primeira tentativa é a de M. Conche, em seu livro revolucionário sobre Pirro, cuja primeira edição data de 1974. Conche propõe uma leitura inteiramente nova da filosofia de Pirro, ao distinguir rigorosamente entre o pirronismo e o ceticismo fenomenista<sup>182</sup>. Conche oferece uma interpretação convincente do caráter especulativo e anti-aristotélico do principal registro doxográfico de que dispomos sobre o ceticismo de Pirro, transmitido por Eusébio de Cesaréia em sua *Preparatio Evangelica*, XIV, 18. 1-4 (trata-se do comentário de Aristocles sobre uma passagem de Timão). Com base na interpretação deste registro doxográfico, Conche extrai sua tese de que o pirronismo deve ser visto como uma reação à concepção aristotélica da filosofia como uma metafísica do Ser, na qual o princípio lógico de contradição é ao mesmo tempo um discriminante ontológico<sup>183</sup>. A força especulativa do pirronismo original, tal como

---

<sup>181</sup> “Qu’ on ne dise pas qu’il y aurait là une sorte de retour en arrière et une substitution d’une doctrine plus faible à une doctrine plus forte. Si, en un sens, la reserve pyrrhonienne, qui interdit de rien affirmer, est logiquement plus satisfaisante, e surtout plus facile à défendre dans les discussions que le scepticisme radical de Protagoras, à un autre point de vue, on peut soutenir que ce dernier a une plus haute valeur philosophique” (BROCHARD, 2002, p. 299).

<sup>182</sup> Cf. Marcel CONCHE, 1994; em especial o capítulo XI: “Pyrrhonisme et scepticisme phénoméniste. La signification des tropes”.

<sup>183</sup> CONCHE, 1994: capítulos IV a X; para a comparação entre o registro doxográfico de Aristocles e o texto de Aristóteles, *Met.* Livros Γ e K, ver cap. VI: “La leçon de Aristote”. Vale a pena adiantar que esta mesma tese será retomada por Afrikan Spir em 1873/1877, no contexto de sua reforma da filosofia crítica, com uma importante ressalva, crucial para o desenvolvimento das posições de Nietzsche: Spir considera o princípio de identidade primitivo em relação ao princípio de contradição. Spir defende para este princípio uma função não apenas analítica, mas também sintética e constitutiva. Ele seria o único elemento *a priori* de nossa cognição. Esta reinterpretação do argumento transcendental o coloca na proximidade da

formulado por Pirro, reside na proposição de uma metafísica da pura aparência que anula a vigência do princípio de contradição e afirma a in-diferença ontológica. A aparência como categoria absoluta desta metafísica de oposição não é aparência-*para* um sujeito x, nem tampouco aparência-*de* um objeto y. O conceito de Ser é dissolvido na pura aparência, assim como as demais categorias da metafísica do Ser: o ente, a substância, a essência, a natureza. Assim, o pirronismo combate a metafísica do Ser, não na medida em que suspende o juízo em relação à possibilidade de satisfazer as condições de verdade postas pelas categorias dogmáticas, mas na medida em que nega e anula estas categorias pela absolutização da categoria oposta de aparência. Ora, neste cenário resta explicar a origem da interpretação fenomenista do ceticismo. É justamente aí que entra a solução de Conche para o problema do heraclitismo de Enesidemo. Pairam muitas dúvidas em relação à figura histórica de Enesidemo, mas é certo que ele é autor dos dez tropos relatados por Sexto, Filo de Alexandria, Diógenes Laércio e Fócio, o patriarca bizantino do século IX d.C. Após se posicionar na querela em torno da cronologia de Enesidemo, Conche argumenta que ele é contemporâneo e um produto da crise vivenciada pelo ceticismo acadêmico na passagem de Filo de Larissa a Antíoco. Isso faz dele um contemporâneo de Cícero<sup>184</sup>. Os tropos, que constituem os lugares comuns da argumentação cética visando à suspensão do assentimento, devem ser interpretados como o produto de uma reação polêmica ao estoicismo. São esquemas argumentativos que pressupõem a validade conceitual das categorias dogmáticas dicotômicas: a distinção entre aparência e essência, entre fenômeno (como aquilo que se manifesta para) e aquilo que permanece oculto. O pirrônico Enesidemo argumenta *ad*

---

metafísica do Ser de Parmênides, fato que não escapou a Nietzsche. A recepção de Spir por Nietzsche é tema da seção 3 deste capítulo. Cf. SPIR, 1877.

<sup>184</sup> O principal argumento contra esta datação é o silêncio de Cícero. Por que ele jamais menciona Enesidemo em suas discussões sobre a Academia? Contra esta objeção Conche procura convencer seu leitor de que 1) certas passagens dos *Academica* fariam uma referência velada à posição extrema ou niilista de Enesidemo; 2) a principal estratégia de Antíoco contra Filo de Larissa teria consistido em argumentar que sua negação do critério estóico conduziria a esta posição niilista, o que não era a intenção dos céticos acadêmicos, que defendiam uma posição moderada. Cf. CONCHE, 1994, pp. 169-180.

*hominem*, no terreno do adversário, recorrendo ao arsenal argumentativo montado pelo ceticismo acadêmico para fazer frente ao estoicismo. A versão fenomenista do ceticismo é o resultado de um equívoco na recepção do pirronismo de Enesidemo. Sexto Empírico desconhece o caráter dialético da argumentação de Enesidemo e supõe que ele acata as dicotomias da metafísica do Ser e argumenta com o objetivo de suspender seu assentimento em relação à possibilidade de satisfazer cognitivamente suas condições de verdade<sup>185</sup>. Contra o pano de fundo desta interpretação, na qual o pirronismo é visto como uma posição filosófica que se caracteriza não pela suspensão, mas pela abstenção do juízo e é identificado com um niilismo ontológico, epistemológico e moral, o problema do heraclitismo de Enesidemo deixa de ser um constrangimento para o historiador do ceticismo e passa a ser quase que uma evidência a mais a favor de sua interpretação global do pirronismo. O heraclitismo, ou a doutrina do fluxo universal, casa perfeitamente bem com as necessidades subversivas do niilismo ontológico do pirronismo, cuja primeira vítima é o princípio aristotélico de não contradição. Esta versão radical do pirronismo nega a verdade e reduz o discurso à pantomima e à ironia, exceto quando dele se serve de forma dialética. Diferentemente da pantomima e da ironia, o recurso dialético aos tropos abriga uma ambigüidade intransponível, que pode ser constatada tanto no equívoco histórico da interpretação fenomenista de Sexto (que Conche descreve como um ceticismo de compromisso), quanto na sua instrumentalização a serviço de uma intenção apologética. O pirronismo é visto ainda como uma sabedoria. Enquanto tal ele é incompatível com a disposição zetética: o pirronismo renuncia à investigação. Na sua intenção original ele não poderia ter contribuído de modo algum com o surgimento de uma ciência empiricamente orientada

---

<sup>185</sup> Cf. CONCHE, 1994, pp. 178-180.

na modernidade. A grande influência do ceticismo na filosofia moderna se deve à versão de compromisso de Sexto.

A leitura de Conche conquistou um notável reconhecimento, apesar de seus inúmeros aspectos polêmicos. Mas aqui é necessário diferenciar entre sua releitura de Pirro e sua interpretação de Enesidemo. O que é válido para Pirro não vale necessária ou automaticamente para aquele a quem a tradição atribui a retomada da escola pirrônica. É nesta direção que deve se firmar o consenso dos estudiosos. A interpretação de Pirro proposta por Conche tende a se impor em suas linhas gerais, recebendo correções em seus pormenores<sup>186</sup>, mas o mesmo dificilmente ocorrerá com sua interpretação de Enesidemo. Os indícios a favor de uma interpretação fenomenista de sua posição são muito maiores do que no caso de Pirro. O estudo mais recente dedicado exclusivamente ao tema caminha justamente nesta direção. Trata-se do livro de Brigitte Pérez-Jean<sup>187</sup>. A autora reconhece os méritos de Conche no que se refere à reconstrução da filosofia de Pirro, mas nega que estes resultados se apliquem a Enesidemo. Ela pretende enfrentar o problema do heraclitismo de Enesidemo a partir de uma investigação mais ampla, cujo contorno é delimitado pela questão se teria existido, além da recepção platônica, estoica e alegórico-cristã, uma *interpretatio sceptica* de Heráclito na antiguidade. Assim, a autora pretende solucionar o enigma do heraclitismo de Enesidemo vinculando-o a uma recepção cética de Heráclito na antiguidade. Esta tradição de recepção de Heráclito teria assumido como ponto de partida uma das vertentes da recepção platônica: a assimilação

---

<sup>186</sup> Como ocorre em BETT, 2000, pp. 132-140. Bett, diferentemente de Conche, estabelece um vínculo direto entre a assimilação das teses de Protágoras e Heráclito no *Teeteto* de Platão e a filosofia de Pirro tal como nos foi transmitida pelo registro doxográfico de Eusébio-Aristocles-Timão-Pirro. O vínculo entre pirronismo e heraclitismo proposto por Conche concentra-se na figura de Enesidemo, e ainda assim sem nenhuma referência à mediação da interpretação platônica. Esta via já havia sido apontada por BROCHARD, 2002, p. 28, que considera que as principais teses pirrônicas estariam em germe na sofística.

<sup>187</sup> Cf. PÉREZ-JEAN, 2005, p. 50, para uma crítica pontual à decisão metodológica de Conche de desconsiderar a autoridade de Sexto para a reconstrução do pirronismo; a decisão seria compreensível para o caso de Pirro, mas inaceitável para o caso de Enesidemo; cf. p. 215 para suas considerações finais, que envolvem também uma apreciação rápida do mérito da leitura de BETT, 2000.

da tese protagórica do homem-medida à tese do mobilismo universal atribuído a Heráclito no *Teeteto*. No caso de Enesidemo, a autora argumenta a favor de uma intenção oculta na estratégia cética: ao aproximar Heráclito do ceticismo, Enesidemo combate diretamente a recepção estóica do heraclitismo. Esta intenção polêmica teria escapado a Sexto, o que explica sua recusa veemente da aproximação sugerida por Enesidemo. Veremos na seqüência que esta mesma vertente ocupa um lugar central na recepção nietzscheana da filosofia antiga, tendo enormes repercussões em seu pensamento.

Havíamos visto na seção anterior que as notas filológicas dos anos 1867-1868 em torno de Demócrito apontavam para a ambição nietzscheana de corrigir a leitura proposta por Lange do atomismo antigo. Mobilizando os recursos da filologia, entre eles os testemunhos de Sexto Empírico, Nietzsche começava a esboçar a figura de Demócrito como um filósofo comprometido: 1) com o primado da ética na reflexão filosófica; 2) com uma visão poética do atomismo; 3) com uma compreensão fenomenista de sua própria teoria. Após um intervalo de três anos, nos quais se ocupou predominantemente com questões relacionadas à estética e à história da literatura grega, Nietzsche retoma seus estudos sobre os filósofos pré-socráticos (ou pré-platônicos, como ele os prefere denominar) em 1872, ocupando-se intensamente deles até meados de 1873. Embora Demócrito não esteja ausente do texto das *Preleções*, não há nenhum indício de que Nietzsche tenha tentado retomar o projeto esboçado alguns anos antes. Pelo contrário, em sua avaliação da filosofia de Demócrito e do atomismo antigo, ele recorre a Lange para destacar os aspectos positivos, recomendando aos seus estudantes que leiam a *História do Materialismo*, e a Schopenhauer para os aspectos negativos<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> Cf. KGW, II/4. Para o balanço das conquistas do atomismo, que recorre aos mesmos argumentos de Lange, cf. p. 334. Na página seguinte, há uma nota para que ele se lembre de recomendar aos seus estudantes a *História do Materialismo*. Para um balanço das limitações do materialismo, cf. pp. 339-340. É com alguma surpresa que o leitor constata que Schopenhauer dá o tom da crítica de Nietzsche ao

Nietzsche limita o vínculo entre a filosofia de Heráclito e o atomismo à adoção da tese mobilista, um movimento comum a todos os filósofos posteriores a Parmênides. Este vínculo não implica qualquer consequência epistêmica, pois o impacto da tese mobilista é neutralizado em seus efeitos epistêmicos negativos graças à aceitação da tese central da ontologia de Parmênides de que o ser, enquanto ser, é idêntico a si mesmo. A recusa do monismo é vista como um desvio irrelevante frente à aceitação do conceito central de Parmênides<sup>189</sup>. Este, ao ser assimilado ao conceito de átomo, permitiu a elaboração do modelo mais bem-sucedido de descrição dos fenômenos naturais na antiguidade. Nesta versão da história, o atomismo é a tradução da concepção nuclear de Parmênides em uma hipótese cientificamente rentável. O vínculo com a figura de Pirro é deixado de lado, pois Nietzsche exclui o debate ético de sua exposição. Ao refletir sobre os diversos estágios de desenvolvimento da filosofia pré-platônica, Nietzsche parece ter revisto sua intuição de que haveria uma linhagem genealógica que iria de Heráclito a Demócrito, e de Demócrito a Protágoras. A relação entre Demócrito e Heráclito passa a ser secundária. O vínculo estreito entre os dois deve-se a uma ilusão retrospectiva, fundado talvez na relação, esta sim decisiva, que Protágoras manterá com ambos os autores.

---

materialismo no final da seção dedicada a Demócrito. Diferentemente do que ocorre na crítica de Lange, a crítica schopenhaueriana ao materialismo pressupõe a aceitação da perspectiva transcendental. A crítica de Lange pode ser vista como uma crítica histórica e internalista: ela mostra as insuficiências internas do materialismo, ao mesmo tempo em que reconhece que a unilateralidade desta perspectiva estava justificada historicamente. O fato de Schopenhauer ter reconhecido o valor metodológico do materialismo não altera a natureza de sua crítica, que permanece insensível à sua justificação histórica (como um erro que contribuiu decisivamente para o progresso do conhecimento científico) e externa à sua ordem de razões, pois critica o conceito de matéria a partir da categoria do sujeito transcendental. Para a crítica de Schopenhauer ao materialismo, cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Livro I, §7. Nietzsche retoma literalmente algumas fórmulas de Schopenhauer contra o materialismo que se encontram nas pp. 62-65; Cf. SCHOPENHAUER, 2004, vol. I. O jovem Nietzsche oscila entre o agnosticismo de Lange e o idealismo algo heterodoxo de Schopenhauer, enquanto o Nietzsche maduro opta claramente por uma concepção dinâmica da natureza que recusa tanto o materialismo quanto o idealismo, incluindo ambos na classe das metafísicas substancialistas. O modelo para a superação desta concepção substancialista é a física de Roger Boscovitch. Cf. a carta de Nietzsche a Peter Gast de março de 1882 (KSB, vol. VI, pp. 183-184): “Wenn irgend Etwas gut widerlegt ist so ist es das Vorurtheil vom ‘Stoffe’: und zwar nicht durch einen Idealisten sondern durch einen Mathematiker – durch Boscovitch. Er und Copernikus sind die beiden grössten Gegner des Augenscheins (...) Er hat die atomistische Theorie zu Ende gedacht.” Nietzsche retoma quase que literalmente esta passagem quatro anos mais tarde no aforismo 12 de *Além de Bem e Mal*.

<sup>189</sup> Cf. KGW, II/4, p. 331: “Die Ausgangspunkte des Demokrit u. Leucipp sind die Sätze der Eleaten”; p. 334: “Besonders einflußreich u. alle Grundvorstellungen beherrschend ist natürlich Parmenides”.

Duas versões do estudo sobre os filósofos trágicos chegaram até nós: o texto das preleções que Nietzsche ofereceu ao longo de vários semestres na Universidade de Basel e a última versão do texto que o filósofo tencionava publicar na forma de um complemento a *O Nascimento da Tragédia*<sup>190</sup>. Este projeto literário, intitulado *Livro do Filósofo*, foi abandonado por Nietzsche e substituído pela série de textos, concebidos em alguma medida como escritos de circunstância, conhecidos como *Considerações Extemporâneas*. Nietzsche planejou uma série longa, com até treze títulos, mas realizou apenas quatro destes projetos. Em nenhum deles afloram as reflexões de cunho epistemológico e metafísico que caracterizam os estudos sobre os filósofos trágicos. Mas neles vem à tona com certa freqüência o receio de Nietzsche em relação às conseqüências práticas de sua progressiva convicção de que as ciências naturais e históricas confirmam a tese do devir universal.

Como ele foi levado a formar esta convicção? Aqui sugiro retomar a afirmação de Enesidemo que serviu como ponto de partida desta seção e confrontá-la com a visão de Nietzsche sobre a filosofia grega de Tales a Platão. Esta via nos ajudará a entender porque Nietzsche abandona sua intenção original de corrigir a leitura de Lange através de uma interpretação fenomenista da posição de Demócrito. A reflexão sobre as etapas de constituição do discurso metafísico do ocidente, conduzida à luz do debate tanto filosófico quanto científico de seus contemporâneos, leva Nietzsche a reorganizar sua galeria de heróis filosóficos. No final do percurso o fenomenismo já não parece oferecer uma alternativa suficientemente radical à essência da metafísica ocidental. O ceticismo fenomenista de Lange pode ter sido o caminho percorrido por Nietzsche em sua

---

<sup>190</sup> O texto das *Preleções* foi publicado pela primeira vez em sua forma integral em 1995, no volume da edição crítica fundada por Colli e Montinari que reúne os apontamentos para os cursos oferecidos por Nietzsche em Basel, com o título *Die vorplatonischen Philosophen*. O texto será referido como *Preleções* ou simplesmente VP/FP. Os responsáveis pela edição informam que as preleções foram oferecidas nos semestres de inverno de 1871/72 e 1874/75. Cf. KGW, II/4, pp. 211-362. O segundo texto encontra-se no volume I da KSA, tendo sido publicado sob a rubrica “Escritos Póstumos” com o título *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Este escrito será referido como PZG/FEG. Cf. KSA, vol. I, pp. 799-872.



conversão ao heraclitismo, tal como ele o encontrou ou reconstruiu a partir de sua reflexão sobre o percurso filosófico de Platão. Isso não significa que Nietzsche tenha abandonado sua concepção fenomenista do conhecimento. Significa apenas que ele a interpreta como uma posição epistemológica que decorre da ausência de fundamento do real. Ela segue sendo a única alternativa, intelectualmente aceitável, ao silêncio puro e simples implicado pela tese do devir universal. Vejamos a passagem de Sexto Empírico. Trata-se de mostrar que, contrariamente à afirmação de Enesidemo, há um abismo entre a escola cética e a filosofia de Heráclito:

Que a filosofia de Heráclito difere de nossa orientação é algo evidente. Pois Heráclito se pronuncia dogmaticamente sobre muitas coisas obscuras, o que nós não fazemos, como foi dito. É certo que Enesidemo e seus discípulos tinham o costume de dizer que a orientação cética é uma via que leva à filosofia de Heráclito, pois o fato de que “o mesmo possui uma aparência contraditória” precede “o mesmo possui uma realidade contraditória” e os céticos dizem que o mesmo possui uma aparência contraditória, enquanto que os heraclitianos prosseguem daí até à afirmação de que o mesmo possui uma realidade contraditória. Nós dizemos contra eles (os adeptos de Enesidemo) que o fato de que o mesmo possui uma aparência contraditória não constitui uma proposição dos céticos, mas algo com que se confrontam na experiência não apenas os céticos, mas também os demais filósofos e todos os homens. O certo é que ninguém ousará afirmar que o mel não tem um sabor adocicado para os que se encontram com saúde e um sabor amargo para os que sofrem de icterícia, de modo que os heraclitianos assumem como ponto de partida uma noção comum a todos os homens, exatamente como nós o fazemos e talvez todos os demais filósofos.<sup>191</sup>

Sabemos por dois outros trechos das *Hipotiposes Pirrônicas* que a experiência das contradições dos fenômenos constitui o ponto de partida do itinerário cético. Este itinerário é marcado por pelo menos duas conversões: ao constatar as contradições nos fenômenos, o futuro cético é lançado em um estado de agitação mental que ele busca superar mediante uma doutrina filosófica que explique estas contradições; ele converte-se do senso comum à atitude filosófica. Esta situação inicial é descrita no §12 das HP:

O princípio motivador que conduz ao ceticismo é a expectativa de tranquilidade mental. Homens espiritualmente mais dotados, perturbados pelas contradições nas coisas e em dúvida sobre a quais delas deveriam de preferência dar assentimento, foram levados a

---

<sup>191</sup> SEXTUS EMPIRICUS, 1968, pp. 142-143; consultei ainda as traduções desta passagem feitas por CONCHE, 1994, pp. 248-249 e PÉREZ-JEAN, 2005, pp. 217-219.

investigar sobre o que nelas haveria de verdadeiro e o que de falso, esperando encontrar a tranqüilidade ao decidir sobre esta questão.<sup>192</sup>

Pelo relato do itinerário cético esboçado por Sexto podemos inferir que a primeira frase guarda uma certa imprecisão, pois não é inteiramente correto dizer que alguém é motivado para o ceticismo na expectativa de alcançar um estado de imperturbabilidade psíquica. Tanto o que Sexto diz nos parágrafos em que ele discute o *telos* do ceticismo (§25 a §29) quanto os argumentos que ele utiliza contra o suposto heraclitismo de Enesidemo nos obrigam a concluir que a afirmação que abre o §12 das HP aplica-se a todas as filosofias. A ataraxia deve ser vista como um ideal compartilhado por todas as escolas filosóficas. Apenas os homens superiormente dotados são levados a filosofar como forma de livrar-se da perturbação mental em que são lançados pelas contradições nas aparências. A divergência incide sobre a questão de qual o melhor modo de alcançar este estado de imperturbabilidade e, eventualmente, sobre como ele deve ser caracterizado. Uma segunda conversão ocorre quando o futuro cético constata a equípolência que existe entre as diversas tentativas filosóficas de explicar as contradições dos fenômenos recorrendo a teses dogmáticas sobre a essência oculta dos fenômenos; a constatação da equípolência o leva a suspender seu assentimento às teses filosóficas concorrentes; mas esta suspensão o coloca inadvertidamente no estado de tranqüilidade que ele visava atingir com seu engajamento filosófico. Somente a partir desta experiência surge a disposição genuinamente cética:

“Finalidade” é aquilo em função do que tudo o mais é feito e pensado, enquanto ele mesmo não existe senão em função de si mesmo; ou ainda, o fim último do que se deseja. Dizemos ainda que a finalidade do cético é a tranqüilidade psíquica em relação às coisas que repousam sobre crenças dogmáticas e o afeto moderado quanto ao inevitável. Pois o cético, tendo começado a filosofar com o objetivo de decidir acerca da verdade ou falsidade das impressões sensíveis de modo a alcançar com isso a tranqüilidade, encontrou-se diante da equípolência nas controvérsias, e sem poder decidir sobre isso, adotou a suspensão, e, em consequência da suspensão seguiu-se, como que fortuitamente, a tranqüilidade psíquica em relação às coisas que repousam sobre crenças dogmáticas. Pois aqueles que consideram de forma dogmática algo como sendo por natureza bom ou

---

<sup>192</sup> SEXTUS EMPIRICUS, 1968, pp. 95-96.

mau estão sempre perturbados. Quando se encontram privados daquilo que supõem ser bom, sentem-se afligidos por algo mau por natureza e lançam-se à caça daquilo que tomam por naturalmente bom. E ao obter isso sentem-se ainda mais perturbados, já que ficam contentes de forma irracional e imoderada e passam a agir apenas em função do temor de que as coisas mudem, para não perderem aquilo que julgam ser bom. Aqueles, ao contrário, que não têm nenhuma convicção determinada sobre aquilo que é bom ou mau por natureza, não as evitam nem as buscam com avidez e, por isso, têm a tranqüilidade.<sup>193</sup>

A tese de Sexto é clara: o impulso filosófico tem origem em uma inquietação diante das contradições nas aparências. A pesquisa da verdade tem como meta a superação deste estado de ansiedade psíquica que acomete indivíduos excepcionalmente dotados que não suportam conviver com a contradição. Isso significa que o senso comum pode muito bem conviver com as contradições nas aparências sem que sejam levados a filosofar. O *páthos* filosófico não é universalmente presente. O estado de inquietação é descrito como uma patologia psíquica que acomete alguns poucos indivíduos, quando estes são expostos à contradição. O cético é um destes indivíduos. Mas ele se diferencia dos demais filósofos na medida em que ele constata: 1) que as diversas tentativas filosóficas de explicar as contradições nos fenômenos geram doutrinas mutuamente excludentes sobre a natureza oculta dos mesmos. Não há nenhum critério epistêmico que permita decidir racionalmente por uma destas doutrinas concorrentes e resolver o conflito das filosofias; 2) mesmo se o neófito negligencia o conflito das filosofias e opta por uma delas, a experiência mostra que sua conversão arbitrária a uma filosofia dogmática não tem o efeito terapêutico esperado. Esta deficiência parece residir no fato de haver uma patologia ligada especificamente à postura dogmática: a patologia especificamente filosófica, ou seja, própria da filosofia dogmática é um produto da incapacidade de conviver com a relatividade dos valores. Para superar as contradições e a relatividade de valores a ela associada, a filosofia

---

<sup>193</sup> SEXTUS EMPIRICUS, 1968, pp. 99-100; em cotejo com a tradução de D. MARCONDES, 1997, pp. 120-121.

dogmática instaura um sistema dicotômico de bem e mal que coloca seu adepto em um estado de contínua tensão e agitação psíquica. Neste sentido, Sexto parece reivindicar para o ceticismo uma dupla superioridade: 1) ao suspender seu assentimento, o cético preserva os valores epistêmicos da racionalidade e da neutralidade. Na ausência de evidências epistêmicas conclusivas o cético não concede seu assentimento a nenhuma doutrina, ele não toma partido no conflito das filosofias dogmáticas; 2) ao suspender seu assentimento o cético atinge, de forma não intencional, o ideal que ele havia perseguido intencionalmente através da investigação filosófica acerca das causas últimas das contradições nas aparências: ele atinge o estado de ataraxia. Como se dá este fenômeno? Ao que tudo indica, ao eliminar o componente cognitivo presente nos afetos (a crença de que determinadas coisas devem ser absolutamente evitadas e outras devem ser absolutamente desejadas), o cético atinge um estado de equilíbrio psíquico que se caracteriza pelo distanciamento e pela indiferença frente aos próprios afetos. Com isso o ceticismo pirrônico encontra aquilo que constitui sua identidade enquanto escola: a ataraxia é um estado de imperturbabilidade psíquica resultante da suspensão do assentimento, cujo efeito terapêutico resulta, ao que tudo indica, da eliminação do componente cognitivo dos afetos, ou seja, dos juízos de valor dogmáticos. Em contraste com o ceticismo acadêmico, que recomenda a suspensão do assentimento para preservar os valores epistêmicos ligados à integridade intelectual, o ceticismo pirrônico concede uma inequívoca prioridade aos valores terapêuticos ligados à suspensão do juízo. Disso resulta uma polêmica entre os intérpretes em torno do grau e da natureza do compromisso de Sexto com a pesquisa da verdade. Minha posição pessoal é que o cético pirrônico tem uma concepção essencialmente dialética da investigação da verdade: ela visa antes de tudo a exibir a equipolência entre as distintas reivindicações de verdade das filosofias dogmáticas. Uma autêntica abertura para a pesquisa da

verdade ocorre apenas na recepção moderna do ceticismo de Sexto, no contexto do ceticismo metódico<sup>194</sup>.

Voltemos a Nietzsche. Mesmo sem dispor de evidências textuais que comprovem uma referência direta a Sexto, é legítimo reivindicar uma afinidade de concepção entre os dois filósofos no que concerne à origem do *páthos* filosófico. No texto introdutório de suas *Preleções*, Nietzsche apresenta as linhas gerais de sua concepção da filosofia grega e sua proposta de uma historiografia inovadora, orientada pela tentativa de reconstruir a personalidade dos filósofos como um testemunho ainda mais instrutivo sobre a filosofia do que a reconstrução de seu aspecto doutrinário. Ainda na introdução Nietzsche lista os três problemas centrais da filosofia pré-platônica: o problema do devir, o problema da relação corpo-mente e o problema do valor do conhecimento. A pré-condição para que estes temas se tornem problemas é apresentada sob um viés schopenhaueriano: a filosofia pressupõe no indivíduo um excedente de energia intelectual, que faz com que ele se sirva do intelecto não apenas para satisfazer os interesses práticos imediatos postos pela vontade, mas para estabelecer uma outra relação com o cotidiano:

O intelecto tornado livre [provavelmente do jugo da vontade R. L.] contempla as coisas: agora, pela primeira vez, o *corriqueiro* aparece a ele como algo *digno de consideração, como um problema*. Esta é a verdadeira característica distintiva do impulso filosófico: a admiração frente ao que se encontra diante de todos. O fenômeno mais corriqueiro é o devir (vir a ser): com ele tem início a filosofia jônica. Junto aos eleatas o problema retorna com uma intensidade infinita: pois eles constatam que nosso intelecto não compreende de modo algum o devir e disso concluem um mundo metafísico. Todas as filosofias posteriores combatem o eleatismo: a luta termina no ceticismo.<sup>195</sup>

<sup>194</sup> Cf. LOPES, 2006, pp. 213-228.

<sup>195</sup> Cf. KGW, II/4, pp. 215-216: “Der freigewordene Intellekt schaut die Dinge an: und jetzt zum ersten Male erscheint ihm das *Alltägliche beachtenswerth, als ein Problem*. Das ist das wahre Kennzeichen des philos. Triebs: die Verwunderung über das, was vor allen liegt. Das alltäglichsste Phänomen ist das Werden: mit ihm beginnt die ionische Philosophie. Das Problem kehrt in einer unendlichen Steigerung bei den Eleaten wieder: sie beobachten nämlich, daß unser Intellekt das Werden gar nicht begreift u. erschließen daher eine metaphysische Welt. Alle späteren Philosophien kämpfen gegen den Eleatismus: der Kampf endet mit der Skepsis”.

O problema do devir é o fio condutor de quase toda a exposição de Nietzsche sobre os filósofos pré-platônicos. A passagem acima poderia ser lida como um resumo do ensaio historiográfico de Nietzsche, não fosse por um pequeno detalhe: o estudo sobre os filósofos pré-platônicos não apresenta o desdobramento cético das disputas geradas pelas teses eleatas. As preleções se encerram com uma exposição sobre Sócrates, que tanto sob o aspecto doutrinário quanto da personalidade é o último representante de uma galeria de tipos puros e originais de filósofos. Platão é, sob ambos os aspectos, o primeiro tipo híbrido na história da filosofia (cf. VP/FP, p. 214). Protágoras está ausente das preleções, ele que seria um forte candidato ao posto de precursor do ceticismo. Como eu havia comentado antes, Nietzsche se afasta de sua intenção inicial de rever a imagem do atomismo antigo veiculada por Lange. O Demócrito de Nietzsche é uma figura de grande interesse, mas ele está longe de ser a personalidade complexa que o jovem filólogo começou a esboçar nas notas de 1867/68. Tampouco Sócrates pode ser identificado com o ceticismo que Nietzsche afirma ter resultado das lutas travadas contra as teses eleatas. Com Sócrates surge uma nova imagem do sábio, mas esta imagem, pelo menos à primeira vista, não se identifica com a imagem de um sábio cético. Ela é antes a imagem daquele que triunfa sobre os instintos ao triunfar sobre o medo da morte. Sócrates introduz pela primeira vez na filosofia o problema do valor do conhecimento. Esta é uma das razões pela qual Nietzsche tende a associar socratismo e dogmatismo: Sócrates é o primeiro grego a afirmar o valor incondicional do conhecimento<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> As diversas imagens que Nietzsche propôs de Sócrates ao longo de sua obra têm em comum a ambigüidade. O Sócrates das *Preleções* não constitui uma exceção a esta regra geral. Aqui a ambivalência não atinge somente a avaliação do tipo socrático, mas a própria caracterização de Sócrates. Ele é apresentado inicialmente como um dos três tipos mais puros e originais de filósofos produzidos na Grécia. Isto significa que nele ganha corpo uma das três figuras do filósofo enquanto sábio. As outras duas são encarnadas por Pitágoras e Heráclito. Pitágoras define a primeira imagem do sábio na figura do reformador religioso; Heráclito fixa a segunda figura do sábio como o descobridor solitário e orgulhoso da verdade; finalmente, Sócrates representa a figura do sábio como o que investiga sempre e em toda parte. Todos os outros filósofos, enquanto representantes de uma forma de vida, devem ser considerados

Em resumo, Nietzsche afirma na introdução de suas *Preleções* que o ceticismo é um desdobramento das diversas tentativas de responder ao desafio dos filósofos eleatas, mas este é um capítulo da história da filosofia antiga que não está presente nem no texto das *Preleções* nem tampouco na versão conhecida como *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*. Ora, se é verdade que Nietzsche associa a doutrina do devir a Heráclito e vê no ceticismo um corolário da tese do fluxo universal, não seria óbvio buscar o ceticismo na exposição de Nietzsche sobre o filósofo de Éfeso? A resposta é negativa, pois não há em Heráclito uma reflexão explícita sobre as conseqüências epistêmicas de suas teses “metafísicas”. O Heráclito de Nietzsche encarna, pelo contrário, a imagem do sábio como o detentor solitário da verdade (cf. VP/FP, pp. 265-266). O capítulo cético da história da filosofia antiga escrito por Nietzsche tem em Platão seu principal

---

típos menos puros e originais (cf. VP/FP, p. 265). Estes três são absolutamente originais por terem fixado para a tradição filosófica os três únicos estilos de vida contemplativa. Mesmo não se atendo inteiramente a esta caracterização do sábio socrático, é preciso convir que a forma de vida representada pelo cético está contemplada na figura de Sócrates, e somente nela. O sábio como aquele que não concebe uma vida fora da investigação é uma descoberta socrática. Nietzsche tende a incorporar, ou pelo menos a assumir para si retoricamente, estas três figuras do sábio. De todas elas, a figura do sábio socrático é a que mais se encaixa na imagem que Nietzsche constrói da vida contemplativa no período intermediário; mas ela já está presente no primeiro período de sua produção, mesmo em GT/NT, que apresenta Sócrates como o representante típico da vida teórica. Na primeira *Extemporânea* Nietzsche recorre justamente ao critério da busca incessante para diferenciar o homem de cultura do filisteu da cultura. Este último se caracteriza justamente pelo ódio a todos aqueles que se entregam heroicamente a esta busca pelas formas autênticas da cultura sem nunca pretenderem ter achado o que procuravam. Aqui, mais uma vez, Nietzsche associa um traço típico do cético a uma forma de vida heróica, deixando de lado qualquer referência à ataraxia; cf. KSA, vol. I, p. 167. Resta então perguntar por que a posição de Sócrates não é descrita em termos de um ceticismo heróico. Na seção das *Preleções* dedicada a Sócrates nós nos deparamos com a usual má-vontade de Nietzsche: Sócrates é descrito como um plebeu, sem nenhuma cultura científica e hostil a todas as formas mais genuínas da moral e da arte gregas. Como em outros momentos de seu confronto com Sócrates, a interpretação do significado de sua morte já parece desempenhar aqui um papel crucial: Sócrates forçou o tribunal de Atenas a condená-lo. Em seu discurso de defesa ele fala para a posteridade. Seu intuito é provar na prática a verdade de seu preceito: que só o conhecimento é virtude, que o sábio não tem nada a temer. Conduzido por este raciocínio Nietzsche encerra suas *Preleções* e a seção sobre Sócrates com uma descrição do sábio socrático que o descaracteriza totalmente, sobrepondo a ele traços estranhos, que comprometem sua originalidade e pureza. O sábio socrático é descrito como aquele que supera os instintos através do conhecimento do bem, que por sua vez anula o medo da morte; a superação do medo da morte é o signo mais visível da vitória obtida sobre os instintos com os instrumentos da dialética. O caminho estava aberto para uma reforma dos costumes pela via do conhecimento (cf. VP/FP, pp. 352-360). Em certo momento das *Preleções*, Nietzsche descreve o sábio estoíco como um tipo ideal de sábio, um ser com características semelhantes aos deuses, que teria sido forjado de uma mescla do sábio heraclitiano e do sábio socrático (cf. VP/FP, p. 265). A descrição do sábio socrático que Nietzsche oferece no final de suas *Preleções* parece projetar este tipo híbrido na figura do Sócrates moribundo. Esta manobra pode ser interpretada como uma estratégia de Nietzsche para evitar uma identificação excessiva ou indesejada com o tipo socrático do sábio. Nietzsche confessa este temor para si mesmo em uma pequena nota redigida no verão de 1875: “Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe” (KSA, vol. VIII, p. 97).

protagonista. É na filosofia de Platão que Nietzsche encontra o vínculo entre heraclitismo e ceticismo. Aos olhos de Nietzsche, Platão é o primeiro filósofo cético da antiguidade<sup>197</sup>.

Antes de examinar em detalhes esta tese polêmica, voltemos mais uma vez à afinidade entre Sexto e Nietzsche. Ora, em que medida a tese de Nietzsche de que a filosofia tem início com o espanto diante do devir (vir a ser) pode ser aproximada da tese de Sexto de que a conversão à atitude filosófica é uma tentativa de sanar a inquietação psíquica gerada pela constatação das contradições nas aparências? Pelo simples fato de que o devir expressa o caráter contraditório da realidade. É verdade que o espanto não tem afinidade alguma com a motivação terapêutica comum às filosofias helenísticas. Mas é também verdade que Nietzsche supõe que seja absolutamente possível ao senso comum conviver com a experiência de que as coisas vêm a ser, surgem, aparecem, e depois simplesmente desaparecem, deixam de ser, perecem. Esta é a antinomia fundamental, que se torna inaceitável para o filósofo a partir do momento

---

<sup>197</sup> A *interpretatio sceptica* de Platão proposta por Nietzsche pode ter sido inspirada pela leitura de fontes antigas, embora seja difícil imaginar uma motivação que pudesse ser comum às duas estratégias de assimilação de Platão ao ceticismo (isto é, a antiga e a de Nietzsche). Na antiguidade a tradição de leitura cética de Platão é um produto do desejo dos membros da academia, e principalmente dos céticos acadêmicos, de vender a tese de uma continuidade em sua própria história. Além disso, a estratégia de assimilação de Platão à tradição cética no interior do ceticismo acadêmico coloca ênfase no método dialético e na fidelidade de Platão ao socratismo, o que, como veremos na sequência da exposição, está na contramão do argumento de Nietzsche. Segundo o relato do filósofo, o método dialético herdado de Sócrates é visto por Platão como a via de saída de seu ceticismo, cujas raízes remontam à sua adesão ao heraclitismo de Crátilo. O filósofo tampouco recorre a estas fontes antigas para sustentar sua *interpretatio sceptica*. Para uma reconstrução do debate sobre o ceticismo de Platão na antiguidade, cf. Mauro BONAZZI, 2003 (dentre as inúmeras fontes discutidas por Bonazzi, Nietzsche estava particularmente familiarizado com Plutarco, um dos autores antigos de sua predileção. Os volumes das obras completas de Plutarco estão conservados na biblioteca privada de Nietzsche, em Weimar) e Julia ANNAS, 1990, pp. 267-291. Para uma contestação da leitura de Annas, v. Carlos LEVY, 1990, pp. 293-306. Um elemento comum à estratégia nietzscheana e à estratégia antiga consiste na valorização do *Teeteto*, ainda que o *Parmênides* seja aos olhos de Nietzsche o diálogo que melhor descreve a posição final de Platão em relação à possibilidade de um conhecimento das Idéias. O *Teeteto* tem para Nietzsche o valor de um testemunho histórico sobre o percurso de formação de Platão e nos permite vislumbrar o que teria sido sua filosofia se seu caminho não tivesse se cruzado com o de Sócrates e dos pitagóricos e ele tivesse permanecido sob a esfera de influência exclusiva do heraclitismo de Crátilo. O *Parmênides*, por outro lado, testemunha o desenlace aporético da doutrina das Idéias no último Platão. Assim, há que diferenciar no Platão cético de Nietzsche entre um ceticismo como ponto de partida (o ceticismo motivado ontologicamente pelo heraclitismo de Crátilo, que pode ser descrito como um dogmatismo negativo) e o ceticismo como ponto de chegada (as aporias na doutrina das Idéias).



em que ocorre o primeiro espanto frente ao que há de mais corriqueiro. O filósofo coloca para si uma nova necessidade, a de tornar inteligível o vir a ser e o perecer das coisas. A série de respostas que os diversos filósofos pré-platônicos ofereceram para o problema do devir parece esgotar o leque das alternativas filosóficas, de modo que a história da filosofia no ocidente é a história de um inevitável retorno a um leque de questões e posições fundamentais<sup>198</sup>.

Nietzsche retoma a tese de que a filosofia ocidental se caracteriza por um retorno periódico às mesmas questões fundamentais alguns anos mais tarde, no aforismo de abertura de *Humano, demasiado Humano*. Neste aforismo Nietzsche apresenta uma crítica à solução proposta pela metafísica dogmática para o problema do devir que remete às razões apontadas por Sexto para o fracasso terapêutico das filosofias dogmáticas: sua necessidade de estabelecer uma rígida dicotomia de valores fundados em um suposto conhecimento da natureza última das coisas e sua incapacidade de conviver com a relatividade dos mesmos. Como veremos adiante, esta passagem de MA/HH remete diretamente às suas reflexões sobre os filósofos trágicos:

*Química dos conceitos e sentimentos* – Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou esta dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão...<sup>199</sup>

Com isso voltamos ao ponto de partida desta seção, o problema da coexistência dos contrários e a divergência entre Sexto e Enesidemo quanto ao melhor modo de lidar

<sup>198</sup> Cf. KGW, II/4, p. 213: “Viertens ist zu betonen die Originalität der Conceptionen, an denen alle Nachwelt ihr Genüge hat. Immer wieder gerathen wir in den gleichen Kreislauf: und fast immer ist die altgriechische Form einer solchen Conception die großartigste u. reinste”.

<sup>199</sup> Citado a partir da tradução de Paulo César de Souza, 2000, p. 15; cf. KSA, vol. II, p. 23.

com a questão, se ao modo cético ou ao modo de Heráclito. Sexto argumenta contra os discípulos de Enesidemo que não há nenhuma possibilidade de interpretar o ceticismo como uma propedêutica ao heraclitismo, pois não há nenhuma transição logicamente necessária entre a constatação de que há contradições nas aparências (o exemplo utilizado por Sexto remete à oposição entre as qualidades sensíveis de um mesmo objeto) e a afirmação dogmática de que os contrários realmente coexistem no mesmo objeto. Sexto se atém exclusivamente ao aspecto formal da resposta de Heráclito tal como restituída no argumento de Enesidemo: avaliada sob este ponto de vista a posição heraclitiana é de fato dogmática, pois ela transgride as regras do discurso puramente fenomenista de Sexto. Contudo, ela atende à exigência contida nas fórmulas cétricas: “eu não determino nada”, “eu não defino nada”, pois a tese do fluxo universal, que parece constituir o pano de fundo da interpretação cética de Heráclito esposada por Enesidemo, torna impossível qualquer afirmação sobre a essência das coisas na medida em que nega que as coisas tenham uma essência. Nós estaríamos aqui diante de um dogmatismo negativo ou de um niilismo ontológico que teria como consequência um ceticismo epistemológico radical. Este é um aspecto da questão. O segundo aspecto é o salientado por Sexto nos parágrafos em que ele discute o fracasso terapêutico da filosofia dogmática. Elas pretendem dissolver as contradições nos fenômenos introduzindo um dualismo normativo fundado metafisicamente, de modo a organizar os pólos de cada oposição em uma coluna na qual todos os membros de um dos lados recebem uma avaliação absolutamente positiva e os membros do outro lado recebem uma avaliação absolutamente negativa. Este dualismo valorativo tem sua justificativa em uma concepção sobre a essência última das aparências. Ora, justamente este movimento é negado por Heráclito, que afirma a coexistência dos contrários sem propor uma avaliação dicotômica dos mesmos e sem instaurar um discurso sobre a essência que

permitisse anular a série de contrários avaliados negativamente. A tese da coexistência dos contrários é deliberadamente enfatizada por Enesidemo como uma forma de combater a cosmologia estóica de fundo otimista e dogmático, que punha toda ênfase no *logos* universal. Nietzsche faz o mesmo movimento em sua tentativa de eliminar os resíduos da interpretação estóica de Heráclito no texto sobre os filósofos pré-platônicos. A tese de que os contrários coexistem no mundo do devir é uma tese que visa justamente a negar a possibilidade de instaurar um dualismo normativo e metafísico como forma de contornar a experiência da contradição. A afirmação de que o real é contraditório é o caminho para a superação dos dualismos metafísicos e sua substituição por uma concepção das diferenças em termos de gradação. Em sua exposição sobre os filósofos pré-platônicos, Nietzsche torna claro para si mesmo o que está em jogo nesta disputa entre os adeptos de Parmênides e os discípulos de Heráclito.

Na narrativa sobre os filósofos da Grécia antiga Nietzsche projeta boa parte dos conflitos intelectuais vivenciados em seus anos de formação. Assim, doutrinas filosóficas e teorias científicas contemporâneas iluminam a interpretação dos fragmentos dos filósofos pré-platônicos<sup>200</sup>. Embora recuse o esquema das filiações em escolas, tanto por contrariar sua tese da originalidade dos tipos filosóficos quanto por carecer de uma base filológica sólida, Nietzsche organiza os pensadores trágicos em duas principais tendências que se estimulam mutuamente: um primeiro grupo de filósofos que se destacaram pela formulação de hipóteses metafísicas e especulativas originais (Tales, Anaximandro, Heráclito e Parmênides), e um segundo grupo de filósofos que, partindo das hipóteses especulativas dos pensadores da primeira série, contribuíram para o detalhamento de uma visão puramente mecanicista da natureza (Anaxágoras, Empédocles e Demócrito). O principal elo de ligação entre as duas

---

<sup>200</sup> Cf. D'IORIO, 1994 e SCHLECHTA & ANDERS, 1962, Cap. 5-7.

tendências teria sido Anaxímenes. Sua teoria da condensação e rarefação do ar é interpretada por Nietzsche como um aperfeiçoamento da teoria physicalista que Parmênides expõe na segunda parte de seu poema *Sobre a Natureza* e como um passo decisivo para uma explicação mecanicista da natureza que recusa os dualismos ainda presentes na hipótese de seu antecessor. Como bem notou Paolo D'Iorio, a este agrupamento em duas séries distintas subjaz a diferenciação schopenhaueriana entre o *Was*, a pergunta pela essência constitutiva do mundo, e o *Wie*, a pergunta pela evolução da matéria originária (D'IORIO, 1994, p. 390). Pitágoras e Sócrates são dois pensadores à margem destas tendências e absolutamente idiossincráticos. São tipos originais que tiveram uma presença marcante na história da filosofia por terem fixado dois estilos distintos de vida filosófica e duas vias alternativas para a reforma da moralidade comum.

Crucial para a compreensão de Nietzsche da história da metafísica dogmática é a doutrina do *apeiron* de Anaximandro. Ele introduz pela primeira vez na filosofia o dualismo entre um mundo metafísico, identificado com o ser, mas do qual nada pode ser dito, exceto através de determinações puramente negativas, e o mundo do devir, identificado com o não-ser. O mundo do devir tem sua gênese descrita a partir da atuação conjunta de dois princípios antagônicos: o quente e o frio<sup>201</sup>. Anaximandro foi levado a esta solução dualista em sua tentativa de apreender o mecanismo capaz de explicar a passagem do Uno primordial de Tales à pluralidade fenomênica do mundo da experiência, ou seja, o mundo do devir, no qual as coisas vêm a ser e perecem. Nietzsche projeta em Anaximandro o desejo de resolver os paradoxos do monismo metafísico de Schopenhauer e as dificuldades envolvidas em sua teoria da individuação. Ao tentar encontrar uma resposta para o caráter contraditório do mundo empírico,

---

<sup>201</sup> “Bei Anax. trat zum ersten Mal der Gegensatz einer Welt des Seins u. einer Welt des Werdens (Nichtseins) hervor: letztere ließ er aus dem dualist. Princip von Warm u. Kalt hervorgehen” (VP/FP, pp. 288-289).

Anaximandro não apenas introduz o dualismo metafísico, como fornece a primeira interpretação moral do mundo do devir como espaço de expiação de uma culpa metafísica pela existência individual<sup>202</sup>. A emancipação frente ao Uno primordial (identificado com o *apeíron*) e o retorno ao Uno primordial são interpretados segundo o mecanismo do delito e da expiação do delito:

Como algo que tem direito a ser pode vir a perecer! E vemos, no entanto, todas as coisas submetidas ao perecer, logo todas as coisas na injustiça. Não podemos, portanto, atribuir àquilo que é verdadeiramente os predicados das coisas perecíveis: trata-se de algo distinto, que podemos designar apenas de forma negativa. Com isso foram evocados inúmeros problemas: como pode surgir o mundo dos indivíduos? Qual é a força que torna possível um desenvolvimento a partir da unidade do ἄπειρον? O que é o devir? O que é o tempo? A influência do primeiro escrito deve ter sido imensa: aqui já está dado o impulso para a doutrina dos Eleatas, assim como para a de Heráclito, de Empédocles e assim por diante. Além disso, a questão aqui já não é mais puramente fisicalista, mas o desenvolvimento do mundo, visto como uma soma de ἀδικίαι a serem expiadas, abre a perspectiva para os mais profundos problemas éticos (VP/FP, p. 242).

As reações de Heráclito e Parmênides ao dualismo metafísico de Anaximandro representam duas tentativas mutuamente excludentes de retornar ao monismo de Tales. Enquanto Heráclito afirma exclusivamente o mundo do devir, negando o mundo do ser como uma ilusão decorrente das limitações de nossa inteligência (de nossa sensibilidade e entendimento), Parmênides realiza um movimento oposto, que desautoriza as evidências empíricas e estabelece o monopólio das leis lógicas do pensamento no domínio da especulação ontológica. Os dois pensadores representam as últimas tentativas de defender uma visão monista na filosofia grega. Todos os pensadores

---

<sup>202</sup> O intuito de ler a história da filosofia ocidental como uma metafísica de carrasco, que interpreta a existência a partir das categorias de culpa e expiação da culpa, se manifesta pela primeira vez no comentário à filosofia de Anaximandro. Mas o pensador grego é apenas uma cifra para a filosofia de Schopenhauer, que converte este mecanismo religioso em operador metafísico. O imoralismo de Nietzsche, que no seu conjunto deve ser interpretado como uma resposta à ontologia moral por ele identificada com a quase totalidade da tradição ocidental, tem como desafio restituir ao devir o que o filósofo supõe ser sua inocência originária. Este programa, que Nietzsche adota explicitamente a partir de MA/HH, mas que já está em ação na *pathodicéia* de GT/NT, sofre algumas alterações ao longo de sua obra. A interpretação estética da existência é uma das respostas possíveis à sua interpretação moral. Do ponto de vista psicológico o desafio consiste em resistir à tentação de conferir sentido ao sofrimento que acompanha inevitavelmente o mundo do devir interpretando-o em termos de punição. O método genealógico procura expor as condições fisiológicas, psicológicas e institucionais que tornam este mecanismo interpretativo tão sedutor.

posteriores defendem uma concepção pluralista do ser (Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, os pitagóricos e Platão). Todos eles adotam o conceito de ser tal como definido por Parmênides, procuram conciliá-lo com o mobilismo de Heráclito e recusam o monismo de ambos. O pluralismo é a via percorrida pela tradição posterior a Parmênides para tentar escapar aos paradoxos de Zenão. Todos eles são obrigados a reconhecer ao lado do ser uma esfera do não-ser<sup>203</sup>.

É preciso destacar os seguintes aspectos da contraposição feita por Nietzsche entre Heráclito e Parmênides:

1) Nietzsche não ignora que Heráclito seja um pensador monista. Este é o traço comum entre heraclitismo e eleatismo. A doutrina do *logos* não é tampouco negligenciada, pois ela está associada ao monismo do pensador de Éfeso<sup>204</sup>.

2) Ao conjugar o pensamento do devir com a tese da coexistência dos opostos, Heráclito supera o pensamento de Anaximandro, sua interpretação moral do mundo da individuação e da multiplicidade fenomênica. Pois o jogo de opostos, o *pólemos*, é regido pela justiça, *diké*. Isso garante unidade e legalidade ao mundo do devir. À interpretação moral de Anaximandro, Heráclito contrapõe uma interpretação estética e

<sup>203</sup> “Dagegen muß man Heraclit mit Anaximander vergleichen, um den Fortschritt zu bestimmen. Das *Ἀπειρον* und die Welt des Werdens waren in unbegreiflicher Weise nebeneinander gestellt, eine Art von unvermitteltem Dualismus. Heraclit leugnet die Welt des Seins ganz und behauptet nur die Welt des Werdens: das Umgekehrte that Parmenides, um aus dem Problem des Anaximander herauszukommen. Beide versuchen, jenen Dualismus zu vernichten, beide auf entgegengesetzte Weise, weshalb auch Parmenides den Heraclit aufs stärkste bekämpft. Sowohl Heracli. als die Eleaten sind die Voraussetzungen für Anaxagoras Empedocles Democrit” (VP/FP, pp. 251-252).

<sup>204</sup> Contra Dieter BREMER, 1999, p. 197, cf. VP/FP, pp. 264 e 270. O que Nietzsche recusa não é o *logos* heraclitiano, mas a interpretação estoíca deste *logos* como um princípio cósmico teleológico, que ele substitui pela noção de uma necessidade que coincide com o acaso. Para a polêmica contra a recepção estoíca, que o próprio Bremer reconhece que cumpre um papel crucial na leitura de Nietzsche, cf. a nota 24 na p. 278. Nietzsche volta a atacar a recepção estoíca em seu escrito sobre os filósofos trágicos: cf. PZG/FEG – KSA, vol. I, p. 833: “bereits die Stoiker haben ihn ins Flache umgedeutet und seine aesthetische Grundperception vom Spiel der Welt und zwar für die Vortheile des Menschen herabgezogen”. Nietzsche recusa uma interpretação antropocêntrica da doutrina de Heráclito, o que o leva a polemizar também com a interpretação de seu antigo professor em Pforta, Heinze (cf. pp. 282-283). A interpretação da doutrina do devir em termos de fluxo universal corresponde a um anacronismo de origem platônica, mas do qual Nietzsche parece bastante consciente. De resto, ao enfatizar a doutrina do fluxo universal nas *Preleções*, Nietzsche está plenamente consciente de seu anacronismo: ele pretende apenas mostrar que este é um desdobramento legítimo da intuição heraclitiana, um desdobramento corroborado por nossas melhores teorias científicas (cf. pp. 267-270).

lúdica do universo, uma cosmodicéia. Nesta interpretação o acaso e a necessidade coincidem<sup>205</sup>.

3) Além dos conceitos de devir, *pólemos* e *diké*, há em Heráclito o conceito fisicalista de fogo, interpretado como a matéria originária de que se compõe a multiplicidade do mundo fenomênico. Trata-se da contrapartida fisicalista da metafísica monista do devir. Nietzsche segue a interpretação usual em sua época, segundo a qual Heráclito defendeu a tese de uma conflagração periódica do mundo através do fogo, mas ele recusa a leitura proposta por J. Bernays, que identifica a tese da aniquilação periódica a um processo de purificação do mundo fenomênico interpretado como *hybris*. Em lugar desta interpretação Nietzsche propõe a alegoria da criança jogando. Com isso Heráclito alcança o pensamento supremo da inocência do devir. Esta visão de mundo guarda afinidades com a metafísica de artista que Nietzsche propõe em GT/NT<sup>206</sup>.

4) Heráclito não é de modo algum identificado com um filósofo cético. Ele não extraiu as conseqüências epistêmicas de sua metafísica do devir. Heráclito crê estar na posse exclusiva da verdade. Esta convicção é a chave de sua personalidade. Não se trata, contudo, de uma verdade lógica (à qual o filósofo ascende pela reflexão), nem tampouco de uma verdade dialética no sentido socrático (Heráclito tem desprezo pela pesquisa da verdade entendida como um diálogo de perguntas e respostas entre dois

<sup>205</sup> Cf. VP/FP, p. 271; p. 278; p. 280.

<sup>206</sup> Cf. VP/FP, pp. 276-278. V. por ex. a seguinte descrição da visão de mundo de Heráclito: “Hierfür hatte H. ein erhabenes Gleichniß: ein Werden u. Vergehen ohne jede moralische Zurechnung giebt nur im Spiel des Kindes (oder in der Kunst). Als unkünstlerischer Mensch griff er nach dem Kinderspiel. Hier ist Unschuld u. doch Entstehen-lassen u. Zerstören. Es soll kein Tropfen von ἀδικία in der Welt zurückbleiben. Das ewig lebendige Feuer, der αἰών, spielt, baut auf und zerstört: der Πόλεμος jenes Gegeneinander der verschiedenen Eigenschaften, geleitet von der Δίκη ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein ästhetische Weltbetrachtung. Ebenso sehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten δίκη. Es kann nur zweckmäßig und gesetzmäßig handeln, aber es will nicht dies u. Jenes” (p. 278). Na contraposição entre Heráclito e Anaximandro, Nietzsche parece ter tido a intenção de dramatizar o combate silencioso que ele moveu contra seu mestre Schopenhauer em seu livro de estréia. A passagem acima poderia ser lida da seguinte forma: se Heráclito fosse uma natureza artística, ele teria formulado sua visão de mundo em termos muito similares aos utilizados por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Foi a falta de familiaridade com o fenômeno artístico que obrigou Heráclito a se servir da alegoria do jogo para simbolizar a inocência do devir.

interlocutores), mas de uma verdade apreendida intuitiva e solitariamente (cf. VP/FP, pp. 262-264). Nietzsche admira a filosofia de Heráclito não por sua lucidez epistêmica, mas por ela oferecer uma visão de mundo na qual não há nenhuma condenação moral do devir: ele é antes afirmado em sua total inocência.

5) Contudo, em sua exposição do conceito heraclítico de devir, Nietzsche extrai as conseqüências epistêmicas que ele supõe derivarem da tese do fluxo universal. Ele defende: 1) que a tese do fluxo universal é confirmada pelas ciências contemporâneas; 2) que ela implica na falsidade de todas as nossas categorizações do real<sup>207</sup>.

6) A filosofia de Parmênides é uma resposta direta às conseqüências epistêmicas da tese heraclítica do fluxo universal. Trata-se de uma defesa do primado do pensamento abstrato sobre a intuição (sensibilidade mais entendimento no vocabulário schopenhaueriano do jovem Nietzsche).

---

<sup>207</sup> Nietzsche afirma que a doutrina do fluxo universal é confirmada pelos experimentos propostos pelo naturalista Karl Ernst von Baer. O cientista estoniano von Baer (1792-1876) celebrou-se como o fundador da embriologia, mas ele foi também pioneiro no estudo do tempo biológico, que procura descrever as variações na percepção do tempo em função das diferenças nos organismos. Von Baer propôs em uma de suas conferências públicas sobre o tema uma reflexão a partir de uma série de experimentos mentais envolvendo os efeitos da aceleração e desaceleração da pulsação sobre a percepção da duração e da passagem do tempo pelos diversos animais. A tese de von Baer é que haveria uma proporcionalidade entre a rapidez da pulsação e a rapidez dos processos que caracterizam a vida psíquica, i. é, os movimentos voluntários e a percepção sensível de um organismo. A medida subjetiva do tempo, que define o que é propriamente experienciado pela vida psíquica, independe da medida astronômica do tempo. Assim, no mesmo intervalo astronômico de tempo um animal X com uma pulsação 4X mais veloz que um animal Y terá vivenciado 4X mais coisas do que este. Uma aceleração ou desaceleração de nossa pulsação teria um efeito direto sobre nossa capacidade de perceber as mudanças; ela poderia ser intensificada a ponto de dissolver todas as formas em um fluxo de percepções caóticas, ou ser enfraquecida, tendo o efeito contrário de tornar impossível a percepção da mudança (cf. VP/FP, pp. 267-270). O texto da conferência de BAER, 1862, tem por título *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die Richtige?* (Qual concepção do ser vivo é a correta?). A resposta do autor é cética no sentido fenomenista; a de Nietzsche avança em direção ao heraclitismo, em uma conclusão com ressonâncias pascalianas: “nur für einen gewissen Grad von Perception giebt es Formen. Die Natur ist nach innen ebenso unendlich als nach außen: wir gelangen jetzt bis zur Zelle u. zu den Theilen der Zelle: aber es giebt gar keine Grenze, wo man sagen könnte, hier ist der letzte Punkt nach innen, das Werden hört bis ins Unendlich Kleine nie auf. Aber auch im Größten giebt es nichts absolut Unveränderliches” (VP/FP, p. 270). Como prova desta última afirmação Nietzsche transita para um discussão com Helmholtz. Schlechta foi o primeiro a chamar a atenção para a importância das especulações de von Baer na recepção do heraclitismo por Nietzsche (cf. SCHLECHTA & ANDERS, 1962, pp. 64-67). Schlechta nota que a conclusão de Nietzsche segue um rumo não sugerido pelo naturalista estoniano. Trata-se de uma retomada do famoso fragmento pascaliano sobre o duplo infinito (cf. PASCAL, fragmento 199 (72) da edição Lafuma).



7) Parmênides formula seu conceito de ser em oposição ao mundo da experiência e do devir. Suas teses sobre o ser implicam o monismo, o imobilismo e o finitismo: o ser é uno, imóvel e inteiramente determinado. A ontologia de Parmênides pressupõe a identidade entre os predicados do ser e os predicados do pensamento. A tese de que o ser é idêntico a si mesmo exclui o tempo e a causalidade e com isso torna impossível o conhecimento do mundo do devir (cf. VP/FP, pp. 292 e 296; PZG/FEG, p. 845).

8) O núcleo da filosofia de Heráclito, que Nietzsche supõe ser o alvo da polêmica de Parmênides, é ele mesmo extraído da interpretação cética presente nos diálogos *Crátilo* e *Teeteto* (cf. VP/FP, p. 292).

9) Nietzsche interpreta a filosofia de Parmênides com a ajuda dos recursos conceituais que ele extrai de sua leitura da obra de Afrikan Spir, *Denken und Wirklichkeit*. Spir argumenta a favor da tese de que a opção pelo devir absoluto implica o abandono do axioma da inteligibilidade do real. O conceito de Ser, que Spir opõe ao conceito de devir absoluto, é derivado da lei lógica fundamental do sujeito cognoscente: o princípio de Identidade. Spir atribui a este princípio uma função constitutiva, de discriminante ontológico. Nietzsche reinterpreta esta função do princípio de Identidade e do conceito de Ser com a ajuda de Lange, fazendo-a derivar de nossa constituição psicofísica<sup>208</sup>.

---

<sup>208</sup> Nietzsche esclarece este ponto ao minimizar a proximidade entre o deus de Xenófanes e o Ser de Parmênides: “Diese ungeheure Abstraktion des Seienden fand Parm. Analog dem mythisch einen Gotte des Xenophanes: nur in diesem Sinne berühren sie sich. Die Wurzel ist eine ganz verschiedene für beide: hier die ewige Einheit eines Pantheismus, dort die abstrakte Behauptung von der Einheit alles Seienden. Letztere Behauptung ist vollkommen wahr; wir, vermöge unserer Organisation, können uns das Nichtseiende nicht denken: so weit wir die Welt ausdehnen, bei allem leeren Raum, nehmen wir doch die *Existenz*, das Sein des Raumes wieder an. Qua seiend, ist die ganze Welt eins, gleichartig, ungetheilt, ungeworden, unvergänglich – vorausgesetzt daß unser Intellekt das Maß der Dinge ist. Wir können nur das Seiende denken. Von einem Nichtsein haben wir keine Vorstellung. Vorstellungen haben u. an das Sein glauben fällt zusammen. – Es mag nun werden, was da will: die eine überall vorauszusetzende Einheit des Seins wird dadurch nicht behürt. Nun schloß Parmen. Weiter: also gehört das Werden in das Reich der Täuschungen: denn es kann weder der Welt des Seins angehören, noch dem Nichtsein, da letzteres nicht existirt” (VP/FP, p. 293). O erro de Parmênides consistiu fundamentalmente em tomar as leis lógicas do pensamento como leis do real. Para uma crítica deste erro categorial de Parmênides, que faz da existência um predicado, Nietzsche recorre a Aristóteles e Kant. As leis lógicas estabelecem apenas

10) O conceito de ser tal como definido por Parmênides será determinante para toda a tradição filosófica posterior, tanto idealista quanto materialista: as idéias platônicas e os átomos de Demócrito são versões pluralistas do ser de Parmênides. O devir não pode mais ser pensado, exceto como algo que afeta apenas externamente estas essências, ou seja, a forma, a disposição, a distribuição, posição e composição de substâncias em si mesmas imutáveis, imperecíveis e idênticas para toda a eternidade. Como é possível que algo afete apenas externamente uma substância? Nietzsche considera que apenas através de uma sutil distorção lógica foi possível aos sistemas pluralistas recusarem o imobilismo de Parmênides. Nenhuma substância, pensada nos moldes do conceito parmenidiano de ser, pode agir sobre outra substância sem violar o princípio de identidade da ontologia eleata. No caso da concepção mecanicista, a sutileza consistiu em pressupor uma propriedade comum às diversas substâncias: a propriedade da extensão. Corpos extensos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço, logo deve haver entre eles choques contínuos que explicam o movimento e a diversidade de configurações do mundo fenomênico<sup>209</sup>. Ao adotar o conceito

---

as condições formais da verdade, mas não fornecem nenhum critério material de verdade. Todo conceito empiricamente válido necessita de um correlato na intuição sensível (cf. PZG/FEG, pp. 845-847).

<sup>209</sup> Cf. PZG/FEG, p. 855. No §15 (p. 856) deste mesmo texto Nietzsche confessa, para surpresa do leitor que estava familiarizado com a exposição das *Preleções*, que a ontologia monista, imobilista e finitista de Parmênides é conceitualmente superior às versões pluralistas e mobilistas rivais que a sucedem. Esta superioridade consiste no fato de Parmênides poder contornar os paradoxos decorrentes da noção de divisibilidade infinita do tempo e do espaço. O cenário de infinita divisibilidade torna todos os conceitos fisicalistas contraditórios e elimina a possibilidade de se operar com uma medida de grandeza fixa que não seja absolutamente arbitrária. Este tipo de dificuldade implicado pelas ontologias pluralistas e mobilistas posteriores a Parmênides foi explorado exaustivamente pelos argumentos dialéticos de Zenão. No texto das *Preleções* Nietzsche dedica uma seção ao exame das provas dialéticas de Zenão e argumenta que estas provas indiretas do eleatismo nos parecem convincentes porque extraem sua força da representação dogmática de tempo e espaço. A tese kantiana de que espaço e tempo são formas *a priori* de nossas representações seria suficiente para anular o caráter constringente das provas indiretas de Zenão a favor da ontologia dos eleatas. Nietzsche conclui que toda absolutização das formas de nossa representação, ao tomá-las por verdades eternas, conduz a contradições da razão consigo mesma (cf. VP/FP, pp. 300-301). Quando se desloca para o §15 de PZG/FEG (p. 856-858), o leitor é surpreendido pelo seguinte argumento de Nietzsche: caso fosse confrontado com um argumento *ad hominem* a favor da realidade do movimento, que lhe objetasse que ele estaria obrigado a aceitá-la uma vez que nossas representações são reais e estão sujeitas à sucessão temporal, Parmênides poderia replicar recorrendo à tese kantiana da idealidade transcendental do tempo. Parmênides poderia, assim como Kant, afirmar que a sucessão temporal é apenas a condição transcendental de possibilidade para que eu, através da forma *a priori* do sentido interno, me torne consciente das representações; ou seja, o argumento *ad hominem* não

parmenidiano do Ser o materialismo assumiu para si um ônus conceitual que está na origem das diversas aporias apontadas por Lange em sua *História do Materialismo*.

11) Nietzsche recusa esta sutileza do atomismo e tenta construir um modelo alternativo, puramente dinâmico, inspirado na teoria do físico jesuíta Roger Boscovitch (1711-1787)<sup>210</sup>. A principal ambição deste modelo alternativo é poder prescindir do

---

prova a realidade objetiva do tempo, pois há que se diferenciar entre o pensamento puro, atemporal, e a consciência do pensamento, sujeita às ilusões do devir. É neste contexto que Nietzsche retoma o argumento de Spir contra Kant a favor da realidade objetiva da sucessão das representações e, portanto, do tempo. Esta é de fato a grande diferença entre as duas exposições sobre os filósofos pré-platônicos. No escrito póstumo Nietzsche opta claramente pela correção de uma tese nuclear da estética transcendental de Kant proposta por A. Spir: ou atribuímos realidade objetiva ao tempo ou permanecemos na esfera de influência da ontologia de Parmênides. Do mesmo modo que A. Spir, Nietzsche acredita que esta revisão não afeta necessariamente o espaço. Este é descrito por Spir como o resultado necessário da aplicação das leis *a priori* da representação sobre os dados da sensação, e por Nietzsche (que preserva o vocabulário de Lange) como um resultado de nossa organização psicofísica.

<sup>210</sup> Embora nos livros publicados Nietzsche se refira nominalmente a Roger Boscovitch em uma única passagem, e ainda assim em um livro do último período de sua produção (no aforismo 12 de JGB/ABM, ou seja, um livro de 1886), é necessário fazer duas observações: 1) os termos empregados para descrever o feito do físico jesuíta no aforismo 12 de *Além de Bem e Mal* bastam para dimensionar a importância do autor aos olhos do filósofo. Roger Boscovitch propôs um modelo atômico alternativo, que prescinde do conceito de matéria e fornece uma concepção essencialmente dinâmica dos processos naturais. Por isso ele deve ser considerado, ao lado de Copérnico, o maior e mais vitorioso adversário da evidência, pois ele triunfou sobre todas as demais concepções fisicalistas do universo. Estas por sua vez se mantiveram prisioneiras de uma ontologia substancialista cuja força persuasiva decorre em última instância da tirania exercida pelos sentidos hegemônicos do ocidente: a visão e o tato; 2) O primeiro contato direto de Nietzsche com a principal obra de R. Boscovitch, *Theoria Philosophiae Naturalis*, data de 1873. A história deste encontro pouco provável deve ter percorrido as seguintes etapas, segundo a hipótese de A. Anders: a leitura da *História do Materialismo* fez com que Nietzsche se interessasse pelo livro de Gustav FECHNER, 1862: *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*. Neste livro Nietzsche teve seu primeiro contato indireto com a obra de Boscovitch, pois Fechner oferece uma rápida resenha da obra do jesuíta nas pp. 239-244, destacando a surpreendente afinidade entre seus pontos de vista. Como vários outros físicos alemães da época e o próprio Lange, Fechner procurara neutralizar o materialismo enquanto visão de mundo reduzindo o átomo a uma ficção metodológica. Lange cita Boscovitch apenas no volume II da segunda edição de sua obra, ou seja, em 1875. Portanto, Nietzsche chegou a ele por outra via. Nos registros dos empréstimos de Nietzsche na biblioteca da Universidade de Basel consta que entre março de 1873 e novembro de 1874 ele fez empréstimos sucessivos da obra principal de Boscovitch. Cf. SCHLECHTA & ANDERS, pp. 118-119. A última seção deste livro, escrita por A. Anders, contém uma exposição da obra de Boscovitch e um exame de sua presença nas notas de 1873 que contêm a famosa “física de Nietzsche” (die Zeitatomenlehre), que estavam sendo publicadas então pela primeira vez juntamente com este comentário. Cf. pp. 127-158. As notas correspondem ao manuscrito U I 5 (pp. 92-89 – Nietzsche tinha o hábito de preencher seus cadernos na ordem inversa) e foram publicadas, com reprodução fac-símile, nas pp. 140-148 deste mesmo livro. Este texto corresponde na edição de Colli e Montinari ao fragmento póstumo 26 [12], KSA, vol. VII, pp. 575-579. Para um estudo recente do impacto de Boscovitch no programa filosófico do último Nietzsche, cf. Greg WHITLOCK, *NS* 25, 1996. O autor argumenta a favor da tese de que Boscovitch fornece a Nietzsche um modelo alternativo ao panteísmo de Spinoza, compatível com o ateísmo e com o imoralismo, um modelo que implicaria, aos olhos do filósofo, o eterno retorno, e que teria fornecido a ele os principais subsídios para a doutrina da vontade de poder. Nietzsche teria encontrado em Boscovitch o casamento perfeito entre finitismo e dinamismo das forças. Esta conjunção é a única que torna possível uma recusa simultânea da ontologia substancialista e moral do ocidente. A principal evidência textual a favor da tese de Whitlock é a carta de Nietzsche a Peter Gast, datada de 20 de março de 1882, na qual Nietzsche minimiza a importância de Robert Mayer e exalta os méritos de Boscovitch: o princípio da termodinâmica não rompe necessariamente com o velho

conceito de substância e pensar uma ontologia em termos puramente relacionais. Neste modelo pontos matemáticos sem extensão interagem em campos de força definidos por relações de proximidade e distância. O espaço é pensado como o resultado de uma projeção subjetiva e o atomismo é redefinido em termos temporais. Nietzsche esboça este modelo de uma física não materialista e dinâmica em alguns apontamentos de 1873 (cf. KSA, vol. VII, pp. 574-579). Estes apontamentos mostram a disposição crescente de Nietzsche de romper definitivamente com a tese kantiana da idealidade transcendental do tempo. Uma crítica severa a esta tese encontra-se em Spir, e Nietzsche recorre a ela para atacar a posição de Parmênides (cf. penúltima nota). O texto de 1873 é um primeiro prenúncio do que será a doutrina da vontade de poder: uma visão de mundo dinâmica, baseada em um pluralismo de campos de força sem extensão que se determinam mutuamente através de arranjos sempre provisórios no interior do devir. Este esboço de uma ontologia relacional, fundada na recusa da categoria de substância, permanece como um construto fenomenista e ficcional. Nietzsche alimenta a esperança de poder, com a ajuda deste modelo, se aproximar ao máximo do pensamento do devir, pensamento que por definição escapa à articulação conceitual<sup>211</sup>.

---

preconceito materialista de que é necessário um suporte para as forças, ainda que fosse possível reduzi-las à forma única do calor, o que Nietzsche considera como pouco provável; para completar o quadro, o universo de Robert Mayer não pode prescindir de um “*primum mobile, den lieben Gott*” (cf. KSB, VI, pp. 183-184).

<sup>211</sup> As notas de 1873 partem da suposição de que o movimento se dá no tempo, que o tempo é uma determinação real dos fenômenos (pois o tempo está implicado na idéia mesma de efeito). A primeira conclusão torna as leis espaciais incompatíveis com esta suposição. Se um ponto A age sobre um ponto B, é necessário que esta ação ocorra no plano da simultaneidade. Mas com isso o movimento torna-se um conceito contraditório: “Die Bewegung laborirt an dem Widerspruch, daß sie nach Raumgesetzen konstruirt und durch Annahme einer Zeit wieder die Gesetze unmöglich macht: d. h. zugleich ist und nicht ist” (p. 576). A solução é supor que ou o tempo ou o espaço inexistem: “Hier ist durch die Annahme zu helfen, daß entweder Zeit oder Raum = 0 ist”, p. 576. Mas a suposição do espaço parece exigir que se aceite sua indivisibilidade infinita, o que torna o próprio conceito de átomo um conceito contraditório. A suposição inversa, que toma o tempo como a única realidade, não conduz à mesma aporia e permite uma reconstrução posterior do espaço, desde que possamos supor um ser capaz de representação e com alguma forma de memória. O espaço seria então o produto de um ser capaz de reter na memória os intervalos de tempo transcorridos e justapô-los como se eles fossem simultâneos: “jetzt is nur [...] ein reproduzirendes Wesen nöthig, welches frühere Zeitmomente neben den gegenwärtigen hält. Darin sind unsere Körper imaginirt. Es giebt dann kein Nebeneinander, als in der Vorstellung. Alles Nebeneinander wäre erschlossen und vorgestellt. Die Gesetze des Raumes wären sämmtlich konstruirt und verbürgten nicht das Dasein des Raumes” (p. 577). Esta é condição mesma para que possamos pensar o mundo: que as

## 2.2: Nietzsche e a *interpretatio sceptica* de Platão

A tese segundo a qual o devir é incompatível com a conceituação aparece em diversos momentos da exposição de Nietzsche sobre Heráclito e Parmênides, tanto nas preleções sobre os filósofos pré-platônicos quanto no escrito sobre os filósofos trágicos. Nietzsche parece ter formado sua convicção de que a verdade do devir implica na falsidade de toda categorização do real a partir de diferentes fontes e de forma gradual: Heráclito, Parmênides, Platão, Montaigne, Pascal, Afrikan Spir, o naturalista estoniano de origem alemã Karl Ernst von Baer, o físico jesuíta Roger Boscovitch são algumas delas. Mas a assimilação promovida por Platão no *Teeteto* entre a tese relativista de Protágoras e a tese do fluxo universal teve certamente um peso maior na percepção do problema por Nietzsche. A imagem que ele constrói tanto do percurso quanto da filosofia de Platão é determinada em grande medida por esta doutrina. Assim, Platão

---

proporções puramente temporais sejam traduzidas em uma linguagem espacial. Este argumento é de Spir, mas seu complemento, o argumento da memória, Nietzsche parece ter extraído de Zöllner (cf. SCHLECHTA & ANDERS, 1962). Nesta doutrina atomista em que pontos sem extensão têm dimensão puramente temporal todas as forças são pensadas como funções do tempo, definidas pela proximidade e distância dos intervalos de tempo, que por sua vez encontram-se na dependência do grau de aceleração: quanto maior a aceleração, menor o intervalo de tempo, ou seja, maior o efeito de um ponto sobre o outro; quanto maior a lentidão, tanto maior o intervalo de tempo, tanto maior a “distância” e menor o efeito (cf. p. 578). Esta equação é tomada de Boscovitch. O resultado é um universo composto exclusivamente de intervalos descontínuos de tempo: a continuidade é uma exigência das leis de nossa faculdade de representação. Observe-se que para ser expressa a teoria é obrigada a recorrer a metáforas espaciais; somente deste modo é possível falar em “intervalos descontínuos de tempo”. Esta expressão se opõe à metáfora privilegiada para comunicar a intuição do devir absoluto: a imagem de um fluxo contínuo e incessante. No período intermediário Nietzsche argumentará que a toda quebra de continuidade no fluxo do devir corresponde uma necessidade vital de administrá-lo através de ficções que o estabilizem minimamente. Nietzsche conclui sua *Zeitatomenlehre* com as seguintes pontuações: “Es ist möglich: 1) die vorhandene Welt auf punktuelle Raumatomistik zurückzuführen, 2) diese wieder auf Zeitatomistik zurückzuführen, 3) die Zeitatomistik fällt endlich zusammen mit einer Empfindungslehre. Der *dynamische Zeitpunkt* ist identisch mit dem *Empfindungspunkt*. Denn es giebt keine Gleichzeitigkeit der Empfindung”. Assim, a tentativa mais arrojada de elaborar uma concepção dinâmica da natureza, de reformar o atomismo pela exclusão de toda referência a uma ontologia substancialista coincide com o mais radical fenomenismo. Mas este fenomenismo já não é tanto uma doutrina epistêmica, tal como em Sexto Empírico, e sim uma tentativa de reforma da ontologia substancialista que principia pelo combate à hegemonia das leis da representação derivadas da visão e do tato, que são os sentidos responsáveis pela construção espacial da realidade. O interesse pela música e os estudos de Nietzsche sobre os fenômenos rítmicos na antiguidade têm uma conexão direta com suas especulações no âmbito da física; eles remetem em última instância a uma apreensão puramente temporal do mundo, mas que se traduz continuamente em figuras. Cf. PORTER, 2000, pp. 127-166.

não apenas oferece a Nietzsche o modelo de uma interpretação cética de Heráclito como ele mesmo é lido à luz de sua primeira filiação a Crátilo.

Em primeiro lugar gostaria de chamar a atenção para alguns traços gerais da interpretação de Platão que encontramos no jovem Nietzsche. Dois textos têm um peso decisivo em sua leitura: o testemunho da *Metafísica* de Aristóteles para a compreensão do percurso de formação do filósofo e a Carta VII para o desafio de desvendar sua enigmática personalidade. Outro texto que cumpre papel importante é o *Memorabilia* de Xenofonte, ao qual Nietzsche recorre eventualmente para dirimir dúvidas em relação ao Sócrates histórico. Platão não é considerado uma fonte fidedigna para a questão, pois ele é visto como uma natureza absolutamente indiferente à facticidade histórica (cf. EPD/IDP, pp. 48-49).

Orientando-se pelo testemunho de Aristóteles, Nietzsche defende a tese de que a familiaridade de Platão com a doutrina de Heráclito antecede seu contato com Sócrates. Mas o heraclitismo a que Platão se converte corresponde a uma versão radicalizada da tese do fluxo universal do mundo sensível, tal como Crátilo a teria ensinado. Sua consequência imediata é o ceticismo em relação à possibilidade do conhecimento, embora o termo mais apropriado fosse niilismo epistemológico. O contato de Platão com Sócrates tem o efeito de uma revelação: há um tipo de conhecimento relacionado aos conceitos normativos que não está sujeito ao fluxo universal. Mas estes conceitos não podem ser aplicados ao mundo sensível. Portanto, permanece o problema de determinar qual o referente ontológico dos mesmos:

Antes mesmo de travar conhecimento com Sócrates ele já devia estar familiarizado com a filosofia de Heráclito (*Aristot. Metaph. I, 6*) [...] A convicção de que o sensível está submetido à mudança incessante lhe veio do heraclitiano Crátilo: ele manteve-se sempre firme nesta convicção. Deste modo, ao tomar conhecimento, através de Sócrates, da existência de conceitos que uma vez corretamente formados seriam necessariamente imutáveis, Platão não acreditou ser forçoso referi-los ao sensível: era necessário haver outras entidades que constituíssem os objetos do conhecimento conceitual. – notável repercussão do sublime Heráclito. Não há nenhum Ser, o devir eterno resulta em um eterno Não-ser. O mundo é a divindade móvel. Através do jogo a divindade constrói o

mundo incessantemente. Natureza sublime e surpreendente ao extremo, que recusa todos os outros pontos de vista, mesmo os de Homero e Hesíodo. Crátilo superou o mestre, que dizia que ninguém poderia entrar duas vezes na mesma correnteza, ao afirmar que isso não poderia ocorrer sequer uma única vez (*Arist. Metaph.* III, 5): a consequência extrema deste ponto de vista é (diz Arist.), que Crátilo acreditava que era ilícito dizer qualquer coisa, limitando-se apenas a mover o dedo (EPD/IDP, p. 43)

O heraclitismo de Platão é interpretado como uma leitura de Heráclito a partir da recepção de Crátilo. Nietzsche está plenamente consciente de que esta interpretação não traduz fielmente a filosofia de Heráclito, ainda que ele tenda a concordar com seus resultados gerais<sup>212</sup>. Nietzsche diria que, embora falsa enquanto uma exegese da filosofia de Heráclito, a doutrina de Crátilo extrai as consequências logicamente necessárias da tese mobilista: nenhuma conceituação é capaz de satisfazer as exigências de nossa concepção intuitiva de verdade, que implica necessariamente uma forma de correspondência entre a representação e o real; toda categoria lingüística e conceitual visa a fixar, a deter o fluxo do devir. A tese do devir acarreta o ceticismo epistemológico, se adotamos uma visão normativa dos conceitos epistêmicos (esta é a posição platônica e da tradição transcendental, mas parece ser também a posição que Nietzsche adota para si); se recusamos esta visão normativa, então a tese do devir pode ser compatível com uma reforma pragmática dos conceitos epistêmicos. Esta é a direção adotada por Protágoras. Ela também está presente em Nietzsche, que a adota em função de seu potencial descritivo, mas sem abrir mão de uma perspectiva normativa cética. Em outros termos, Nietzsche é cético na medida em que permanece apegado a um conceito normativo de conhecimento, mas isso não o impede de ter uma visão do

---

<sup>212</sup> Na segunda *Extemporânea* Nietzsche diz explicitamente que a perspectiva do devir é confirmada pelas nossas melhores teorias científicas, mas ele se recusa a admitir que a ciência possa ter a última palavra no que diz respeito às metas da cultura. Por isso ele considera necessário contrapor ao efeito corrosivo do pensamento do devir as potências eternizantes da arte e da religião (KSA, vol. I, p. 250, p. 319 e p. 330). A partir de *Humano, demasiado Humano* Nietzsche propõe outra relação com o pensamento do devir: criar cenários experimentais para testar a capacidade da cultura de incorporar tal pensamento. O eterno retorno e a vontade de poder são tentativas experimentais que caminham nesta direção. Aproximação é o termo correto para designar o intuito de Nietzsche, pois no limite trata-se de um pensamento que não permite incorporação. Cf. sobre isso o belíssimo estudo de Wolfgang MÜLLER-LAUTER, 1999a: Über das Werden, das Urteilen, das Ja-sagen bei Nietzsche, pp. 173-328.

processo de formação de crenças que o aproxima do pragmatismo. Esta posição guarda importantes paralelos com o projeto nietzscheano de descrever com alguma fidelidade o processo de formação de crenças como um mecanismo de adaptação e administração do mundo do devir através de categorias ficcionais que, embora sem nenhum correlato na realidade, refletem um consenso em torno de convicções básicas não conscientes gerado em três níveis distintos: 1) o consenso que se formou ao longo do processo de adaptação dos organismos ao meio ambiente – e aqui Nietzsche tem em vista um processo que remonta às formações orgânicas primitivas; 2) aquele que se formou no processo de diferenciação do homem enquanto espécie; 3) e, finalmente, o consenso em torno de crenças que se formam e se desfazem incessantemente no interior de uma determinada cultura. Este triplo enfoque orienta a análise genealógica da formação dos sistemas de crenças a partir de *Humano, demasiado Humano*. Nietzsche parte de uma inspiração langeana, confirma esta inspiração ao adotar a intuição metafísica de Heráclito tal como ela foi recepcionada por Platão no *Teeteto* e a desenvolve em seus detalhes ao longo de sua obra e no constante diálogo com as ciências de sua época, em especial a biologia<sup>213</sup>.

Nietzsche retoma o tema do heraclitismo de Platão no capítulo II de suas lições e o desenvolve mais pormenorizadamente, de forma a confirmar minha tese de que ele estava ciente das diferenças entre o Heráclito histórico e sua recepção platônica. No §3, p. 150, Nietzsche atribui a Platão uma versão extremada da tese heraclitiana do devir: enquanto Heráclito se limita a afirmar que coisa alguma escapa ao declínio periódico do mundo e que coisa alguma permanece indefinidamente, Platão segue a interpretação dos heraclitianos e afirma que coisa alguma é isso ou aquilo, mas tudo vem a ser incessantemente. Onde estaria a diferença? Heráclito atribui realidade àquilo que tem uma existência apenas provisória, que está condenado a desaparecer do mesmo modo

---

<sup>213</sup> Remeto mais uma vez ao estudo exemplar de MÜLLER-LAUTER, 1999a.



como veio a ser, ou seja, o mundo do devir. Platão e os heraclitianos negam qualquer densidade ontológica àquilo a que não se pode atribuir os predicados da eternidade e da imobilidade: os indivíduos que fazem parte do mundo sensível. Entre Heráclito e a recepção platônica parece se imiscuir a sombra do eleatismo. Nietzsche segue a tese metafísica de Heráclito ao identificar a realidade efetiva com o devir, mas acata simultaneamente a consequência epistêmica extraída por Crátilo e Platão, que negam que uma apreensão conceitual do devir seja possível.

No §4 Nietzsche fornece uma narrativa detalhada do que segundo ele teriam sido as duas alternativas conceituais que se ofereceram aos primeiros discípulos de Heráclito: o sensualismo de Protágoras e o ceticismo radical de Crátilo. Eu cito a passagem, que apesar de longa não deixa de ser instrutiva:

§4. “tudo flui, logo nenhum conhecimento (ἐπιστήμη) orientado para o ser é possível no domínio das coisas sensíveis”: isto é uma conclusão heraclitiana? Não, ela tampouco provém do heraclitiano Protágoras, mas é [platônica] cratílina. Protágoras era antes da opinião que havia uma ἐπιστήμη e que esta seria a mesma coisa que αἴσθησις e δόξα, estando esta fundamentada naquela (ou seja, ἐπιστήμη = δόξα = αἴσθησις). Ele considera que há apenas um tipo de conhecimento, mas há conhecimento, só que nenhum que seja universalmente válido. Heráclito não é certamente o pai daquela doutrina do desprezo dos sentidos: ele foi pelo contrário o primeiro a fundar a μάθησις na ὄψις e ἀκοή, ou seja, a reflexão com base na experiência (crença incondicional na γνώσις): contra seu mundo como um mundo da δόξα polemizou Parmênides. Os discípulos de H. ativeram-se ao seguinte princípio: “se há propriamente conhecimento, então ele vem dos sentidos, pois um conhecimento não-sensível não existe em parte alguma.” Deste modo puderam surgir duas orientações. Os primeiros não confiavam mais nos sentidos e perderam a base para todo o saber: os melancólicos como Crátilo desesperaram inteiramente, e não ousavam mais do que apontar com o dedo. Os outros (Protágoras) se deixaram abalar menos, limitando-se a reconhecer que a partir da αἴσθησις não há como obter um conhecimento universalmente válido: entretanto, como somente os sentidos podem ser fonte de conhecimento, não resta nenhuma alternativa a não ser assumir um conhecimento individual. Eles negavam que alguém pudesse saber algo das percepções e representações de um terceiro: de modo que um não podia apontar contradições no outro. Conhecimentos individuais não se prestam à refutação. – Platão parte, portanto, de um ceticismo desesperado em relação a todo conhecimento, não apenas em relação ao conhecimento das coisas sensíveis, mas ao conhecimento em geral (antes de travar conhecimento com Sócrates): ele não acredita mais na possibilidade do conhecimento, pois ele partilha do princípio de Crátilo: “há conhecimento, mas apenas através dos sentidos”. Nós precisamos supor como primeiro efeito do filósofo sobre Platão um desespero melancólico. Com isso toda a vida moral estava aniquilada, não havia nenhum prumo, todos os conceitos estão em fluxo, o indivíduo não tem nenhum amparo e desconhece qualquer medida, qualquer limite. Neste caso restava ainda a saída de Protágoras: o culto do indivíduo, o homem medida de si mesmo. Esta saída Platão não a encontrou. Esta

aflição nós precisamos representá-la para nós mesmos como uma aflição de natureza antes de tudo moral. Menosprezo da realidade efetiva (EPD/IDP, p. 150-152).

Pela passagem acima podemos concluir que Nietzsche interpreta a doutrina do homem-medida de Protágoras em um sentido absolutamente relacionista. Não se trata de uma interpretação relativista ou subjetivista, mas radicalmente individualista no sentido metafísico do termo. Existem apenas eventos singulares e cada experiência cognitiva é uma experiência radicalmente privada, não porque haja um véu das idéias ou coisa parecida, mas porque cada experiência é um evento absolutamente único, que resulta do encontro entre um objeto que carece de consistência ontológica no sentido substancialista e os órgãos sensoriais que carecem igualmente de uma disposição fixa. O caráter único deste evento não pode ser restituído pela linguagem nem compartilhado com o auxílio de outro recurso. Nenhuma linguagem é capaz de apreender o real. A experiência cognitiva, como um evento absolutamente singular e privado, não pode ser nem refutada nem justificada racionalmente; no limite poderíamos dizer que não há erro. Em todo caso, a posição de Protágoras se diferencia do ceticismo total de Crátilo e Platão porque ela reconhece na experiência sensível um contato com o mundo tal como ele é, ou seja, como um fluxo incessante de sensações. A impossibilidade de fundamentar racionalmente o conhecimento empírico, ou seja, a confissão de que através da sensação não temos acesso a um mundo de substâncias ontologicamente compartilhável que fundasse um conhecimento universalmente válido não é sentida como algo particularmente terrível por Protágoras, pois ele não parece operar com um conceito normativo de conhecimento: um que pressuponha que conhecimento é sempre crença verdadeira *justificada racionalmente*, ou seja, um conteúdo universalmente compartilhável. O indivíduo pode afirmar a si mesmo e, com a ajuda das convenções e das ficções, criar para si um universo relativamente estável no interior do devir. Mas este segundo passo só é possível graças ao discurso persuasivo. Na parte de suas lições

dedicada ao comentário de cada um dos diálogos, Nietzsche traz à baila a discussão da antiga tradição que afirma que o Livro I da *República* teria sido composto originalmente como um diálogo independente e inspirado nas antilogias de Protágoras. Nietzsche endossa esta tese e comenta que Protágoras teria transferido para o domínio lógico a doutrina fisicalista heraclitiana da coexistência dos contrários: assim, ambos os membros de uma antinomia estariam igualmente justificados<sup>214</sup>. Do mesmo modo que a harmonia no universo físico resulta da luta dos contrários, também no espaço da vida pública o consenso resulta da confrontação dos pontos de vista.

Esta solução é rejeitada por Platão, que parte de um conceito parmenidiano de Ser e exige da experiência cognitiva que ela seja capaz de satisfazer as condições postas por este conceito: imutabilidade, eternidade, infalibilidade. Sócrates fornece a Platão um método para chegar a um tipo de conhecimento que satisfaz tais condições: o método dialético. Através deste método era possível ascender ao saber conceitual. Mas Sócrates não foi capaz de encontrar o objeto a que tal saber tem necessariamente que se referir. A solução, a descoberta das Idéias como correlato do saber conceitual, Platão foi buscá-la junto aos pitagóricos. Esta foi sua terceira grande influência, talvez a mais decisiva. Dos pitagóricos Platão extraiu sua teoria das Idéias, sua cosmologia, sua teoria da alma e da reminiscência. Por último, mas não menos importante, Platão extraiu da figura do sábio pitagórico o modelo do filósofo como reformador político. Ao tomar conhecimento da figura lendária de Pitágoras, Platão foi capaz de identificar o impulso dominante de sua personalidade e de submeter este impulso a um programa político coerente. Nietzsche propõe que toda a obra e a personalidade de Platão devem ser lidas à luz deste anseio para o mando na forma da atividade legisladora. Apenas com este intuito ele funda a academia e se entrega à atividade literária, que é em parte a atividade de um agitador

---

<sup>214</sup> Cf. EPD/IDP, p. 66-67.

político em luta contra seu tempo. Este é um traço tirânico de sua personalidade, que o afasta de Sócrates e o aproxima em certa medida do fanatismo<sup>215</sup>. A interpretação que Nietzsche oferece de Platão toma este rumo antes de tudo em função de um aspecto programático de sua historiografia filosófica: recorrer às teses apenas na medida em que

---

<sup>215</sup> “Der platonische Mensch unterscheidet sich sehr von dem sokratischen [segue uma citação dos *Memorabilia* III, 9 de Xenofonte, na qual Sócrates recomenda o cumprimento das obrigações cívicas. R. L.] [...] Sokrates war ein guter Bürger, Plato ein schlechter, wie Niebuhr auszusprechen wagte. Das heißt, er kämpfte auf Leben und Tod gegen alle bestehenden Staatsverhältnisse an und war ein Revolutionär der radikalsten Art. Die Forderung, von allen Dingen die richtigen Begriffe zu bilden, scheint harmlos: aber der Philosoph, der sie gefunden zu haben glaubt, behandelt alle andern Menschen als Narren und Unsittliche und alle ihre Institutionen als Narrheiten und Hindernisse des wahren Denkens. Der Mensch der richtigen Begriffe will richten und herrschen: der Glaube die Wahrheit zu besitzen, macht fanatisch. Von der Geringschätzung der Wirklichkeit und der Menschen ging diese Philosophie aus: sehr bald zeigt sie eine tyrannische Ader. Plato scheint durch die Apologie des Sokrates den entscheidenden Gedanken empfangen zu haben: als ihr Arzt, als Bremse auf dem Nacken der Menschen. Er steigert das Ideal und faßt den Gedanken: die Wissenschaft soll regieren: der Wissende, der den Göttern der nächste ist, soll Gesetzgeber und Staatengründer sein. Die Mittel, die er anwendet, sind: Verbindung mit den Pythagoreern, praktische Versuche in Syrakus, Gründung der Akademie, Schriftstellerei und unermüdeter Kampf gegen seine Zeit” (EPD/IDP, p. 155). É difícil determinar com precisão quando Nietzsche compôs este trecho, pois ele ofereceu cursos sobre os diálogos, sobre a vida e a personalidade de Platão ao longo de toda a década de 70. É natural supor que ele tenha corrigido inúmeras vezes suas notas, enriquecendo-as com novas informações e adaptando-as às suas novas posturas filosóficas. Precisamos aguardar a publicação do aparato crítico referente a este material, na expectativa de que os editores, tendo acesso aos manuscritos, possam oferecer ao leitor informações que permitam uma datação mais criteriosa das notas. Enquanto isso, nós temos que nos contentar com suposições. Assim, a contraposição entre o homem socrático (inspirado nos testemunhos de Xenofonte) e o homem platônico, com nítida vantagem para o primeiro, nos leva a crer que o trecho acima foi composto na segunda metade da década de 70, em um momento no qual Nietzsche já havia se distanciado de seu primeiro programa filosófico, marcado pelo intervencionismo no debate público e pelo desejo de promover uma reforma da cultura. Este primeiro programa é nitidamente platônico. O jovem Nietzsche é um anti-socrático que recusa o platonismo metafísico, mas que se inspira abertamente no platonismo político, tanto em seu ímpeto reformista quanto em sua concepção rigidamente hierarquizada dos indivíduos e das atividades humanas. Platão é uma das fontes de inspiração para a nova imagem da antiguidade pretendida por Nietzsche, uma imagem incomensurável com a recepção clássica e humanista da antiguidade, que buscou uma síntese entre paganismo e cristianismo e que moldou parte substantiva da identidade cultural alemã do período classicista. Em seu ímpeto de reformar a imagem da antiguidade clássica, eliminando todas as concessões humanistas, Nietzsche não se sente inibido sequer frente ao fenômeno da escravidão. Ele denuncia a inversão da suposta finalidade natural do estado, que seria a produção do gênio, e ataca simultaneamente as ideologias burguesa e socialista, identificando ambas à busca do conforto e à atitude conformista, à qual ele opõe a moral heróica dos indivíduos de exceção, cuja atividade em prol da cultura confere um sentido metafísico à existência e uma legitimação ao estado e às instituições sociais mais perversas, como a escravidão (mesmo que em sua forma moderna dissimulada do trabalho industrial). O melhor registro desta agenda política encontra-se no escrito póstumo, que Nietzsche parece ter concebido originalmente como um complemento ao *Nascimento da Tragédia*, redigido no início de 1871 e que corresponde ao manuscrito Mp XII i c (cf. KSA, vol. VII, pp. 333-349). Para uma excelente caracterização do platonismo político do jovem Nietzsche, cf. OTTMANN, 1999. Ao caracterizar Platão como um fanático, Nietzsche parece projetar no filósofo grego os equívocos de seu primeiro programa filosófico. Ao refletir sobre sua primeira adesão a Wagner, Nietzsche a descreve em termos de uma devoção fanática; cf. o belo estudo de Marco BRUSOTTI, 1994, pp. 435-460, sobre os apontamentos de 1880-1881, nos quais o filósofo lança um olhar retrospectivo sobre seu engajamento no programa de reforma da cultura protagonizado por Wagner.

elas permitem reconstruir a personalidade do filósofo<sup>216</sup>. Para tanto todos os recursos da tradição, p. ex., as anedotas, podem ser válidos. Para alcançar tal objetivo o historiador deve, entretanto, adotar uma tipificação psicológica que o auxilie a organizar a dispersão do material empírico e confira unidade aos diversos registros desconstruídos sobre a personalidade que se pretende reconstruir. Esta tipificação é assumida por Nietzsche como uma ficção regulativa do trabalho historiográfico<sup>217</sup>. Mas como decidir qual tipo ideal traduz melhor uma determinada personalidade histórica? Aqui o historiador não tem outra escolha senão se deixar guiar pelo material empírico tal como ele nos foi transmitido pela tradição e confiar em seu instinto ao optar por um dos inúmeros registros disponíveis. Nietzsche opta claramente pelo testemunho contido na Carta Sétima. Independente das disputas em torno da autenticidade deste documento, das quais o filólogo estava tecnicamente bem informado<sup>218</sup>, o historiador, o filósofo e o psicólogo em Nietzsche confiam no potencial cognitivo contido neste tipo de registro. O que ele transmite não é a verdade sobre uma sucessão de eventos empíricos de valor biográfico, mas o retrato de uma personalidade tal com ela se impôs frente ao seu tempo<sup>219</sup>.

O ceticismo platônico, tal como Nietzsche o caracteriza, não deve ser confundido com a famosa confissão socrática de ignorância, nem tem nela sua gênese. Nietzsche aponta pelo menos três caminhos que poderiam conduzir ao ceticismo ao discutir a tese,

---

<sup>216</sup> “Bei Untersuchungen der Art ist es entweder auf die Philosophie oder auf den Philosophen abgesehen; wir wollen das letztere: wir benutzen das System nur. Der Mensch noch merkwürdiger als seine Bücher” (EPD/IDP, p. 7). Cf. igualmente o prefácio ao escrito sobre os filósofos trágicos (KSA, vol. I, pp. 801-803).

<sup>217</sup> “Um das Leben recht zu verstehen, müssen wir ein psycholog. Gesamtbild als Regulativ haben” (EPD/IDP, p. 148).

<sup>218</sup> Para uma discussão acerca da questão da autenticidade das cartas, cf. pp. 30-32.

<sup>219</sup> Cf. EPD/IDP, pp. 8-9: “Man bekommt aus einigen überlieferten Handlungen (zB. den politischen Reisen) ein richtigeres Bild über den Grundzug Plato’s als aus seine Schriften. Wir dürfen ihn nicht als Systematiker in vita umbratica betrachten, sondern als agitatorischen Politiker, der die ganze Welt aus den Angeln heben will und unter anderem auch zu diesem Zwecke Schriftsteller ist. Die Gründung der Akademie ist für ihn etwas viel Wichtigeres: er schreibt, um seine akademischen Gefährten zu bestärken im Kampfe”.

aceita por alguns helenistas seus contemporâneos, de que *Fédon*, 96-102a descreveria com alguma fidelidade o percurso de formação de Platão. Nietzsche é contrário à tese, que não deve nos interessar no momento. Segundo Nietzsche, Platão dramatiza na figura de Sócrates um caminho rumo ao ceticismo que nem ele nem Sócrates teriam percorrido. Platão dá a entender que a confissão socrática da própria ignorância teria resultado de um primeiro ceticismo, em relação ao estudo da natureza, o que Nietzsche não pode admitir, já que ele nega que o Sócrates histórico tenha tido algum interesse pelas teorias físicas ou sequer procurado se informar sobre as mesmas<sup>220</sup>. Por outro lado, o ceticismo platônico tampouco se encaixa nesta descrição, pois ele é de natureza puramente especulativa e epistêmica (cf. EPD/IDP, p. 169). Assim, teríamos três vias para o ceticismo anteriores ao pirronismo: 1) a via socrática, como parte de sua estratégia irônica para corrigir as crenças morais de seus interlocutores, mas também como reflexo de sua consciência do caráter inacabado da investigação da verdade das crenças morais; 2) a via heraclitiana, que lançou o jovem Platão no niilismo ontológico, epistêmico e moral. Embora silencie sobre ela no *Fédon*, trata-se da via efetivamente percorrida por Platão; 3) a via científica, resultante da impossibilidade de resolver o conflito das filosofias da natureza concorrentes. Esta é a via propriamente erudita. Mas ela deve ser considerada uma via secundária, que aparece em Platão mais como um recurso dramático do que como o testemunho de uma experiência biográfica, sua ou de Sócrates. A via que conduz para além do ceticismo é uma única, aquela oferecida pelo método dialético de Sócrates e descrita por Platão como a segunda navegação (δεύτερος πλους). Assim, o trecho do *Fédon* descreve somente pela metade o itinerário rumo à teoria das Idéias, na medida em que se atém à descoberta do método socrático de formação e fixação dos conceitos. Trata-se de uma narrativa enviesada, que combina

---

<sup>220</sup> Cf. p. ex. VP/FP, p. 353: “Sokrates ist Plebejer, er ist ungebildet u. hat auch nie durch Autodidaktik den versäumten Jugendunterricht nachgeholt”.

traços socráticos com alguns elementos da experiência pessoal de Platão sem se ater à ordem cronológica dos eventos (cf. EPD/IDP, p. 170).

O que foi dito até aqui conta apenas parte da história do modo como Nietzsche pensou a relação entre Platão e o ceticismo. O restante pode ser resumido em duas teses:

1) a teoria platônica das Idéias tem origem no temperamento moral de Platão, e o caminho que conduz a elas é o método dialético. Nietzsche contesta veementemente o núcleo da leitura schopenhaueriana de Platão: que a teoria das Idéias estaria ligada à natureza contemplativa e estética do platonismo<sup>221</sup>; esta leitura a contrapelo de Schopenhauer permite a Nietzsche identificar corretamente a dimensão normativa da doutrina platônica das virtudes<sup>222</sup> e explica porque Nietzsche pode finalmente reduzir toda a filosofia de Platão a uma forma de ceticismo e manter, ao longo de toda a sua

---

<sup>221</sup> A refutação da tese schopenhaueriana de uma gênese contemplativa e estética da teoria platônica das Idéias e a defesa da tese alternativa de uma gênese a partir dos conceitos normativos tal como estes foram descobertos por Sócrates ocupam os §12 a 16 da *Introdução ao Estudo dos Diálogos Platônicos* (pp. 156-163). Nietzsche apresenta quatro argumentos contra a tese de Schopenhauer: o percurso de formação de Platão, tal como este é descrito por Aristóteles (Crátilo, Sócrates, pitagóricos); a prática da dialética como o caminho para a contemplação das Idéias; o menosprezo de Platão pela arte, que ele compreende de forma inteiramente inestética; seu apreço pela matemática (cf. pp. 158-162).

<sup>222</sup> A doutrina platônica das virtudes é exposta nos §23 a 25; nos §26 a 31 Nietzsche discute um pouco mais detalhadamente cada uma das quatro virtudes cardeais e no §32 a concepção platônica da eudaimonia. Platão é visto como uma natureza essencialmente moral em luta contra as duas principais tendências de sua época: a visão tradicionalista, incapaz de fundamentar sua concepção de virtude, e a visão dos sofistas, que articula de forma coerente justamente o elemento consequencialista implicitamente contido na tradição e que Platão deseja refutar: por isso Platão atribui à sofística uma visão unificada sobre as virtudes, que consiste em assimilar o bom (*αγαθόν*) ao agradável (*ἡδύ*). Em relação à doutrina platônica, que identifica a virtude de algo com seu fim, e seu fim com sua natureza ou essência, na qual devem coincidir tanto o prazer, quanto o útil, o bom e o belo, a principal pergunta que se coloca é: está na natureza de algo corresponder à sua finalidade? Ou trata-se de uma tarefa que deve ser realizada? Caso a primeira resposta seja a correta, então isso implicaria na impossibilidade de haver uma contradição entre o que uma coisa é e sua finalidade, ou seja, na impossibilidade da *κακία* da alma. Como este estado da alma é o mais freqüente e se deve à ignorância em que esta se encontra de seu verdadeiro bem, Nietzsche defende a tese de que o conceito de virtude em Platão não é descritivo, e sim normativo: ele representa um Ideal da alma, uma tarefa a ser realizada: “Gehört die *αρετη* zum Wesen der Seele, so wäre in ihr die *κακία* unmöglich. Also ist das Andre gemeint: es ist die *Aufgabe* jedes Dings, seinem Zweck zu entsprechen. Das heißt: Plato folgert nicht aus dem Gattungscharakter (das was alle Seelen zu Seelen macht) sondern aus dem Idealcharacter die vollkommene Seele, die Idee der Seele ist zugleich das wahre Wesen, ist *real*. Dieser Realität gemäß sein heißt die *αρετη* eines Dinges. Hier liegt also die Ideenlehre zu Grunde, daß nur die Idee wahres Sein und Wesen hat. Aus dem wahren Sein werden all die andern Prädikate: wahrhaft gut schön, nützlich herausgezogen” (p. 174). Platão, segundo a leitura de Nietzsche e traduzido na terminologia do debate contemporâneo, não comete uma falácia naturalista em sua doutrina das virtudes. Trata-se de uma doutrina acerca do que deve ser, e não acerca do que é. Mas ao reivindicar um lastro ontológico para a normatividade em um mundo supra-sensível, Platão certamente comete uma falácia de outro tipo, uma falácia que poderia ser rotulada de falácia super-naturalista: é esta estratégia utilizada por Platão para conferir objetividade à sua doutrina das virtudes que irrita sobremaneira Nietzsche.

obra, a acusação de que Platão é o protótipo do filósofo dogmático. Enquanto reformador político e moral Platão jamais hesita. Ele não tem nenhuma dúvida do valor de seu Ideal. Sua teoria das Idéias fornece apenas um suporte ontológico para a normatividade que ele atribui aos conceitos socráticos: uma muleta de origem pitagórica. Esta intuição do jovem Nietzsche será confirmada alguns anos mais tarde através da tese de G. Teichmüller do caráter exotérico da doutrina platônica da imortalidade da alma. Voltarei a este ponto no Capítulo III.

2) No cômputo geral Nietzsche atribui a Platão um ceticismo total (dogmatismo negativo) em relação à possibilidade do conhecimento empírico, o que não surpreende, e acena para um ceticismo moderado (suspensão do juízo) do último Platão em relação à possibilidade de um conhecimento das Idéias, o que é uma novidade.

2.1) ceticismo de Platão em relação ao conhecimento empírico: a partir de sua análise da cosmologia do *Timeu*, Nietzsche conclui que Platão descarta inteiramente a possibilidade de um conhecimento do mundo empírico e de seus processos. Esta recusa platônica da possibilidade de um conhecimento seguro do mundo empírico não é surpreendente, tendo em vista que ele jamais abandonou a tese do fluxo universal do mundo sensível. Sua fidelidade à interpretação cratiana de Heráclito explica, portanto, seu ceticismo em relação à possibilidade de um conhecimento empírico. Nem o mundo sensível tem densidade ontológica para qualificar-se como objeto de um saber, nem os sentidos são órgãos confiáveis, pois estão igualmente imersos no devir<sup>223</sup>;

2.2) ceticismo de Platão em relação ao conhecimento teórico: segundo Nietzsche esta tese se impõe necessariamente se aceitarmos a autenticidade do *Parmênides*. Isso nos obrigaria a concluir que Platão teria tomado consciência do caráter aporético de sua

---

<sup>223</sup> Cf. EPD/IDP, p. 188: “Die Physik Platos, dh. die nähere Ausführung, wie die Weltseele die Welt schafft, lasse ich fort und verweise auf den Timaeus. Weil es sich hier nicht um Sein, sondern Werden handelt, so giebt es hier kein Wissen, sondern nur πίστεις und εικότεες μύθοι: also so wie Plato im Phaedo 114D sagt ‘daß dies sich genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt keinem verständigen Mann’” Para a leitura do *Timeu*, cf. pp. 68-74.



teoria das Idéias no final de seu percurso. Nietzsche parece suspender o juízo em relação à polêmica em torno da autenticidade do *Parmênides*. O argumento mais forte a favor da tese da inautenticidade é o silêncio de Aristóteles. Ele não poderia ignorar o conteúdo do diálogo, já que nele Platão antecipa suas próprias críticas à teoria das Idéias. Nietzsche reconhece a força do argumento, no qual se apoiou F. Überweg para contestar a tese da autenticidade<sup>224</sup>. Mas Nietzsche pondera com razão que esta recusa implicaria em recusar a autenticidade do *Sofista* e também do *Político*. Mas no caso de estes diálogos serem autênticos, eles devem expressar a posição final de Platão<sup>225</sup>. Enquanto o ceticismo em relação à possibilidade do conhecimento do mundo empírico corresponde mais precisamente a um niilismo epistêmico ou a uma variante de dogmatismo negativo, já que vai além da suspensão do juízo e nega simplesmente que a expressão “conhecimento empírico” faça algum sentido, o ceticismo em relação à possibilidade de um conhecimento das Idéias, que segundo Nietzsche estaria presente no Platão tardio, caso aceitemos a autenticidade do *Parmênides*, deve ser descrito como um ceticismo no sentido técnico do termo, já que ele implica tão somente a suspensão do juízo sobre a teoria: “O *Parmênides* representa a dissolução da doutrina das Idéias no ceticismo”<sup>226</sup>. Nietzsche oferece a seguinte recapitulação do diálogo: a investigação tem

---

<sup>224</sup> Nietzsche reproduz os argumentos de F. Überweg nas pp. 24-25 e acompanha nas páginas seguintes a polêmica desencadeada pela tese da inautenticidade entre os helenistas seus contemporâneos. Não está totalmente claro neste contexto se Nietzsche considera os argumentos de Überweg conclusivos.

<sup>225</sup> Cf. os comentários de Nietzsche à posição defendida por alguns helenistas contemporâneos: “Wer den Parmen. Für unecht hält, kann nur zur Verwerfung des Sophist kommen, wie Schaarschmidt. Ganz unglücklich die Auffassung Steinharts, daß Parm. u. Sophist frühe Übergangsstadien sind u. daß Plato seine reine Ideenlehre in Phaedrus usw. erreicht. Sind Sophist Parmen. Polit. platonisch, so gehören sie der letzten Lebenszeit an” (p. 136).

<sup>226</sup> Cf. p. 127: “Der Parmenides stelle die Auflösung der Ideenlehre in Skepticismus dar.” É sintomático que Nietzsche tenha usado aqui o termo *Skepticismus* ao invés de *Skepsis*. O termo *Skepticismus* é bem menos recorrente em Nietzsche e parece referir-se explicitamente ao ceticismo epistemológico entendido como suspensão do juízo: impossibilidade de se decidir com base em argumentos entre duas proposições excludentes; indica claramente um estado de equi-polência dos argumentos pro e contra, p. ex. a admissão das Idéias. O termo *Skepsis* por sua vez é bem mais recorrente em Nietzsche; embora seja usado em muitos contextos como sinônimo do termo anterior, ele serve também para descrever a disposição cética, que não recebe, contudo, uma caracterização única e uniforme, mas varia em função tanto do contexto visado por Nietzsche quanto dos diversos momentos de sua atividade filosófica: atitude de absoluta desconfiança em relação à tradição (como no caso das virtudes epistêmicas do filólogo), disposição de

como tema a μέθεξις e é conduzida através dos seguintes passos: 1) questão: a Idéia encontra-se em parte ou inteiramente nos objetos individuais? 2) recurso ao argumento do τρίτος άνθρωπος contra a possibilidade de uma existência objetiva das Idéias; 3) Sócrates tenta se livrar da objeção através da tese da subjetividade da Idéia, como uma entidade existente na alma (νόημα); 4) a solução é recusada. A Idéia é antes o objeto de νόημα, ou seja, o νοούμενον. Sócrates elucida agora a existência objetiva das Idéias através da tese de que a μέθεξις consiste na imitação (εἰκασθῆναι); 5) uma vez mais o recurso ao argumento do τρίτος άνθρωπος, para mostrar que a μέθεξις não é compatível com a ὁμοιότης; 6) a grande ἀπορία consiste em que com isso é anulado qualquer relação teórica entre elas. Segundo Nietzsche, teríamos o seguinte resultado: o conhecimento das Idéias torna-se duvidoso, mas a não admissão das Idéias tampouco pode ser um resultado satisfatório. Recusar as Idéias seria o mesmo que abolir a dialética. Sócrates teria admitido a hipótese das Idéias sem ter se exercitado suficientemente nesta arte<sup>227</sup>. A admissão das Idéias produz inúmeras dificuldades, mas a sua não admissão leva a resultados ainda piores para a filosofia (cf. p. 125).

Esta parece ser a última palavra do jovem Nietzsche sobre Platão: um autor extremamente aporético, cujo ponto de partida teria sido o niilismo epistêmico de Crátilo e cujo ponto de chegada teria sido o ceticismo em relação à possibilidade do conhecimento das Idéias pela via da dialética. Duas notas póstumas da primeira metade da década de 70 resumem o percurso de Platão e confirmam esta imagem do filósofo que encontramos em seus cursos. “Platão: inicialmente heraclítico, conseqüentemente cético: tudo, também o pensamento, fluxo [...] O final de Platão: Ceticismo em

---

prosseguir indefinidamente na pesquisa da verdade, jamais se contentando com a ilusão de que em algum momento estaremos na posse definitiva de uma verdade absoluta (disposição zetética que caracteriza o período intermediário); atitude heróica de se sacrificar pela busca da verdade e compromisso com a honestidade intelectual, que implica no sacrifício das ilusões reconfortantes; uma forma de ascese no âmbito da vida intelectual.

<sup>227</sup> Cf. EPD/IDP, p. 125.

Parmênides; refutação da doutrina das Idéias<sup>228</sup>”; alguns meses depois, outra nota retoma a mesma interpretação do *Parmênides*: “Parmênides. Prenúncio do ceticismo no âmbito da teoria: Platão essencialmente legislador e reformador, neste ponto jamais cético”<sup>229</sup>.

Esta imagem de Platão pode surpreender alguns leitores familiarizados com as diatribes do último Nietzsche. Estes leitores poderiam ser levados a acreditar que o filósofo maduro reviu inteiramente este constructo de juventude, citando como evidência a favor desta alegação o prefácio a *Além de Bem e Mal*. Neste célebre prefácio Nietzsche descreve Platão como o inventor da filosofia dogmática e formula sua famosa definição do platonismo como cristianismo para o povo. Eu recomendo a estes leitores que adotem para a leitura de Nietzsche a mesma máxima que ele estabelece para a filosofia em geral: “quanto mais desconfiança, tanto mais filosofia”<sup>230</sup>. Espero mostrar no Capítulo III que no mesmo período em que compunha seu célebre prefácio para *Além de Bem e Mal* Nietzsche se mantinha absolutamente fiel a esta imagem de Platão, tendo inclusive intensificado sua suspeita de que ele foi um filósofo eminentemente cético. É sobre a base desta suspeita e de suas inúmeras implicações que Nietzsche procura elaborar uma nova maneira de pensar a vida contemplativa e seus diversos compromissos. Inspirando-se diretamente nesta imagem pouco conhecida de Platão, em oposição direta à imagem do platonismo como cristianismo para o povo, Nietzsche tentará articular ceticismo e reforma dos valores, responsabilidade pelo destino da cultura e compromisso com a honestidade intelectual. Voltarei ao tema no próximo capítulo. Gostaria de encerrar esta seção citando uma passagem dos póstumos de 1885 que fornece um vislumbre do tipo de inspiração que Nietzsche buscará em Platão:

<sup>228</sup> Cf. KSA, vol. VII, p. 550: fragmento póstumo 23[27], datado do inverno de 1872/73.

<sup>229</sup> Cf. KSA, vol. VII, p. 704.

<sup>230</sup> “So viel Misstrauen, so viel Philosophie“ (FW/GC, aforismo 346; KSA, vol. III, p. 580).

NB. A última coisa que ocorre aos filósofos cogitarem é que eles não estão mais obrigados a somente aceitar os conceitos como dados, a somente purificá-los e elucidá-los, mas que eles precisam antes de tudo *fabricá-los, criá-los, propô-los* e torná-los persuasivos. Até o momento confiou-se inteiramente em seus conceitos, como em um *dote* assombroso trazido de um mundo miraculoso qualquer: mas eles eram antes de tudo heranças de nossos mais distantes antepassados, tanto dos mais imbecis quanto dos mais inteligentes. Esta  *piedade* em relação *àquilo que nos antecede* talvez faça parte do **elemento moral no conhecimento**. Primeiramente faz-se necessário o total ceticismo em relação a todos os conceitos tradicionais (um ceticismo tal como talvez um único filósofo já o tenha possuído – Platão: mas é óbvio que *ele ensinou o contrário* – ) (KSA, vol. XI, pp. 486-487).

### **Seção 3: A crítica à metafísica como doutrina das categorias e como doutrina dos dois mundos**

#### **3.1: Introdução**

*Humano, demasiado Humano* é um livro que anuncia publicamente o rompimento de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer e com as diretrizes gerais do programa cultural de Wagner. Em lugar do santo e do artista genial Nietzsche vê na produção do espírito livre a meta da cultura. Na qualidade de principal adversária, a metafísica de Schopenhauer não é questionada em sua vulnerabilidade epistêmica (como havia feito o jovem filólogo nos apontamentos de Leipzig dez anos antes), mas em sua legitimidade prática e correção terapêutica (aforismos 26-28). Embora permaneça agnóstico, Nietzsche pretende agora atacar o que ele considera o cerne da metafísica pós-kantiana: a tese de que a metafísica é imprescindível do ponto de vista cultural e antropológico. Em outras palavras, Nietzsche se volta experimentalmente contra o núcleo de sua concepção de juventude. Do ponto de vista formal este núcleo programático fora extraído do idealismo prático defendido por Lange; do ponto de vista do conteúdo da metafísica da Vontade de Schopenhauer.

Os 34 aforismos que compõem o primeiro capítulo de MA/HH podem ser divididos em duas metades: a primeira delas retoma e sob alguns aspectos radicaliza a parte crítica do programa de Lange. Nesta primeira metade Nietzsche anuncia um programa naturalista e historicista como substituto da filosofia transcendental em oposição direta à tentativa de Afrikan Spir de renovar esta tradição (aforismos 1, 2, 10, 16, 18). A metafísica como doutrina das categorias é descrita como doutrina dos erros fundamentais da humanidade (aforismo 18). A convicção de Nietzsche de que nossas

melhores teorias científicas tendem a confirmar a intuição heraclitiana de uma realidade dinâmica na qual a categoria de substância não encontra aplicação o leva a se comprometer com duas posições fortes: uma teoria abrangente do erro, que se aplica a todas as nossas proposições empíricas (aforismo 19); uma teoria do ficcionalismo como substituto para a doutrina das categorias. A posição ficcionalista não se limita a atribuir um estatuto ficcional aos conceitos empíricos e signos lingüísticos: ela dissolve na natureza e na história os conceitos transcendentais – as funções de síntese do múltiplo perdem o estatuto de normas do sujeito transcendental e tornam-se funções vitais dos organismos que permanecem como uma herança atávica que nos liga às fases mais primitivas de nosso desenvolvimento (aforismos 11, 16, 18). Esta herança atávica determina, de forma inconsciente, o modo como a realidade é concebida teoricamente. Na segunda metade do capítulo I deste escrito, Nietzsche ataca a tese antropológica que ancorava o idealismo prático de sua juventude. Nietzsche rompe claramente com a contrapartida positiva do programa de Lange e sugere que ao filósofo cabe a tarefa de esboçar cenários de uma futura cultura pós-metafísica (aforismos 21-24). Contra Schopenhauer, Nietzsche argumenta que as necessidades metafísicas não correspondem a um universal antropológico. Estas necessidades, historicamente circunscritas, têm sido satisfeitas por uma metafísica edificante. Esta, ao conferir à existência um significado moral, tem a curto prazo um efeito paliativo, mas a longo prazo apresenta vários efeitos colaterais indesejáveis, especialmente para aqueles que têm a pretensão de tornarem-se espíritos livres. O programa sugerido por Nietzsche prevê a possibilidade de eliminar gradativamente estas necessidades subjetivas e afetivas mediante uma terapia alternativa, que destaca o papel das ciências naturais e históricas no combate às crenças metafísicas e prepara o terreno para uma forma de vida orientada pela busca do conhecimento (aforismo 27). Este programa não desconhece os méritos históricos e

psicológicos das representações e dos afetos ligados à religião, à moral e à metafísica, mas aponta para seu esgotamento histórico e civilizacional (aforismos 20, 29, 31).

Neste cenário provisório, Nietzsche se reconcilia com as quatro principais motivações historicamente associadas ao ceticismo: a motivação ontológica, que comparece na opção pelo devir como característica do mundo empírico; a motivação ética, que se expressa no compromisso do espírito livre com a preservação da integridade intelectual; a motivação terapêutica, que comparece no ideal de uma forma de vida caracterizada pela indiferença frente ao questionamento metafísico e pela moderação dos afetos; a motivação metódica, que se reflete na tese de que o essencial da cultura científica consiste na aquisição de métodos adequados, assim como na tese de que é através do exercício da desconfiança e da dúvida que o agente cognitivo cultiva as disposições virtuosas que asseguram as condições ótimas para a pesquisa da verdade. Mas ele permanece convicto de que a exposição do caráter infundado de nossas convicções básicas não resulta na suspensão do juízo. Esta é uma impossibilidade fisiológica: é preciso administrar este escândalo sem comprometer em demasia a integridade intelectual. O ficcionalismo descreve justamente esta condição: mesmo no âmbito de nossos empreendimentos cognitivos somos obrigados a tomar por verdadeiras certas ficções regulativas. A atitude puramente lógica frente ao mundo consistiria na renúncia ao juízo, na negação da natureza. Mas isso é impossível e não é tampouco desejável; a própria natureza em nós nos força a julgar, a comprometer nosso assentimento em contextos epistemicamente não transparentes. Este é um conflito sem solução entre os valores lógicos e os valores vitais ligados à natureza. Esta é a desarmonia essencial destacada por Nietzsche em um dos últimos aforismos deste primeiro capítulo. Como conviver com esta desarmonia sem desesperar? Quais as conseqüências práticas da constatação de que o ilógico e o injusto fazem parte das

condições de vida? Segundo Nietzsche, as consequências práticas dependem em grande medida do temperamento. Minha tese é que Nietzsche encontra em Montaigne o modelo de um temperamento filosófico capaz de administrar esta crise. Voltarei ao tema na última seção deste capítulo.

### **3.2: Método genealógico versus método transcendental**

Nietzsche combate, com armas distintas, duas concepções concorrentes de metafísica no primeiro capítulo de *Humano, demasiado Humano*. Ele insinua que haveria uma raiz comum a estas duas concepções concorrentes, ao mesmo tempo em que contrapõe a ambas um novo programa filosófico, designado como filosofia histórica. Estas concepções supostamente rivais correspondem à metafísica enquanto doutrina das categorias (o alvo de Nietzsche é a filosofia transcendental na versão proposta por Afrikan Spir) e à metafísica enquanto doutrina dos dois mundos. A primeira pode ser denominada metafísica crítica e a segunda metafísica dogmática. A primeira está associada a um interesse teórico e a segunda a um interesse prático pela coisa em si. A filosofia histórica, por sua vez, parte da tese do devir universal e rejeita o programa de uma filosofia transcendental que se coloca como tarefa explicitar as condições de possibilidade da experiência mediante um procedimento apriorístico, sem o recurso às ciências empíricas. À metafísica dogmática, que prescinde de uma refutação lógica, serão contrapostos argumentos de caráter pragmático, psicológico e histórico.



Nietzsche abre *Humano, demasiado Humano*<sup>231</sup> com um aforismo de cunho programático. É a primeira vez que encontramos em Nietzsche a caracterização em bloco da filosofia ocidental em termos de uma tradição metafísica:

*Química dos conceitos e sentimentos.* – Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou esta dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda (p. 15).

O que Nietzsche entende por filosofia metafísica? O aforismo não nos oferece informações suficientes para esclarecer a questão. O que podemos inferir do que é dito? Que a agenda filosófica do ocidente é a mesma desde sempre; que o conteúdo desta agenda gira em torno da determinação da origem e da hierarquia dos valores; que a maior parte dos filósofos (a filosofia metafísica), para resolver o problema da hierarquia dos valores, adotou como estratégia o dualismo metafísico dos mundos; na escala de valores, aqueles que ocupam as posições mais elevadas têm sua origem em um mundo distinto do mundo empírico; esta estratégia parece reproduzir uma prática de avaliação do senso comum, que opera com oposições rígidas e absolutas.

Em diálogo permanente com as ciências naturais, a filosofia histórica se contrapõe a esta estratégia metafísica. Seu intuito é dissolver toda forma de dualismo em um contínuo que comporta distinções puramente gradativas. Neste sentido a nova filosofia é reducionista. Mas este reducionismo não se confunde com outras versões modernas

---

<sup>231</sup> As citações de *Humano, demasiado Humano* são feitas a partir da tradução de Paulo César de Souza: cf. NIETZSCHE, 2000. Eventuais correções na tradução serão mencionadas.

desta estratégia cognitiva. Nietzsche não pretende reduzir complexos afetivos a seus constituintes ontológicos elementares, sejam eles químicos ou físicos, mas simplesmente mostrar que a reivindicação metafísica de uma origem transcendente para determinados afetos ignora que eles resultaram de um processo de sublimação de um mesmo fenômeno demasiado humano. A estratégia reducionista é por um lado uma estratégia cognitiva, que consiste na aposta de que é possível descrever a gênese do mundo como representação sem recorrer a hipóteses metafísicas nem a argumentos transcendentais; mas é também por outro lado uma estratégia retórica de desmascaramento psicológico, com o intuito prático ou terapêutico de neutralizar ou moderar o excesso de afeto que acompanha a crença dogmática no valor absoluto de certas representações. Muitas vezes o procedimento genealógico toma uma direção oposta à da redução do complexo ao simples. Este é o caso, por exemplo, quando se trata de fenômenos complexos em relação aos quais tanto a linguagem quanto a introspecção nos induzem a crer que apenas afetos elementares estão em jogo. Esta ilusão de unidade e simplicidade nos fenômenos da vida psíquica é antes a regra do que a exceção, de modo que na maior parte das vezes a tarefa do genealogista consiste em expor o entrelaçamento complexo de afetos e pensamentos lá onde o senso comum e os metafísicos supõem um mecanismo simples. Explicações em termos de instintos elementares, sejam eles morais, religiosos ou estéticos, baseiam-se em ficções regulativas que, quando operadas sem a devida consciência de seu estatuto ficcional, tendem a eliminar a complexidade e a novidade inerente a todo evento humano, fazem com que o agente cognitivo se iluda em relação às limitações epistêmicas de nosso conhecimento perceptivo e introspectivo, produzem uma reificação das categorias cognitivas e lingüísticas e põem a perder o sentido para as filigranas e sutilezas. A própria distinção entre vontade e representação, entre volição e cognição, entre

sentimento e pensamento é, tão logo ela se pretenda uma distinção de natureza, artificial.

A filosofia histórica está comprometida também com uma forma de naturalismo, mas somente no sentido contemporâneo de um naturalismo normativo. Este naturalismo não está comprometido com nenhuma ontologia particular assumida pelas ciências; no caso de Nietzsche, há uma recusa mesmo veemente de qualquer ontologia substancialista que aceite a existência de entidades últimas, sejam elas de natureza psíquica ou física. Esta forma de naturalismo considera aconselhável que o filósofo se mantenha a par dos resultados das ciências empíricas, mas julga imprescindível que ele, ainda que apenas durante algum tempo, pratique pelo menos uma ciência, para que ele possa adquirir e cultivar as virtudes epistêmicas que depois lhe serão úteis no exercício da reflexão. As virtudes cultivadas pela prática do método científico são virtudes céticas, fundadas na prudência cognitiva. Veja-se o seguinte testemunho no aforismo 635:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. [...] Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção.

Além da circunspeção, a modéstia é outra virtude exigida pelo novo estilo de filosofar. Esta virtude é exigida a partir do momento em que se opta pela abordagem histórica dos problemas filosóficos, uma opção que tem em Schopenhauer seu principal oponente. No segundo aforismo a ausência de sentido histórico é caracterizada como o defeito hereditário dos filósofos. Esta falta de sensibilidade histórica é característica da filosofia metafísica em sua dupla vertente, crítica e dogmática. Aqui há uma referência

direta ao idealismo subjetivo de Kant e Schopenhauer. A filosofia histórica admite o tempo como uma determinação do real. Nietzsche assume e radicaliza a crítica de Spir à tese kantiana da idealidade do tempo<sup>232</sup>, que faz dele uma simples forma *a priori* da sensibilidade, atribuindo ao sujeito a responsabilidade pela organização do múltiplo das sensações na forma da sucessão:

*Defeito hereditário dos filósofos.* – Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma aeterna veritas, como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; [...] Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade da cognição. [...] Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.

Nietzsche apresenta sua tese de que tudo veio a ser em um tom discreto, neutro e sóbrio, bem ao estilo de *Humano, demasiado Humano*. Esta sobriedade oculta, entretanto, uma aposta de elevado teor especulativo. Suas cifras devem ser avaliadas contra o pano de fundo do sistema de Spir<sup>233</sup>. Ao lado de Lange, Spir é provavelmente a

<sup>232</sup> Cf. Afrikan SPIR, 1877, pp. 206-212. Enquanto Spir critica em Kant o fato de ele ter pensado o tempo como uma forma pura da subjetividade, ao invés de atribuí-lo ao objeto da representação, ou seja, às sensações em sua multiplicidade não categorizada pelo entendimento, Nietzsche vai além e pensa o tempo como uma determinação essencial da realidade efetiva, rompendo deste modo com o idealismo subjetivo, e não apenas com uma de suas teses. Esta ruptura está implicada em sua opção pelo devir universal. Como vimos na seção anterior, esta revisão de um ponto central da estética transcendental não implica no abandono da tese de que o espaço seja uma forma puramente subjetiva da apreensão dos fenômenos. Tanto Spir quanto Nietzsche, mas provavelmente por razões distintas, negam que o espaço seja uma propriedade essencial, seja do múltiplo das sensações, seja da realidade efetiva. Spir desenvolve uma complexa teoria para explicar porque nós nos representamos determinadas sensações como tendo uma existência fora de nós, ou seja, uma teoria sobre a origem de nossa crença no mundo exterior (cf. SPIR, 1877, capítulos 4 e 5 do livro I do primeiro volume, pp. 110-149). Nietzsche esboça, por sua vez, uma concepção puramente dinâmica da realidade, inspirada na física de R. Boscovitch. Este experimento de ontologia não prevê entidades extensas em seus constituintes primitivos. A extensão é derivada da capacidade de representação perspectivista que Nietzsche confere aos quantas de poder.

<sup>233</sup> Afrikan Spir (1837-1990) é um filósofo de origem russa que publicou suas obras em alemão e construiu uma trajetória de *outsider* na filosofia. Após servir na marinha, Spir retomou seus estudos em Leipzig no mesmo período em que Nietzsche frequentou esta Universidade. Ao que tudo indica, eles nunca se encontraram pessoalmente. Mas Nietzsche se interessou vivamente pelo autor. Ele adquiriu seu primeiro livro, *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, publicado em 1869, imediatamente após o seu lançamento, e o utilizou em suas reflexões epistemológicas do início da década de 70 (cf. D'IORIO, 1993). Logo que surgiu sua obra principal, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*, no ano de 1873, Nietzsche fez sucessivos empréstimos da mesma

principal fonte de Nietzsche para discussões de teoria do conhecimento. Seu livro principal discute com muita propriedade as posições do empirismo inglês e da tradição transcendental. O diálogo com Spir é decisivo também para a compreensão das posições de Nietzsche no âmbito da ontologia. Nietzsche toma partido pela tese ontológica segundo a qual o vir a ser absoluto expressa a realidade efetiva e implica a exclusão da categoria de ser e de substância. Ele acata as conseqüências epistemológicas que Spir associa à tese do devir absoluto no âmbito da ontologia. Ao acatar estas conseqüências, Nietzsche se mantém fiel à tese de Spir de que conceitos epistêmicos têm implicações normativas, mas sua opção pelo devir o obriga a se afastar de Spir e desenvolver uma teoria naturalista e pragmática dos processos de formação de crenças sem interferência das leis *a priori* de um sujeito transcendental. Conceitos epistêmicos normativos não participam efetivamente nos processos de formação de crenças, pois se eles o fizessem teriam necessariamente que levar à suspensão do juízo, o que não é o caso. O caminho que leva Nietzsche a esta conclusão só pode ser compreendido a partir de um rápido resumo da filosofia de Spir.

Spir parte da divisão kantiana dos filósofos em dois grupos: o dos dogmáticos e o dos filósofos críticos. Spir tem um total desprezo pelos dogmáticos, que ele prefere

---

na biblioteca da Universidade de Basel (cf. SCHLECHTA & ANDERS, 1962). Em 1877, assim que saiu a segunda edição desta obra, Nietzsche solicitou a seu editor que lhe enviasse um exemplar (cf. KSB, vol. V, p. 219). Nietzsche manteve um diálogo permanente com a obra de Spir ao longo de toda a sua produção. Paolo D'Iorio destaca quatro momentos em que este diálogo assumiu a forma de uma intensa confrontação: nas reflexões epistemológicas e ontológicas sobre os filósofos pré-platônicos, a obra de Spir tem uma presença decisiva na compreensão das disputas entre Parmênides e Heráclito; em *Humano, demasiado Humano*, Spir é a um só tempo aliado e alvo da crítica à metafísica; em 1881, em uma série de apontamentos nos quais Nietzsche aprofunda seu pensamento sobre a estrutura da aparência e busca superar a antinomia entre condicionado e incondicionado; finalmente, nos fragmentos póstumos de 1885, que retomam as reflexões de 1881, Nietzsche volta à obra de Spir e, juntamente com uma série de outras leituras, ele procura esboçar sua doutrina da vontade de poder. O estudo mais exaustivo e instrutivo dedicado à relação entre os dois filósofos é o de Michael S. GREEN, 2002. Robin SMALL, 2001, pp. 1-20, discute a concepção de tempo em Nietzsche a partir de sua recepção da obra de Spir. Para a análise do conceito de ser, v. o artigo clássico de Karl-Heinz DICKOPP, 1970, pp. 50-71. O exemplar de Nietzsche da segunda edição de *Denken und Wirklichkeit* de Spir encontra-se conservado na Biblioteca de Weimar, com inúmeras anotações de leitura. As citações de Spir feitas por mim ao longo desta seção são extraídas de uma cópia da versão microfilmada deste exemplar e serão referidas como DW I e DW II, para os volumes I e II respectivamente.

denominar de metafísicos e que são caracterizados nos termos kantianos como aqueles que pretendem avançar no conhecimento (do absoluto) sem uma crítica prévia dos limites de nossas faculdades cognitivas. Spir identifica a metafísica com o que ele supõe ser a acepção alemã do termo (o termo inglês seria usado, segundo ele, para designar a teoria do conhecimento ou um dos seus ramos) e constrói a oposição entre metafísica e filosofia crítica do seguinte modo:

A metafísica pretende ser a doutrina do próprio *incondicionado*; a filosofia crítica, por sua vez, na medida em que ela se eleva sobre a experiência, não pode ser nada mais do que a doutrina do *conceito do incondicionado*, da origem, do significado e da validade objetiva deste conceito (DW I, p. 2).

Nietzsche refere-se expressamente a esta concepção de metafísica no aforismo 16 de MA/HH, intitulado *fenômeno e coisa em si*.

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito de metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada (pp. 25-26).

A expressão “lógicos mais rigorosos” refere-se unicamente a Spir<sup>234</sup>. Para Spir a metafísica consiste no projeto malgrado de atribuir a um elemento do mundo da experiência, ou seja, um que se encontra na série das condições, o estatuto de incondicionado e depois extrair dele, com o auxílio do princípio de razão suficiente, toda a série do condicionado. Toda metafísica é um girar em círculos na sua tentativa de ir além da experiência<sup>235</sup>. Nós vimos que o jovem Nietzsche já estava familiarizado com

<sup>234</sup> Nietzsche fornece esta informação ao seu editor em carta de 22 de novembro de 1879: “Der von mir geschätzte Logiker heisst: A. Spir, sein Buch: ‘Denken und Wirklichkeit’” (KSB, vol. V, p. 466).

<sup>235</sup> Os resultados negativos desta versão renovada da filosofia transcendental são apresentados no último capítulo do último livro do volume I de *Denken und Wirklichkeit*. Neste capítulo, intitulado *Die Fundamentale Antinomie*, Spir retoma a pergunta posta por Kant na introdução (B) à *Crítica da Razão*

argumentos desta natureza; trata-se de uma variação da mesma objeção central da filosofia transcendental contra a possibilidade da metafísica enquanto ciência. A concordância com os resultados negativos da retomada do projeto crítico não significa, entretanto, que Nietzsche tenha se convencido dos resultados positivos deste empreendimento de reconstrução da filosofia transcendental. A filosofia histórica procura corrigir a definição da filosofia como uma doutrina transcendental da origem, do significado e da validade objetiva do conceito de incondicionado. Em seu lugar ela estabelece como tarefa para a filosofia: 1) propor, com o auxílio das ciências empíricas, hipóteses genealógicas acerca da origem e do significado do conceito de

---

*Pura*: como é possível a metafísica enquanto disposição natural? (Cf. KANT, 2005, vol. II, p. 60). Ou seja, como devemos explicar o fato de que seres humanos formulam questões que ultrapassam o uso legítimo de suas faculdades cognitivas? Kant oferece uma resposta a esta questão na “Dialética transcendental”. O impulso metafísico da humanidade, que o leva a colocar questões que ultrapassam o domínio dos fenômenos, está fundado na estrutura mesma da razão, uma faculdade dos princípios que tem como especificidade buscar uma síntese totalizante para os conhecimentos empíricos obtidos pelo trabalho conjunto do entendimento e da sensibilidade. Como as Idéias da razão não têm uma contrapartida intuitiva, elas operam sínteses sobre conceitos; portanto, elas não possuem uma função constitutiva (não instauram um campo de objetividade), mas simplesmente regulativa. Elas atendem ao anseio humano por sistematização e totalização. Além deste interesse teórico ligado à razão, há o interesse prático, este sim decisivo para a compreensão do impulso metafísico. A metafísica dogmática pode ser definida tecnicamente como a tentativa de conferir às Idéias da razão um uso constitutivo, ignorando as funções específicas de cada faculdade cognitiva; mas ela tem outra acepção, digamos mundana, que pode ser definida como a tentativa de satisfazer no âmbito da teoria uma necessidade que é de ordem prática: ela busca traduzir em conceitos uma experiência do absoluto que é de natureza moral. Trata-se da experiência da liberdade como a experiência do incondicionado. Portanto, a pergunta pela origem do impulso metafísico tem uma resposta clara em Kant: ela se funda na consciência moral da própria liberdade. Segundo Spir, esta origem encontra-se na consciência metafísica de que o real em si ou o realmente efetivo é perfeitamente idêntico consigo mesmo em sua essência própria. Apenas esta percepção metafísica permite explicar porque nós somos incapazes de nos contentar com o conhecimento do mundo fenomênico: nós sabemos que a verdadeira realidade não coincide com a do mundo empírico, que nele há algo estranho à própria essência das coisas. Isso nos leva a buscar para o condicionado, o conjunto do mundo fenomênico, o incondicionado. A antinomia fundamental consiste em que o incondicionado jamais pode ser estabelecido como causa ou condição do condicionado, sem que ele se converta imediatamente em um condicionado. A raiz desta antinomia reside na deficiência ontológica do mundo empírico, do próprio acontecer: todo acontecer pressupõe uma causa, o que gera um regresso infinito na série causal. A mesma condição que assegura a inteligibilidade de cada evento empírico condena a sua totalidade à ininteligibilidade: todo evento tem uma causa, mas como estamos impossibilitados de interromper a série causal, não há uma causa última, incondicionada, que explique a totalidade do condicionado. Com este argumento Spir desloca a ênfase posta por Kant no interesse prático para o interesse teórico na explicação da gênese e natureza de nosso impulso metafísico: satisfazer a este interesse é satisfazer a uma norma do conhecimento, que consiste em tomar cada objeto como algo idêntico a si mesmo, como um incondicionado ou uma substância. Spir conclui, em concordância com Kant, que toda metafísica dogmática, ao se apresentar como uma ciência do incondicionado, se limita a conceder o estatuto de coisa em si a um elemento extraído arbitrariamente do mundo empírico. Ela frustra deste modo sua própria intenção original de ir além da experiência. Este movimento é entretanto inevitável sem uma crítica do conceito de incondicionado. Cf. DW I, pp. 377-386.

incondicionado; 2) mostrar que todo conceito de incondicionado corresponde a uma ficção regulativa que teve origem nas formas orgânicas primitivas e foi transmitido através dos mecanismos de hereditariedade, ou seja, que ele corresponde a uma função vital dos organismos vivos; 3) projetar, também com o auxílio das ciências empíricas, cenários futuros para a cultura, nos quais as convicções metafísicas tenham perdido sua força persuasiva e seu papel normativo. Nietzsche considera legítima a pergunta pela origem e pelo significado das representações e dos afetos metafísicos, mas ele entende que esta não é uma investigação lógico-transcendental. Ao optar pelo devir absoluto no âmbito da ontologia, ele precisa recusar de antemão a pergunta pela validade objetiva do conceito de incondicionado. Em seu lugar ele coloca a pergunta pela função vital deste conceito. Este programa alternativo contesta as duas vertentes da metafísica, a crítica, que tem como ambição definir as condições de possibilidade do conhecimento do mundo empírico, e a dogmática, que pretende nos fornecer um conhecimento de conteúdo do incondicionado. Esta dupla oposição é explicitada por Nietzsche na seqüência do aforismo 16:

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente). Foi pelo fato de termos, durante milhares de anos, olhado o mundo com exigências morais, estéticas, religiosas, com cega inclinação, paixão ou medo, e termos nos regalado nos maus hábitos do pensamento ilógico, que este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. [...] – Todas estas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo *numa história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradativamente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside (pp. 26-27).

Spir define seu programa filosófico como uma tentativa de renovação da filosofia crítica na sua vertente transcendental. Segundo ele, diferentemente do que ocorreu na



vertente sensualista da filosofia crítica, impulsionada pelas descobertas da psicologia associacionista e pelas investigações lógicas de Stuart Mill, a vertente transcendental não teria conhecido nenhum progresso desde Kant. Portanto, a renovação da filosofia transcendental é pensada como uma correção do kantismo. Pelo menos cinco pontos na filosofia de Kant devem ser revistos: 1) a tese da idealidade transcendental do tempo deve ser abandonada; 2) o pressuposto kantiano da analítica transcendental, de que não há nenhuma coesão entre as sensações, de que todo nexos entre elas é um produto exclusivo das regras do entendimento que, com o auxílio dos esquemas da imaginação extraídos das formas *a priori* da intuição pura, unificam sua multiplicidade caótica em uma unidade transcendental da apercepção, é um pressuposto falso e absurdo. A este pressuposto é necessário contrapor a tese de que há uma afinidade natural entre determinados complexos de sensações, que faz com que elas se apresentem como objetos externos em conformidade com uma lei originária do sujeito do conhecimento; 3) os conceitos *a priori* do entendimento deduzidos por Kant carecem de um princípio de unificação. É necessário derivá-los de uma única lei *a priori*: esta lei lógica fundamental é o princípio de Identidade; 4) segundo Spir, Kant teria se contentado em provar a existência de conceitos *a priori* e sua validade subjetiva. Spir propõe como tarefa da filosofia transcendental: a) demonstrar a existência do *a priori*; b) provar sua validade objetiva; 5) Spir concorda com a crítica de Lange e Stuart Mill ao critério utilizado pelos filósofos transcendentais em sua tentativa de identificar e fixar os elementos *a priori* da cognição: a consciência da necessidade e da universalidade que acompanha uma proposição é insuficiente para qualificá-la como um princípio *a priori* do entendimento puro. Tampouco se deve confiar poder estabelecer tal princípio apelando para o argumento de que sem sua aceitação a experiência se torna uma impossibilidade. Spir propõe dois critérios alternativos para identificar a lei *a priori* da

cognição: a) a lei não pode concordar inteiramente com os dados da experiência; b) os dados da experiência devem confirmar a validade objetiva da lei (cf. DW I, pp. 12-20).

Spir retoma o veto kantiano à hipótese como um procedimento ilegítimo da investigação filosófica, acusa seu precursor de não ter se mantido fiel a este veto e propõe uma filosofia fundada na evidência<sup>236</sup>, que ele distribui em dois grupos distintos: 1) os fatos imediatos da consciência (as representações), que ele designa como uma evidência de caráter fático; 2) a lei fundamental do pensamento (o princípio de Identidade), que ele designa como uma evidência de caráter racional (cf. DW I, p. 31). Spir adota o mesmo ponto de partida de Schopenhauer, ou seja, o conceito de representação (DW I, p. 36). Seu conceito de representação é entretanto bem mais nuançado e demonstra uma notável atualidade filosófica. Trata-se de um conceito puramente lógico, que tem as seguintes características: 1) toda representação refere-se a algo (um objeto) distinto de si mesma; 2) esta referência se dá na forma de um ato assertivo, que Spir chama de crença; 3) com a representação tem início a distinção entre verdade e inverdade; 4) representação e objeto da representação não podem jamais coincidir, mesmo quando a representação tem a si mesma por objeto. A primeira característica traduz o que poderíamos chamar de natureza intencional da representação; a segunda característica traduz a especificidade intencional do ato da representação: trata-se de uma afirmação, que Spir define em termos de crença; a representação afirma a existência de um objeto distinto de si mesma. A terceira e quarta características estabelecem a natureza lógica e a estrutura judicativa ou proposicional da representação;

---

<sup>236</sup> Cf. DW I, p. 2. Spir argumenta que o procedimento hipotético só é legítimo no âmbito do conhecimento empírico, pois nele as hipóteses podem ser devidamente testadas, verificadas ou falsificadas. Todo conhecimento que pretende ir além da experiência, seja ele metafísico (e então estará fadado ao fracasso), seja ele transcendental, deve partir de evidências imediatas. Nietzsche destacou a seguinte passagem em seu exemplar:

“Man will nun schelchterdings nicht begreifen, dass das Aufstellen von Hypothesen über dasjenige, was jenseit aller Erfahrung liegt, ein vollkommen müßiges Geschäft ist. Un doch ist es klar, dass solche Hypothesen keine Verification zulassen, also von vornherein dazu verurtheilt sind, ewig und immer im Zustande blosser Hypothesen zu bleiben...”

ela tem um valor de verdade na medida em que através dela o sujeito do conhecimento afirma algo sobre o objeto da representação, na medida em que ela implica uma determinada relação com este objeto; se houvesse uma coincidência entre a representação e o objeto da representação, então as demais características da representação seriam anuladas e teríamos a possibilidade de um conhecimento absoluto, o que deve ser negado pelos filósofos críticos. Resumindo, trata-se de um ato judicativo do sujeito do conhecimento, que pressupõe uma lei lógica deste sujeito, que tem um valor de verdade, que tem uma natureza intencional e uma estrutura proposicional<sup>237</sup>.

De acordo com Spir, os sensualistas ignoram a especificidade lógica da representação e tentam inutilmente derivá-la das leis empíricas que regem as sensações, reduzindo-a a processos fisicalistas; Kant teria cometido o erro oposto, ao reconhecer apenas o universal, o subjetivo, o elemento da representação, desconhecendo o caráter irreduzível das sensações enquanto objetos imediatos para o sujeito da representação (DW I, p. 66). O domínio da representação é regido por leis lógicas do sujeito do conhecimento que são totalmente distintas das leis que regem o domínio dos fenômenos físicos.

As leis próprias do sujeito cognoscente são de uma espécie inteiramente distinta, pois elas se referem à concepção de objetos que estão fora da representação; elas são normas originárias do conhecimento, princípios de afirmações de natureza lógica e não física<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> Para a apresentação do conceito de representação, cf. todo o longo capítulo 2 do livro I do primeiro volume: DW I, pp. 35-80.

<sup>238</sup> Cf. DW I, p. 79. A nota que acompanha esta passagem talvez traduza com ainda maior clareza a sofisticada percepção de Afrikan Spir de que há uma ordem lógica e normativa das razões, que faz parte da dimensão da justificativa do conhecimento, que não se confunde com a ordem das causas: "Ein physisches Gesetz ist eine unveränderliche Art und Weise des Zueinanderseins oder der Aufeinanderfolge von Erscheinungen oder realen Vorgängen. Ein logisches Gesetz dagegen ist die innere Disposition etwas von Gegensätzen zu glauben. Die physischen Gesetze beherrschen die reale Aufeinanderfolge der Begebenheiten in der Ordnung der Zeit, die logischen Gesetze beherrschen die logische Aufeinanderfolge der Gedanken in der Ordnung des Begründens. Man sieht klar, dass beide durchaus verschiedener Natur sind." Spir protesta contra a redução da mente ao cérebro e da teoria do conhecimento a um ramo da fisiologia. Seu protesto antecipa em alguns anos a tendência que se tornará hegemônica, mas que na década de 1870 ainda representa uma voz dissonante: "Es ist jetzt eine ausgemachte Sache, dass die Wissenschaft des Geistes ein Zweig der Physiologie sei. Um die Gesetze des Denkens zu erforschen, muss man das Gehirn seciren und allerlei Experimente mit demselben anstellen. So nützlich und fruchtbar für die Psychologie ein solches Experimentiren auch ist, für die Logik und die eigentliche Erkenntnisslehre kann dasselbe nichts beitragen" (DW I, pp. 107-108).

A lei *a priori* do sujeito do conhecimento é o princípio de Identidade. Este princípio não tem apenas a função de uma proposição de identidade, mas é também uma proposição sintética *a priori*, que desempenha um papel constitutivo na experiência. Portanto, esta proposição deve funcionar como um discriminante ontológico<sup>239</sup>. Spir propõe diversas vias para comprovar que as leis gerais do conhecimento empírico (o princípio de causalidade e o princípio de indução) pressupõem a validade objetiva desta lei puramente lógica do sujeito do conhecimento. As leis de associação se aplicariam exclusivamente ao conteúdo da representação, ou seja, às sensações. A forma lógica da mesma só pode ser compreendida a partir da lei fundamental do sujeito do conhecimento.

Nietzsche acompanha com especial interesse a discussão de Spir sobre o princípio de indução. Ele destaca, entre outras, as seguintes passagens em seu exemplar do livro de Spir:

Se fosse sequer pensável que algo pudesse ocorrer sem causa, então não nos seria permitido atribuir qualquer valor às generalizações da ciência (DW I, p. 100).

A possibilidade de um acontecer destituído de leis mina inteiramente a autoridade da experiência (p. 100).

Pois quem seria capaz de calcular a probabilidade daquilo que é destituído de razão, daquilo que ocorre sem causa e sem lei? Todo cálculo de probabilidade repousa em uma ponderação de razões (p. 101).

A convicção de que sem uma causa nenhuma modificação é possível, de que antecedentes iguais terão sempre conseqüências iguais subjaz, de forma consciente ou não, a toda indução, seja na ciência seja na vida cotidiana (p. 101).

Algo imutável e sempre igual na experiência nos é assegurado apenas na medida em que está garantido de antemão que nenhuma mudança sem causa é possível; ou seja, a própria lei das mudanças, que não pode por sua vez estar submetida à mudança, pela simples razão de que nenhuma mudança sem causa, isto é, sem lei é possível. O fundamento da certeza que acompanha a inferência a partir de dados empíricos consiste na certeza originária de que subjaz aos fenômenos algo que permanece sempre imutável e o mesmo,

<sup>239</sup> Cf. o §3 do segundo capítulo do livro dois do volume I, intitulado *Uebergang von der Logik zur Ontologie* (pp. 178-184) e o §3 do sexto capítulo do mesmo livro, intitulado *Der den ursprünglichen Begriff a priori ausdrückende Satz muss zugleich ein identischer und ein synthetischer sein* (pp. 237-239).

à revelia do fato de que algo sempre novo se oferece aos sentidos e das mudanças que se sucedem na percepção; na certeza originária de que com toda variação no particular a natureza, contudo, permanece sempre igual a si mesma no geral (isto é, no nexó do particular); na certeza originária de que há na natureza casos realmente idênticos. Esta certeza originária de casos idênticos é um saber universal a priori, que é capaz de conferir segurança e, deste modo, valor e caráter científico a todas as induções (pp. 101-102).

Uma das principais tarefas da presente obra consiste em fornecer uma prova de que o princípio universal de afirmações sobre objetos, apresentado anteriormente, o qual unicamente torna possível a consciência da verdade e da inverdade e o conhecimento das sucessões, contém ao mesmo tempo a razão para supor casos idênticos na natureza (p. 102).

A tese transcendental de Spir, segundo a qual a certeza originária de que existem casos idênticos na natureza está racionalmente fundada na lei lógica do sujeito transcendental e que apenas a sua admissão torna a ciência possível no sentido de epistemicamente fundada, é transformada por Nietzsche em uma hipótese genealógica acerca das condições fisiológicas, psicológicas e históricas do surgimento da ciência: para explicar como a ciência se tornou faticamente possível não é necessário supor a validade lógico-transcendental do princípio de Identidade, a partir do qual se podem derivar os princípios do conhecimento empírico e fundamentar sua convicção básica de que existem casos idênticos na natureza; basta a simples ilusão psicológica de que tais casos existem. A crença na validade objetiva das ficções é a condição histórico-psicológica para o surgimento da ciência. O erro da filosofia transcendental consiste em inferir da existência fática da ciência (que é descrita por Nietzsche como um conjunto de estratégias de assimilação do devir mediante categorias ficcionais) sua legitimidade normativa. A Nietzsche não interessa a pergunta pela validade objetiva das proposições sintéticas *a priori*, mas a pergunta: como foi possível a formação da crença na validade objetiva de tais proposições meta-empíricas? Esta crença remete a uma função orgânica primitiva, que por sua vez é reforçada pelas ficções lingüísticas. Nietzsche retoma as sugestões de Lange acerca da contribuição do erro para o progresso científico e as radicaliza ao remeter esta contribuição à pré-história dos organismos. A linguagem, a

lógica, a matemática, que juntas fornecem o *organon* para toda assimilação teórica da realidade, são descritas como um sistema de ficções cuja eficácia histórica e psicológica repousa justamente na ignorância, por parte dos agentes cognitivos, de seu estatuto ficcional. Esta ignorância só é possível por estar fundada em uma forma de erro muito mais primitiva, que tem suas raízes em funções orgânicas elementares. O estatuto ficcional da linguagem e das ciências formais é o tema do aforismo 11 de MA/HH:

*A linguagem como suposta ciência* – A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates*, o homem adquiriu este orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo [...] Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que há coisas assim no mundo real). O mesmo se dá com a *matemática*, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza (p. 21)<sup>240</sup>.

O princípio universal de afirmações sobre objetos a que Spir se refere na última citação é a disposição do sujeito do conhecimento de apreender cada objeto como idêntico a si mesmo segundo o seu conceito. Esta disposição é comandada pela lei fundamental da representação, que é por sua vez uma aplicação do princípio *a priori* de Identidade. Este princípio garante a possibilidade de distinguir entre as sensações ditas objetivas, que nós nos representamos como atributos de objetos externos, e os sentimentos subjetivos de prazer e desprazer e demais afetos, que na representação são referidos ao próprio eu. A lei fundamental da representação, que garante que sejamos capazes de estabelecer uma distinção entre o Eu e o mundo, é a disposição do sujeito de apreender cada objeto, segundo o seu conceito, como uma substância, como algo

---

<sup>240</sup> O aforismo 19 recorre à mesma hipótese genealógica acerca do surgimento da aritmética: “O número. – A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual); ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma ‘coisa’). A hipótese da pluralidade pressupõe sempre que existe algo que ocorre várias vezes: mas precisamente aí já vigora o erro, aí já simulamos seres, unidades, que não existem” (cf. p. 29).

incondicionado. Ao atribuir ao sujeito esta disposição originária, Spir espera oferecer uma resposta satisfatória para o escândalo representado pela posição fenomenista em relação ao senso comum: a tese de que só temos acesso às nossas percepções contradiz o realismo do senso comum e nos confronta com a necessidade de explicar a origem de nossa crença inabalável no mundo exterior. Tanto a filosofia quanto a ciência nos esclarecem que o que chamamos de corpos nada mais são do que complexos formados por nossas próprias sensações visuais, tácteis, auditivas, gustativas, de resistência muscular, etc. Mas eu me represento intuitivamente um corpo como uma substância, uma essência incondicionada, que para existir independe de um criador, de um sujeito cognoscente e de outros corpos<sup>241</sup>. Este conceito intuitivo corresponde ao conceito normativo de Ser, como algo idêntico a si mesmo e, portanto, incondicionado. A crença no mundo exterior prova a validade objetiva deste conceito normativo. Spir considera a solução schopenhaueriana para a gênese do mundo como representação artificial, na medida em que compromete o caráter imediato da percepção sensível ao fazê-la resultar de uma inferência inconsciente realizada pelo entendimento puro segundo o princípio *a priori* da causalidade. Esta mesma crítica vale para a fisiologia da percepção de Helmholtz, que supõe uma inferência inconsciente do efeito à causa na construção do mundo fenomênico em analogia com as inferências indutivas<sup>242</sup>. A distinção entre as qualidades sensíveis que atribuímos aos objetos externos a nós e os sentimentos de prazer e desprazer que nós consideramos modificações de nosso próprio Eu só é

---

<sup>241</sup> Cf. DW I, p. 124.

<sup>242</sup> Cf. DW I, pp. 132-135: “Die Ansicht, dass die Erkenntniss der Körper durch einen Schluss auf die Ursachen unserer Empfindungen mittels eines apriorischen Causalitätsbegriffs gewonnen werde, hat zwei berühmte Vertreter gefunden, Schopenhauer und Helmholtz [...] Die obige Schopenhauer und Helmholtz gemeinsame Ansicht steht indessen sowohl mit dem Sinne des Satzes der Causalität als auch mit den Thatsachen des Erkennens im Widerspruch [...] Auf Grund dieses Satzes fortschreitend, gelangt man also von einer Veränderung bloss – zu einer anderen Veränderung, als deren Ursache, niemals aber zu einem Ding, einem Object, welches seiner Natur nach von allen blossen Veränderungen verschieden ist [...] Wären die Körper bloss durch einen Schluss erkannt, so würden wir dieselben bloss denken, nicht aber sehen und betasten, hören, riechen und schmecken, die Erkenntniss der Körper wäre dann discursiv, nicht intuitiv, die Welt der Körper könnte dann bloss eine mehr oder weniger problematische Idee in uns, nicht aber der Mutterboden unserer Erfahrung selbst sein” (p. 132-133).

compreensível a partir do momento em que consideramos esta lei lógica da representação, derivada do princípio de identidade. A distinção entre o próprio e o alheio é transcendental, e não empírica. Portanto, ela não pode ser esclarecida pelas leis de associação dos conteúdos mentais, mas nem tampouco por uma concepção *a priori* da causalidade. É necessário recorrer a um princípio *a priori*, que sirva de norma suprema para a legalidade empírica. Se já não fôssemos desde o nascimento predispostos a distinguir entre as sensações objetivas e os sentimentos subjetivos de prazer e desprazer, o mundo das sensações seria uma multiplicidade caótica no interior da qual jamais conseguiríamos nos orientar.

Como a disposição fundamental do sujeito de conceber cada corpo como uma substância, como uma entidade discreta e autônoma dada a ele na percepção, resulta em um conhecimento que é ao mesmo tempo logicamente falso, já que nenhum objeto empírico é absolutamente idêntico a si mesmo, e empiricamente justificado, já que sem esta disposição jamais poderíamos formar uma crença no caráter objetivo do mundo empírico, podemos concluir que estamos diante de uma lei *a priori* da cognição. Nem uma total concordância lógica com os dados empíricos, nem tampouco uma incongruência fática (cf. DW I, p. 147).

Assim, o princípio de Identidade, na qualidade de lei suprema do pensamento, de princípio lógico normativo e discriminante ontológico, recebe a seguinte formulação de Spir: “em sua essência própria, incondicionada, cada objeto é idêntico a si mesmo” (DW I, p. 190). O segundo princípio lógico, o princípio de contradição, enquanto discriminante ontológico é definido por sua vez nos seguintes termos: “conforme a essência própria, incondicionada das coisas nenhuma unificação do diverso é possível” (DW I, p. 189). O conceito de incondicionado é uma mera especificação do conceito do “idêntico consigo mesmo”. A identidade de uma coisa consigo mesma significa



ausência de diferenças internas nela mesma. Embora a experiência nos ofereça sínteses do diverso, nenhuma é incondicionada e sem mediação. O conceito de um objeto empírico é sempre uma síntese de propriedades diversas.

A conclusão de Spir é que segundo a lei fundamental de nosso pensamento a mudança, a diferença, a multiplicidade são características alheias à essência das coisas nelas mesmas. Está implicado nesta conclusão que o mundo da experiência jamais corresponde inteiramente à essência das coisas, pois ele está submetido à mudança e à sucessão. Mesmo que estas não sejam absolutas, pois são submetidas a regras que conferem ao fluxo de fenômenos regularidade e constância, são suficientes para denunciar a deficiência ontológica que reencontramos na experiência da dor e do sentimento de desprazer<sup>243</sup>. Portanto, ao retomar a célebre pergunta de Herbart, se um devir absoluto pode ser pensado, Spir tem necessariamente que dar uma resposta negativa. Mas antes de fazê-lo ele se dispõe a esclarecer, em favor de Herbart e de Hegel, as verdadeiras implicações desta hipótese ontológica, que segundo ele teriam escapado a ambos os filósofos. A importância crucial de Spir para a filosofia de Nietzsche e para a compreensão de sua atitude face ao ceticismo reside no fato de este ter acatado tais implicações como uma decorrência legítima da aceitação da hipótese do

---

<sup>243</sup> “Nach welcher Seite wir uns also auch hinwenden mögen, überall tritt uns dasselbe Resultat entgegen. Wechsel und Veränderung gehören nicht zu der eigenen, wahren, unbedingten Beschaffenheit der Dinge” (DW I, p. 219); “Der Wechsel, welcher in der Welt der Erfahrung herrscht, ist also gleichsam das spontane, selbsteigene Zeugnis der Erfahrung dafür, dass sie das Wirkliche nicht so darstellt, wie es an sich, seinem Wesen nach beschaffen ist, dass sie Elemente enthält, welche der Natur der Dinge an sich fremd sind” (Idem, p. 220). O argumento mais eficaz a favor da validade objetiva do princípio de Identidade é o extraído da natureza da dor e do sentimento de desprazer, pois ele é acessível a todos os homens e prescinde de qualquer treinamento intelectual. Spir expõe o argumento nas pp. 221-226. O argumento autoriza Spir a concluir que o tipo de verdade comunicado pela filosofia através de conceitos é acessível ao homem comum através do sentimento religioso, que tem sua origem justamente na consciência da finitude que emerge da experiência da dor e do sofrimento. A dor é descrita como aquilo que, por sua própria natureza, testemunha que ela não deveria existir. Toda dor anseia por abolir a si mesma. Este parágrafo documenta a motivação moral que subjaz ao argumento transcendental de Spir. Ele fornece um modelo perfeito do que Nietzsche chama de ontologia moral: a exaltação do mundo dos conceitos em detrimento do mundo empírico é sempre o resultado de um cálculo hedonista (não necessariamente verdadeiro) de que aquele mundo é mais gratificante do ponto de vista emocional. Este raciocínio merece uma censura teórica, mas é a princípio inofensivo do ponto de vista prático. O raciocínio perde sua inocência tão logo o hedonista desaparece, sendo substituído pelo fanático e pelo entusiasta, que ignoram as motivações terapêuticas que estavam na origem de sua opção pela ontologia mais reconfortante e buscam impô-la a todos como a única opção legítima.

dever universal. Spir discute esta hipótese na exposição da segunda das três provas que ele oferece a favor da validade objetiva da lei máxima do pensamento. Ele procura provar que o princípio de Identidade não é uma simples proposição analítica, mas uma condição de possibilidade do conhecimento empírico a partir de três argumentos, extraídos: 1) da relatividade do objeto empírico; 2) da natureza da mudança; 3) da natureza da dor e do sentimento de desprazer. Na exposição do segundo argumento Spir discute o significado e as implicações de uma opção pelo dever, não relativo, tal como ele nos é dado no mundo da experiência, mas absoluto. A discussão ocorre no §2 do quarto capítulo do segundo livro do volume I. Este parágrafo tem como título: “prova de que a mudança não pertence à essência própria das coisas”:

O que se quer propriamente dizer quando se afirma que o câmbio, a sucessão, a mudança é a natureza própria, incondicionada das coisas ou da realidade efetiva? Antes de tudo evidentemente isto: que as coisas não apenas aparentemente, mas efetivamente surgem a partir do nada e efetivamente perecem, isto é, desaparecem no nada; que as coisas não têm, portanto, qualquer nexos entre si [...] Compreendido de forma geral um dever ou acontecer absoluto não é nada mais nem nada menos do que uma *mudança sem causa*. Sob nenhum outro aspecto ou acepção a expressão “dever absoluto” é capaz de ter um sentido pensável, pois “dever” e “mudança” são sinônimos, e uma mudança só é “absoluta” se ela ocorre sem causa [...] Mas o domínio universal da lei de causalidade prova que não há nenhum dever, ou seja, nenhuma mudança absoluta (DW I, pp. 213-214).

É este tipo de implicação que Nietzsche tem em mente quando ele afirma que tudo veio a ser, que mesmo a faculdade de conhecimento veio a ser. Ao se decidir pelo dever universal, Nietzsche acata as implicações epistemológicas que Spir deduz desta posição ontológica. Elas podem ser resumidas na seguinte tese: o compromisso com o dever absoluto exclui o axioma da inteligibilidade do real, de um modo tão radical que sequer este compromisso se deixa articular conceitualmente. A principal evidência disso é a abolição do princípio de causalidade e de indução. Ora, quem faz uma opção tão radical deve estar preparado para oferecer uma teoria alternativa que explique a estabilidade de nossas crenças e de nossos hábitos de inferência. No interior da tradição transcendental

o conjunto de crenças mais gerais e mais estáveis corresponde aos juízos sintéticos *a priori*. Eles são interpretados como princípios puros do entendimento derivados de regras ou funções de um sujeito transcendental que legisla para o mundo empírico das sensações. Qual é a teoria alternativa que Nietzsche apresenta? Sua posição pode ser identificada com a dos sensualistas, que recusam qualquer outra fonte de conhecimento que não seja a experiência? Enquanto uma teoria descritiva acerca do processo de formação de crenças, eu creio que a resposta é sim; enquanto uma posição epistemológica a resposta deve ser negativa, e isso pela seguinte razão: Nietzsche permanece no interior de uma concepção normativa do conhecimento, de tal modo que ele é levado a assumir uma posição muito próxima do niilismo epistêmico. A teoria alternativa que ele oferece para explicar a estabilidade de nossas crenças é inspirada na posição que H. Spencer assume na querela em torno dos elementos *a priori* da cognição. A posição de Spencer é caracterizada por Spir como uma tentativa malograda de unificar a tradição sensualista inglesa e a tradição transcendental kantiana. Ela consiste na sugestão de que os elementos *a priori* da cognição sejam vistos como a soma das experiências feitas por nossos antepassados e que nos são transmitidas através de nossa organização corporal<sup>244</sup>. As objeções de Spir à tese de Spencer partem de uma

---

<sup>244</sup> A posição de Spencer é apresentada na seção que discute o conceito de *a priori*. A questão incide sobre qual critério adotar para identificar os elementos *a priori* da cognição. Spir concorda com as críticas de Mill e Lange à tese hegemônica entre os filósofos transcendentais de que o sentimento de necessidade produzido por determinadas proposições as qualificariam como verdades *a priori*. A solução sugerida por Lange tampouco o satisfaz. A insuficiência deste critério não pode ser compensada pela proposta de Lange, de recorrer aos métodos científicos usuais para eliminar gradualmente as falsas proposições *a priori*. As proposições fixadas através do método indutivo comportam apenas graus de probabilidade, o que estaria em contradição com a natureza das proposições *a priori*, que se caracterizam por uma certeza apodítica. Cf. DW I, p. 229. Para a confrontação com Spencer, cf. pp. 230-231: “Nach ihm [Spencer] erben wir die Erfahrungen unserer Vorfahren nicht bloss in ihren Schriften und den von ihnen überlieferten Traditionen, sondern auch auf physiologischem Wege, direct mit unserer leiblichen Organisation. Die von früheren Generationen gesammelten Erfahrungen sind in unserem organismus, durch leibliche Vererbung, als Prädispositionen zu gewissen Ansichten über die Dinge gleichsam aufgespeichert. Eben die Ansichten, die wir als denknothwendig fühlen, offenbaren das auf diese Weise erhaltene Resultat früherer Generationen und sind aus diesem Grunde ganz anders gewiss, als die bloss durch unsere eigne Erfahrung constatirten und verbürgten, ja dürfen auf apodiktische Gewissheit Anspruch machen”. Todas as marcações constam do exemplar de Nietzsche. Elas comprovam que aquilo que interessa a Nietzsche na epistemologia evolucionista é antes um modelo descritivo do processo de

suposição comum a ambos, mas não compartilhada por Nietzsche: a suposição de que os elementos *a priori* em discussão correspondem a proposições verdadeiras. Spir argumenta que tais proposições são derivadas das leis lógicas do sujeito transcendental; Spencer afirma que são verdades empíricas que refletem a experiência acumulada da humanidade. Nietzsche se alinha a Spencer, mas sem reconhecer valor de verdade a este conjunto de proposições fundamentais. Em termos mais precisos, ele explica a tese central de Spir, segundo a qual o conhecimento do mundo empírico pressupõe a validade objetiva do princípio de Identidade e do conceito de substância, com o auxílio da teoria evolucionista de Spencer acerca dos mecanismos de formação e transmissão de nossas convicções de base e de nossos padrões de inferência, e insere este conjunto em sua teoria do erro, que é um correlato semântico da tese do devir. Nietzsche não se compromete com o critério de verdade proposto pela tese evolucionista, segundo o qual estas convicções de base são verdadeiras e os padrões de inferência são válidos porque eles teriam sido testados ao longo da história natural da espécie e teriam garantido a sua sobrevivência. Nietzsche sem dúvida concorda que estas convicções e estes padrões de inferência permitiram a conservação da espécie, mas ele se recusa a identificar sucesso e eficácia biológica com verdade e correção epistêmica. Nietzsche parece aludir diretamente a Spencer e aos primeiros proponentes de um critério pragmático de verdade de coloração biologizante no aforismo 30, intitulado Maus hábitos de raciocínio:

---

formação e transmissão de convicções básicas e de padrões de inferência que determinam nossas práticas cognitivas e nosso comportamento de forma instintiva, ou seja, desvinculados de um processo reflexivo de fundamentação racional. Nietzsche parece ter se dedicado mais atentamente à obra de Spencer após a publicação de *Humano, demasiado Humano*. O filósofo inglês é citado nominalmente com relativa frequência a partir de 1880. No acervo de Weimar constam duas obras de Spencer, ambas com um número considerável de marcas de leitura: *Einleitung in das Studium der Sociologie* (em duas partes, ambas publicadas em 1875 e adquiridas por Nietzsche em 13 de agosto de 1875); *Die Thatsachen der Ethik* (a tradução alemã é de 1879; Nietzsche adquiriu seu exemplar em 23 de janeiro de 1880). Nietzsche teve um contato indireto com as posições de Spencer através de Lange e Spir, mas não há razão para excluir a possibilidade de que ele já o tivesse lido em 1878.

Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima. Aqui se deduz a conformidade a fins a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da conformidade a fins. Em seguida: uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente. O reverso dessas proposições diz: uma coisa não é capaz de se impor, de se manter, portanto é injusta; uma opinião atormenta, agita, portanto é falsa. O espírito livre, que conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas conseqüências, sucumbe freqüentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas, naturalmente: uma coisa não é capaz de se impor, portanto é boa; uma opinião causa aflição, inquieta, portanto é verdadeira (p. 37; com uma pequena correção na tradução<sup>245</sup>).

Todo leitor de Nietzsche sabe que ele de fato tende a sucumbir a uma tentação inversa à daqueles que propõem reduzir o predicado verdadeiro ao predicado útil. Devemos mesmo nos perguntar se seu compromisso com a tese do devir universal não o obriga a isso. As convicções que asseguram a sobrevivência da espécie tendem a ser falsas, pois esta sobrevivência é um resultado da capacidade de administrar o fluxo do devir, imprimir coerência, coesão, estabilidade ao caos de sensações que corresponde ao real. Nietzsche é na maior parte das vezes a favor de se manter a concepção tradicional de verdade como correspondência. Seu ceticismo epistemológico se explica em parte pela sua pouca disposição em propor uma reforma do conceito de verdade. Estas propostas não estão inteiramente ausentes de sua filosofia, mas na maior parte das vezes em que Nietzsche argumenta nesta direção, ele o faz mediante o recurso às aspas. A maior dificuldade enfrentada pelo conceito intuitivo de verdade como correspondência na tradição fenomenista é a impossibilidade de sairmos do círculo de nossas representações. Não há um critério de verdade que permita verificar a relação de correspondência entre nossas representações e o mundo. A solução kantiana é paradigmática na medida em que recusa a possibilidade de uma definição real para o

---

<sup>245</sup> Um fragmento póstumo de 1880 reforça a tese de que um dos alvos de Nietzsche neste aforismo era Spencer: KSA, vol. IX, p. 328: “Was nach wissenschaftlichen strengen Causalbegriffen uns wirklich *gut* ist (z. B. unbedingter Glaube usw.) das ist vielleicht eben durch die Strenge des wissenschaftlichen Geistes uns nicht mehr möglich! (Gegen Spencer’s harmlose Gläubigkeit an die Harmonie von Wissen und Nutzen)”.

conceito de “verdade”, já que apenas conceitos matemáticos, ou seja, construídos, comportam tal definição. Conceitos transcendentais comportam tão somente um esclarecimento das regras de seu uso e uma justificação das mesmas como imprescindíveis para a atividade cognitiva<sup>246</sup>. Na tradição fenomenista representada por Spir o problema é resolvido mediante a distinção, no conceito de representação, entre o ato de afirmação de um determinado conteúdo da representação, que segue uma norma transcendental, e o objeto da representação, que corresponde ao mundo empírico (ou seja, o mundo das sensações e dos afetos) ou às próprias regras de sua representação (quando se trata de proposições lógico-transcendentais). Nietzsche não pode recorrer a uma solução deste tipo, pois ele se desliga desta tradição. Por isso ele é obrigado a assumir um ficcionalismo generalizado e uma teoria abrangente do erro: no mundo do devir, nenhuma proposição pode em última instância satisfazer à condição básica posta pelo conceito intuitivo de verdade – nenhuma formulação conceitual pode estar numa relação de correspondência com a realidade efetiva. Este niilismo epistemológico não está inteiramente explicitado em *Humano, demasiado Humano*, pois neste momento Nietzsche ainda defende uma posição agnóstica em relação à possibilidade da coisa em si. Por outro lado, Nietzsche reconhece que é possível hierarquizar logicamente nossos enunciados sobre a realidade em termos de maior ou menor probabilidade de erro: as proposições teóricas das ciências, na medida em que se aproximam idealmente de uma concepção puramente dinâmica do real, falsificam menos a realidade do que as proposições do senso comum e da metafísica substancialista. Mas haverá sempre um resto, pois a intuição do devir não comporta incorporação (no sentido biológico) nem tampouco uma tradução nos termos da linguagem conceitual.

---

<sup>246</sup> KANT, *Logik* IX, 50. Cf. o artigo iluminado de SIMON, 1989, sobre o tema da verdade em Kant e Nietzsche.

Se Nietzsche recusa o núcleo normativo da epistemologia evolucionista, ele adota entretanto o seu núcleo descritivo, e o utiliza para contestar a pretensão de Spir de ter demonstrado a validade objetiva das leis *a priori* do pensamento. Assim, o princípio de Identidade e a lei originária do sujeito do conhecimento são reinterpretados como funções vitais dos organismos, que surgiram já em estágios bastante inferiores de desenvolvimento. Nietzsche prevê um grau de desenvolvimento futuro da ciência em que a história da gênese do mundo como representação terá sido concluída, e então as leis lógicas de Spir se revelarão aquilo que de fato são: ficções regulativas, erros necessários a determinadas formas de vida, funções orgânicas. Nietzsche propõe este cenário no aforismo 18 de *Humano, demasiado Humano*, intitulado Questões fundamentais da metafísica:

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”. Também essa lei, aí denominada “originária”, veio a ser – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores [...]. O primeiro nível do pensamento lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores lógicos, na crença. Na base de toda crença está a *sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente. Uma terceira e nova sensação, resultado das duas precedentes, é o juízo em sua forma inferior. – A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor. Entre os momentos em que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, os de não sentir: então o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudança neles (como ainda hoje alguém bastante interessado em algo não nota que um outro passa ao lado). Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma. Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez de que todo o mundo restante é uno e imóvel.

Nietzsche inicia este aforismo citando uma passagem do volume II de *Denken und Wirklichkeit* sem mencionar nominalmente seu autor<sup>247</sup>. Nietzsche restitui para o leitor

---

<sup>247</sup> Cf. DW II, p. 177: “Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht, [wie schon ausführlich nachgewiesen worden: frase ignorada por Nietzsche, por razões óbvias], in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst

uma das teses centrais de Spir, que tive ocasião de discutir algumas páginas atrás. Ele contesta que esta lei fundamental do sujeito do conhecimento possa ser caracterizada como originária, ou seja, que ela escape à regra geral do mundo do devir. Esta lei não expressa uma necessidade lógico-transcendental, mas tão somente uma necessidade biológica dos organismos de se orientarem no fluxo incessante das sensações, uma necessidade tanto mais forte quanto mais primitivo for o organismo. Para o organismo primitivo interessa antes de tudo a distinção entre sensações prazerosas e desprazerosas; tudo o mais é indiferente e não entra no campo de percepção deste organismo. Nietzsche subverte inteiramente a teoria da representação e da percepção de Spir. Para o filósofo russo a crença, enquanto ato de afirmação do objeto da representação como um existente distinto da própria representação, segue uma lei lógica do sujeito do conhecimento que não pode ser derivada das leis de associação, muito menos das leis empíricas da fisiologia da percepção. A relação que a representação estabelece entre ela e seu objeto é uma relação intencional com valor de verdade. Ela afirma algo sobre um objeto, mas ela é antes de tudo um juízo de existência: ela afirma a existência de algo distinto do próprio sujeito lógico da representação. Segundo Spir, se não aceitamos a validade objetiva desta lei, não conseguimos explicar como somos capazes de diferenciar entre as sensações objetivas, que atribuímos a objetos externos (como cores, sons, cheiros, peso etc.) e os sentimentos de prazer e desprazer, que tomamos como modificações de estados subjetivos. Nietzsche propõe que esta disposição interna do sujeito tenha surgido em decorrência do processo de complexificação das funções orgânicas. A um organismo complexo não basta a capacidade de distinguir entre sensações prazerosas e desprazerosas; é necessário que ele seja capaz de associar estas sensações a grupos de sensações de ocorrência concomitante (e que por isso assumem o

---

identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden oder unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen”.



estatuto de objetos numericamente idênticos, isto é, corpos), de modo que a presença dos últimos permita ao organismo antecipar a ocorrência das primeiras. O juízo, na sua forma primitiva, expressa a inclinação ou aversão por algo em função da expectativa de prazer e desprazer do organismo. Onde não há expectativa de prazer ou desprazer não há percepção: o mundo é imóvel e uno tal como o ser de Parmênides e o incondicionado de Spir. Assim, a distinção entre as sensações objetivas e sentimentos subjetivos de prazer e desprazer representa um progresso lógico tardio na história dos organismos, do mesmo modo que a distinção entre o Eu e o Não-Eu<sup>248</sup>.

---

<sup>248</sup> Ao sugerir que as sensações de prazer e desprazer estão na origem da forma mais rudimentar do juízo, Nietzsche retoma um tema central da *Crítica da Faculdade de Julgar*. No prefácio da primeira edição da Terceira Crítica, Kant propõe que a faculdade de julgar seja vista como um elo de ligação entre as faculdades do entendimento e da razão e anuncia um vínculo essencial entre o juízo e o sentimento de prazer e desprazer. Cf. KANT, 2005, vol. V, pp. 237-241. A distinção entre “Empfindung” e “Gefühl” ocupa um lugar central no sistema de Spir: o primeiro termo designa o conjunto de afecções que o sujeito da representação distingue do Eu, o segundo os sentimentos subjetivos de prazer e desprazer. Para Spir esta distinção repousa numa disposição originária do sujeito da representação. A substituição do método transcendental pela abordagem genealógica explica porque Nietzsche não se fixa nesta distinção entre um conteúdo objetivo e um conteúdo subjetivo das afecções sensíveis. Esta distinção não é originária do organismo. Não devemos esquecer que interessa também a Nietzsche contestar a tese de Spir, e em certa medida de Schopenhauer, segundo a qual o sentimento nos coloca em sintonia com o absoluto, que nossa vida afetiva, nossos sentimentos morais, religiosos e estéticos nos fornecem um acesso privilegiado ao mundo da coisa em si (cf. SPIR, DW I, p. 224: “Der Intellect ist folglich [...] nicht das einzige Organ zur Auffassung des Unbedingten; ein Organ zur Auffassung des Unbedingten ist auch das Gefühl, und das ist eine Thatsache von ganz besonderer Wichtigkeit. Denn die Auffassung des Unbedingten durch das Gefühl ist eben die *Religiosität*.” Cf. SCHOPENHAUER, WWV I §18). O método genealógico comporta sempre uma dimensão polêmica e retórica que não pode ser negligenciada, embora estes elementos não devam nos cegar para o fato de que se trata igualmente de uma estratégia cognitiva que pretende substituir a abordagem lógico-transcendental dos problemas filosóficos. A tese da anterioridade das sensações de prazer e desprazer é apresentada como uma hipótese genealógica, não como uma tese normativa sobre conceitos. Esta distinção é crucial para entender porque Nietzsche não é levado a defender uma versão qualquer de hedonismo. A tese da indistinção originária entre sensações objetivas e sentimentos subjetivos tampouco compromete Nietzsche com uma posição emotivista em psicologia moral em *Humano, demasiado Humano*, conforme podemos ver em um trecho do aforismo 32: “todo ‘ser avesso a’ está ligado a uma avaliação, e igualmente todo ‘estar inclinado a’. Um impulso em direção a ou para longe de algo, sem o sentimento (Gefühl) de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva (erkennender Abschätzung) acerca do valor do objetivo, não existe no homem” (cf. KSA, vol. II, p. 52). Não por acaso Nietzsche recorre aqui ao termo “Gefühl”. Esta escolha anuncia a posição que Nietzsche assumirá explicitamente na década de 80 em relação aos sentimentos de prazer e desprazer como fenômenos concomitantes que pressupõem a anterioridade lógica de um juízo de valor acerca dos objetos que ocasionam prazer e desprazer. Outros aforismos de MA/HH contestam a distinção rígida entre pensamento e afeto, entre cognição e volição (cf. os aforismos 14 e 15). Mais tarde Nietzsche afirmará com ainda maior vigor que a percepção implica avaliação e interpretação e comporta, portanto, um elemento de ordem intelectual, ainda que inconsciente.

### 3.3: Contra a tese da inevitabilidade antropológica da metafísica

O que significa a disposição do sujeito de reconhecer cada objeto como uma substância? O conceito de substância, tal como definido por Spir, implica antes de tudo ausência de relações, incondicionalidade absoluta. É assim, segundo ele, que o senso comum representa os corpos antes que ele seja instruído pela experiência e pela ciência: não como um conjunto de percepções, uma síntese que comporta em si um múltiplo de qualidades sensíveis, mas como um ser em si, uma substância com autonomia ontológica que se impõe à nossa percepção. Ora, não é justamente essa a representação que nos fazemos da liberdade da vontade, como uma causalidade livre? A disposição que nos leva a reconhecer cada objeto como uma substância é a mesma que nos faz crer na liberdade da vontade. Esta crença é tão errônea quanto a crença em substâncias absolutas. Ela nos leva a representar cada ato da vida psíquica como um átomo discreto, como um evento sem antecedentes nem conseqüentes<sup>249</sup>. Nietzsche associa o conceito de incondicionado ao conceito de liberdade, tal como já fora feito por Kant, remetendo ambos a funções orgânicas. É deste modo que ele conclui o aforismo 18:

---

<sup>249</sup> O sentimento da liberdade da vontade, que deve ser diferenciado da crença na liberdade da vontade, está na base do instinto de causalidade, que por sua vez deve ser diferenciado da noção científica de causalidade como mera regularidade, mas que está na sua base. Ambas atuam, em parceria com as distinções conceituais e as estruturas lingüísticas, na formação de uma visão segundo a qual o mundo seria um conjunto de atos e substâncias discretas, ontologicamente distintos e auto-suficientes. Esta tradução do contínuo em um mundo de eventos e seres discretos Nietzsche chama isolamento dos fatos. É uma operação que consiste em criar unidades fictícias, unidades estas que respondem à necessidade dos seres orgânicos de introduzir estabilidade no fluxo do devir. O aforismo 11 de *O Andarilho e sua Sombra* expõe esta cumplicidade entre o erro fundamental da liberdade da vontade e as estruturas da cognição: “*A liberdade da vontade e o isolamento dos fatos* – Nossa costumeira observação inexata toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre este e outro fato ela intercala um espaço vazio, *isola* cada fato. Em verdade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é uma seqüência de fatos e intervalos vazios, mas um fluxo constante. Ora, a crença na liberdade da vontade é diretamente incompatível com a representação de um constante, uniforme e indiviso, indivisível fluir: *pressupõe que cada ação singular é isolada e indivisível*; é um *atomismo* no domínio do querer e conhecer [...]. A palavra e o conceito são o fundamento mais visível, pelo qual acreditamos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não nos limitamos a *designar* as coisas, pensamos captar originalmente, através deles, o *verdadeiro* nelas. Por palavras e conceitos somos ainda agora constantemente induzidos a pensar as coisas mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada uma sendo em e para si. Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem*, que a todo instante irrompe de novo, por mais cauteloso que se seja. A crença na liberdade da vontade, isto é, dos fatos *iguais* e dos fatos *isolados* – tem na linguagem seu constante evangelista e advogado” (citado a partir da trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, NIETZSCHE, 1978).

– Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da *causalidade* se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera *arbitrária*. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais.

Ao reaproximar os dois conceitos, Nietzsche aponta para a solidariedade entre as duas acepções de metafísica que eu suponho estarem presentes no primeiro Capítulo de MA/HH: a metafísica como doutrina das categorias e a metafísica como doutrina dos dois mundos; a metafísica crítica, que pretende satisfazer um interesse teórico da razão, e a metafísica edificante, a serviço do interesse prático, o idealismo teórico e o idealismo prático. Esta aproximação tem uma consequência crucial para a concepção nietzscheana das condições para a superação da metafísica: romper com a metafísica, permanecer alheio a um tipo de questionamento que vai além do mundo fenomênico e afirmar a legitimidade da atitude de indiferença em relação a estas questões pressupõe o rompimento com a visão moral de mundo, cujo suporte teórico é a crença na liberdade da vontade. A primeira convergência entre crítica à metafísica e crítica à moralidade na obra de Nietzsche resulta da reaproximação promovida pelo filósofo entre o conceito de incondicionado e a crença na liberdade da vontade. Uma pré-condição para se cultivar a atitude de indiferença em relação aos apelos do questionamento metafísico será mostrar que a crença na liberdade da vontade deriva de um erro da razão, e que é deste erro que se originam os afetos morais.

Antes de nos voltarmos para a análise da segunda metade do primeiro capítulo de *Humano, demasiado Humano*, na qual o autor se dedica à questão das consequências

práticas de um abandono da metafísica como discurso edificante, gostaria de insistir no seguinte ponto: o interesse puramente teórico pelas questões metafísicas será eliminado uma vez que nós tenhamos nos persuadido de sua irrelevância prática. Esta é a novidade da posição de Nietzsche em relação à tradição crítica: o filósofo transcendental pretende produzir um desinteresse teórico pelas questões da metafísica dogmática mediante uma crítica que fixe os limites do uso legítimo de nossas faculdades cognitivas. O argumento de Kant é o seguinte: a censura que o ceticismo dirige à razão jamais poderá apaziguá-la, pois o cético não é capaz de distinguir a ignorância puramente contingente da ignorância necessária. Ao censurar a razão, o cético insiste em nosso estado de ignorância. Mas esta consciência da própria ignorância e o desejo de superar este estado é que movem a pesquisa. Logo, faz-se necessário uma ciência que diferencie entre a ignorância contingente, que será paulatinamente superada pelo progresso do conhecimento, e a ignorância necessária, por exemplo, acerca das proposições transcendentais da razão. Nós não sabemos, nem jamais saberemos se há um ser supremo ou se a alma é uma substância simples e imortal. Ao tomar consciência de que estas questões implicam uma violação dos limites da cognição que faz com que a razão entre em contradição consigo mesma, gerando problemas que se caracterizam pela indecidibilidade epistêmica, o agente cognitivo acata o veto à especulação recomendado pelo filósofo crítico e é levado a buscar a satisfação para seu impulso metafísico no âmbito prático. O filósofo crítico quer antes de tudo promover este deslocamento do lugar de satisfação do impulso metafísico. O genealogista, por sua vez, desloca o foco de sua crítica para a motivação moral da metafísica e para o erro intelectual que subjaz a esta motivação: a crença na liberdade da vontade. Ele conjuga várias táticas distintas para mostrar que o interesse prático da razão é ele mesmo fruto de um equívoco intelectual, na certeza de que com isso o interesse teórico pelas questões metafísicas

desaparecerá. Nietzsche retoma a tese de Rudolf Haym do primado da motivação moral no questionamento metafísico que vimos no capítulo anterior e extrai suas conseqüências argumentativas. A exposição das contradições internas da metafísica dogmática importa menos do que uma exposição daquilo que está na origem de nosso “interesse prático” pela mesma. Os aforismos 9 e 10 de *Humano, demasiado Humano* expõem duas táticas distintas que conferem novidade à estratégia adotada por Nietzsche em sua crítica à metafísica:

*Mundo metafísico.* – É verdade que poderia haver um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles valiosas, pavorosas, prazerosas as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-engano. Foram os piores, não os melhores métodos do conhecimento que ensinaram a crer nelas. Uma vez que se tenha desmascarado estes métodos como o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, elas terão sido refutadas. Então resta sempre ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. – Pois do mundo metafísico não se poderia afirmar absolutamente nada, exceto um ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa como propriedades negativas. – Ainda que a existência de um tal mundo estivesse bem provada, não haveria entretanto dúvida de que justamente seu conhecimento seria o mais indiferente de todos os conhecimentos: ainda mais indiferente do que o conhecimento da análise química da água para o navegante que se encontra em meio a um perigoso temporal (NIETZSCHE, 2000, p. 20; com substanciais alterações na tradução: cf. KSA, vol. II, pp. 29-30<sup>250</sup>).

<sup>250</sup> A tradução de Paulo César de Souza, em geral tão criteriosa, deixa muito a desejar neste aforismo. As alterações referem-se aos trechos sublinhados. Trata-se, de forma lamentável, justamente das passagens mais decisivas para o entendimento daquilo que Nietzsche está propondo. Cf. o original com as soluções propostas pelo tradutor: para “Wenn man diese Methoden, als das Fundament aller vorhandenen Religionen und Metaphysiken, aufgedeckt hat, hat man sie widerlegt”, Paulo César oferece a seguinte tradução: “Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados”. Ao interpretar “wenn” no sentido de um advérbio temporal, ao invés de uma conjunção condicional, Paulo César se equivoca em relação ao tempo verbal da construção subordinada, localizando no passado aquilo que é apresentado por Nietzsche na forma de um programa a ser cumprido pelo genealogista. Um segundo equívoco, que compromete igualmente o sentido do argumento de Nietzsche, é a interpretação de “sie” como um pronome que remete aos métodos, e não ao produto dos métodos, ou seja, as religiões e as metafísicas existentes até o momento. A tradução põe a perder a novidade do argumento de Nietzsche: é possível refutar indiretamente o que resta das pretensões epistêmicas de um sistema de crenças metafísico expondo para seus adeptos cientificamente conscienciosos que os métodos empregados para a formação e fixação de suas crenças são epistemicamente não confiáveis. O pronome alemão de terceira pessoa do plural nas suas várias declinações não diferencia entre o masculino e o feminino. Além disso, método em alemão pertence ao gênero feminino; tudo isso gera uma ambigüidade sintática e semântica que só pode ser resolvida pela análise da intenção argumentativa. Uma ambigüidade semelhante a esta dificulta a interpretação do segundo trecho sublinhado; aqui o erro do tradutor consistiu em dissolver a ambigüidade semântica do original, que diz o seguinte: “Wäre die Existenz einer solcher Welt noch so gut bewiesen, so stünde doch

A posição de Nietzsche em relação à questão puramente teórica de um mundo metafísico permanece idêntica àquela que nós encontramos em seu primeiro ensaio de crítica filosófica, redigido em Leipzig no início de 1868. Trata-se de uma posição agnóstica, que não nega nem tampouco afirma a existência de um mundo metafísico, reconhecendo-a enquanto uma mera possibilidade. Mas diferentemente do que ocorria nos apontamentos de 1868, aqui nós não nos deparamos com qualquer intuito de uma crítica defensiva, seja da metafísica de Schopenhauer, seja de qualquer outra. Nietzsche tampouco se interessa por defender a legitimidade de uma motivação puramente teórica em torno da questão. Seu objetivo é inverso: mostrar que o interesse puramente teórico pela questão é parasitário do interesse moral e religioso, enfim, do interesse prático no sentido kantiano. A estratégia a ser adotada consiste então em expor o contexto histórico e psicológico a partir do qual surgiram e se fixaram as crenças em torno da relevância

---

fest, dass die gleichgültigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre”; este trecho foi traduzido do seguinte modo: “ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos”. Neste segundo caso não é tão fácil identificar a intenção argumentativa do autor. Do ponto de vista sintático temos duas possibilidades igualmente válidas de interpretação, pois tanto “Existenz” quanto “Welt” em alemão são do gênero feminino, o que faz com que o pronome possessivo “ihre” na expressão “ihre Erkenntnis” possa se referir tanto a “Welt” quanto a “Existenz”. O correto seria manter a ambigüidade na tradução e deixar a cargo do leitor desfazê-la através de uma opção interpretativa. Não é o que acontece. O tradutor rouba esta prerrogativa do leitor ao optar por uma interpretação. Esta opção me parece, além disso, pouco defensável pela seguinte razão: o argumento de Nietzsche é que este conhecimento (seja do mundo metafísico, seja de sua simples existência) seria o mais indiferente de todos os conhecimentos. Ora, a pergunta é: por que este conhecimento, na suposição de que ele fosse possível – o que evidentemente não é o caso, tendo em vista a posição agnóstica de Nietzsche – seria ainda assim indiferente? Ao que tudo indica porque sobre ele eu não poderia saber nada, exceto que ele existe. Se o argumento está correto, então ele coloca em xeque a interpretação do tradutor: um conhecimento do mundo metafísico, ou seja, um conhecimento que fosse além do conhecimento de sua mera existência, não nos seria indiferente. Mas parece haver algo mais implícito no argumento de Nietzsche. Por que o mero conhecimento da existência de um mundo metafísico nos deixaria indiferentes? A resposta encontra-se em parte no próprio aforismo: em relação a ele não poderíamos nos representar nada de concreto, senão um absoluto ser-outro. O que confere importância à suposição de um mundo metafísico são justamente os erros, as ilusões, em resumo, o trabalho da imaginação, que projeta no mundo metafísico a riqueza de significados contida no mundo da representação e com isso pretende que o destino do mundo da representação está essencialmente ligado ao que se passa no mundo supra-sensível; ou seja, que o mundo supra-sensível fornece um padrão normativo de como as coisas deveriam se comportar no mundo sensível. O argumento central de Spir, de que entre o Incondicionado e o mundo empírico não pode haver qualquer tipo de relação, permite a Nietzsche sugerir que o conhecimento da existência de um mundo metafísico (caso ele fosse possível) teria sobre nós o mesmo efeito que o conhecimento da existência dos deuses de Epicuro: eu saberia que eles existem, mas saberia também que eles são absolutamente indiferentes ao meu destino. Interessa a Nietzsche mostrar que a única atitude racional frente à hipótese de um mundo metafísico é a atitude de indiferença.

prática das representações religiosas e metafísicas, assim como os métodos que atuaram no estabelecimento destas crenças. A refutação das crenças e representações metafísicas e religiosas é duplamente contextual: pela relativização histórica de seu conteúdo e pela exposição das motivações vis que atuaram no contexto de adesão a estas crenças, assim como na exposição do caráter epistemicamente não confiável dos métodos empregados na sua formulação e fixação. Esta última forma de refutação indireta ataca o que ainda resta da pretensão epistêmica destes sistemas de crenças. Mas esta refutação indireta só é válida na medida em que compartilhamos do pressuposto de Nietzsche de que os métodos constituem a alma do *ethos* científico e que estejamos comprometidos com a promoção dos valores epistêmicos expressos neste *ethos*. Sua eficácia depende, portanto, do compartilhamento de certos valores, o que reduz consideravelmente o seu alcance retórico. Esta é a razão pela qual, a partir de *Aurora* e sob a influência de Pascal, Nietzsche reavalia a importância deste tipo de argumento, que passa a ter um lugar relativamente periférico e um peso secundário em sua obra se comparado à estratégia de relativização histórica e psicológica.

Este conjunto de táticas exibe um traço comum a Nietzsche e a outros filósofos da tradição cética moderna: a ausência de um critério de verdade não significa que o inverso também seja verdadeiro, isto é, que tampouco haja um critério de falsidade. Existem inúmeras estratégias para a falsificação de crenças. O método genealógico, além de uma estratégia cognitiva, implica uma estratégia argumentativa fundada justamente nesta percepção de que é possível falsificar sistemas de crenças mesmo quando não dispomos de um critério de verdade. Esta estratégia de relativização contextual é mais eficaz do que uma simples refutação, pois ela ataca o núcleo da motivação psicológica, denunciando que a adesão a certas crenças não se fez em função de suas credenciais epistêmicas, mas em função de um cálculo sobre seus supostos

efeitos psicológicos benéficos, efeitos estes quase sempre imaginários ou de alcance apenas imediato. Outro argumento que Nietzsche contrapõe com frequência à crença na necessidade prática das suposições metafísicas é o de que elas se tornaram anacrônicas, perderam sua credibilidade psicológica e sua legitimidade histórica, mas resistem como formas atávicas da cultura. O primeiro passo para romper esta herança atávica é perceber que ela repousa sobre um erro da razão: a crença na liberdade da vontade.

O aforismo 10 apresenta o seguinte argumento: uma vez que a motivação prática em torno das suposições metafísicas tenha sido eliminada, e isso ocorrerá na medida em que formos capazes de romper, através da análise genealógica, o cinturão de afetos que tem tornado as crenças metafísicas imunes às estratégias críticas mais convencionais, então não será nenhum grande esforço cultivar uma atitude de indiferença face ao problema puramente teórico da relação entre coisa em si e fenômeno. Esta questão, retomada inúmeras vezes pela tradição crítica pós-kantiana, poderá ser deixada às ciências naturais que tratam da história da evolução dos organismos. Assim cai por terra a tese kantiana de que a censura cética à razão seria incapaz de produzir uma pacificação dos conflitos no interior da metafísica dogmática. Ao reivindicar para a filosofia crítica o estatuto de um tribunal capaz de instaurar de uma vez por todas um regime de paz perpétua neste território conturbado, Kant ergue uma pretensão que será contestada por Nietzsche como vã por ter ignorado o verdadeiro foco das inquietações<sup>251</sup>: a ilusão originária de que somos livres e incondicionados em nosso querer. O abandono desta ilusão é um pré-requisito para que a razão possa satisfazer seus interesses teóricos sem sofrer a ingerência de hipóteses morais. A questão de como

---

<sup>251</sup> Kant promove este debate sobre os limites do ceticismo no item 2 do §2 do capítulo I da *Doutrina transcendental do método* da *Crítica da Razão pura*, intitulado *Da impossibilidade de uma satisfação cética da razão pura em desacordo consigo mesma*. Cf. KANT, 2005, II, pp. 644-652, KrV B786-B797.



surgiu o mundo como representação<sup>252</sup> poderá finalmente ser respondida sem que no curso da explicação intervenham hipóteses transcendentais ou metafísicas:

*Inocuidade da metafísica no futuro.* – Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhum “pressentimento” [Ahnung] pode nos levar adiante. Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo (pp. 20-21; com uma pequena alteração na tradução).

### **3.4: Cenários de uma futura cultura pós-metafísica: o experimento como tarefa e como prerrogativa do espírito livre**

As inúmeras táticas ensaiadas por Nietzsche para combater a tese da inevitabilidade antropológica da metafísica, como uma via para neutralizar nosso interesse puramente teórico pelas questões relativas a um mundo supra-sensível, não devem entretanto nos iludir em relação à sua aguda consciência dos enormes obstáculos a serem enfrentados por uma cultura pós-metafísica. A profunda sensibilidade histórica de Nietzsche, seu sentido penetrante para a dinâmica característica das forças sociais, seu pessimismo antropológico, enfim, seu temperamento filosófico como um todo o mantêm afastado de toda atitude triunfalista face ao advento do fim da metafísica no sentido culturalmente relevante do termo: como um conjunto de estratégias de legitimação dos agentes coletivos e individuais fundados na tradição. As representações e os sentimentos metafísicos são, nesta acepção cultural e antropológicamente relevante, cristalizações de difícil acesso à análise conceitual que definem nossos valores morais, estéticos e religiosos. A segunda metade do primeiro capítulo de *Humano, demasiado*

---

<sup>252</sup> Nós vimos no Capítulo I que Schopenhauer tentou responder a esta questão articulando três tipos distintos de teoria: a teoria transcendental do entendimento puro, a teoria evolucionista do intelecto subordinada à sua metafísica da Vontade e a fisiologia francesa, de cujos resultados Schopenhauer contava extrair evidências empíricas favoráveis à sua tese do primado da vontade na consciência de si.

*Humano* tem como tarefa justamente mensurar o impacto coletivo e individual de uma cultura pós-metafísica na qual estes valores perderam a sua legitimidade intelectual, mas permanecem como resíduos atávicos de nossa sensibilidade. O principal desafio que esta nova condição espiritual coloca para aqueles que devem constituir a vanguarda deste processo histórico, não no sentido de dirigir este processo, mas de antecipá-lo experimentalmente em si mesmos, consiste na superação da interpretação moral do mundo. Esta vanguarda é constituída pelos espíritos livres. Como veremos adiante, trata-se de uma vanguarda que se alimenta da tradição, em especial da tradição francesa do início da modernidade.

Os dois aforismos que fazem a transição da primeira para a segunda metade do primeiro capítulo de *Humano, demasiado Humano* são os de número 20 e 21. O aforismo 20 expressa a necessidade de redefinir as estratégias críticas em vista de uma compreensão eminentemente histórica do significado antropológico e cultural da metafísica. Ele procura desta forma corrigir uma certa leviandade do iluminismo em relação à tradição:

*Recuando alguns degraus.* – Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de libertação ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. Então se faz necessário, porém, *um movimento para trás*: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje. – No tocante à metafísica filosófica, vejo cada vez mais homens que alcançaram o alvo negativo (de que toda metafísica positiva é um erro), mas ainda poucos que se movem alguns degraus para trás; pois devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele. Os mais esclarecidos chegam somente ao ponto de se libertar da metafísica e lançar-lhe um olhar de superioridade; ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista (p. 30).

Eu estou pessoalmente inclinado a crer que Nietzsche também neste ponto é um herdeiro conseqüente do programa de Lange. Nietzsche não poderia ignorar que Lange esteve entre estes poucos que souberam se mover alguns degraus para trás e, o que é

mais importante, sem incorrer no erro dos românticos, que fizeram deste recuo um retrocesso. O recuo deve corrigir uma leviandade da crítica iluminista, com o intuito de dar um prosseguimento conseqüente a este projeto, não com o intuito de promover uma recaída no obscurantismo. Na perspectiva de Nietzsche esse foi o caso de Schopenhauer e de todos aqueles que quiseram, mas não souberam compensar os excessos do otimismo do século XVIII. Estes homens anacrônicos, que buscam ressuscitar, com a força de sua personalidade, estágios ultrapassados da cultura, são instrutivos apenas na medida em que nos fornecem uma ponte para o passado, não na qualidade de guias que iluminem o futuro<sup>253</sup>. As teses da produtividade do erro e da legitimidade histórica e psicológica da metafísica já eram bastante familiares ao jovem Nietzsche; Lange recorre a ambas as teses para compreender as implicações históricas e psicológicas da oposição entre as tendências materialista e idealista no ocidente<sup>254</sup>. No período intermediário Nietzsche se distancia de Lange ao propor a tese de que é possível prescindir da função edificante da metafísica, ou melhor, que estamos histórica e intelectualmente obrigados a abrir mão de uma ilusão desta natureza; mas ele continua convencido de que um afastamento conseqüente da tradição pressupõe o reconhecimento daquilo que somente através dela foi possível: a lenta transição do animal para o humano. Este lento processo de superação da animalidade é denominado de moralização do homem. Em alguns poucos indivíduos começa a se desenhar agora uma nova fase de transição, que exige a superação da perspectiva moral sobre o mundo e que deve ser igualmente lenta e gradual. Nenhuma ruptura revolucionária pode ser bem-sucedida, seja na vida pública,

---

<sup>253</sup> Cf. o aforismo 26 de MA/HH.

<sup>254</sup> Cf. o aforismo 4 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, que expressa com clareza ímpar a distância que separa o espírito livre educado na tese de que o erro é onipresente e produtivo e o espírito livre do iluminismo, prisioneiro da ilusão de que haveria uma harmonia pré-estabelecida entre a verdade e a utilidade: “Fortschritt der Freigeisterei. – Man kann den Unterschied der früheren und der gegenwärtigen Freigeisterei nicht besser verdeutlichen, als wenn man jenes Satzes gedenkt, den zu erkennen und auszusprechen die ganze Unerschrockenheit des vorigen Jahrhunderts nöthig war und der dennoch von der jetzigen Einsicht aus bemessen, zu einer unfreiwilligen Naivetät herabsinkt, – ich meine den Satz Voltaire’s: ‘croyez-moi, mon ami, l’erreur aussi a son mérite.’” (KSA, vol. II, p. 382).

seja na vida do espírito. Por isso a necessidade de esboçar cenários futuros, que antecipem experimentalmente as condições de uma cultura pós-metafísica. Este é o tema do aforismo 21:

*Presumível vitória do ceticismo.* – Admitamos um momento o ponto de partida cético: supondo que não existisse um outro mundo, um mundo metafísico, e que não tivéssemos uso para todas as explicações metafísicas do único mundo que conhecemos, com que olhos veríamos homens e coisas? Isso podemos cogitar, é útil fazê-lo, ainda que se rejeite a questão de Kant e Schopenhauer terem cientificamente provado alguma coisa metafísica. Pois, segundo a probabilidade histórica, é bem possível que um dia os homens se tornem geralmente céticos nesse ponto; a questão será então: que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de pensar? A *prova científica* de qualquer mundo metafísico já é tão difícil, talvez, que a humanidade não mais se livrará de alguma desconfiança em relação a ela. E quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as conseqüências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse *lícito* acreditar nela. A questão histórica relativa a um modo de pensar não metafísico da humanidade continua a mesma em ambos os casos (pp. 30-31).

Este aforismo é interessante sob dois aspectos distintos. Ele propõe uma nova tarefa filosófica e ao mesmo tempo descreve as condições que devem ser satisfeitas para que a metafísica mantenha sua força normativa (no sentido cultural e antropologicamente relevante do termo, metafísica significa “crença na existência de um mundo supra-sensível que determina o destino e dita as regras para o mundo dos homens”); indiretamente, o aforismo define uma nova estratégia crítica. A tarefa de projetar experimentalmente cenários futuros de uma cultura pós-metafísica se funda no argumento de que, segundo todas as probabilidades históricas, a metafísica perderá sua força normativa. Creio que este argumento se volta explicitamente contra a pretensão kantiana de salvar o essencial das intuições morais do cristianismo em uma metafísica dos costumes. O argumento diz que este cenário histórico independe da questão puramente teórica se é possível provar alguma proposição de natureza metafísica. Neste contexto, o predicado “metafísico” se aplica a mundo. Ou seja, já não se trata de uma confrontação com a metafísica no sentido crítico de uma ciência dos limites do conhecimento humano, mas da metafísica enquanto doutrina do supra-sensível. O que

subjaz ao argumento de Nietzsche é a tese de que a normatividade da metafísica é assegurada por um comprometimento moral com um determinado conjunto de crenças; este componente moral consiste na atitude de confiança em relação à tradição. Nosso principal vínculo com a tradição são os sentimentos morais, religiosos e estéticos. Assim, a metafísica sobrevive na medida em que estes sentimentos sobrevivem. Embora os sentimentos não gozem de nenhuma prerrogativa epistêmica sobre as representações, idéias, conceitos ou pensamentos, eles têm um maior grau de incorporação, em termos biológicos. Eles determinam de forma mais decisiva o ritmo da vida psíquica e coletiva, correspondendo ao núcleo duro de nossa “identidade”. Mas como Nietzsche recusa uma distinção de natureza entre conceitos e afetos, para ele todo afeto tem um componente cognitivo. Expor a falsidade deste elemento cognitivo no afeto é um passo importante, senão para eliminá-lo, pelo menos para moderá-lo. A questão crucial de um enfrentamento crítico com a metafísica, entendida como o conjunto de afetos que fazem com que a tradição continue a determinar nosso modo de vida, consiste, portanto, na definição de estratégias adequadas para romper esta relação de confiança que nos impede de perceber o caráter ilegítimo da tradição.

A legitimidade da tradição é minada quando passamos a desconfiar dela, não quando refutamos os seus conteúdos de forma definitiva. Nietzsche propõe aqui um modelo de utilização do ceticismo que tem o efeito inverso ao proposto por Kant. Este insiste, em sua exposição da “Doutrina Transcendental do Método”, que os resultados suspensivos obtidos no exame das proposições transcendentais que têm por objeto simples Idéias da razão (as idéias de Deus e de uma vida futura da alma) devem conter a razão apenas em seu uso especulativo. A razão, em seu uso polêmico, permite uma defesa das proposições que versam sobre a existência de Deus e a imortalidade da alma, não para afirmar dogmaticamente sua verdade, mas no sentido de impedir que elas

sejam dogmaticamente negadas<sup>255</sup>. Este uso defensivo da razão pura é suficiente para resguardar o interesse prático da razão em seus objetos e autorizar uma fé moral no conteúdo de suas proposições. Nietzsche vê no ceticismo uma consequência diametralmente oposta à apontada por Kant: uma desconfiança em relação ao conteúdo das proposições metafísicas tem o efeito de uma refutação, na medida em que corrói as condições de sua normatividade. Nietzsche contesta que a tentativa de Kant de conciliar os resultados da física newtoniana com as intuições fundamentais do cristianismo recorrendo a um ceticismo sobre a coisa em si tenha tido êxito. Esta estratégia de reconciliação formal das duas visões de mundo, a moral e a mecanicista, fracassa diante das exigências da consciência intelectual. Ela não pode conviver com esta dicotomia entre teoria e prática. Por recusar esta dicotomia, com a ajuda da qual mesmo Kant pensou poder neutralizar os efeitos mais corrosivos da crítica cética, submetendo os princípios morais a outra jurisdição, a do mundo supra-sensível, o cético nietzscheano se vê obrigado a entregar-se de corpo e alma ao experimento. Em Kant a incerteza teórica em relação aos objetos da razão pura não é incompatível com a certeza moral em relação a estes mesmos objetos, e esta compatibilidade é construída através do uso polêmico da razão, que recupera em seu favor os resultados da argumentação antitética da dialética da razão pura<sup>256</sup>. Em Nietzsche os resultados suspensivos da razão em seu uso teórico deverão conduzir, mesmo que a longo prazo, a uma anulação ou negação das hipóteses metafísicas no âmbito prático. Kant supôs que uma vez estabelecido o agnosticismo no âmbito teórico, o ônus da prova caberia àquele que contesta a legitimidade das idéias da razão no uso prático. Nietzsche argumenta que é *ilícito* crer

---

<sup>255</sup> “Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch sein möchten, sondern nur, daß niemand das Gegenteil jemals mit apodiktischer Gewißheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könne. Denn wir sind alsdenn doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiß ist, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne” (KANT, 2005, II, p. 631; KrV, B767-768).

<sup>256</sup> Para o conjunto da argumentação cf. KANT, 2005, vol. II, pp. 630-644; KrV B766-B786.

em algo para o qual não dispomos de prova e que, além disso, contraria explicitamente os resultados de nossas melhores teorias científicas. De resto, a defesa dos direitos de uma fé moral em Deus e na imortalidade da alma não viola apenas os preceitos da consciência intelectual; ela ignora a dinâmica própria das crenças. No fundo, a tentativa kantiana de salvar o núcleo da moralidade cristã foi vã, pois ela ofereceu uma defesa dialética para um conjunto de crenças cuja aceitabilidade social já emitia sinais visíveis de esgotamento. Uma analogia pode ser feita com o tema da morte de Deus, que não é nada mais do que um desdobramento alegórico desta tese de Nietzsche. Os efeitos históricos e psicológicos da morte de Deus residem no rompimento com a tradição, ou seja, com o Deus pessoal da tradição judaico-cristã. Este evento da morte de Deus tem uma conexão apenas indireta com o Deus dos filósofos. O agnosticismo equivale ao ateísmo do ponto de vista prático: se suspendo o meu juízo sobre a possibilidade ou não de um Deus, sua hipótese já se tornou irrelevante para o modo como me oriento no mundo. Pascal tem razão: suspender o juízo sobre a questão significa apostar “Deus não existe”<sup>257</sup>. Nietzsche poderia ter dito nos anos 80 que o ceticismo teórico em relação às proposições da razão (a metafísica especial, na terminologia de Wolf) prepara o niilismo enquanto fenômeno histórico. Ora, são as conseqüências desta hipótese que Nietzsche propõe que o filósofo investigue e antecipe experimentalmente em si mesmo. Com que olhos nós veremos o mundo e as coisas se renunciarmos a toda forma de transcendência? Que forma assumirá a sociedade sob a influência de tal forma de pensar? A tarefa é dupla: dimensionar o impacto de um ceticismo generalizado em relação às hipóteses metafísicas sobre o indivíduo e sobre a sociedade como um todo. Os aforismos seguintes (22 a 34) procuram antecipar algumas de suas prováveis conseqüências.

---

<sup>257</sup> Cf. PASCAL, 2001, LA 418 (233).

O primeiro efeito do abandono das convicções metafísicas é discutido no aforismo 22. Ele retoma de forma moderada o argumento da segunda *Extemporânea* que opunha o efeito desagregador das ciências às potências eternizadoras da arte e da religião. A afirmação do dever exclui estas potências como potências ilusórias. O efeito é a descrença no caráter perene ou duradouro de nossos empreendimentos. Uma cultura pós-metafísica terá que enfrentar esta primeira dificuldade: como criar nos indivíduos a convicção de que eles devem se engajar em projetos que transcendem seus interesses imediatos e egoístas, agora que a perspectiva de um vínculo metafísico está perdida? Poderá a ciência despertar nos indivíduos uma crença similar à despertada pelas instituições a cujo pertencimento dependia o destino da alma? As instituições que imprimiram ao longo dos séculos alguma duração aos feitos humanos e resistiram à investida corrosiva do tempo foram lançadas no descrédito. Apenas a ciência parece ter sobrevivido. Uma adesão tão intensa ao empreendimento científico parece algo improvável, já que a ciência requer a dúvida e a desconfiança como atitudes essenciais. Nietzsche não descarta apesar disso a possibilidade de que os indivíduos possam com o tempo se decidir por empreender obras eternas com o auxílio das ciências. Este cenário nos parece hoje improvável por pertencermos a uma fase de transição. Esta possibilidade está na contramão dos escritos da primeira metade da década de 70, nos quais a ciência figurava como o principal agente desagregador. O aforismo 24 aceita até mesmo a possibilidade de um progresso em relação ao passado, uma hipótese absolutamente inimaginável nos escritos de juventude. Novamente a ciência é um elemento de novidade que deve ser levado em consideração. Enquanto as culturas antigas se desenvolviam e progrediam por instinto e acidentalmente, a cultura moderna pode, com o auxílio da ciência, progredir em conformidade com metas conscientemente estabelecidas. O notável desenvolvimento científico na modernidade torna possível a



determinação dos meios mais econômicos e racionais a serem empregados para se atingir tais objetivos ecumênicos.

Se à ciência cabe determinar os meios mais racionais para a promoção de objetivos ecumênicos, a quem caberá a tarefa de estabelecer estes objetivos? Esta é uma tarefa que se coloca para a humanidade a partir justamente da derrocada da visão metafísica de que um deus dirige a história humana. Esta tarefa não pode ser solucionada pelo recurso a uma filosofia da história que atribui um sentido imanente aos processos históricos. Não há fim imanente, exceto aquele que a humanidade for capaz de propor para si mesma. Na história domina o acaso, a contingência e a estupidez. Tampouco a natureza estabeleceu alguma finalidade para a espécie humana como um todo. Portanto, os objetivos ecumênicos devem ser propostos pelos homens. Não há nenhum fim em si mesmo, que se imponha à racionalidade humana como um candidato natural, independente de um querer e de uma avaliação:

*Moral privada e moral universal.* – Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira [...] Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com um tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos ecumênicos, um *conhecimento das condições da cultura* que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século. (pp. 33-34, com uma pequena alteração na tradução).

A determinação da tarefa filosófica como tarefa legislativa é decorrente do vácuo criado pela perda de normatividade das representações metafísicas. As ciências não podem elas mesmas determinar os objetivos ecumênicos da humanidade. Esta tarefa deve então ser realizada pelo filósofo do futuro. No período intermediário Nietzsche está envolvido com outra tarefa: ele não procura estabelecer fins ecumênicos para a humanidade, não propõe legislar para a cultura, mas fala diretamente para os indivíduos na condição de um indivíduo. Este período se caracteriza por um recuo estratégico de Nietzsche em relação às ambições políticas da vida contemplativa. O filósofo limita-se a

elaborar diversos esboços de uma moral privada, antecipando experimentalmente em si mesmo o efeito de algumas hipóteses que poderão vir a se impor no futuro para a humanidade como um todo. A principal tarefa deste período consiste em superar em si mesmo a visão moral de mundo, para depois extrair as conseqüências políticas e sociais desta superação. Assim, este aforismo apresenta uma agenda que só será efetivamente retomada a partir do *Zaratustra*.

Enquanto os aforismos 22 a 26 discutem o impacto de uma cultura pós-metafísica sobre a sociedade e sobre a relação entre filosofia e sociedade, os aforismos finais (31 a 34) discutem este impacto sobre o indivíduo. Estes aforismos promovem uma identificação entre os valores lógicos e a justiça, mas estabelecem ao mesmo tempo a tese de que a vida pressupõe algum grau de injustiça, na medida em que ela se alimenta das potências ilógicas. Em seu conjunto, estes aforismos nos esclarecem a verdadeira dimensão normativa que Nietzsche associa ao conhecimento. Ela deve ser interpretada como uma expressão de seu compromisso com a integridade intelectual. A tese principal, de um conflito entre valores lógicos e valores vitais, permite antecipar uma característica da reflexão nietzscheana sobre o compromisso da vida filosófica com os valores lógicos associados à preservação da integridade intelectual: a insolubilidade do conflito exige uma relativização do compromisso filosófico com os valores lógicos<sup>258</sup>.

---

<sup>258</sup> Os últimos aforismos do primeiro capítulo correspondem a uma retomada, muitas vezes literal, das reflexões que Nietzsche intercalou em seu detalhado fichamento do livro de Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens* (1865). Este livro é uma tentativa de refutar o pessimismo de Schopenhauer. Dühring louva em Schopenhauer o fato de este ter conferido uma nova dignidade à filosofia ao definir sua tarefa como a de estabelecer uma avaliação global sobre a existência. Ele concorda com Schopenhauer que esta é a tarefa eminente da filosofia, mas contesta a correção da resposta pessimista. O principal erro de Schopenhauer teria sido o de supor que esta questão comporta uma resposta puramente teórica. A Schopenhauer faltou uma distinção clara entre juízos puramente teóricos e apreciações de valor de natureza prática. Estas últimas referem-se necessariamente a um querer e a um impulso. Isto tem como conseqüência uma tese que será recusada por Nietzsche neste momento (a primeira leitura de Dühring data de 1875), mas que ele assumirá mais tarde: uma avaliação global da existência tem antes de tudo um valor sintomático; ela permite aferir a disposição afetiva daquele que enuncia este juízo. Nietzsche fornece a seguinte paráfrase da tese central que Dühring apresenta contra Schopenhauer na introdução de seu livro: “*Das Urtheil über den Werth des Lebens ist, kurz gesagt, eine Gemüthsbewegung – entweder Lebensdrang oder Lebensüberdruß. Dühring leugnet den Lebenshaß: es wäre eine Lebensregung, welche sich gegen das Leben selber regt*” (KSA, vol. VIII, pp. 133-134). Esta tese diz, em outras palavras, que a

A promoção dos valores lógicos exigiria a suspensão do juízo, mas esta é incompatível com os valores vitais. Este conflito corresponde ao que Nietzsche chama de negação lógica do mundo que, segundo ele, pode conduzir tanto a uma afirmação prática do mundo quanto a seu oposto. É perfeitamente possível administrar este escândalo, que deve ter tido sua origem em um erro da própria razão. O alvo visado pela crítica nietzscheana do período intermediário não são os juízos de valor em sua totalidade, mas a subclasse destes juízos que estão metafisicamente ancorados na ilusão de uma origem e destinação moral do humano. A grande questão é se o compromisso com a integridade intelectual deve ser incluído nesta subclasse de juízos ou não. Nietzsche considera uma tarefa preliminar da crítica genealógica a exposição do erro intelectual que confere plausibilidade a estes juízos (a crença na liberdade da vontade); abandonar o hábito intelectual de emitir juízos morais é o primeiro passo para a eliminação de nossos afetos morais, que é o verdadeiro objetivo da crítica genealógica. Esta reforma da vida afetiva exige, entretanto, um espírito de renúncia que não deve ser levemente subtraído à tradição ascética. O ideal do homem do conhecimento é compreendido menos como uma ruptura do que como uma consumação do ideal ascético. O homem do conhecimento conserva algo daquilo que ele pretende superar<sup>259</sup>.

O aforismo 32 enumera as condições que fazem com que todo juízo sobre o valor da vida seja ao mesmo tempo epistemicamente insatisfatório e subjetivamente necessário. A insuficiência epistêmica desta classe de juízos de valor deriva da incompletude do material a partir do qual julgamos sobre o fenômeno na sua totalidade, do acesso parcial que temos a este material já por si incompleto e, finalmente, da

---

vida é condição de possibilidade da moral e que, portanto, uma condenação moral da vida na totalidade de suas manifestações é um contra-senso que só tem valor enquanto sintoma. Esta é a tese do último Nietzsche.

<sup>259</sup> Esta compreensão dialética da auto-supressão da moral não é tão presente nos textos do período intermediário quanto nos do último período. Mas também não está de todo ausente. Veja-se por exemplo o aforismo que encerra o segundo capítulo de *Humano, demasiado Humano*, intitulado Irresponsabilidade e inocência, assim como o aforismo 292, que encerra o quinto capítulo, intitulado Avante.

ausência de uma medida fixa (o sujeito que julga é ele mesmo inconstante e julga a partir de um desconhecimento de si mesmo e de suas determinações sempre circunstanciais). Todo juízo de valor caracteriza-se necessariamente pela precipitação e pela parcialidade, o que o torna injusto e ilógico. A consciência intelectual exige a suspensão do juízo, mas esta exigência conflita com a necessidade do sujeito da ação, que é incapaz de simplesmente se por em movimento sem uma avaliação intelectual daquilo que o move em cada circunstância. Uma entrega total à natureza é impossível para os seres humanos:

*Necessidade de ser injusto.* – Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos. A impureza do juízo está primeiramente no modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto, em segundo lugar no modo como se chega à soma a partir dele, e em terceiro lugar no fato de que cada pedaço do material também resulta de um conhecimento impuro, e isto com absoluta necessidade. Por exemplo, nenhuma experiência relativa a alguém, ainda que ele esteja muito próximo de nós, pode ser completa a ponto de termos um direito lógico a uma avaliação total dessa pessoa; todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos viver sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! – pois toda a aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e capazes de reconhecer isto: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência (pp. 38-39; com uma pequena alteração na tradução)<sup>260</sup>.

<sup>260</sup> O núcleo deste aforismo corresponde a uma retomada literal de uma reflexão que Nietzsche intercalou em seu fichamento de Dühring. Nietzsche excluiu do aforismo um pequeno resumo da tese introdutória de Dühring, que precedia o restante do texto: “Kurz: aus den vielen einzelnen Werthschätzungen resultirt als Summe die jedesmalige Ansicht vom Werth des Lebens. Bei keiner Werthschätzung handelt es sich um reine Erkenntniß, alle sind Gemüths-Affektionen; jene Summe ist auch nichts als eine Gemüths-Affektion: das Urtheil über den Werth des Lebens kann nie reine Erkenntniß sein. Ich will doch hinzufügen, daß es richtiger wäre, alle solche Urtheile *unreine Erkenntnisse* zu nennen” (KSA, vol. VIII, p. 135). Esta última frase introduz uma correção na tese de Dühring, que é justamente o conteúdo do aforismo 32 de *Humano, demasiado Humano*. No fichamento a reflexão de Nietzsche não se encerrava como no aforismo 32, mas se desdobrava em direção a uma defesa explícita do pessimismo de Schopenhauer com a ajuda da terminologia de Spir: “Wir sind von vornherein unlogische und daher auch *ungerechte* Wesen **und können dies erkennen!** Das ist eine der ungeheuersten *Disharmonien* des Daseins! Wir tragen doch ein Maaß in uns, womit wir hier das Dasein messen und das ganz unverrückbar ist: es wird wohl der Satz der Identität sein. Wiederum ist dieses Maaß gerade die einzige *Harmonie*, welche wir kennen. Uns scheint es so, daß die disharmonische Welt existirt, jene Harmonie im Satz der Identität aber nichts als eine Theorie, eine Vorstellung ist. Kann man sich aber das Sich-Widersprechende als *wirklich* denken? Die sogenannte Wirklichkeits-Philosophie empfiehlt sich durch dies Wort dem populären Vorurtheil über Wirklich und Nichtwirklich. Aber wenn z. B. feststünde, daß ohne den Begriff einer harmonischen Wirklichkeit gar nicht die Dinge geschätzt werden könnten, nicht einmal falsch, so ist

O aforismo 33 aponta duas vias a partir das quais o homem nobre forma para si uma crença no valor e na dignidade da vida, e ambas são fundadas em um modo impuro de pensar. A primeira consiste em tomar em consideração única e exclusivamente os próprios homens de exceção, os homens nobres e raros e, por essa via arbitrária e unilateral, extrair contentamento com a vida e o mundo, ignorando o restante da humanidade e suas atribulações. Esta é a via, digamos, aristocrática de reconciliação com o mundo. A outra via consiste em considerar todos os homens, mas admitir neles apenas um gênero de impulsos, os menos egoístas, e assim, por esta via igualmente arbitrária, produzir uma crença no valor da vida. Esta é a via do Cristo. Mas estas duas vias são percorridas apenas pelas naturezas nobres e raras. Os homens em sua grande

---

ja Urtheilen, Werthe-bestimmen selbst nichts anders als Messen der "wirklichen Welt" an einer, die uns für **wirklicher** gilt. Also: die Unterscheidung zweier Welten, von denen die eine die schlechtere ist, die unwirklichere im Vergleich zu einer *wirklicheren* besseren, *die These somit des Pessimismus* ist die Thatsache, welche allem Werthschätzen vorausliegt; sie liegt in der Constitution des urtheilenden Verstandes, der von der Identität als der ihm zugänglichen Welt ausgeht. Die Entstehung des Verstandes und seine Constitution ist nicht aus dem praktischen Verhalten zu den Dingen abzuleiten, der Verstand ist keine Herausbildung des Gemüths. Sondern alles Zu- und Abneigen setzt schon den Verstand voraus und in ihm den Satz des Widerspruchs; ohne Logischens auch keine Empfindung, keine Stimmung, keine Vorstellung" (KSA, vol. VIII, pp. 136-137). O recurso à terminologia de Spir permite a Nietzsche em 1875 permanecer no interior da visão de mundo pessimista. O princípio de identidade fornece ao sujeito do conhecimento uma perspectiva normativa para avaliar o mundo a partir do dever ser. Como a suspensão do assentimento é uma impossibilidade, na medida em que nossas crenças são naturalmente determinadas, cabe ao filósofo administrar este escândalo da melhor maneira possível, ou seja, reconhecendo a tragicidade de sua condição. Nietzsche se propôs a ler a obra de Dühring como forma de testar seu compromisso com o pessimismo de Schopenhauer. Este propósito é enunciado em um plano de estudos datado do verão de 1875, e que antecede a leitura de *Der Werth des Lebens*: "Dühring, als den Versuch einer Beseitigung Schopenhauer's durchzustudiren und zu sehen, was ich an Schopenhauer habe, was nicht" (KSA, vol. VIII, p. 129). O recurso à concepção normativa de Spir permite a ele contornar as conclusões de Dühring e permanecer na esfera de influência do idealismo prático de seu mestre. Três anos depois, ao elaborar os aforismos correspondentes de *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche omite as referências explícitas à terminologia de Spir e propõe experimentalmente um afastamento do idealismo prático, retomando no aforismo 32 apenas parte de suas considerações finais sobre o texto introdutório de Dühring. O aforismo que abre *Humano, demasiado Humano* pode ser lido como um programa que contradiz os principais pontos levantados por Nietzsche em sua objeção a Dühring. Isso não significa de modo algum que Nietzsche compartilhe do otimismo de Dühring em relação ao que devemos esperar de uma futura cultura pós-metafísica. Dühring representa para Nietzsche a posição positivista ingênua, que se caracteriza pelo desconhecimento das enormes tarefas que se colocam para o filósofo caso ele pretenda estar à altura do que foi conquistado pela tradição e deseje estar em condições de preparar a transição para uma nova fase da humanidade, que permita a ela transitar da moralidade para a inocência. A partir de *Zarathustra* Nietzsche elege a tese de Dühring, que identifica a origem da justiça com o sentimento de vingança, como a tese que melhor exemplifica a visão de mundo que deve ser superada. Mas mesmo nas obras do período intermediário a luta de Nietzsche contra a interpretação moral da existência já se configura como uma luta contra o sentimento de vingança que se volta contra a vida e suas condições essenciais.

maioria simplesmente suportam a vida, sem pensar muito a respeito e sem que o destino da humanidade como um todo possa tocá-los ou pesar sobre eles. Estes são homens sem imaginação, que se satisfazem no círculo restrito de seus interesses e inclinações imediatas. Assim, a crença no valor da vida parece exigir ou a completa indiferença pelo destino da humanidade, como é o caso para a maior parte dos homens, ou uma identificação unilateral seja com os homens de exceção, seja com os impulsos mais nobres da humanidade. Em todo caso, nenhum homem seria capaz de participar do destino da humanidade como um todo. Isso o levaria a se desesperar do valor da vida, pois a humanidade em seu conjunto não tem nenhum objetivo; em sua trajetória dominam o acaso, a contingência, o desperdício, a estúpida necessidade<sup>261</sup>. Este tema remete aos aforismos anteriores, que estabelecem a necessidade de que objetivos ecumênicos sejam fixados para compensar o vácuo deixado pelo fim das hipóteses metafísicas. A leitura deste aforismo permite a conclusão de que o ato legislativo responsável pela fixação destes objetivos ecumênicos, caso ocorra alguma vez no futuro, jamais poderá eliminar todo e qualquer resíduo de arbitrariedade e de impureza. Pois ao estabelecer os objetivos ecumênicos, o filósofo do futuro terá que optar por uma das vias unilaterais de consideração da humanidade: ou por uma legislação que assegure a promoção dos tipos de exceção como a meta suprema da cultura; ou por uma legislação que assegure a promoção de um único impulso da humanidade em detrimento de todos os outros, em detrimento da diversificação e complexificação e em favor da homogeneização do homem. Uma formulação alternativa desta unilateralidade

---

<sup>261</sup> O aforismo 33 retoma e reelabora os pontos essenciais desenvolvidos por Nietzsche nas considerações finais de seu fichamento de *Der Werth des Lebens* (cf. KSA, vol. VIII, pp. 178-179). Na próxima seção comento rapidamente o compromisso de Nietzsche com o pessimismo antropológico de viés pascaliano e schopenhaueriano presente nestas considerações finais redigidas em 1875. Este compromisso está explícito no evangelho que Nietzsche anexa às suas considerações finais (cf. KSA, vol. VIII, pp. 180-181). Nietzsche procura se distanciar paulatinamente desta atmosfera intelectual, procurando nas companhias de Montaigne e Epicuro um antídoto para esta influência algo mórbida. O evangelho de 1875 não é retomado nos aforismos de *Humano, demasiado Humano*, mas seria incorreto dizer que ele está de todo superado em 1878.

constitutiva da condição do homem de exceção é dada pela tese da incompatibilidade entre as perspectivas do coração e do intelecto. Apenas a coincidência destas duas perspectivas em um único indivíduo poderia gerar uma avaliação global da existência capaz de superar esta unilateralidade. Mas é impossível compatibilizar a perspectiva do amor e da sabedoria em um único indivíduo, pois o seu pleno desenvolvimento pressupõe condições antagônicas. Nietzsche diria que todo ato legislativo é impuro por não poder conciliar as exigências da sabedoria com as do amor. É claro que o último Nietzsche jamais poderia fazer semelhante confissão. Na impossibilidade de conciliar Platão e Cristo ele opta pelo primeiro<sup>262</sup>.

---

<sup>262</sup> Voltarei ao tema na próxima seção. Cf. o aforismo 235 de MA/HH e o fragmento póstumo que está na origem do mesmo em KSA, vol. VIII, p. 93.

#### **Seção 4: Nietzsche leitor do ceticismo moderno**

Conclusão: tornemo-nos aquilo que nós ainda não somos: bons vizinhos das coisas próximas (KSA, vol. VIII, p. 588).

##### **4.1: Introdução**

Montaigne e Pascal são interlocutores com os quais Nietzsche mantém um intenso e permanente diálogo, que vai muito além das questões relacionadas à recepção do ceticismo. Trata-se de um diálogo de almas, de um encontro espiritual cujo significado não se limita aos aspectos puramente intelectuais envolvidos na recepção, acolhimento e refutação de teses e argumentos, ainda que obviamente não os exclua. Nietzsche estabelece com estes autores um vínculo existencial, uma relação dialética de proximidade e distância, de identificação e estranhamento<sup>263</sup>. As primeiras leituras de Montaigne e Pascal datam do início da década de 70. Uma vez iniciado, este diálogo prossegue até *Ecce Homo*, ou seja, ele acompanha todo o percurso intelectual de Nietzsche, tornando-se parte integrante de sua reflexão.

Não se pode negar, entretanto, que é nos escritos do período intermediário (que abarca a trilogia composta pelos dois volumes de *Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*) que Montaigne e Pascal desempenham, sob alguns aspectos de forma simultânea, sob outros aspectos de forma sucessiva e na qualidade de oponentes, o papel de interlocutores privilegiados do filósofo. Nietzsche reedita em certa medida a disputa que se deu entre Montaigne e Pascal em torno de dois modelos concorrentes da vida contemplativa. Montaigne representa a retomada, a defesa e a realização efetiva do ideal

---

<sup>263</sup> Vivetta Vivarelli capturou bem a natureza desta relação no seguinte comentário: “Der Konfrontation der beiden grossen Geister musste Nietzsche in gewisser Weise am eigenen Leibe erfahren, weil er fühlte, dass er mit beiden, ungeachtet ihrer Verschiedenheiten, vieles gemeinsam hatte. Vereinfachend liesse sich sagen, dass er viele Ideen Montaignes teilte, aber verschiedene Charakterzüge Pascals in sich wiedererkannte, so etwa die intellektuelle Leidenschaft und Redlichkeit” (VIVARELLI, 1998, p. 58).



de uma ética filosófica emancipada do cristianismo e de suas exigências ascéticas. Pascal representa a realização mais elevada, mas também a vítima mais comovente de uma espiritualidade construída em torno do ideal ascético do cristianismo. A retomada do ceticismo no início da modernidade cumprirá um papel crucial no desenho destes dois modelos concorrentes da vida contemplativa: em Montaigne como parte integrante do ideal da vida filosófica; em Pascal como o testemunho mais eloquente do fracasso do ideal filosófico de uma sabedoria puramente humana. Em seu esboço de uma apologia do cristianismo, Pascal reserva um amplo espaço para a demonstração do fracasso da filosofia como forma de vida. A ele irrita sobremaneira a pretensão de Montaigne de que há uma sabedoria propriamente humana, que prescindir da intervenção da graça, de que é possível e legítimo, mesmo para um cristão autêntico, retomar este projeto pagão; de que ao homem é dado, em sua condição natural e pelos seus próprios recursos, não apenas pensar, mas satisfazer as condições de uma vida boa no horizonte da finitude. A pretensão montaigneana de ter se reconciliado plenamente com sua condição finita, de ter não apenas suportado, mas gozado plenamente os prazeres associados a esta condição contraria de tal modo um pensador com a têmpera de Pascal que não resta a ele senão suspeitar da sinceridade de Montaigne e dos supostos espíritos livres.

As oscilações que caracterizam a avaliação de Nietzsche das conseqüências práticas do ceticismo no período intermediário estão diretamente relacionadas à sua recepção do debate em torno desta questão que teve lugar no início da modernidade na filosofia francesa. Enquanto na trilogia composta por *Humano, demasiado Humano* podemos notar a influência decisiva de Montaigne, em *Aurora* o interlocutor privilegiado passa a ser Pascal. O percurso realizado por Nietzsche entre uma obra e outra marca a transição de um ceticismo epicurista de inspiração montaigneana para um ceticismo heróico com forte coloração estoica. Esta transição é motivada pela

intensificação de seu diálogo com a obra de Pascal. Esta oscilação entre Montaigne e Pascal deve ser interpretada contra o pano de fundo da concepção de filosofia que prevalece no período intermediário: a concepção helenística da filosofia como forma de vida, centrada no esforço do indivíduo de conferir estilo à sua própria existência prevalece sobre a concepção do filósofo como legislador da cultura; a dimensão privada da vida contemplativa prevalece sobre sua dimensão pública. Em Nietzsche este projeto está associado à figura do espírito livre, que deve se libertar de todas as formas de vida impostas pela tradição e realizar em si mesmo o experimento de uma cultura pós-metafísica emancipada da visão moral de mundo. A forma de vida contemplativa inteiramente laicizada se caracteriza pela busca do conhecimento, que implica um compromisso com a preservação da integridade intelectual, e pelo abandono do julgamento moral do mundo. O principal objetivo de Nietzsche não é produzir a suspensão do juízo, mas abolir a condenação moral da existência. Em um primeiro momento Nietzsche adota a perspectiva intelectualista, segundo a qual esta condenação moral é uma resposta afetiva que depende em parte de um elemento cognitivo (a crença infundada na liberdade da vontade). Nesta fase o esforço argumentativo de Nietzsche está concentrado na eliminação deste componente cognitivo dos afetos morais. A partir de *Aurora*, Nietzsche inicia seu afastamento da posição intelectualista e adota uma psicologia moral mais próxima de Pascal. A tese de que a condenação moral da existência repousa em um erro intelectual permanece válida, mas Nietzsche se torna cético em relação à eficácia terapêutica de uma argumentação centrada na eliminação deste componente cognitivo. A crença em um significado moral da existência passa a ser ela mesma interpretada como sintoma de determinadas condições de vida, o que a torna imune a tentativas de refutação, mesmo que indiretas.

## 4.2: Montaigne como modelo de uma vida cética

### 4.2.1: *Montaigne contra o ideal ascético, ma non troppo*

A primeira referência direta a Montaigne na obra de Nietzsche encontra-se na terceira *Extemporânea*, dedicada à defesa de Schopenhauer como educador. Ela nos fornece a chave para compreendermos a importância de Montaigne nas primeiras obras do período intermediário:

No que se refere à honestidade conheço apenas um escritor que eu colocaria em um patamar idêntico ao de Schopenhauer, e até mesmo acima dele: trata-se de Montaigne. O fato de que tal homem tenha escrito em verdade aumentou a vontade de viver nesta terra. Eu, pelo menos, desde que tomei conhecimento desta alma, a mais livre e a mais vigorosa, sou obrigado a dizer o mesmo que ele diz de Plutarco: “Mal lancei sobre ele um olhar e já me cresceu uma perna ou uma asa”. Caso a tarefa de se sentir em casa na terra fosse colocada, então eu iria me manter ao seu lado<sup>264</sup>.

<sup>264</sup> Cf. KSA, vol. I, p. 348. O original é de difícil tradução: “Ich weiss nur noch einen Schriftsteller, den ich in Betreff der Ehrlichkeit Schopenhauer gleich, ja noch höher stelle: das ist Montaigne. Dass ein solcher Mensch geschrieben hat, dadurch ist wahrlich die Lust auf dieser Erde zu leben vermehrt worden. Mir wenigstens geht es seit dem Bekanntwerden mit dieser freiesten und kräftigsten Seele so, dass ich sagen muss, was er von Plutarch sagt: “kaum habe ich einen Blick auf ihn geworfen, so ist mir ein Bein oder ein Flügel gewachsen”. Mit ihm würde ich es halten, wenn die Aufgabe gestellt wäre, es sich auf der Erde heimisch zu machen”. Na verdade, Nietzsche comete um pequeno e significativo deslize ao citar Montaigne; o resultado é uma interpretação idealizada da imagem utilizada pelo filósofo francês para caracterizar sua relação com Plutarco. Em carta de 07/04/75, reproduzida no aparato crítico de Colli e Montinari, Marie Baumgartner chama a atenção do amigo para o erro de citação. Nietzsche responde imediatamente à amiga: “A passagem de Montaigne causou uma certa perplexidade, qual seja: a tradução alemã soa completamente diferente do modo como eu cito o trecho no Sch.; ela também é falsa, só que diferentemente do modo como a minha o é... agradeço muitíssimo àquela que descobriu meu erro; a coisa vai mesmo mau com o meu francês, e antes de idealizar Montaigne, eu deveria pelo menos compreendê-lo corretamente” (cf. KSA, vol. XIV, p. 76). A passagem citada por Nietzsche corresponde a um trecho do ensaio 5 do Livro III, intitulado *Sobre versos de Virgílio*, no qual Montaigne afirma que no momento de compor seus ensaios ele prefere manter distância de outros autores, embora seja obrigado a abrir uma exceção no caso de Plutarco: “[B] Mais je me puis plus malaisément deffaire de Plutarque. Il est si universel et si plain qu’à toutes occasions, et quelque sujet extravagant que vous ayez pris, Il s’ingere à vostre besongne et vous tend une main liberale et inespisable de richesses et d’embellissemens. Il m’en fait despit d’estre si fort exposé au pillage de ceux qui le hantent: [C] je ne le puis si peu raconter que je n’en tire cuisse ou aile” (Cf. MONTAIGNE, III, 1988, p. 875). A tradução alemã utilizada por Nietzsche oferece uma versão da passagem por mim sublinhada que elimina a imagem de Montaigne e coloca no lugar uma interpretação que tampouco corresponde ao sentido visado pelo original: “Ich kann ihm so wenig gleich kommen, daß ich ihm weder etwas kleines noch großes abzunehmen vermag” (Cf. MONTAIGNE, III, 1996, p. 911). Como não há nenhuma referência a pernas, coxas ou asas na versão alemã, nós devemos supor ou que Nietzsche citou de memória, como era hábito seu, ou a partir de uma edição francesa. Neste caso o equívoco teria tido origem em uma má compreensão do original francês, um idioma no qual ele se tornou fluente apenas no início da década de 80. Nietzsche possuía de fato uma edição em francês dos *Ensaíos*, que se encontra preservada em sua biblioteca em Weimar, mas sem nenhuma marca visível de leitura. Ao que tudo indica, ele se familiarizou com Montaigne a partir da tradução alemã, que lhe foi presentada pelo casal Wagner no natal de 1870. Este exemplar conserva inúmeras marcas de leitura. O fato é que Nietzsche altera inteiramente o sentido da imagem original de Montaigne, que estabelece uma analogia entre seu débito intelectual para com Plutarco e a imagem prosaica de coxas e asas sendo furtadas de um banquete. A metáfora para o furto e contrabando de idéias

Esta passagem é instrutiva antes de tudo em razão do contexto em que ela é formulada. Ao fazer o elogio de Montaigne em um escrito sobre Schopenhauer, Nietzsche comunica ao leitor, com elegância e discrição, que seu entusiasmo pelo filósofo alemão não é incondicional. O ensaio sobre Schopenhauer foi escrito em um momento em que Nietzsche já não compartilhava nenhuma das teses metafísicas de seu grande educador (se é que ele chegou algum dia a compartilhá-las)<sup>265</sup>. Mas a passagem não tem como objetivo precaver o leitor contra o conteúdo dogmático da metafísica da Vontade. Para isso basta o silêncio eloqüente sobre o tema ao longo do ensaio. Ao cortejar a alternativa montaigneana e acenar ao leitor com esta possibilidade, Nietzsche insinua que ele não está absolutamente seguro quanto ao valor educativo da filosofia de Schopenhauer. Montaigne é mais honesto que Schopenhauer, Nietzsche nos diz. Ora, se este é o caso, por que então o papel de educador não cabe a Montaigne? Porque o jovem Nietzsche ainda não se libertou inteiramente da tese da inevitabilidade antropológica da

---

converte-se em uma metáfora para a relação espiritual entre duas almas, na qual a primeira (o educador) exerce sobre a segunda um efeito poderoso que desencadeia o processo de auto-superação (faz crescer nela pernas e asas). Este é o efeito que Nietzsche reivindica para Schopenhauer, e que deve qualificá-lo como um verdadeiro educador. Tanto a seriedade quanto o *páthos* heróico que atravessam as *Extemporâneas* provam que Nietzsche ainda se encontra muito distante do espírito montaigneano.

<sup>265</sup> No prefácio à segunda edição do vol. II de *Humano, demasiado Humano*, de 1886, Nietzsche diz que ao compor a terceira *Extemporânea* sobre Schopenhauer ele já se encontrava em meio à *Skepsis* e à dissolução moral e, “como diz o povo, já não acreditava ‘em mais nada’, nem mesmo em Schopenhauer” (KSA, vol. II, p. 370). Como prova disso ele menciona o escrito, composto na mesma época e mantido em segredo, Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. Este opúsculo traduz o compromisso de Nietzsche com a epistemologia cética presente na atmosfera intelectual da primeira geração de neokantianos, uma geração influenciada pelo diálogo com a fisiologia da percepção e que tem em Lange e Helmholtz seus principais representantes na filosofia e nas ciências naturais respectivamente. Afora esta dívida teórica, a contribuição inovadora de Nietzsche neste texto póstumo deve ser vista na formulação da pergunta pela origem do impulso à verdade e na tentativa de determinar o lugar que o interesse pela verdade deveria ocupar na nossa hierarquia de valores. Este é um problema que Nietzsche não formula de forma inteiramente consciente no opúsculo. Podemos dizer, entretanto, que o pequeno escrito contém em germe a questão que Nietzsche persegue no momento em que ele redige o prefácio para a nova edição de seus livros, em 1886: a determinação do valor da vontade de verdade. Esta é a razão pela qual ele menciona o escrito e procura envolvê-lo em uma atmosfera misteriosa. Em 1886 Nietzsche está obcecado pela idéia do esoterismo, como resultado de seu diálogo com Platão. *Além de Bem e Mal* é um livro dominado por este novo *páthos* do enigma. Este *páthos* está ausente do texto redigido em 1873. Nietzsche não o manteve em segredo dos leitores por conter material particularmente explosivo. O texto havia sido concebido como introdução ao livro sobre os filósofos trágicos, um projeto literário abortado. Há, entretanto, uma boa razão para Nietzsche atribuir um caráter esotérico ao opúsculo: ele estava em contradição com a *persona* pública do jovem Nietzsche, como vimos no Capítulo I. Na verdade ele o manteve em segredo de um certo círculo de leitores: os adeptos da causa wagneriana.

metafísica. Ele está enredado naquela imagem conflituosa da vida filosófica exposta aqui na Seção 3 do Capítulo I. Montaigne não pode ser uma alternativa para aqueles que compartilham a tese de que existem necessidades metafísicas que precisam ser satisfeitas na esfera da cultura. Neste momento, Nietzsche ainda não se libertou desta tese, mas ele já não está totalmente convicto de sua verdade, pois a possibilidade de uma vida filosófica emancipada das necessidades metafísicas encontra-se retratada nos *Ensaio*s de Montaigne. Aquilo que foi possível no contexto da Contra-reforma deve a princípio ser possível na segunda metade do século XIX. Montaigne fornece uma contraprova literária à tese de que não se pode viver de acordo com o ceticismo. Esta é a única prova que segundo Nietzsche se pode exigir de uma filosofia: a prova de que é possível viver de acordo com seus preceitos<sup>266</sup>.

Nietzsche, ao afirmar que o fato de Montaigne ter escrito aumentou a vontade de viver nesta terra, deve ser interpretado no sentido mais literal possível. Não se trata aqui de uma figura de linguagem ou de uma força de expressão. Montaigne exerce sobre o jovem Nietzsche um fascínio oposto ao exercido por Schopenhauer: o fascínio por uma forma de vida filosófica que ignora soberanamente as chamadas necessidades metafísicas e os valores do ideal ascético. A filosofia de Schopenhauer representa aos olhos do autor de *Humano, demasiado Humano* uma reedição anacrônica, mas valiosa para o homem do conhecimento, da visão e sensibilidade cristãs:

Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristã e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida “necessidade metafísica”. Sem dúvida, um dos grandes e inestimáveis benefícios que nos vêm de Schopenhauer é que ele obriga nossa sensibilidade a retornar por um momento a formas antigas e potentes de ver o mundo e os homens, às quais nenhum outro caminho nos levaria tão facilmente (NIETZSCHE, 2000, pp. 34-35).

---

<sup>266</sup> Cf. KSA, vol. I, p. 417: “Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universitäten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte”.

Schopenhauer continua sendo instrutivo, mas já não mais na condição de alguém que aponta para o futuro, ou que nos esclarece sobre as necessidades do presente; nem tampouco na qualidade de um grande liberador. Ele é instrutivo apenas na medida em que abre para o filósofo uma via para o conhecimento do passado. Através dele, e em grande medida à sua revelia, pode-se fazer justiça a este passado e corrigir uma leviandade do século das Luzes. Enquanto guia, ele nos conduz a formas anacrônicas de sensibilidade. Mas o espírito livre não quer reeditar esta forma de sensibilidade; ele quer apenas fazer justiça a ela e ultrapassá-la; mas antes ele precisa se libertar do fascínio que esta sensibilidade exerce sobre ele. Montaigne é o grande liberador. Ele aponta para a possibilidade de uma vida indiferente às seduções do ideal ascético. E ele o faz contra o pano de fundo de um ceticismo que, tal como o de Nietzsche, tem uma inegável motivação ontológica<sup>267</sup>. O imperativo do contentamento com o mundo, que Lange

---

<sup>267</sup> Montaigne, assim como Nietzsche, recusa a tese de que o princípio de contradição possa funcionar como um discriminante ontológico. Sua filosofia acata o primado da diferença e da variabilidade infinita da experiência. A tradição nominalista da escolástica tardia havia estabelecido como único limite para a onipotência divina o princípio de contradição. Deus pode tudo, exceto aquilo que implica em autocontradição. Montaigne recusa esta limitação do poder divino e circunscreve a validade do princípio às nossas categorias de pensamento. Isso tem como resultado a impossibilidade de qualquer teologia natural (cf. MONTAIGNE, II, 12, 2000, pp. 285-286 e p. 291). Esta é uma novidade que certamente prepara o cenário cartesiano do deus enganador. Cf. BLUMENBERG, 1999, para uma discussão exaustiva do tema no nominalismo e em Descartes, mas sem nenhuma referência ao papel mediador de Montaigne. Para o impacto no ceticismo moderno da recusa montaigneana de limitar a onipotência divina pelo princípio de contradição cf. BRAHAMI, 2001. A motivação ontológica do ceticismo de Montaigne tem sua expressão máxima nas últimas páginas do longo ensaio intitulado Apologia de Raymond Sebond, em que a assimilação promovida pelo *Teeteto* entre as teses de Protágoras e Heráclito é claramente retomada: “Finalmente, não há nenhuma existência permanente, nem de nosso ser nem do ser dos objetos. E nós, e nosso julgamento, e todas as coisas mortais vão escoando e passando sem cessar. Assim, nada de certo pode ser estabelecido de um para outro, o julgador e o julgado estando em contínua mutação e movimento” (MONTAIGNE, 2000, II, 12, p. 403). O ensaio II, 14 extrai deste primado ontológico da diferença e da inconstância de todas as coisas uma conclusão para a teoria da escolha que permite solucionar o famoso paradoxo do asno de Buridan: na suposição de que uma criatura racional tivesse que optar por duas coisas idênticas, então o desejo estaria paralisado, impossibilitado de se socorrer na razão. A réplica de Montaigne a este argumento consiste em afirmar que as coisas sempre comportam uma diferença, por mais leve que seja, que torna possível ao desejo se inclinar por uma das alternativas sem prejuízo da razão. Este argumento é apresentado por Montaigne como uma réplica à doutrina estoica dos indiferentes. Outro belo testemunho literário encontra-se no ensaio III, 2: Do arrependimento: “[B] Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular muito mal formado [...] O mundo não é mais que um perene movimento. Nele todas as coisas se movem sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito [...] A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido. Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos,

apresenta como a tese central do materialismo ético, e que Nietzsche nas suas notas filológicas do período de Leipzig atribui a Demócrito, Epicuro e Pirro e associa diretamente ao ideal da ataraxia, encontra a sua plena realização nos *Ensaio*s de Montaigne. A reflexão sobre a obra e a personalidade de Montaigne ao longo da primeira metade da década de 70 fortalece em Nietzsche a crença na viabilidade prática e na legitimidade ética deste ideal, ao mesmo tempo em que o distancia da tese oposta, presente em Kant, Schopenhauer e Lange, da inevitabilidade antropológica da metafísica, que forma o núcleo de seu idealismo prático. Esta crença, inspirada no modelo de vida retratada nos *Ensaio*s, permite a Nietzsche rever seu credo de juventude e propor uma nova estratégia terapêutica para a filosofia, fundada no conhecimento e não mais nas ilusões edificantes da metafísica e da moral:

*Substituto da religião.* – Cremos dizer algo de bom sobre uma filosofia, quando a apresentamos como substituto da religião para o povo. De fato, na economia espiritual são necessários, ocasionalmente, círculos de idéias intermediários; de modo que a passagem da religião para a concepção científica é um salto violento e perigoso, algo a ser desaconselhado. Neste sentido é justificado aquele louvor. Mas deveríamos também aprender, afinal, que as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser *enfraquecidas* e *eliminadas*. Pensemos, por exemplo, na miséria cristã da alma, no lamento sobre a corrupção interior, na preocupação com a salvação – conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de satisfação, mas de destruição. Uma filosofia pode ser útil *satisfazendo* também essas necessidades, ou *descartando-as*; pois são necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, que repousam sobre pressupostos contrários aos da ciência (Idem, p. 35).

Nietzsche espera extrair do método genealógico o mesmo efeito terapêutico que Montaigne buscou nos argumentos da filosofia helenística e na contínua exposição à diversidade: suspender o julgamento moral sobre os homens e o mundo e cultivar a

---

mas de dia para dia, de minuto para minuto” (MONTAIGNE, III, 2001, p. 27). Nietzsche parece remeter a esta passagem em duas ocasiões: no último aforismo de *Humano, demasiado Humano*, intitulado Q Andarilho: “Quem atingiu em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir sobre a terra senão como andarilho [...] nele deve haver algo de errante, que tenha sua alegria na mudança e na transitoriedade” (KSA, vol. II, pp. 362-363); e no aforismo 19 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*: “O quadro da vida. – Por mais que os poetas e os filósofos tenham se colocado a tarefa de pintar o quadro da vida, esta é entretanto uma tarefa insensata: mesmo das mãos dos maiores pensadores-pintores não saíram nada mais do que quadros e pequenos quadros *de uma* vida, ou seja, das suas vidas – e nada diferente disso é sequer possível. No vir a ser algo que vem a ser não pode se espelhar como algo fixo e duradouro, como um “isto”” (KSA, vol. II, p. 387).

indiferença pelas questões últimas, na expectativa de que esta indiferença permita uma moderação dos afetos morais<sup>268</sup>. Este compromisso com o ideal da ataraxia, obtido através de argumentos históricos e psicológicos, encontra sua melhor expressão no longo aforismo 16 de *O Andarilho e sua Sombra*, que eu cito a partir da tradução de Rubens R. T. Filho e comento dividindo-os em pequenas unidades relativamente autônomas de argumentação:

*Onde a indiferença é necessária.* – [A] Nada seria mais pervertido do que querer esperar o que a ciência um dia estabelecerá definitivamente sobre as coisas primeiras e últimas e enquanto isso pensar (e especialmente acreditar!) da maneira *tradicional* – como tantas vezes se aconselha. O impulso a querer ter nesse domínio *unicamente seguranças* é um *instinto religioso residual*, e nada melhor – uma espécie escondida e apenas aparentemente cética da “necessidade metafísica”, acoplada ao secreto pensamento de que ainda por muito tempo não haverá nenhuma perspectiva dessas seguranças últimas e de que até então o “crente” estará no direito de não se afligir com o domínio inteiro (com correções na tradução).

Esta primeira unidade [A] retoma a objeção discutida por mim na seção anterior contra o uso que Kant faz do ceticismo na *Crítica da Razão Pura*. Nietzsche polemiza contra o argumento kantiano, exposto na segunda seção do capítulo I da “Doutrina Transcendental do Método”, intitulada A disciplina da razão pura em relação ao seu uso polêmico, segundo o qual a razão pura, em seu uso polêmico e em função de seu interesse prático na questão, estaria autorizada a fazer uma defesa dialética de suas proposições, de tal modo que, mesmo estando impossibilitada de demonstrar sua verdade teórica, ela obrigaria o adversário a reconhecer que ele está igualmente imerso na ignorância e deve por isso renunciar a uma negação dogmática do conteúdo destas proposições. A razão pura, em seu uso polêmico, autorizaria deste modo uma fé moral no conteúdo daquelas proposições a cuja certeza ela está obrigada a renunciar em seu uso teórico: que há um ser supremo; que há uma vida futura; que o homem é livre.

---

<sup>268</sup> Cf. o fragmento póstumo datado de julho de 1879: “Die Trostmittel des Christenthums sind bald eine Antiquität; ein Oel, das sich verrochen hat. Dann treten die Trostmittel der antiken Philosophie wieder hervor, in neuem Glanze – und unsere neue Trostmittelgattung kommt hinzu, die historische” (KSA, vol. VIII, p. 588).



Nietzsche afirma que tal forma de pensar reivindica para o crente um falso direito (pois ele fere o princípio da integridade intelectual, que é o princípio máximo da razão) e corresponde a uma apropriação indevida do ceticismo (indevida na medida em que o coloca a serviço de uma intenção essencialmente dogmática). A acusação de que Kant teria se apropriado indevidamente do ceticismo é recorrente na obra de Nietzsche. Mas ela não comparece nas obras do primeiro período nem tampouco nos fragmentos póstumos da época, e isso por uma razão muito simples: embora estivesse consciente do conflito entre os preceitos da consciência intelectual e a metafísica como edificação, o jovem Nietzsche aprovava o uso instrumental do ceticismo por considerar que ele atendia a uma necessidade prática. Ao romper com a tese da inevitabilidade antropológica da metafísica, Nietzsche tem o campo aberto para denunciar em Kant um uso do ceticismo que não deixou, entretanto, de inspirá-lo em sua obra de estréia. A primeira formulação explícita desta acusação encontra-se no aforismo 27 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, intitulado Os obscurantistas:

O essencial na magia negra do obscurantismo não é que ele queira obscurecer as mentes, mas que ele queira denegrir nossa imagem do mundo, obscurecer *nossa representação da existência*. Para tanto ele se serve com freqüência daquele meio que consiste em impedir o clareamento dos espíritos: mas por vezes ele recorre ao meio exatamente oposto e procura, através de um extremo refinamento do intelecto, engendrar uma *repugnância* por seus frutos. Metafísicos pedantes, que predispõem ao ceticismo e que por meio de seu excesso de sagacidade incentivam a desconfiança em relação à sagacidade, são bons instrumentos para um obscurantismo refinado. – É possível que mesmo Kant possa ser empregado para este propósito? Mais ainda, que ele, pelo menos ocasionalmente, *tenha desejado* algo semelhante, conforme sua própria e mal-afamada declaração: abrir caminho para a *fé* apontando ao *saber* seus limites? – no que ele de fato não foi bem-sucedido, nem ele nem aqueles que o seguiram nas pistas de raposa e lobo deste obscurantismo extremamente refinado e perigoso, na verdade o mais perigoso, pois aqui a magia negra aparece envolta em luz (KSA, vol. II, p. 391-392).

Definitivamente, Kant não é um aliado de Nietzsche em seu projeto de retomar a bandeira do Iluminismo. O ceticismo é um aliado, mas um aliado para o qual ele olha com certa suspeita, em função das diversas apropriações indevidas por que passou esta tradição ao longo da modernidade. Nietzsche exclui Kant por uma razão muito simples:

o núcleo de seu programa iluminista consiste em preparar a transição lenta e gradual para uma cultura pós-metafísica centrada na inocência do devir. A tese metafísica de que a existência comporta um sentido moral é a principal adversária deste programa de emancipação, dirigido inicialmente ao indivíduo. A convicção de que Kant se apropriou indevidamente do ceticismo para promover suas intenções dogmáticas foi fortalecida pelo paralelo que Nietzsche estabeleceu entre este uso dialético na *Crítica da Razão Pura* e o uso apologético feito por Pascal<sup>269</sup>. Esta apropriação será discutida na seqüência. Nietzsche considera, entretanto, que a apropriação do ceticismo por Pascal é mais idônea, pois ele a coloca explicitamente a serviço da religião cristã, enquanto Kant dissimula para si mesmo e para seus leitores seu propósito dogmático. Voltemos ao aforismo 16 de *O Andarilho e sua Sombra*:

[B] Dessas seguranças acerca dos mais extremos horizontes, nós nem sequer precisamos para viver uma humanidade plena e competente: assim como a formiga não precisa delas para ser uma boa formiga.

Após contestar o argumento kantiano de que a razão está autorizada a manter uma fé moral no conteúdo das proposições metafísicas (sobre Deus, a imortalidade da alma e a liberdade), Nietzsche acrescenta, e aqui eu insisto que ele o faz inspirado no exemplo de Montaigne, que uma crença nestes conteúdos é desnecessária do ponto de vista existencial. Nietzsche contesta que haja algum interesse prático da razão (no sentido técnico kantiano), já que ele nega a liberdade da vontade como uma ilusão de ordem

---

<sup>269</sup> Nietzsche estabelece este paralelo em dois fragmentos póstumos, o primeiro datado de 1880 e o segundo de 1887. Cf. KSA, vol. IX, p. 325: “Auch Kant, so dürftig sich seine Seele neben der Pascal’s ausnimmt, hat einen ähnlichen Hintergedanken bei allen Bewegungen seines Kopfes: den Intellekt zu entthronen, das Wissen zu köpfen – zu Gunsten des christlichen Glaubens. Und nun muß es der *christliche* Glaube sein! Als ob nicht wenn das Wissen geköpft wäre, *alle* Arten Glauben zugänglich würden!”. A segunda ocorrência encontra-se em KSA, vol. XII, p. 340: “**Kant**: macht den erkenntnißtheoretischen Scepticismus der Engländer *möglich* für Deutsche 1) indem er die moralischen und religiösen Bedürfnisse der Deutschen für denselben interessirt (: so wie aus gleichen Gründen die neueren Akademiker die Sceptis benutzten als Vorbereitung für den Platonismus v. Augustin; so wie Pascal sogar die *moralistische* Sceptis benutzte, um das Bedürfniß nach Glauben zu excitiren (‘zu rechtfertigen’) 2) indem er ihn scholastisch verschnörkelte und verkräuselte und dadurch dem wissenschaftlichen Form-Geschmack der Deutschen annehmbar machte (denn Locke und Hume an sich waren zu hell, zu klar d. h. nach deutschen Werthinstinkten geurtheilt ‘zu oberflächlich’ --)”.

intelectual; mas ele afirma, ao mesmo tempo, que uma vida boa pode prescindir da crença em uma destinação elevada do homem. Esta crença se funda na falsa dicotomia entre teoria e prática, introduzida com o intuito de tornar nossas crenças morais imunes ao exame crítico da razão<sup>270</sup>. Nietzsche reconhece que esta estratégia de isolamento pode ser legítima em determinadas circunstâncias históricas, mas querer fundá-la em uma estrutura da própria racionalidade humana, como o fez Kant, significa comprometer tanto a integridade intelectual quanto o projeto de emancipação do Iluminismo. Continuemos a análise do aforismo 16:

[C]. Em vez disso, temos de esclarecer a nós mesmos de onde vem propriamente aquela fatal importância que por tanto tempo atribuímos a essas coisas: e para isso precisamos da *história* dos sentimentos éticos e religiosos [D]. Pois somente sob a influência desses sentimentos aquelas questões espinhosíssimas do conhecimento se tornaram para nós tão relevantes e terríveis: nos domínios mais extremos *em cuja direção* se obstina ainda o olho, sem penetrar *neles*, introduziram sorratamente conceitos tais como culpa e castigo (e aliás castigo eterno!): e isto tanto mais imprevidentemente quanto mais eram escuros aqueles domínios. Desde antiguidades fantasiou-se com temeridade, ali onde não se podia estabelecer nada, e persuadiu-se a posteridade a tomar essas fantasias a sério e como verdade, recorrendo por último ao abominável trunfo: crer tem mais valor do que saber.

---

<sup>270</sup> Nietzsche se esforça por suspender aquilo que ele supõe ser o veto imposto pela filosofia moderna à investigação crítica das crenças morais. A imposição deste veto foi motivada por temores imaginários e impediu o avanço das ciências empíricas neste campo crucial da experiência. A moralidade se tornou um refúgio para todos os impulsos metafísicos, que não puderam mais ser satisfeitos no âmbito das ciências naturais. Do domínio da reflexão sobre a moralidade é necessário antes de tudo eliminar as hipóteses metafísicas; isso significa abandonar o projeto kantiano e schopenhaueriano de uma fundamentação da moral (cf. o aforismo 186 de *Além de Bem e Mal*, que apresenta a questão em termos programáticos); em segundo lugar, deve ser introduzido neste domínio o método experimental; mas antes é necessário adquirir para tais experimentos a boa consciência, e isso pressupõe justamente a superação da visão moral de mundo (a tese de que a existência comporta um sentido moral determinado metafisicamente). Cf. KSA, vol. IX, p. 202: “Dieselbe Unsicherheit und Skepsis, die der Schiffer in Betreff seiner Fahrt hat, ob sie gelingt, zur rechten Zeit unternommen, müssen wir in Betreff aller Pflichten haben. Ich bin nicht absolut verpflichtet, so leicht ist es mir nicht gemacht. Wir experimentiren mit unseren Tugenden und guten handlungen und wissen nicht sicher, dass es die nothwendigen sind, in Hinblick auf das Ziel. Wir müssen den Zweifel aufrichten und alle moralischen Vorschriften anzweifeln. Überdies sind sie so grob, dass keine wirkliche Handlung einer solchen Vorschrift entspricht: das Wirkliche ist viel complicirter”. Nietzsche retoma aqui uma imagem recorrente na tradição céptica, a imagem daquele que se lança ao mar na incerteza de chegar ao seu destino. Ela foi largamente explorada, tanto pelos aliados quanto pelos adversários do ceticismo. Mas ela indica de todo modo uma disposição construtiva no ceticismo, que é possível avançar no conhecimento sem se assegurar antes de certezas últimas. É justamente aquilo que Nietzsche reivindica: o direito de experimentar no domínio da moralidade. Esta intenção construtiva tende a se intensificar a partir de *Aurora*. Nietzsche argumenta pela legitimidade do ceticismo no domínio da moral também em um aforismo de VMS/MOS, intitulado Porque os cépticos desagradam à moral: “Wer seine Moralität hoch und schwer nimmt, zürnt den Skeptikern auf dem Gebiete der Moral: denn dort, wo er alle seine Kraft aufwendet, soll man staunen, aber nicht untersuchen und zweifeln. – Dann giebt es Naturen, deren letzter Rest von Moralität eben der Glaube an Moral ist: sie benehmen sich eben so gegen die Skeptiker, womöglich noch leidenschaftlicher” (KSA, vol. II, p. 407).

As unidades [C] e [D] introduzem a novidade do programa crítico e construtivo de Nietzsche. O programa genealógico não se contenta em expor a indecidibilidade epistêmica das proposições metafísicas. Ele pretende, com o apoio das diversas disciplinas empíricas, mas em especial da história e da psicologia, reconstruir o contexto de surgimento das crenças metafísicas: expor os fatores que atuaram na formulação e na fixação destas crenças. Esta estratégia de contextualização é mais eficaz do que a simples exposição da indecidibilidade epistêmica, pois ela permite minar as condições que asseguram credibilidade a estas proposições metafísicas. O genealogista tem o intuito declarado de falsificar as crenças metafísicas mediante sua relativização histórica e ridicularização psicológica (esta estratégia combate o núcleo afetivo da visão moral de mundo), mas também pela exposição dos fatores epistemicamente não confiáveis que contribuíram para a fixação destas crenças. Esta estratégia negativa de falsificação das crenças metafísicas está, contudo, a serviço de uma segunda intenção: eliminar os conceitos de culpa e castigo da interpretação do mundo, ou seja, suspender o julgamento moral sobre a existência. A crença na inevitabilidade da metafísica é fruto de hábitos seculares, quiçá milenares de avaliação da existência, que podem ser eliminados de forma lenta e gradual. A estratégia revolucionária deve ser descartada, pois ela conduz a uma regressão à barbárie. O modelo de uma liberação gradual da *doença das cadeias*, como Nietzsche denomina os preconceitos morais que caracterizam o estágio atual da humanidade, deve ser buscado não no Iluminismo do século XVIII, mas de preferência no ceticismo francês cristão do início da modernidade, pois este não foi afetado pelo otimismo antropológico que dominou o século das Luzes. Por isso é necessário, para aqueles que querem dar prosseguimento à obra do Iluminismo, uma operação paciente que permita desfazer a cumplicidade que se estabeleceu entre o espírito da revolução e o espírito das Luzes. A

emancipação espiritual prometida pelas Luzes é lenta e gradual, contrária ao entusiasmo e à adesão fanática que caracterizam o espírito da revolução, que quer anular a história pela desconsideração do passado. O espírito livre não deve, portanto, ser confundido com o livre pensador da revolução ou com o agitador político do século XIX<sup>271</sup>. O objetivo do programa não é um retorno à animalidade, mas fornecer as condições para uma transição segura da moralidade para a inocência. Nietzsche associa a este programa uma máxima evangélica, a de não julgar<sup>272</sup>. Esta máxima encontra-se exemplificada em vários ensaios de Montaigne (cf. em especial os ensaios III, 2 e III, 11). Continuemos a análise do aforismo 16:

[E] Agora, entretanto, em vista dessas coisas últimas, não é necessário o saber contra a crença, mas sim *indiferença contra a crença e o pretense saber* nesses domínios! *Todo o resto deve estar mais próximo de nós do que aquilo que até agora nos foi pregado como o*

<sup>271</sup> Cf. o aforismo intitulado A periculosidade do Iluminismo (aforismo 221 de *O Andarilho e sua Sombra*; KSA, vol. II, p. 654).

<sup>272</sup> Há diversas passagens em que Nietzsche sugere a aproximação entre seu programa de superação da visão moral de mundo e a máxima evangélica tal como ela teria sido praticada pelo Cristo (é verdade que exclusivamente por ele). A diferença estaria nos meios: Jesus chegou a esta compreensão através de uma ilusão e por ter o coração mais puro, enquanto o espírito livre deve chegar a ela mediante o conhecimento da necessidade e portanto pelo intelecto mais penetrante. O aforismo 33 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, intitulado Querer ser justo e querer ser juiz termina com uma indicação inequívoca desta proximidade: “o filósofo tem portanto de dizer, como Cristo, “não julgueis!” e a última distinção entre as cabeças filosóficas e as demais seria que as primeiras querem *ser justas* e as outras querem *ser juizes*” (KSA, vol. II, p. 396). O aforismo 144 de *Humano, demasiado Humano*, ao encerrar uma longa reflexão sobre a psicologia do santo e seu significado na cultura (aforismos 136 a 143), comenta aqueles casos que constituiriam uma exceção à teoria apresentada. O caso mais fascinante é justamente o do Jesus histórico: “Há exceções que se destacam na espécie, seja por uma imensa brandura e simpatia com os homens, seja pelo encanto de uma energia incomum; outras são atraentes em altíssimo grau, porque certos delírios lançam torrentes de luz sobre todo o seu ser: é o caso do célebre fundador do cristianismo, que acreditava ser o filho de Deus, e portanto isento de pecado; de modo que através de uma ilusão – que não devemos julgar duramente, pois em toda a Antiguidade pululam filhos de Deus – ele alcançou o mesmo objetivo, o sentimento da completa isenção de pecado, da plena irresponsabilidade, que hoje qualquer homem pode adquirir através da ciência” (NIETZSCHE, 2000, pp. 112-113). A última frase não deve nos enganar; Nietzsche não foi aqui tão preciso quanto em outros momentos, em que a superação da moralidade é descrita como um experimento envolto em riscos e reservado para almas seletas. A familiaridade com a ciência de modo algum garante por si só esta transição. Ela exige uma espécie de espiritualidade pós-religiosa. Cf. o aforismo 107 de MA/HH, intitulado Irresponsabilidade e inocência: “A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade [...] Nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode *se transformar de moral em sábia*. O sol de um novo evangelho lança seu primeiro raio sobre o mais alto cume, na alma desses indivíduos: aí se acumulam as névoas, mais densas do que nunca, e lado a lado se encontram o brilho mais claro e a penumbra mais turva. Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender esta inocência” (Idem, pp. 81-83). O mesmo argumento da dificuldade encontra-se no belíssimo aforismo que encerra *O Andarilho e sua Sombra*, intitulado A senha de Ouro (KSA, vol. II, p. 702).

mais importante – refiro-me àquelas questões: para que o homem? Que destino tem ele depois da morte? Como se reconcilia com Deus?, ou como possam soar essas curiosidades. Tão pouco quanto essas questões dos religiosos importam-nos as questões dos filósofos dogmáticos, quer sejam idealistas ou materialistas ou realistas. Todas elas visam a constranger-nos a uma decisão em domínios onde nem crença nem saber são necessários; mesmo para os grandes amadores do conhecimento, é útil que ao redor de tudo o que é sondável e acessível à razão se estenda um enevoado e traiçoeiro cinturão pantanoso, uma faixa de impenetrável, de eternamente fluido e de indeterminável. Precisamente pela comparação com o reino do escuro que circunda a terra do saber, o claro e próximo, muito próximo, mundo do saber aumenta constantemente de valor.

O idealismo prático é o grande adversário de uma compreensão correta da existência, pois ele não apenas procura nos convencer de que não devemos nos interessar teoricamente pelas questões cotidianas para cuja solução nossos recursos epistêmicos bastam, como ele nos mobiliza emocionalmente em torno de questões que são indecíveis do ponto de vista teórico e irrelevantes do ponto de vista prático. Neste novo cenário, mais urgente e eficiente do que uma estratégia para expor a indecidibilidade teórica destas questões seria uma estratégia que minasse a confiança na relevância prática desta agenda, compartilhada tanto pelos filósofos dogmáticos quanto pelos filósofos críticos. A abordagem genealógica dos sentimentos e conceitos morais, estéticos e religiosos pretende, com o auxílio da psicologia e da história, minar esta confiança através da exposição dos fatores que atuaram no contexto de formação e fixação das convicções metafísicas. Montaigne por sua vez fornece a Nietzsche um contra-exemplo à objeção idealista de que este seria um empreendimento cognitivo sem legitimidade ética e sem viabilidade prática.

O abandono da crença na dignidade própria do homem, no primado de finalidade das criaturas racionais, para usar uma fórmula kantiana, não é um processo corriqueiro, nem tampouco destituído de riscos. Nietzsche não o recomenda como um experimento para as massas, como um projeto político, como uma utopia para amanhã. Esta é uma prerrogativa dos espíritos livres. Mas uma vez superado o encanto desta poderosa ilusão o homem será capaz de viver reconciliado com sua natureza, com seus instintos, sem a

pretensão de elevar-se acima dos animais por decreto divino. Ele se livrará aos poucos de toda a carga de afetos negativos que são parte constitutiva de seus hábitos de avaliação moral. Ele perderá muito do seu orgulho, mas também de sua miséria e de seus tormentos imaginários. Sua vida interior será talvez menos intensa do que a de seu antepassado, o homem das firmes convicções morais, mas será mais pura, mais leve, mais tranqüila. A perda de intensidade afetiva será compensada pelo ganho em sabedoria. Aos poucos ele irá adquirir um novo interesse pelas coisas próximas e aplicará seu interesse teórico nelas. Ele perceberá aos poucos que o desinteresse pelas coisas próximas foi fruto de um ensinamento equivocado e de preconceitos obscurantistas. Ele descobrirá finalmente que não há nenhum conflito entre o interesse teórico e o interesse prático de sua razão, que este abismo foi criado artificialmente por temores imaginários e irracionais, ou por temores que eram originariamente reais, mas já não mais o são. O resultado será uma mudança radical da agenda filosófica. A reflexão sobre o cotidiano tomará o lugar da reflexão sobre os grandes temas metafísicos e religiosos. A agenda montaigneana substituirá a agenda pascaliana e kantiana. Além de não mais julgar moralmente a própria existência, o mundo e os homens, a filosofia deverá se converter numa arte de viver, orientada por um conhecimento sólido daquilo que nos é benéfico e nocivo nas pequenas questões do cotidiano: a alimentação, o clima, a distribuição das atividades ao longo do dia, o convívio social, a sexualidade, o casamento, filhos, a escolha dos livros e os hábitos de leitura, o sono, a prática de esportes<sup>273</sup>:

---

<sup>273</sup> Nietzsche responsabiliza os metafísicos e sacerdotes por terem difundido este desprezo pelas coisas próximas, como forma de melhor assegurar seu poder sobre as almas. O tema é recorrente em *O Andarilho e sua Sombra*. Cf. por exemplo o aforismo 5, no qual os metafísicos e os sacerdotes são acusados de incentivarem um uso da linguagem que intensifica este desprezo pelas coisas próximas: “*Sprachgebrauch und Wirklichkeit*. – Es giebt eine erheuchelte Missachtung aller der Dinge, welche thatsächlich die Menschen am wichtigsten nehmen, *aller nächsten Dinge*. Man sagt zum Beispiel ‘man isst nur, um zu leben’, – eine verfluchte *Lüge*, wie jene, welche von der Kinderzeugung als der eigentlichen Absicht aller Wollust redet. Umgekehrt ist die Hochschätzung der ‘wichtigsten Dinge’ fast niemals ganz ächt: die Priester und Metaphysiker haben uns zwar auf diesen Gebieten durchaus an einen

[F] Temos de tornar-nos outra vez *bons vizinhos das coisas mais próximas* e não, como até agora, olhar tão desdenhosamente por sobre elas em direção a nuvens e demônios noturnos. Em florestas e cavernas, em terras pantanosas e sob céus encobertos – ali o homem, em graus de civilização de milênios inteiros, viveu por demasiado tempo, e viveu precariamente. Ali ele *aprendeu a desprezar* o presente e a vizinhança e a vida e a si mesmo – e nós, nós habitantes da campina *mais clara* da natureza e do espírito, recebemos ainda agora, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo mais próximo em nosso sangue (1978, pp. 141-2).

Mas Montaigne não fornece apenas a nova agenda filosófica para a reflexão nietzscheana. Seu temperamento, retratado literariamente nos *Ensaio*s, reforça em Nietzsche a convicção de que é permitido propor como tarefa para os espíritos livres um experimento através do qual é antecipada a transição do homem moral para o homem sábio, uma transição que talvez um dia a humanidade como um todo possa operar em si mesma. O aforismo 34 de *Humano, demasiado Humano* trata justamente da legitimidade ética e da viabilidade prática do projeto genealógico exposto programaticamente ao longo do primeiro capítulo. O título do aforismo é Para tranquilizar:

---

heuchlerisch übertreibenden *Sprachgebrauch* gewöhnt, aber das Gefühl doch nicht umgestimmt, welches diese wichtigsten Dinge nicht so wichtig nimmt, wie jene verachteten nächsten Dinge” (KSA, vol. II, p. 541). O aforismo 6, intitulado “A precariedade terrena e sua principal causa” apresenta esta agenda filosófica alternativa e Sócrates é citado como aquele que primeiro se revoltou contra a negligência das coisas próximas por parte dos filósofos (KSA, vol. II, p. 543). A breve reconciliação de Nietzsche com a figura de Sócrates nas primeiras obras do período intermediário deve-se também ao fato de ele estar sob forte influência de Montaigne. Nietzsche o confessa explicitamente no aforismo 86, intitulado Sócrates: “Sokrates. – Wenn Alles gut geht, wird die Zeit kommen, da man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates in die Hand nimmt, als die Bibel, und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständniss des einfachsten und unvergänglichen Mittler-Weisen, des Sokrates, benutzt werden” (KSA, vol. II, p. 591). A possibilidade de assumir uma agenda filosófica centrada no cuidado de si e, por derivação, no cuidado com as coisas que nos cercam cotidianamente está relacionada com a possibilidade de atualizar o modelo antigo de filosofia como sabedoria prática. Nietzsche reflete sobre esta possibilidade pela primeira vez nas notas póstumas de 1873 que correspondem ao manuscrito U II3 (KSA, vol. I, pp. 725-745). Parte do material foi utilizado na segunda *Extemporânea*. Nietzsche especula sobre a possibilidade de uma filosofia verdadeiramente popular, ou seja, uma filosofia concebida como sabedoria, ao modo de Plutarco e Montaigne. Esta noção lembra a distinção humeana entre filosofia fácil, voltada para a ação e com um intuito edificante, e a filosofia abstrata, profunda ou difícil, voltada para a especulação sobre os princípios e dirigida ao entendimento e não aos afetos. Cf. HUME, 2003, p. 19-32. Nos fragmentos póstumos desta época Nietzsche considera pouco provável uma retomada deste gênero de filosofia popular; caso ela ocorra, terá de algum modo que incorporar as conquistas científicas. Mas a tensão reside justamente neste ponto: a ciência corrói a credibilidade de uma filosofia puramente edificante. Reside no período intermediário, Nietzsche tenta superar esta tensão convertendo a busca do conhecimento em um novo ideal de vida filosófica: a meta da sabedoria filosófica consiste justamente na superação dos afetos morais e a ciência é uma aliada neste combate.



Mas nossa filosofia não se torna hostil à vida, ao que é melhor? Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é *possível* permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso *tenhamos* de fazê-lo, não seria preferível a morte? Pois já não existe “dever”; a moral, na medida em que era “dever”, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião. O conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos com o senso da verdade? Pois eles também se ligam a erros (na medida em que, como foi dito, a inclinação e a aversão, e suas injustas medições, determinam essencialmente nosso prazer e desprazer). Toda vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões, sem achar descabidos os seus motivos presentes, como os da honra, e sem opor zombaria e desdém às paixões que impelem ao futuro e a uma felicidade neste. Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica? — Creio que o *temperamento* de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento: eu poderia imaginar um outro efeito que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais, mediante o qual surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual: de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar violento ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado, mas aos poucos se tornariam mais fracos, sob influência do conhecimento purificador. Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como na *natureza*, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo no qual até então se tinha apenas medo. Estaríamos livres da ênfase, e não mais seríamos aguilhoados pelo pensamento de ser apenas natureza ou mais que natureza. Certamente, como disse, isto exigiria um temperamento bom, uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia [...]. Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação, uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, e não ocultará talvez um pouco de ironia: pois a “liberdade” deste é um caso a parte (NIETZSCHE, 2000, pp. 40-41).

Minha hipótese é que Nietzsche encontrou nos *Ensaio*s de Montaigne o retrato literário deste temperamento, que é a prova concreta de que se pode viver sem o *páthos* metafísico e viver bem. Isso não significa que Nietzsche estivesse, ou se sentisse pessoalmente à altura de tal empreendimento, ou que ele considerasse possível imitar ou competir com a personalidade de Montaigne. Isso não elimina, contudo, sua exemplaridade. Nietzsche propõe uma espécie de solução de compromisso com o ideal ascético: o homem do conhecimento, que colocou para si mesmo a tarefa de abolir a condenação moral da existência, é um homem disposto a renunciar a muitas coisas. Ele

deve renunciar antes de tudo às suas antigas venerações, seja por pessoas, seja por determinados estados de ânimo que são contraproducentes na busca do conhecimento. O fragmento póstumo de 1875 que contém as considerações finais das 38 páginas de fichamento do livro de Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens*, mostra a extensão e intensidade do comprometimento de Nietzsche com o pessimismo antropológico de raiz pascaliana e schopenhaueriana ainda na virada da primeira para a segunda metade da década de 70. Nietzsche usou parte deste material nos últimos aforismos do primeiro capítulo de *Humano, demasiado Humano*. Mas ele deixou de fora o seu pequeno evangelho. Este texto, curioso sob vários aspectos, contém o que Nietzsche supunha então ser o núcleo do cristianismo para seres de exceção, capazes de algum conhecimento de si mesmos e de algum amor. Nele Nietzsche formula sua utopia da coincidência, em um único indivíduo, do intelecto mais poderoso e penetrante com o coração mais puro e caloroso, para concluir em seguida pela sua impossibilidade. O evangelho comporta os seguintes passos: o conhecimento de si conduz ao desprezo de si (este é o movimento do intelecto mais poderoso); mas o coração mais puro exige o amor de si a partir da compaixão. O conhecimento de si leva ao desprezo de si, mas o coração mais puro pode reverter este processo e superar aquilo que está na raiz do desprezo de si: o sentimento de vingança. Este argumento é uma aplicação da tese central de Dühring sobre a origem da justiça a partir do sentimento de vingança: o conhecimento de si tem origem no desejo de justiça em relação a si mesmo; mas a justiça corresponde por sua vez ao sentimento de vingança. A graça é a capacidade que temos de abolir a vingança, mas com ela é abolido também o autoconhecimento. Este movimento, que o crente supõe partir de Deus, é uma graça que o próprio indivíduo deve conceder a si mesmo. E todo o desafio moral consiste em alcançá-la para si mesmo, tal como o fez Cristo. Sem este movimento a vida se tornaria impossível para os homens de exceção,

aqueles de coração puro e intelecto poderoso. A capacidade de conceder a si mesmos esta indulgência é que lhes permite agir no mundo, embora eles o façam com um total distanciamento<sup>274</sup>. Este fragmento contém a versão mais primitiva do programa de superação da visão moral de mundo anunciada em *Humano, demasiado Humano*. Mas neste livro Nietzsche já não adere com tanta convicção à tese do desprezo de si como resultado inevitável do autoconhecimento. Creio que a reflexão de Nietzsche sobre a seguinte passagem do ensaio 3 do Livro II, destacada por ele no exemplar dos *Ensaio*s conservado no acervo de Weimar, contribuiu para que ele transitasse, com muita hesitação, para uma concepção moderada da condição humana, que envolve também

---

<sup>274</sup> Cf. KSA, vol. VIII, pp. 180-181: “Nun will ich mein Evangelium aufstellen. Das lautet so. [...] Der, welcher sich selbst ganz rein lieben könnte, -- also in völlig gereinigter Selbstliebe -- wäre der, welcher zugleich sich selbst verachtete. Liebe dich selber und niemanden außer dir -- weil du dich allein kennen kannst; und liebe die andern, wenn du es vermagst d. h. wenn du im Stande bist, sie völlig zu erkennen und zu verachten, wie dich selbst. Dies ist die Stellung von Christus zur Welt. Es ist die Selbstliebe aus Erbarmen, der Kern des Christenthums, ohne alle Schale und Mythologie. Selbsterkenntniß entspringt aus Gerechtigkeit gegen sich; und Gerechtigkeit ist im Grunde Rachegefühl [...] Daß bei alledem der Mensch sich noch liebt, erscheint dann wie ein Gnaden-Wunder. Es ist dies nicht die Liebe des gierigen blinden Egoismus. Gewöhnlich legt man eine solche geläuterte und unbegreifliche Liebe einem Gotte zu. Aber wir selbst sind es, die einer solchen Liebe fähig sind. Es ist Selbstbegnadigung. Die Rache wird abgethan. Damit auch die Selbsterkenntniß. Wir handeln wieder und leben weiter. Aber alle gewöhnlichen Motive, die uns sonst leiten, erscheinen verwandt. Hier ist der Unterschied zwischen Buddhistischem und Christlichem. Der Christ handelt aus jener Selbstliebe; [...] Der Christ handelt und hält das Handeln für unvermeidlich: dafür tröstet er sich im Hinblick auf den Weltuntergang”. Para um comentário instrutivo sobre este evangelho ver BRUSOTTI, 1997: *Einleitung*, pp. 4-9. A possibilidade de realizar a utopia de uma conciliação entre o coração mais ardoroso e o intelecto mais poderoso é explicitamente negada no aforismo 235 de *Humano, demasiado Humano*. Neste aforismo Nietzsche extrai uma consequência política desta incompatibilidade: as condições que propiciam a emergência do indivíduo de exceção, seja do Cristo, seja do sábio, são incompatíveis com a utopia política de um estado perfeito reivindicada pelos socialistas. Um juízo global sobre a existência que fosse emitido pelo indivíduo no qual coincidissem estas duas qualidades, a do coração mais caloroso e a do intelecto mais poderoso, seria o juízo mais exato. Mas não é dado ao homem alcançar semelhante perspectiva: “A mais alta inteligência e o mais caloroso coração não podem coexistir numa pessoa, e o sábio que emite julgamento sobre a vida se coloca também acima da bondade e a vê apenas como algo a ser avaliado no cômputo geral da vida. O sábio tem de resistir aos desejos extravagantes da bondade não inteligente, porque lhe interessa a continuação de seu tipo e o surgimento final do supremo intelecto: ele será minimamente favorável à fundação do ‘Estado perfeito’, se neste há lugar apenas para indivíduos debilitados. Por outro lado, Cristo, que vemos como o coração mais cálido, favoreceu o embotamento do ser humano, pôs-se ao lado dos pobres de espírito e impediu a produção do intelecto maior: algo que foi coerente. Sua contrapartida, o sábio perfeito – talvez seja lícito predizer – será também, necessariamente, um obstáculo à produção de um Cristo” (NIETZSCHE, 2000, p. 163, com uma pequena alteração na tradução). Cf. o fragmento de 1875 que está na origem deste aforismo de MA/HH: KSA, vol. VIII, pp. 93-94: “Der Werth des Lebens kann nur durch den höchsten Intellekt und das wärmste Herz gemessen werden” (p. 93); a impossibilidade de que os dois tipos coincidam em uma única pessoa (mais ainda, sua necessária oposição) é descrita como um “Fatum tristissimum generis humani!” (p. 94).

uma concepção mais modesta tanto das exigências quanto das conseqüências implicadas no conhecimento de si:

[A] E a idéia que desdenha nossa vida é ridícula. Pois afinal é nosso ser, é nossa totalidade. As coisas que tiverem um ser mais nobre e mais rico podem criticar o nosso; mas é contra a natureza que nós mesmos nos desprezemos e nos desconsideremos; odiar a si mesmo e desdenhar-se é uma doença particular e que não se vê em nenhuma outra criatura. É por uma puerilidade semelhante que desejamos ser uma coisa diferente do que somos. O fruto de um tal desejo não nos atinge, pois ele se contradiz e se enreda em si mesmo. Aquele que de homem deseja ser feito anjo nada faz por si mesmo, em nada valeria mais. Pois, não existindo mais, quem se regozijará e se ressentirá por ele dessa melhora? (MONTAIGNE, II, 2000, p. 35)<sup>275</sup>.

O modelo de vida contemplativa que interessa a Nietzsche nas primeiras obras do período intermediário é inspirado diretamente no ideal cético-epicurista de um distanciamento e moderação dos próprios afetos que em Montaigne está associado ao cultivo das virtudes da vida privada e a uma valorização da experiência cotidiana como objeto da reflexão filosófica. Mas a disposição à renúncia não é um traço presente em Montaigne. Este elemento comum entre o ideal do homem do conhecimento e o ideal do asceta Nietzsche toma de empréstimo a Epicuro<sup>276</sup>. Esta é a razão pela qual Epicuro é

<sup>275</sup> Nietzsche destacou a passagem na sua versão alemã dos *Ensaaios*, cf. MONTAIGNE, *Versuche*. Erster Theil, 1753, p. 695:

Die Verachtung unsers Lebens ist lächerlich: Denn es ist doch einmal unser ganzes Wesen, und unser Alles. Andere Dinge, die ein edleres und besseres Wesen haben, mögen unser Wesen tadeln: aber es ist wider die Natur, dass wir uns selbst verachten, und uns selbst geringe schätzen. Es ist eine ganz besondere Schwachheit bei uns, die sich bei keinem andern Geschöpfe findet, dass wir uns selbst hassen und geringe schätzen. Es ist eine eben so grosse Eitelkeit, dass wir etwas anders zu sein verlangen, als was wir sind. Dieses Verlangen kann niemals erfüllt werden, weil es sich selbst widerspricht, und sich selbst aufhebet. Derjenige, welcher aus einem Menschen ein Engel zu werden verlangt, wünschet sich nichts. Er würde dadurch nicht viel gebessert werden: denn, wen er nicht mehr ist, wie kann er sich dann erfreuen, oder diesen erlangten Vortheil empfinden?

O aforismo 292 de *Humano, demasiado Humano* parece fazer eco direto a esta passagem: “Vorwärts. – Und damit vorwärts auf der Bahn der Weisheit, guten Schrittes, guten Vertrauens! Wie du auch bist, so diene dir selber als Quell der Erfahrung! Wirf das Missvergnügen über dein Wesen ab, verzeihe dir dein Ich, denn in jedem Falle hast du an dir eine Leiter mit hundert Sprossen, auf welchen du zur Erkenntniss steigen kannst” (KSA, vol. II, pp. 235-236).

<sup>276</sup> A tese de uma transição necessária da forma de vida representada pelo homem do ideal ascético para uma nova forma de vida contemplativa, orientada pela busca do conhecimento, aparece pela primeira vez em um fragmento póstumo de 1875. Nietzsche a apresenta como uma conseqüência do esgotamento histórico do ideal ascético. Com o desenvolvimento da ciência o ideal ascético se torna ética e psicologicamente inviável: “Die Verneinung des Lebens ist nicht mehr so leicht zu erreichen: man mag Einsiedler oder Mönch sein – was ist da verneint! Dieser Begriff wird jetzt tiefer: es ist vor allem *erkennende Verneinung, gerecht sein wollende Verneinung, nicht mehr in Bausch und Bogen*. Wer heute gut und heilig sein wollte, hätte es schwerer: er dürfte, um gut zu sein, nicht so *ungerecht* gegen das *Wissen* sein, wie es die frühern Heiligen waren. Es müsste ein Wissender-Heiliger sein: Liebe und

considerado uma alternativa ao cristianismo: não porque eles se opõem radicalmente, mas porque entre eles há uma ponte, uma proximidade, uma transição. A oposição radical se restringe aos dogmas. Do ponto de vista terapêutico, o epicurismo fornece uma receita mais razoável do que a oferecida pelo cristianismo para enfrentar um mesmo estado fisiológico caracterizado pela exaustão e pela extrema suscetibilidade à dor. Esta é também a razão pela qual Nietzsche se tornará mais tarde um crítico de Epicuro: sua filosofia é sintoma de uma forma de vida debilitada, de um cansaço e renúncia às grandes tarefas<sup>277</sup>. Ao se afastar da imagem conciliatória do espírito livre desenvolvida nas primeiras obras do período intermediário, Nietzsche afasta-se também do espírito de Epicuro. A nova imagem do homem do conhecimento é obtida por meio de um contraste com o ideal da ataraxia; ele já não é mais descrito como o resultado de uma lenta transição do ideal ascético para um ideal novo, igualmente marcado pela renúncia. Ele é antes um homem apaixonado, que se entrega heroicamente à busca da verdade, mesmo estando consciente de que ela está condenada ao fracasso. Um homem que ignora todos os riscos, que se lança ao mar e se entrega às mais arriscadas aventuras. Nietzsche dá adeus ao seu ideal idílico.

#### **4. 2.2: Montaigne contra o ativismo político**

Alguém poderia se perguntar em que medida o experimento filosófico que levou Montaigne a se distanciar dos conflitos religiosos e espirituais de sua época guarda ainda alguma exemplaridade para um ateu da segunda metade do século XIX. Uma pista

---

Weisheit verbindend; und mit einem Glauben an Götter oder Halbgötter oder Vorsehungen dürfte er nichts mehr zu schaffen haben; wie damit auch die indischen Heiligen nichts zu thun hatten. Auch müsse er gesund sein und sich gesund erhalten; sonst würde er gegen sich misstrauisch werden müssen. Und vielleicht würde er gar nicht einem asketisch Heiligen ähnlich sehen, vielleicht gar einem Lebemann“ (KSA, vol. VIII, p. 47).

<sup>277</sup> As obras do período intermediário se caracterizam por uma adesão irrestrita à figura de Epicuro. No último período Epicuro é representado como o decadente típico, mas sua filosofia permanece uma alternativa à terapia desastrosa do cristianismo, que opera com os conceitos de culpa e castigo. Epicuro pode ser aproximado do Cristo, pois ambos defendem um hedonismo para os fisiologicamente depauperados (cf. KSA, vol. VI, p. 201; p. 246 e p. 426).

nos é dada na segunda menção importante de Nietzsche a Montaigne na obra publicada. É igualmente significativo que esta referência se encontre na quarta *Extemporânea*, dedicada a Richard Wagner. Montaigne é um contrapeso não apenas ao ascetismo de Schopenhauer, mas também ao ativismo político em que Nietzsche foi lançado em função de sua veneração por Wagner. A filosofia de Montaigne é um antídoto contra o ideal ascético de Schopenhauer, que Nietzsche concebe como uma versão atéia do ascetismo religioso de Pascal, e contra o ativismo implicado pela adesão ao programa cultural de Wagner. Tanto nesta passagem quanto na primeira Montaigne é apresentado como uma espécie de alternativa aos compromissos do jovem Nietzsche:

Aquilo que Montaigne significou enquanto indivíduo em meio à agitação do espírito da reforma – ou seja, um sereno recolhimento em si mesmo, um pacífico ser para si e tomar fôlego, tal como certamente o sentiu Shakespeare, seu melhor leitor – exatamente isto é agora a história para o espírito moderno. O fato de que os alemães, já há um século, têm se dedicado particularmente aos estudos históricos prova que eles são, em meio à agitação do mundo moderno, a potência tranquilizadora, que procura retardar e deter esta agitação; circunstância que alguns talvez se permitam empregar em seu louvor (KSA, vol. I, p. 444).

O recuo à história, que Nietzsche opera no período intermediário, deve ser interpretado como uma pausa em seu ativismo político, como um recolhimento em si mesmo que implica simultaneamente uma forma de dispersão e evasão na história. Esta dispersão é um relaxamento, uma fuga daquilo que ele supõe ser sua tarefa principal – a tarefa legislativa –, mas ao mesmo tempo a ocasião para treinar o discernimento e ampliar as perspectivas sobre as condições gerais da cultura<sup>278</sup>. Apenas a exposição à

---

<sup>278</sup> Este aspecto encontra sua bela expressão no aforismo 292 de MA/HH: “É preciso ter amado a religião e a arte como a mãe e a nutriz – de outro modo não é possível se tornar sábio. Mas é preciso poder olhar além delas, crescer além delas; permanecendo sob o seu encanto não as compreendemos. Igualmente você deve familiarizar-se com a história e o cauteloso jogo dos pratos da balança: ‘de um lado – de outro lado’. Faça o caminho de volta, pisando nos rastros que a humanidade fez em sua longa e penosa marcha pelo deserto do passado: assim aprenderá, da maneira mais segura, aonde a humanidade futura não pode ou não deve retornar. E, ao desejar ver antecipadamente, com todas as forças, como será atado o nó do futuro, sua própria vida adquirirá o valor de instrumento e meio para o crescimento. Está em suas mãos fazer com que tudo o que viveu – tentativas, falsos começos, equívocos, ilusões, paixões, seu amor e sua esperança – reduza-se inteiramente a seu objetivo. Este objetivo é tornar-se você mesmo uma cadeia necessária de anéis da cultura, e desta necessidade inferir a necessidade na marcha da cultura em geral. Quando o seu olhar tiver se tornado forte o bastante para ver o fundo, na escura fonte de seu ser e de seus

diversidade e variedade do humano educa, diz Montaigne. A experiência da inesgotável riqueza e diversidade dos costumes nos liberta da parcialidade e nos distancia dos preconceitos herdados.

O projeto montaigneano de retratar a si mesmo, que ele afirma estar na origem de sua decisão de compor os ensaios, confronta seu autor com a necessidade de uma justificativa de seu empreendimento: o que autoriza um indivíduo que na vida pública foi antes espectador do que ator a se apresentar diante de um público de leitores e a se conceder a licença de falar de si para os outros? Visto sob esta perspectiva, o esforço para legitimar o ensaio enquanto projeto literário é idêntico ao esforço de mostrar que pode haver tanta ou mais virtude no exercício da vida privada quanto há no exercício das atividades públicas. O projeto filosófico de Montaigne é a um só tempo similar e oposto ao de Maquiavel: similar, na medida em que ambos reivindicam uma emancipação frente à tutela dos preceitos cristãos; oposto, na medida em que Montaigne reivindica esta emancipação para a moralidade privada e a Maquiavel interessa antes de tudo que esta autonomia seja assegurada para a moralidade pública<sup>279</sup>; além disso, a defesa dos valores e das virtudes da vida privada, assim como das vias adequadas para cultivá-los é uma defesa que na maior parte das vezes ignora ou silencia os pontos de atrito ou divergência em relação ao ideal cristão, mas que os explicita claramente em relação aos valores e às virtudes do ideal da vida ativa tal como este fora retomado pelo humanismo cívico<sup>280</sup>. A novidade do projeto montaigneano consiste na proposição de

---

conhecimentos, talvez também se tornem visíveis para você, no espelho dele, as distantes constelações das culturas vindouras” (NIETZSCHE, 2000, pp. 195-196). Cf. ainda, sobre a história, o aforismo 17, intitulado Felicidade do historiador, e o aforismo 223, intitulado Para onde é preciso viajar, ambos de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*.

<sup>279</sup> Nietzsche aproxima os dois filósofos ao considerá-los pontos altos na história da integridade intelectual: “Höhepunkte der Redlichkeit: Macchiavell, der Jesuitismus, Montaigne, Larocheffoucauld. Die Deutschen als Rückfall in die moralische Verlogenheit“ (Cf. KSA, vol. XI, p. 28).

<sup>280</sup> Mas é justamente por assumir a correção do realismo de Maquiavel acerca das exigências postas pela moralidade pública que Montaigne está em condições de argumentar a favor da superioridade dos valores associados à vida privada e fundamentar uma atitude de relativa isenção face às disputas políticas. Assim como Nietzsche, Montaigne extrai dos ensinamentos de Maquiavel uma compreensão não só da política,

uma ética fundada no cuidado de si, no primado dos deveres para consigo e no cultivo de si. Este projeto faz uma oposição silenciosa à moralidade cristã, que se orienta pela expectativa da salvação, e uma oposição explícita ao ideal da vida ativa, que valoriza as virtudes republicanas de participação nos negócios do estado como forma de alcançar o reconhecimento e a glória.

A presença de traços gerais da concepção helenística da filosofia em Montaigne e em autores que sofreram a influência direta dos ensaios se explica em função deste projeto de constituição de uma subjetividade e interioridade sem a chancela do

---

mas da própria dinâmica da vida psíquica. Cf. a seguinte passagem do ensaio I do Livro III: Do útil e do honesto: “Nosso edifício, tanto público como privado, é cheio de imperfeição. Mas não há nada inútil na natureza; nem mesmo a inutilidade; neste universo não se intrometeu coisa alguma que nele não tenha lugar oportuno. Nosso ser está cimentado de qualidades doentias; a ambição, o ciúme, a inveja, a vingança, a superstição, o desespero alojam-se em nós com uma dominação tão natural que sua imagem é reconhecida também nos animais; e até mesmo a crueldade, vício tão desnaturado; pois, em meio à compaixão, sentimos interiormente uma certa pitada agriçoce de voluptuosidade maligna ao ver outrem sofrer; e as crianças sentem isso; [...] Dessas qualidades quem suprimisse as sementes no homem destruiria as condições fundamentais de nossa vida. Da mesma forma, em todo governo há serviços necessários, não apenas abjetos como também viciosos: neles os vícios encontram seu lugar e são empregados na costura de nossa ligação, como os venenos na conservação de nossa saúde. Se eles se tornam justificáveis, visto que nos fazem falta e que a necessidade comum apaga sua verdadeira qualidade, é preciso deixar o desempenho dessa parte para os cidadãos mais vigorosos e menos temerosos que sacrificam a honra e a consciência, como aqueles antigos sacrificaram a vida para a salvação de seu país; nós, mais fracos, escolhamos papéis mais fáceis e menos arriscados” (MONTAIGNE, 2001, p. 5-6). O Livro III é particularmente marcado pela reflexão sobre os males da vida pública. Em De poupar a vontade, Montaigne volta ao tema mais uma vez e relata ao seu leitor sua experiência à frente da prefeitura de Bordeaux. No ensaio Da Vanidade as agitações políticas de sua época são uma das causas que o motivam à viagem. A experiência durante as guerras civis na França, que dividiram católicos e protestantes, e que Montaigne relata no ensaio Da Fisionomia, contribui decisivamente para uma avaliação negativa dos valores da vida pública. Montaigne é um crítico feroz de toda tentativa de reforma das instituições políticas; ele parece ver na paixão política a causa dos males que decorrem desta empreitada. Por isso ele pensa a política de preferência do ponto de vista da conservação dos corpos políticos, recusando a perspectiva da inovação como imprópria para a sua época, que carece de homens virtuosos. As virtudes da conservação devem prevalecer sobre as da inovação também em função da contingência que domina os negócios humanos. As ações dependem mais da fortuna do que da virtude. Esta é outra razão apresentada por Montaigne para relativizar os valores da vida ativa: eles dependem, na maior parte das vezes, mais do acaso do que do mérito dos atores políticos. A defesa da opção pelo cultivo de si e pelos valores da vida privada não está ausente do Livro II. O ensaio II, 16, intitulado Da glória contrapõe este ideal da vida cívica ao ideal da ataraxia, que Montaigne apresenta como o ideal supremo da vida filosófica. Montaigne reconhece que o homem dificilmente consegue se livrar desta ambição, e mesmo Epicuro não teria sido inteiramente imune a ela (cf. MONTAIGNE, 2000, II, 16, pp. 430-431). O principal obstáculo à ataraxia é a duplicidade humana, que faz com que o indivíduo aja à revelia do que lhe é proposto pela razão. De resto, não há uma receita filosófica que valha para todos os homens. Cada indivíduo deve encontrar seu próprio caminho para a tranquilidade e para o contentamento consigo. O primado da singularidade e da diversidade está na origem desta opção pelo ecletismo e pelo experimento: “Toda a glória que pretendo de minha vida é tê-la vivido tranqüila não segundo Metrodoro ou Arcesilau ou Aristipo e sim segundo eu mesmo. Já que a filosofia não conseguiu encontrar um caminho para a tranquilidade que fosse bom para todos, que cada qual o procure pessoalmente” (Idem, p. 434).



cristianismo, um projeto que deve ao mesmo tempo legitimar a atitude distanciada do indivíduo frente à crise política e religiosa na Europa. O interesse de Nietzsche por uma filosofia com tais características coincide também com um momento de crise pessoal do filósofo. Esta crise não é apenas fruto do impasse intelectual que levou o filósofo a rever sua adesão ao programa cultural de Wagner. Ela coincide com um momento de profunda debilidade física. É verdade que Nietzsche sugere muitas vezes que este estado patológico teria tido sua origem em escolhas teóricas equivocadas<sup>281</sup>. Nos escritos do período intermediário Nietzsche revisita não apenas o ceticismo, mas toda a gama de filosofias helenísticas com o intuito de extrair destas escolas argumentos e inspiração para um projeto de retomada da vida contemplativa que prioriza o cuidado e o cultivo de si, negligenciando momentaneamente, ao modo de quem opera um recuo estratégico para acumular forças, qualquer agenda política para a cultura que vá além do indivíduo e de suas necessidades<sup>282</sup>. Ele experimenta indiscriminadamente com os argumentos e as formas de vida sugeridas por estas escolas<sup>283</sup>. Assim como em relação a Montaigne, vale para Nietzsche o adjetivo de eclético quando se trata de testar o efeito terapêutico

---

<sup>281</sup> A opção por Montaigne está sempre associada a uma opção pela saúde. É nele que Nietzsche encontra sua primeira inspiração para uma gaia ciência. Esta associação é explicitamente reivindicada em um fragmento póstumo que Nietzsche redigiu com a intenção de publicar como parte do prefácio à nova edição de *Humano, demasiado Humano*. O propósito de Nietzsche era rever o que ele considerava uma concessão excessiva ao ideal ascético no período intermediário. Uma das formas assumidas por este exercício de autocritica consistia justamente em confessar que no período de composição de *Humano, demasiado Humano* seu autor não se encontrava em condições de compreender/vivenciar o tipo de sabedoria praticada por Montaigne. Nietzsche inicia com a citação de uma passagem do ensaio 26 do Livro I: Da Educação das crianças, um dos mais lidos por ele, a julgar pelas marcas de leitura em seu exemplar: “‘Eine Seele, in welcher die Weltweisheit wohnt, muß durch ihre Gesundheit auch den Körper gesund machen’: so sagt es Montaigne, und ich gebe heute gern mein Jawort dazu, als Einer, der auf diesem Bereiche Erfahrung hat. ‘Es kann nichts Muntreres, Aufgeweckteres, fast hätte ich gesagt, Kurzweiligeres geben als die Welt und ihre Weisheit’: so sage ich ebenfalls mit Montaigne – aber unter welchen bleichen und schauerlichen Larven gieng damals die Weisheit an mir vorbei! Genug, ich fürchtete mich oft genug vor ihr und war ungern dergestalt mit ihr allein – – – und begab mich, allein und schweigsam, aber mit einem zähen ‘Wille zur Weisheit’ und zum Süden, – auf die Wanderschaft” (KSA, vol. XI, p. 657. Passagens sublinhadas por mim). As duas passagens citadas por Nietzsche podem ser lidas na tradução brasileira nas pp. 240-241 do referido ensaio: cf. MONTAIGNE I, 2000: “Uma alma que aloja a filosofia deve, por sua saúde, tornar sadio também o corpo”; “Não há nada mais alegre, mais jovial, mais vivaz e quase digo brincalhão [do que o mundo e sua sabedoria, R. L.]”.

<sup>282</sup> Sobre este recuo do ativismo político consultar o estudo de OTTMANN, 1999.

<sup>283</sup> A investigação mais exaustiva deste período encontra-se em BRUSOTTI, 1997: trata-se na verdade de um dos livros mais instrutivos já escritos sobre Nietzsche, ao qual esta Tese deve mais do que consegue expressar.

de argumentos filosóficos. O que se espera de tais argumentos é que eles sejam persuasivos, não que eles sejam verdadeiros.

Alguém poderia ser levado a crer que a exemplaridade de Montaigne aos olhos de Nietzsche se limita ao período intermediário, caracterizado por este recuo estratégico em suas ambições de legislador da cultura. Há uma evidência textual que contribui para reforçar esta tese: o aforismo 208 de *Além de Bem e Mal*. É a única ocorrência em toda a obra de Nietzsche onde se faz uma menção negativa a Montaigne, e justamente em um momento em que o filósofo retoma as pretensões políticas da vida contemplativa. Este aforismo será discutido no capítulo III e espero então mostrar que o ataque a Montaigne é puramente circunstancial. Espero também mostrar que em *Ecce Homo* há um retorno significativo à agenda filosófica de Montaigne. Um fragmento póstumo do início de 1884, redigido em um tom que antecipa a atmosfera espiritual dominante em *Além de Bem e Mal*, propõe uma contraposição entre Montaigne e Lutero que reivindica para o filósofo francês uma exemplaridade que ultrapassa a simples oposição entre dimensão pública e privada da vida contemplativa. A sabedoria de Montaigne se revela precisamente na distância que ele soube tomar face às disputas religiosas. Mas esta tomada de distância não significa apenas recolhimento em si. Este distanciamento pressupõe um *páthos* da distância, uma consciência aguda e orgulhosa daquilo que separa o filósofo do homem do povo, a sabedoria da religião, as exigências espirituais da vida contemplativa da simples inércia espiritual:

– Princípio: todas as circunstâncias estão dispostas de modo a torná-lo [o sábio] impossível: a reverência diante do sábio é destruída pelas religiões, pelo sufrágio universal, pelas ciências! É preciso em primeiro lugar *aprender* que estas religiões, em comparação com a sabedoria, são assunto da plebe! É preciso aniquilar as religiões existentes, apenas para suprimir estas absurdas apreciações, como se um Jesus Cristo pudesse ser levado em consideração ao lado de um Platão, ou um Lutero ao lado de um Montaigne!<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Cf. KSA, vol. XI, pp. 142-143. Montaigne é apresentado por Nietzsche como a prova cabal de que o filósofo representa a forma superior da vida contemplativa: ele é por um lado incomparavelmente superior a Lutero, mas está também acima de um gênio da estatura de Shakespeare: cf. KSA, vol. XI, pp.

A confrontação entre Montaigne e Lutero é uma constante em Nietzsche, e ela é sempre desfavorável ao líder da reforma protestante. Em um fragmento póstumo datado de junho/julho de 1885, Nietzsche volta à carga, e cita Lutero como exemplo de sua “compaixão” pelos homens superiores que ficaram muito aquém do que poderiam ter sido:

Minha “compaixão”. – este é um sentimento para o qual nenhum nome me basta: eu o sinto quando vejo um desperdício de preciosas capacidades, por exemplo, no caso de Lutero: que força e que insípidos problemas para homens rústicos! (em uma época em que na França já era possível o ceticismo corajoso e descontraído de um Montaigne!) (KSA, vol. XI, p. 552).

Este fragmento nos dá uma primeira indicação de que Nietzsche soube diferenciar com muita clareza entre dois modelos alternativos de apropriação do ceticismo por autores cristãos no início da modernidade: o modelo do ceticismo fideísta de Montaigne e o modelo de instrumentalização do ceticismo por Pascal<sup>285</sup>. No último item desta Seção teremos ocasião de acompanhar o confronto de Nietzsche com a cristianização do ceticismo promovida por Pascal e, deste modo, reforçar esta convicção. Por ora vou me ater à apropriação fideísta do ceticismo. Minha tese é que há uma grande afinidade entre as posições do cristianismo fideísta representado por Erasmo e Montaigne e a interpretação do significado histórico da reforma e da figura de Lutero em Nietzsche.

---

158-159: “Ich stelle das Problem von der Rangordnung (Plato) des Künstlers neu; zugleich bilde ich den Künstler so hoch ich kann. Tatsächliche finden wir alle Künstler *unterworfen* unter große geistige Bewegungen, nicht deren Leiter: oft Vollender z. B. Dante für die katholische Kirche. Richard Wagner für die romantische Bewegung. Shakespeare für die Freigeisterei Montaigne’s”. No período intermediário Nietzsche abandona definitivamente sua crença de juventude na prerrogativa da arte sobre a filosofia e do artista sobre o filósofo, tanto do ponto de vista da hierarquia das formas de vida quanto de sua eficácia na determinação dos rumos da cultura. Na hierarquia das formas de vida contemplativa, o artista ocupa um lugar subalterno por não ser talhado para a independência. Isto o torna prisioneiro das exigências de seu tempo. Diferentemente do filósofo, o artista jamais consegue atingir a perspectiva da extemporaneidade.

<sup>285</sup> Para uma diferenciação entre a apropriação fideísta do ceticismo por Montaigne e a cristianização do ceticismo por Pascal, cf. MAIA NETO, 1995.

#### 4.2.3: *Nietzsche e a apropriação fideísta do ceticismo*

A Reforma Protestante desencadeou na Europa uma polêmica sem fim em torno do critério de verdade para as proposições religiosas. A posição de Montaigne, expressa na *Apologia de Raymond Sebond*, seu ensaio mais extenso e que se ocupa mais diretamente do ceticismo, retoma a estratégia adotada por Erasmo contra Lutero<sup>286</sup>. Montaigne defende neste ensaio o ceticismo epistemológico (a tese segundo a qual não estamos em condições de justificar racionalmente quaisquer de nossas proposições) e sua compatibilidade com a fé cristã. Mas Montaigne não se contenta em argumentar a favor da compatibilidade entre ceticismo e fé. Ele propõe que o ceticismo é, dentre todas as escolas filosóficas da antiguidade, a mais propícia ao cristianismo. É preciso distinguir entre o uso do ceticismo pirrônico a favor da ideologia da Contra-reforma católica e o uso apologético que pode ser extraído das posições de Montaigne. Ambos os usos instrumentais do ceticismo devem ser tratados independentemente da questão da retomada por Montaigne do ceticismo como forma de vida. O compromisso de Montaigne com o valor ético da integridade intelectual e com o valor terapêutico da ataraxia não depende diretamente desta apropriação instrumental de argumentos céticos. Na discussão sobre Pascal retomo a tese deste compromisso de Montaigne com os valores da vida cética. Gostaria, entretanto, de adiantar a seguinte observação: entre os estudiosos do ceticismo de Montaigne há uma divergência quanto a este ponto<sup>287</sup>, que eu creio que poderia ser minimizada se eles atentassem para o fato de que é sempre uma boa política distinguir entre o compromisso de um filósofo com certos valores e sua crença na capacidade humana de realizá-los. Minha tese é que Montaigne está comprometido com estes valores, embora nos últimos ensaios, especialmente os do

---

<sup>286</sup> Cf. POPKIN, 2000, capítulos I a III.

<sup>287</sup> Para a defesa de uma descontinuidade radical entre o ceticismo antigo e o ceticismo de Montaigne, ver BRAHAMI, 1997 e 2001; para a defesa de uma continuidade nos pontos essenciais, ver MAIA NETO, 1995; para uma posição intermediária, ver GIOCANTI, 2001.

Livro III, suas expectativas em relação à nossa capacidade de realizá-los sejam bem mais modestas.

A defesa católica da autoridade do papa, da Igreja e dos concílios como o único critério aceitável para a fixação do conteúdo da doutrina cristã encontra-se em Erasmo e Montaigne. O argumento é o seguinte: a interpretação da Bíblia envolve muitos pontos obscuros e os argumentos teológicos a favor e contra uma determinada interpretação são equípolentes, o que descredencia a razão como uma instância de decisão para polêmicas em torno de proposições religiosas. Tampouco há um critério epistêmico seguro que permita ao indivíduo arcar com o ônus de fixar estes conteúdos doutrinários, pois a consciência é uma instância subjetiva e altamente falível. A defesa da liberdade absoluta da consciência na determinação dos conteúdos da fé através de sua relação direta com as Sagradas Escrituras, como propunha Lutero, conduziria inapelavelmente à destruição da unidade doutrinária do cristianismo. Na ausência de um critério epistêmico para o estabelecimento da verdade das proposições religiosas a única decisão razoável consiste em acatar a autoridade da tradição, ou seja, em recorrer a um dos critérios pragmáticos do ceticismo pirrônico. Um adversário da estratégia fideísta de defesa do catolicismo certamente irá objetar que os conteúdos doutrinários do cristianismo exigem uma adesão incondicional, incompatível com a reserva falibilista que o cético fideísta parece querer introduzir no domínio destas proposições. Esta disposição à relativização deve ser vista com suspeita. Estes foram os argumentos de Lutero contra Erasmo<sup>288</sup>. Não devemos confiar na autoridade de uma instituição corrompida quando o que está em

---

<sup>288</sup> Para a reação de Lutero aos argumentos céticos de Erasmo a favor do critério católico para a fixação do conteúdo doutrinário do cristianismo, ver POPKIN, 2000, pp. 32-34. Ao *De Libero Arbitrio* de Erasmo Lutero responde com seu *De Servo Arbitrio*. Nietzsche compartilha com Erasmo a atitude antiintelectualista que o leva a se desinteressar das querelas teológicas de sua época. Uma passagem que expressa de forma elegante esta concordância encontra-se no aforismo 18 de *Além de Bem e Mal*: “Não é certamente o atrativo menor de uma teoria o fato de ela ser refutável: justamente com isso ela atrai mentes mais sutis. Parece que a teoria cem vezes refutada do ‘livre arbítrio’ deve sua persistência a esse atrativo apenas: sempre aparece alguém que se sente forte o bastante para refutá-la” (NIETZSCHE, 1993, p. 23).

jogo é o destino da alma e a liberdade da consciência<sup>289</sup>. Mas dois aspectos da concepção fideísta do cristianismo depõem a favor de sua sinceridade, embora não necessariamente a favor da ortodoxia de sua posição: 1) o fideísta considera que uma autêntica vida cristã se caracteriza pela prática evangélica, não pela crença em um determinado conjunto de proposições teológicas<sup>290</sup>; 2) o fideísta distingue rigidamente

---

<sup>289</sup> Cf. o pronunciamento de Lutero diante da Dieta de Worms em 1521: “Vossa Majestade Imperial e Vossas Excelências exigem uma resposta simples. Aqui está ela simples e sem adornos. A menos que eu seja convencido de estar errado pelo testemunho das Escrituras ou (pois não confio na autoridade sem sustentação do Papa e dos concílios, uma vez que é óbvio que em muitas ocasiões eles erraram e se contradisseram) por um raciocínio manifesto eu seja condenado pelas Escrituras a que faço meu apelo, e minha consciência se torne cativa da palavra de Deus, eu não posso retratar-me e não me retratarei acerca de nada, já que agir contra a própria consciência não é seguro para nós, nem depende de nós. Isso é o que sustento. Não posso fazê-lo de outra forma. Que Deus me ajude. Amém” (Apud POPKIN, 2000, p. 27). Lutero recomenda que cada cristão apele à sua própria consciência. Nietzsche, na contramão da interpretação costumeira que enfatiza a dimensão emancipatória contida nesta divisa, argumenta que o recurso à consciência não prova nada, sendo apenas uma forma dissimulada de entrega incondicional a uma autoridade. No aforismo 82 de *Aurora* Nietzsche opõe ao argumento de Lutero um contra-argumento que eu suponho ter sido extraído de Montaigne, embora não tenha sido capaz de localizar a ocorrência: “*O ataque eclesiástico*. – ‘Isso você deve resolver consigo mesmo, pois trata-se de sua vida’; com essa exclamação Lutero nos interpela, acreditando que sentimos a faca no pescoço. Mas nós o rejeitamos com as palavras de alguém mais elevado e mais ponderado: ‘Está em nossas mãos não formar opinião sobre isso ou aquilo, poupando o desassossego à nossa alma. Pois as coisas mesmas não podem, de sua própria natureza, forçar-nos a um julgamento’” (NIETZSCHE, 2004, p. 64). A resposta a Lutero desloca a liberdade para outra instância que não a da decisão da consciência consigo mesma diante de coisas sobre as quais estamos na mais absoluta ignorância: a da suspensão do juízo.

<sup>290</sup> Esta posição é compartilhada por Erasmo e Montaigne. A posição de Erasmo é fruto de uma repulsa instintiva pelas sutilezas do debate teológico e dialético. Cf. POPKIN, 2000, pp. 31-32: “Para Erasmo o importante é uma forma de piedade cristã simples, básica, o espírito do cristianismo. O restante, a superestrutura da crença essencial é demasiado complexa para o homem julgá-la [...] Trata-se muito mais de uma atitude cética do que de um argumento, desenvolvendo-se a partir de uma aversão à ‘comédia da grande loucura’. Não se baseava, diferentemente do que ocorreu com Montaigne, numa evidência de que a razão humana não seria capaz de alcançar a certeza em nenhuma área. Ao contrário, Erasmo parecia chocado pela aparente futilidade dos intelectuais em sua busca da certeza. Todo o mecanismo dessas mentes escolásticas tinha perdido de vista o ponto essencial: a simples atitude cristã”. No aforismo 26 de MA/HH Nietzsche atribui a bandeira do Iluminismo a três nomes: Petrarca, Erasmo e Voltaire; no mesmo aforismo ele faz o seguinte comentário sobre o significado da Reforma: “A Reforma de Lutero, por exemplo, testemunha que em seu século todos os movimentos de liberdade de espírito eram ainda incertos, frágeis, juvenis; a ciência ainda não podia levantar a cabeça. O Renascimento inteiro aparece como uma primavera precoce, quase apagada novamente pela neve” (NIETZSCHE, 2000, p. 34). A promessa de um novo Iluminismo, anunciada por Nietzsche na década de 80, deve se inspirar em Erasmo e recusar as armadilhas e os encantos da dialética. Voltarei ao tema de um ceticismo anti-dialético em Nietzsche no Capítulo III. Esta tendência será fortalecida pelo fascínio provocado no filósofo pela descrição do ceticismo de Pirro por Victor Brochard. Montaigne reivindica o primado da ação sobre a confissão de fé no início da *Apologia*, e confere a este primado um uso que antecipa a chamada psicologia do desmascaramento, praticada por Nietzsche e outros críticos das ideologias. O argumento de Montaigne é simples: embora não tenhamos um sinal evidente da fé, temos inúmeros sinais incontestáveis de sua ausência, pois ela se revela na discrepância entre o que se prega e o que se faz. O abismo entre a fé confessada e o comportamento permite inferir que os cristãos na sua maior parte o são por simples e frágil persuasão, e lhes falta até mesmo a humana e sincera convicção. Veja-se a seguinte passagem: “[A] Se esse raio de luz da divindade [a fé autêntica, obtida através da graça, R. L.] nos tocasse de alguma forma, ele se manifestaria por toda parte: não apenas nossas palavras, mas também nossos atos trariam consigo sua luz e seu brilho. Tudo o que partisse de nós, veríamos iluminado por essa nobre claridade.

entre crença, enquanto produto de uma persuasão humana ou natural, e fé, enquanto evento sobrenatural da graça<sup>291</sup>. Esta distinção permite ao fideísta pensar a religião: a) como um fenômeno coletivo e institucional, que deve estar sujeito às regras fixadas pela tradição e pelo costume, e do qual faz parte o conteúdo doutrinário; b) como uma dimensão da pura espiritualidade, na qual a relação entre o indivíduo e o absoluto não supõe qualquer mediação institucional, exceto enquanto um vínculo contingente. Esta dimensão da pura espiritualidade presente no fideísmo autoriza um paralelo com a tradição mística do ocidente.

Embora possa parecer surpreendente, há uma grande simpatia da parte de Nietzsche por estes diversos aspectos da visão fideísta do cristianismo. Esta simpatia está associada antes de tudo a uma avaliação profundamente negativa do significado da Reforma e da figura de Lutero para a história da Europa: Nietzsche acusa Lutero de ter desconhecido o verdadeiro significado da Igreja enquanto instituição (FW/GC, 358); a Reforma teria imposto um freio ao processo de emancipação iniciado com o Renascimento (MA/HH, 26 e 237); ela lançou a Europa em uma guerra sangrenta em torno de questões absolutamente irrelevantes e absurdas, que retardou e prejudicou o Iluminismo (VMS/MOS, 226); Lutero teria desconhecido o primado psicológico das obras sobre a fé (M/A, 22); ele não estava à altura do ideal ascético do cristianismo e por isso foi tomado de um sentimento de vingança contra a Igreja (M/A, 68 e 88;

---

Deveríamos envergonhar-nos de que nas seitas humanas nunca tenha havido um seguidor, por mais dificuldade e estranheza que sua doutrina sustentasse, que não conformasse a ela em certa medida sua conduta; mas uma tão divina e celeste instituição marca os cristãos tão-somente pela língua. [B] Quereis provas disso? Comparai nossos costumes com os de um maometano, de um pagão: ficareis sempre abaixo” (MONTAIGNE, 2000, p. 166).

<sup>291</sup> Cf. MONTAIGNE, 2000, p. 164: “[A] No entanto julgo assim: que numa coisa tão divina e tão elevada, e que ultrapassa de longe o entendimento humano, como o é essa verdade com a qual aprouve á bondade de Deus iluminar-nos, é muito necessário que ele continue a prestar-nos seu auxílio, por um favor extraordinário e privilegiado, para a podermos conceber e abrigar em nós; e não creio que os recursos puramente humanos nos sejam capazes disso; e, se o fossem, tantas almas raras e excelentes, e tão abundantemente munidas de forças naturais nos séculos antigos, não teriam deixado de por meio da razão chegar a esse conhecimento. É tão somente a fé que abarca vivamente e verdadeiramente os altos mistérios de nossa religião. [...] Se ela não penetrar em nós por uma infusão extraordinária; se penetrar não só pela razão mas também por meios humanos, não está dentro de nós em sua dignidade nem em seu esplendor”.

FW/GC, 358); em sua defesa incondicional do primado da fé e da liberdade da consciência revela-se o pendor alemão para a obediência (M/A, 207), e assim por diante. Nietzsche rebate uma a uma as posições de Lutero, alinhando-se ora às posições de Erasmo-Montaigne, ora às posições do cristianismo de Pascal. Eu cito primeiramente o longo aforismo 358 de *A Gaia Ciência* em que Lutero é acusado de ter liderado uma rebelião camponesa no âmbito do espírito. Este aforismo retoma uma série de objeções contra Lutero e a Reforma que já haviam sido apresentadas em outras obras:

O edifício da Igreja, em todo caso, repousa numa liberdade e liberalidade *meridional* do espírito, e também numa suspeita meridional da natureza, do homem e do espírito – repousa num conhecimento e numa experiência do homem muito diferentes dos que teve o Norte. A Reforma luterana foi, em toda a sua amplitude, a indignação da simplicidade contra algo “múltiplo”, falando cautelosamente, um grosseiro e virtuoso mal-entendido, no qual há muito o que perdoar – não foi compreendida a expressão de uma igreja *vitoriosa* e viu-se apenas corrupção, entendeu-se mal o ceticismo nobre, o *luxo* de ceticismo e tolerância que toda potência vitoriosa e segura permite a si mesma... Podemos hoje enxergar bem como Lutero era desastrosamente limitado, superficial e imprevidente nas questões cardinais do poder, como homem do povo que era, a quem faltava toda a herança de uma casta dominante, todo o instinto para o poder: de forma que sua obra, sua vontade de restaurar aquele edifício romano, veio a ser apenas o início de uma obra de destruição, sem que ele o quisesse e soubesse. Ele desmanchou, ele rasgou, com honesta ira, tudo o que a velha aranha tecera cuidadosamente por tão longo tempo. Ele entregou os livros sagrados a todo mundo – assim caíram eles finalmente nas mãos dos filólogos, ou seja, dos aniquiladores de toda fé que repousa nos livros. Ele destruiu a noção de “igreja”, ao rejeitar a crença na inspiração dos concílios: pois somente no pressuposto de que o espírito que inspirou, que fundou a Igreja, nela ainda vive, ainda edifica, continua a edificar sua casa, é que a noção de “igreja” mantém sua força (NIETZSCHE, 2001, p. 258-259).

Nietzsche interpreta o recurso fideísta à autoridade da Igreja Romana como um sintoma daquilo que ele chama de liberalidade e liberdade meridional do espírito, cuja origem mais remota seria a Roma antiga<sup>292</sup>. A defesa fideísta da autoridade da Igreja

---

<sup>292</sup> Andrea Orsucci aponta o livro de W. E. H. Lecky, *Sittengeschichte Europas*, como a fonte nietzscheana para esta oposição entre Norte e Sul. As evidências textuais são inquestionáveis (cf. ORSUCCI, 1996, pp. 280-292). Contudo, não há como negar que Nietzsche estava familiarizado com as fontes primárias relevantes para o debate: ele conhecia profundamente Cícero e a cultura romana, assim como os autores ligados à ideologia da Contra-reforma. Por fim, Nietzsche opõe com notável regularidade as figuras de Lutero e Montaigne, representando nelas o embate entre duas alternativas excludentes no início da Modernidade. Que Lutero tenha prevalecido sobre Montaigne é uma das muitas fatalidades desta história, contada sempre do ponto de vista do vencedor e segundo a lógica da força. Nietzsche ironiza este culto da força na historiografia sobre a Reforma no complexo aforismo 226 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, intitulado Tragicomédia de Regensburg. Trata-se de um dos inúmeros experimentos de Nietzsche acerca de um destino não cumprido da história do ocidente.



aponta para uma compreensão da dimensão cívica da Igreja Romana, essencial para a manutenção da ordem pública. Os fideístas, contrariamente a Lutero, tinham um faro para as questões cardinais do poder. Seu pessimismo antropológico os impediu de reivindicar para o povo uma liberdade irrestrita da consciência. Eles souberam diferenciar entre as necessidades de uma espiritualidade superior e as necessidades grosseiras do povo, que na sua devoção são incapazes de superar a superstição e o medo<sup>293</sup>. Nietzsche considera a verdadeira piedade um fenómeno raro, circunscrito ao que ele chama de *homini religiosi*. Esta é uma das modalidades da vida contemplativa, que segundo ele o próprio Lutero contribuiu para tornar impossível. A espiritualidade religiosa não deve ser confundida com a crença que tem origem na superstição. Ela tem

---

<sup>293</sup> Logo nas primeiras linhas que precedem a longa reflexão contida no ensaio Apologia de Raymond Sebond, Montaigne traz para primeiro plano as conseqüências políticas nefastas da Reforma luterana. A passagem encontra-se no segundo parágrafo do ensaio. Montaigne comenta a origem do texto de Raymond Sebond que ele se dispôs a traduzir e que serve de pretexto para as reflexões que se seguirão: “Pierre Bunel, homem com grande reputação de sabedoria em seu tempo, tendo permanecido alguns dias em companhia de meu pai, com outros homens de sua espécie, ao partir deu-lhe de presente um livro que se intitula *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymondi de Sabonde*. E como as línguas italiana e espanhola eram familiares a meu pai e esse livro é construído num espanhol algarviado de terminações latinas, Bunel esperava que com pouca ajuda ele poderia tirar-lhe proveito, e recomendou-o como livro muito útil e adequado para a época em que lho deu: foi quando as novidades de Lutero começavam a entrar em voga e a abalar em muitos lugares nossa antiga crença. Nisso ele tinha uma opinião muito acertada, prevendo pelo raciocínio que aquele início de doença facilmente degeneraria num execrável ateísmo; pois o vulgo, não tendo a faculdade de julgar as coisas por si mesmas, deixando-se levar pelo acaso e pelas aparências depois que lhe puseram nas mãos a audácia de menosprezar e controlar as idéias pelas quais havia tido extremo respeito, como são aquelas em que se trata de sua salvação, e depois que alguns artigos de sua religião foram postos em dúvida e na balança, não tarda em jogar comodamente na mesma incerteza todas as outras partes de sua crença, que não tinham dentro dele mais autoridade nem fundamento do que aquelas que lhe foram abaladas; e sacode como um jugo tirânico todas as idéias que recebera pela autoridade das leis ou pela reverência ao antigo costume [...] empenhando-se daí em diante em não aceitar coisa alguma a que não tenha interposto seu julgamento e dado consentimento pessoal” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, pp. 161-162). A estratégia pirrônica de defesa do critério católico para a fixação do conteúdo doutrinário da fé cristã tem uma motivação política clara, que não pode ser desprezada. Mas ela toca em um aspecto delicado do cristianismo: a tensão entre a sua dimensão institucional, à qual se liga a função simbólica de manutenção da ordem política, conferindo ao cristianismo o caráter de uma religião cívica, e a sua mensagem soteriológica, que está relacionada à sua pretensão de ser uma religião que se dirige antes de tudo ao indivíduo e o coloca em relação direta com o absoluto (a dimensão da espiritualidade cristã). Esta tensão atravessa a história do cristianismo. O próprio Agostinho a viveu pessoalmente quando se viu obrigado a recorrer ao braço policial do império romano para conter os movimentos heréticos que ameaçavam a paz civil (e mesmo quando não era este o caso a Igreja não menosprezou a ajuda deste aparato repressor). Em Montaigne há ainda uma percepção aguda de que a crença, e não o saber, como crença racionalmente fundamentada, é o grande fator de estabilização do comportamento. Cf. outra passagem do mesmo ensaio: “Direi ainda apenas isto: que somente a humildade e a submissão é que podem fazer um homem de bem. Não se deve deixar ao julgamento de cada um o conhecimento de seu dever; é preciso prescrevê-lo, não deixar que ele o escolha segundo seu discernimento; de outra forma, dadas a fragilidade e a infinita variedade de nossas razões e opiniões, por fim nos forjaríamos deveres que nos levariam a devorar-nos uns aos outros” (Idem, p. 232).

uma origem distinta, em uma necessidade interior de auto-superação. Nietzsche reconheceu e aprovou este elemento aristocrático na tradição católica. A crença religiosa não é fruto de nenhum movimento de auto-superação do indivíduo, mas da inércia das almas rudes. Lutero foi incapaz de ter esta compreensão por pertencer ele mesmo a esta segunda categoria de almas.

Lutero demonstrou a mesma incompreensão em relação ao primado da prática sobre o conteúdo doutrinário. Sua insistência no primado da fé é interpretada por Nietzsche como sintoma de uma necessidade incondicional de obediência, que é uma precursora do imperativo categórico kantiano e está em inteira contradição com a libertinagem espiritual do Sul. Esta exige e exhibe uma desconfiança instintiva face à natureza e aos homens, enquanto os homens do Norte exigem e exibem uma confiança igualmente instintiva:

Muito antes de Kant e seu imperativo categórico, Lutero afirmou, com base no mesmo sentimento, que tem de haver um ser no qual o homem possa confiar incondicionalmente – foi sua prova da existência de Deus, ele quis, de modo mais grosseiro e popular do que Kant, que não se obedecesse incondicionalmente a um conceito, mas a uma pessoa, e, afinal, também Kant fez um rodeio pela moral apenas para chegar à obediência à pessoa: este é precisamente o culto dos alemães, tanto menos lhes tenha restado de culto na religião. Os gregos e os romanos sentiam de outra forma, e teriam zombado desse “tem de haver um ser”: era próprio de sua meridional liberdade de sentimento guardar-se da “confiança incondicional” e manter no último recesso do coração um mínimo de ceticismo para com tudo e todos, fosse deus, homem ou conceito (NIETZSCHE, 2004, p. 154)

O espírito dogmático se caracteriza não pela adoção de crenças sem fundamento epistêmico, mas pela exigência típica da fé: um instinto de obediência que exige a confiança incondicional naquele que ordena. A fé é expressão de um instinto incapaz de assumir a responsabilidade do mando. O tomar algo por verdadeiro não é essencial aqui. A relação de confiança é o fator determinante; esta só existe na medida em que prescindir de razões. Ela exige a submissão. Justamente por isso é relativamente indiferente o conteúdo da crença, o conteúdo doutrinário. A fé como uma modalidade

do “tomar por verdadeiro” se funda nesta relação pessoal. Seu oposto é justamente a desconfiança, a suspeita. O homem de fé desconfia de sua vontade, não de suas faculdades cognitivas. O cético afirma a sua vontade, embora desconfie de suas faculdades cognitivas. A fé é o último recurso que resta àquele que sofre da fraqueza da vontade: ele se deixa tiranizar por algo; ele se torna fanático; uma só coisa é necessária: um estreitamento absoluto das perspectivas:

A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força. Ou seja, quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária [...] o fanatismo é a única “força de vontade” que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensório-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua fé. Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência (NIETZSCHE, 2001, p. 241).

Ser absolutamente partidário é o último recurso de que dispõe uma vontade fraca para continuar querendo. Esta psicologia da fé, que desempenha um papel central na crítica tardia de Nietzsche ao cristianismo, será retomada no último capítulo. Por isso ela não recebe aqui o destaque que lhe cabe em uma discussão sobre o ceticismo de Nietzsche. Gostaria apenas de comentar rapidamente um último ponto de convergência entre Nietzsche e o ceticismo fideísta: o primado da prática na compreensão do autêntico cristão. Este argumento é central na reconstrução que Nietzsche propõe da psicologia do redentor no *Anticristo*. Como veremos no Capítulo III, Nietzsche inspira-se em parte no livro de Victor Brochard sobre os cétricos gregos, em especial na figura de Pirro, na elaboração de seu conceito de prática. Eu cito uma passagem do parágrafo 39 do *Anticristo* que só não comprova uma sintonia entre Nietzsche e a posição fideísta

porque aponta antes para uma radicalização desta posição, em certo sentido para uma redução ao absurdo da mesma:

É absurdamente falso ver numa “fé”, na crença na salvação através de Cristo, por exemplo, o distintivo do cristão: apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas é até necessária: o cristianismo autêntico, original sempre será possível... *Não* uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer-muitas-coisas*, um *ser* de outro modo... Estados de consciência, qualquer fé, tomar algo por verdadeiro, por exemplo – todo psicólogo sabe –, são coisas indiferentes e de quinta categoria, em relação ao valor dos instintos: falando mais estritamente, todo o conceito de causalidade espiritual é falso. Reduzir o fato de ser cristão, a cristianidade, a um tomar-por-verdadeiro, a uma mera fenomenalidade da consciência, significa negar a cristianidade (NIETZSCHE, 2007, p. 45; com uma pequena alteração na tradução).

Nietzsche não é um adversário da espiritualidade cristã. Ele apenas denuncia a falência deste ideal. A Reforma luterana estaria entre as causas que mais contribuíram para esta falência. Nietzsche faz então duas objeções distintas ao líder da Reforma: Lutero teria desconhecido a especificidade da Igreja enquanto organização de poder, o que fez com que ele interpretasse como corrupção aquilo que era simples liberalidade e tolerância; ele teria sido igualmente incapaz de atender às exigências de uma espiritualidade demasiado refinada. Este segundo fracasso foi interpretado por ele como uma prova inequívoca da impossibilidade mesma do ideal cristão da vida contemplativa. Nietzsche considera esta conclusão falaciosa: a espiritualidade francesa do século XVII é uma prova cabal da possibilidade deste ideal. Pascal e os cristãos de Port-Royal<sup>294</sup> atingiram este ideal mesmo depois de Lutero tê-lo colocado sob suspeita e aberto a via para uma rebelião camponesa no domínio da vida espiritual. Se é verdade que por um lado esta via aberta por Lutero significou um inegável embrutecimento da vida espiritual, ela possibilitou por outro lado a formulação de um novo ideal de vida

---

<sup>294</sup> Cf. o aforismo 193 de *Aurora*, intitulado Desejando adversários perfeitos: “Não se pode contestar aos franceses o fato de terem sido o povo mais cristão da Terra: não no sentido de que a fé das massas foi maior entre eles do que em outros lugares, mas porque os mais difíceis ideais cristãos se transformaram em seres humanos, não permaneceram concepção, esboço, veleidade. Eis aí Pascal, o primeiro de todos os cristãos na reunião de fervor, espírito e probidade – e considere-se o que teve de ser reunido!” (NIETZSCHE, 2004, p. 136).

contemplativa, desvinculado do ideal ascético. Esta teria sido sua grande contribuição para a cultura moderna: ter preparado o terreno, *malgré lui*, para um ideal de vida contemplativa emancipado da religião<sup>295</sup>.

#### 4.3: O conflito de motivações no ceticismo moderno

Segundo o diagnóstico de Nietzsche, o esgotamento do cristianismo não significou, entretanto, o desenvolvimento de uma vida contemplativa emancipada das ilusões religiosas, mas a degradação, para não dizer a supressão pura e simples do ideal da vida contemplativa e a imersão no ativismo moderno. O cristianismo se impôs na antiguidade tardia como uma alternativa às filosofias pagãs do helenismo que prometiam tornar o homem sábio e feliz. Para Agostinho a conversão ao cristianismo é a aceitação de que a filosofia fracassou neste intuito. As virtudes que a filosofia permite cultivar pelas vias naturais não bastam para curar a vontade e resgatá-la da impotência para acolher o bem. A razão é suficientemente forte para exibir aos homens este fracasso, para expô-lo à sua própria miséria e forçá-lo a se confessar infeliz. A novidade da mensagem soteriológica consiste justamente em acenar para o homem que não há

---

<sup>295</sup> Cf. o aforismo 88 de *Aurora*, intitulado Lutero, o grande benfeitor: “A mais significativa realização de Lutero foi a desconfiança que despertou pelos santos e toda a *vita contemplativa* cristã: só a partir de então se abriu novamente o caminho para a *vita contemplativa* não-cristã na Europa, e pôs-se um limite ao desprezo da atividade mundana e dos leigos” (p. 67). O elogio de Nietzsche restringe-se às conseqüências positivas do mal-entendido de Lutero, não ao mal-entendido em si; o retrato que se segue do reformador não é nada lisonjeiro. Nietzsche insiste em pintá-lo como um rude homem do povo, para quem as portas de uma elevada espiritualidade permaneceram cerradas. Um ajuste de contas com as conseqüências históricas da Reforma encontra-se no aforismo 358 de *A Gaia Ciência*, já citado: “A trivialização do espírito europeu [...] deu um bom passo à frente com a Reforma de Lutero, não há dúvida; do mesmo modo cresceu com ela a agilidade e inquietude do espírito, a sua sede de independência, sua crença num direito à liberdade, sua ‘naturalidade’. Querendo, nesse último aspecto, conceder-lhe o valor de ter preparado e favorecido o que hoje veneramos como “ciência moderna”, teremos de acrescentar que ela é também co-responsável pela degeneração do moderno erudito, por sua falta de reverência, pudor e profundidade, por toda a ingênua candura e bonomia em coisas do conhecimento, em suma, pelo *plebeísmo do espírito* que é peculiar aos dois últimos séculos e do qual nem o pessimismo que até agora houve nos redimiu – também as idéias modernas são parte dessa revolta camponesa do Norte contra o mais frio, ambíguo e desconfiado espírito do Sul, que com a Igreja cristã ergueu seu maior monumento” (NIETZSCHE, 2001, pp. 259-260).

redenção no horizonte da finitude, que os seus recursos são limitados, que a razão não conhece a verdade nem o coração deseja o bem sem um suplemento divino.

Com o esgotamento do cristianismo era de se esperar que estas exigências extremas de redenção postas pelo cristianismo fossem redimensionadas e uma vida boa no horizonte da finitude, com o auxílio de nossos recursos naturais, pudesse bastar. Isso abriria as portas para a retomada da filosofia como sabedoria, como forma de vida. Um dos principais obstáculos a esta retomada adveio do novo contexto histórico em que a tarefa se colocou: a filosofia helenística se impôs na antiguidade para responder a uma necessidade de recolhimento do indivíduo em um momento de declínio das condições institucionais que permitiam a realização dos valores da vida ativa. A filosofia grega clássica concorria apenas com o ideal oposto, o ideal da vida política. Não havia uma religião da interioridade que disputasse com a filosofia no interior da própria vida contemplativa. No início da modernidade a filosofia tem que lutar com dois concorrentes distintos, e o filósofo já não é espiritualmente ingênuo. Ele se educou longamente na escola cristã da introspecção e da suspeita. As exigências de sua interioridade são muito mais complexas do que as do homem do período helenístico. É contra este pano de fundo histórico que devemos dimensionar a ousadia do projeto de Montaigne de retomada da via filosófica para uma vida boa. Ele procura se colocar à distância dos dois principais concorrentes da vida filosófica: o ideal de uma espiritualidade religiosa e o ideal expresso nos valores republicanos, o ideal da vida ativa.

A forma de vida filosófica proposta por Montaigne empresta dois elementos centrais do ceticismo antigo: o compromisso com a integridade intelectual, que o ceticismo acadêmico preserva da imagem estoica do sábio, e o valor terapêutico da ataraxia, enfatizado pela tradição pirrônica. Podemos dizer que o primeiro corresponde

à motivação ética para a suspensão do assentimento, enquanto o segundo constitui sua motivação pragmática, vital ou terapêutica. Em Montaigne parece não haver incompatibilidade na tentativa de promover simultaneamente ambos os valores. Mas há, em comparação com os cétricos antigos, uma atitude mais cautelosa e pessimista em relação à nossa capacidade de realizá-los plenamente. Esta atitude de desconfiança se funda em pressupostos antropológicos distintos dos pressupostos pagãos, como foi mencionado acima. O cético antigo parece ignorar que haja uma dificuldade envolvida na suspensão do assentimento: se há uma equípólêcia na argumentação segue-se a suspensão. O ceticismo antigo parece pressupor que o ceticismo epistemológico (a tese de que somos incapazes de fundamentar racionalmente nossas opiniões) implica o ceticismo psicológico (a suspensão do assentimento). Na modernidade esta passagem do ceticismo epistemológico para o ceticismo psicológico será contestada pela maioria dos filósofos<sup>296</sup>. Além da dificuldade psicológica posta pela suspensão, há ainda a questão de sua desejabilidade. Com o desenvolvimento do ceticismo metódico na modernidade surge a possibilidade real de uma ciência orientada exclusivamente pelos fenômenos. Na perspectiva do ceticismo metódico o objetivo da suspensão é criar as condições ideais para a pesquisa da verdade. A atitude suspensiva é provisória, destinada a reformar o espírito e a vontade, a eliminar não apenas as crenças adquiridas através de métodos epistemicamente não confiáveis como os vícios que se implantaram na alma em função dos maus hábitos de pensamento. O ceticismo metódico é mitigado e construtivo; ele recorre à crítica cética para cultivar no espírito as virtudes epistêmicas necessárias para que o agente cognitivo possa ter êxito na investigação do mundo empírico ou fenomênico. Montaigne antecipa este uso experimental do ceticismo

---

<sup>296</sup> Esta é uma tese polêmica em relação à história do ceticismo moderno. MAIA NETO, 1995, considera esta tese inválida para o modelo fideísta de apropriação do ceticismo pirrônico (Montaigne e seus seguidores, Charron e La Mothe Le Vayer). Para uma defesa da tese de que não há suspensão do juízo no ceticismo moderno cf. BRAHAMI, 2001 e GIOCANTI, 2001.

moderno de duas maneiras distintas: primeiro, de forma indireta, ao desenvolver um novo modelo para se pensar a relação entre razão e fé; segundo, de forma direta, ao aplicá-lo aos seus experimentos existenciais e ao exame das crenças morais e dos diversos costumes.

O uso metódico do ceticismo surge de uma analogia com a apropriação fideísta de argumentos cétricos<sup>297</sup>. Diferentemente do que ocorria no uso de argumentos do ceticismo pirrônico para a defesa do critério católico para a fixação do conteúdo doutrinário da fé cristã, esta segunda modalidade de apropriação fideísta do ceticismo antigo que encontramos em Montaigne sugere a possibilidade de um uso apologético da razão cética, que será posto em prática por seus seguidores no século XVII. Esta nova modalidade de apologia não tem como alvo preferencial o protestante, mas o não cristão, o suposto ateu e libertino. Montaigne recorre a este uso potencial do ceticismo na Apologia de Raymond Sebond para sustentar sua tese de que o ceticismo pirrônico não é apenas compatível, mas francamente favorável à fé cristã. Os argumentos cétricos eliminam as crenças supersticiosas da alma e os vícios resultantes de sua atitude dogmática, deixando-a limpa e pronta a receber a intervenção da graça. A atitude cética torna a alma receptiva. Ela elimina da alma os vícios da presunção e do orgulho e cultiva as virtudes da modéstia, da humildade e da docilidade. Embora negue que a razão em seu uso dogmático e assertivo possa contribuir para a conversão, já que nenhuma teologia racional é possível, o cético fideísta argumenta que a razão pode ser uma aliada da fé em seu uso cético e negativo, pois ela, ao combater os vícios naturais da credulidade e da precipitação, restitui à alma senão sua pureza originária, pelo menos uma pureza relativa. Embora o uso terapêutico da razão cética não vise a operar na alma uma verdadeira conversão, já que esta tem uma causa puramente divina, ele a coloca em

---

<sup>297</sup> Cf. POPKIN, 1996.



uma disposição favorável ao acolhimento da graça. O ceticismo fideísta pode ser utilizado neste sentido como uma *preambula fidei*<sup>298</sup>.

Esta apropriação do ceticismo fideísta tem sua contrapartida no âmbito da reflexão epistemológica. O uso de argumentos céticos é necessário para que possamos recuperar a integridade da faculdade de julgar. Aqui não se trata tão somente de substituir crenças falsas por crenças verdadeiras. O objetivo principal é substituir os maus métodos de formação de crenças por métodos adequados, que permitam aos agentes cognitivos substituir aos poucos os vícios por virtudes epistêmicas, diferenciar as instâncias que têm competência epistêmica das que não a têm e se emancipar das últimas. O arsenal de argumentos céticos deve restituir o intelecto ao seu estado original de inocência, para que a partir daí ele possa cultivar as virtudes que lhe permitirão formar crenças sadias. Espera-se que o ceticismo possa cumprir dois papéis: contestar todo apelo à autoridade no âmbito das disputas teóricas; eliminar todos os vícios de nossa faculdade de julgar. Supõe-se aqui, em analogia com a antropologia bíblica, que esta faculdade afastou-se de sua condição epistêmica original, ao se submeter a instâncias que não dispõem de competência epistêmica (a autoridade nas suas diversas manifestações) ou ao se propor problemas que ultrapassam sua competência. Todos os adeptos do ceticismo metódico denunciam a submissão à autoridade como uma fonte de vícios intelectuais e defendem uma liberdade irrestrita no exame das credenciais epistêmicas das crenças teóricas, mas nem todos estarão dispostos a limitar a curiosidade intelectual como forma de coibir

---

<sup>298</sup> Este uso apologético do ceticismo encontra-se formulado programaticamente na seguinte passagem da *Apologia de Raymond Sebond*: “[A] Não há na imaginação humana nada que tenha tanta verossimilhança e utilidade [Montaigne se refere ao ceticismo pirrônico]. Ela apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, apropriado para receber do alto uma força externa, desguarnecido de ciência humana e portanto mais apto para alojar em si a divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fê; [C] nem descrendo [A] nem estabelecendo algum dogma contra as observâncias comuns; humilde, obediente, disciplinável, zeloso; inimigo jurado da heresia e conseqüentemente isentando-se das idéias irreligiosas e vãs introduzidas pelas falsas seitas. [B] É uma tabula rasa preparada para assumir pelo dedo de Deus as formas que a este aprouver nela gravar” (MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 260).

estes vícios. Este é o caso da tradição racionalista fundada por Descartes, que tem como ambição reerguer sobre novos alicerces o edifício da metafísica medieval.

Bacon utiliza o ceticismo metódico como arma contra o conteúdo e o método da ciência antiga e propõe um novo modelo de ciência, que prescindir de uma fundamentação metafísica e que se contenta com a perspectiva fenomenista<sup>299</sup>. Em Descartes convivem dois usos distintos do ceticismo: o uso metódico, similar ao de

---

<sup>299</sup> Bacon parece inspirar-se diretamente em Montaigne em sua crítica à doutrina acadêmica da acatalepsia, reconhecendo nela apenas uma função propedêutica ou terapêutica. Montaigne encerra seu ensaio *Dos coxos* com uma tese original acerca das motivações da atitude cética que terá ressonâncias tanto no prefácio como em alguns aforismos do *Novum Organon* de Bacon. Montaigne afirma o seguinte acerca de Carnéades e dos cétricos em geral: “‘*Ogni medaglia ha il suo reverso.*’ Eis por que Clitômaco dizia antigamente que Carnéades havia superado os trabalhos de Hércules, por haver arrancado dos homens o consentimento, ou seja, a decisão e a leviandade. Essa fantasia de Carnéades, tão vigorosa, em minha opinião nasceu antigamente da impudência dos que fazem alarde de saber, e de sua desmesurada displicência [...] Assim aconteceu na escola filosófica: o orgulho dos que atribuíam ao espírito humano a capacidade de todas as coisas causou em outros, por despeito e por emulação, essa idéia de que ele não é capaz de coisa alguma. Uns fundamentam na ignorância esse mesmo extremismo que outros fundamentam na ciência – para que não se possa negar que o homem é imoderado em tudo e que ele não tem outra barreira que não a da dificuldade e incapacidade de ir além” (MONTAIGNE, III, 11, 2001, pp. 376-377). Bacon adota uma posição semelhante à de Montaigne ao argumentar que o ceticismo antigo, partindo de razões sólidas, acabou por assumir uma posição extrema, igualmente danosa para a investigação, por ter sido contaminado pelo espírito contencioso que propunha combater. Na origem desta objeção encontra-se a ojeriza moderna pelas disputas dialéticas. Bacon é um precursor de Lange e Nietzsche com sua tese de que os filósofos pré-socráticos representam um justo meio entre duas posições extremas e de que eles teriam sido precursores na aplicação do método experimental: “Todos aqueles que ousaram proclamar a natureza como assunto exaurido para o conhecimento, por convicção, por vezo professoral ou por ostentação, infligiram grande dano tanto à filosofia quanto às ciências. Pois, fazendo valer a sua opinião, concorreram para interromper e extinguir as investigações. Tudo mais que hajam feito não compensa o que nos outros corromperam e fizeram malograr. Mas os que se voltaram para caminhos opostos e asseveraram que nenhum saber é absolutamente seguro, venham suas opiniões dos antigos sofistas, da indecisão dos seus espíritos ou, ainda, de mente saturada de doutrinas, alegaram para isso razões dignas de respeito. Contudo, não deduziram suas afirmações de princípios verdadeiros e, levados pelo partido e pela afetação, foram longe demais. De outra parte, os antigos filósofos gregos, aqueles cujos escritos se perderam, colocaram-se, muito prudentemente, entre a arrogância de sobre tudo se poder pronunciar e o desespero da acatalepsia. Verberando com indignadas queixas as dificuldades da investigação e a obscuridade das coisas, como corcéis generosos que mordem o freio, perseveraram em seus propósitos e não se afastaram da procura dos segredos da natureza. Decidiram, assim parece, não debater a questão se algo pode ser conhecido, mas experimentá-lo” (BACON, 1973, p. 11). Na continuação Bacon diz que o que faltou a estes filósofos foi a imposição de uma disciplina metódica, regras para amparar os sentidos e dirigir o intelecto. Veja que a descrição das opções filosóficas feita por Bacon retoma não apenas a censura de Montaigne, mas quase que literalmente o texto de Cícero citado e comentado na Seção 1 do presente Capítulo: cf. CÍCERO, Ac. II, §7. Bacon se posiciona em relação ao ceticismo nos aforismos XXXVII (ele assume que sua teoria dos ídolos é inspirada nos tropos cétricos da suspensão, mas com um propósito construtivo); LXVII (Bacon retoma aqui a acusação de que as posições dogmática e cética expressam um duplo excesso. Ele reconhece que o ceticismo acadêmico é programaticamente correto, mas não cumpre o que promete: “a Nova Academia transformou a acatalepsia em dogma e dela fez profissão”); LXVIII (Bacon expressa aqui a analogia entre o uso terapêutico do ceticismo e o uso apologético: ambos têm como tarefa restituir a alma ao seu estado original de inocência; no caso do conhecimento, ausência de vícios epistêmicos; no caso da religião, ausência de vícios morais); CXXVI (Bacon opõe a doutrina da *acatalepsia* à doutrina da *eucatalepsia*, para marcar a diferença entre seu intuito investigativo em contraposição ao intuito suspensivo do ceticismo antigo).

Bacon e Gassendi, e o uso metafísico, que coloca os argumentos céticos a serviço de uma intenção dogmática<sup>300</sup>. Independente de suas inúmeras divergências filosóficas, há uma tese comum entre os adeptos e praticantes do ceticismo metódico: a atitude dogmática interrompe de forma precipitada a investigação frustrando sua finalidade, que é o estabelecimento da verdade; mas certas formas de ceticismo extremo podem conduzir ao mesmo resultado, na medida em que orientam seus adeptos a se retirarem da investigação e a se resignarem com a ignorância. A atitude correta deve ser investigativa; o alvo é a verdade, não a suspensão do juízo. Pascal irá explorar esta nova finalidade do ceticismo como uma arma contra o ideal da ataraxia, na medida em que ele reivindica para as questões da religião a mesma atitude de persistência na investigação que filósofos como Bacon e Descartes reivindicam para a pesquisa científica.

Quanto ao valor terapêutico da suspensão, há dois aspectos distintos que precisam ser corretamente diferenciados: a tranquilidade mental em questões de opinião e a moderação dos afetos. O primeiro objetivo é alcançado na medida em que o filósofo cético reconhece que há uma indecidibilidade entre as teorias concorrentes acerca da essência daquilo que aparece e se contenta com uma perspectiva puramente fenomênica sobre o mundo. A tranquilidade mental, segundo o relato de Sexto Empírico, é um estado no qual o cético é lançado de forma não intencional; é um resultado involuntário da suspensão. Só podemos conferir plausibilidade psicológica a este evento se supomos que o cético desenvolveu algo como uma indiferença em relação à questão mesma que o angustiava intelectualmente. O contentamento com o fenômeno elimina o estado de agitação interior da alma que buscava decidir sobre temas que superam suas capacidades cognitivas. Este ideal terapêutico pode ser preservado no contexto do

---

<sup>300</sup> Tratarei do uso cartesiano do ceticismo na Seção 2 do Capítulo III.

ceticismo metódico defendido por Bacon e Gassendi, mas este não é o seu objetivo principal<sup>301</sup>. Ao eliminar da ciência a preocupação com as questões metafísicas, o ceticismo de Bacon e Gassendi está interessado prioritariamente em criar as condições para um engajamento mais intenso na investigação das regularidades fenomênicas. O conhecimento do mundo fenomênico ganha em importância, pois ele não precisa enfrentar a concorrência de um adversário tão sedutor quanto a metafísica. A curiosidade dirigida às questões últimas tem como efeito a dispersão da energia intelectual que deveria estar canalizada para o conhecimento do mundo empírico, o único objeto legítimo de nossos interesses teóricos. A estratégia de Bacon consiste em mostrar que isso ocorre em detrimento também dos interesses práticos da humanidade. Nós vimos na Seção 3 do presente Capítulo que Nietzsche mobiliza contra a tradição do idealismo prático argumentos similares aos de Bacon, mas com um propósito distinto. Bacon é o formulador da utopia moderna de um controle total da natureza mediante o conhecimento das regularidades fenomênicas. A concentração do interesse teórico no mundo da experiência tinha como objetivo a promoção dos interesses instrumentais da humanidade. Sua defesa se fazia em oposição ao ideal de vida contemplativa. Esta opção está na origem do ativismo moderno, da agitação e da dispersão de nossa civilização material. Esta subordinação do interesse teórico ao interesse instrumental, de controle da natureza, está na origem da relativização do valor da atividade teórica em benefício de uma exaltação da atividade moral em Kant, Schopenhauer, Lange e tantos outros representantes ilustres da filosofia alemã. Esta é uma tendência que não se esgotou no século XIX. Todos estes autores corroboram a tese de que o conhecimento fenomênico está a serviço dos interesses instrumentais da humanidade. Portanto, a

---

<sup>301</sup> Este objetivo terapêutico é perseguido no contexto da filosofia helenística por epicuristas (através do conhecimento de que os deuses não se interessam pelo destino dos homens) e pirrônicos (através da suspensão do juízo). Na modernidade ele é perseguido pelos filósofos que se alinham a Montaigne e que Maíia Neto designou de céticos fideístas. Cf. MAIA NETO, 1995.

atividade propriamente metafísica, que confere sentido ao homem, não pode ser a atividade teórica, pois através dela chegamos apenas a um cálculo mais preciso acerca dos meios. Ela é por si mesma incapaz de propor metas, fins para a vontade. Ela é uma executora de ordens alheias. O jovem Nietzsche aprova este diagnóstico. Por isso a tentativa de conferir à atividade estética um estatuto metafísico. Apenas no período intermediário surge este projeto de uma reatualização da vida contemplativa, na qual a circunscrição da curiosidade teórica ao âmbito do mundo fenomênico promete ser mais do que uma simples reedição do projeto moderno de controle da natureza: a possibilidade de, por meio da ciência, transitar da moralidade para a inocência, superar a interpretação moral do mundo, exige antes de tudo que a nossa curiosidade teórica não seja limitada pela hipótese do idealismo prático, da inevitabilidade antropológica da metafísica, pois esta hipótese dispersa nossas energias intelectuais e nos mantém prisioneiros de crenças morais e de uma afetividade convencionalmente determinadas. Nietzsche aplica os preceitos do ceticismo metódico às nossas crenças morais, recusando o argumento de que em relação a estas crenças devemos nos contentar com uma certeza moral. Mas ele acena com a promessa de uma nova dignidade para a vida contemplativa: o objetivo da investigação não é aumentar o controle social sobre o comportamento humano, mas produzir o homem sábio, o indivíduo emancipado do jugo dos preconceitos, o espírito liberto das amarras das ilusões morais. Nietzsche retoma a tese epicurista de que através da ciência podemos purificar a alma de terrores imaginários. O ceticismo pirrônico está presente para legitimar a adoção de uma agenda filosófica estritamente fenomenista, que permite ao filósofo tornar-se bom vizinho das coisas próximas. Montaigne é o elemento de ligação entre as duas tradições.

Agora, quanto ao segundo aspecto da dimensão terapêutica. Um dos argumentos utilizados por Sexto a favor da superioridade da forma de vida cética diz respeito aos

valores e depende de um pressuposto psicológico intelectualista: ao suspender o juízo sobre o valor último das coisas, o cético elimina o conteúdo cognitivo do afeto e o modera. A intensidade de minha resposta afetiva depende diretamente da natureza de minhas crenças. A crença de que algo é um bem em si torna sua posse imperativa e sua perda insuportável. Portanto, esta crença determina o meu modo de responder afetivamente tanto à presença quanto à ausência de um objeto. E nos dois cenários as respostas afetivas tendem à desmesura. O caminho para a moderação consiste na suspensão do juízo acerca do valor dos objetos de desejo. Todo afeto remete a um juízo de valor, que é o seu componente cognitivo. O pressuposto de Sexto é similar ao do estóico, de que nós temos controle sobre este componente cognitivo e podemos eliminá-lo através de um exame acurado de suas credenciais epistêmicas.

Embora Montaigne preserve as duas dimensões terapêuticas do ceticismo pirrônico, ele não espera uma reforma milagrosa da vida afetiva com a ajuda de argumentos suspensivos. Montaigne acolhe inteiramente a primeira dimensão terapêutica do ceticismo pirrônico, que é comum à orientação epicurista e tem como meta promover um desinteresse pelas questões últimas. Montaigne defende a legitimidade deste desinteresse recorrendo ao argumento de que uma decisão quanto a estas questões depende do auxílio divino. É justamente a posição fideísta que permite a Montaigne propor uma nova agenda filosófica, organizada em torno do interesse pelas coisas próximas e cotidianas, pela reflexão sobre o corpo, as práticas diárias, os hábitos alimentares, as questões sexuais, o convívio social, o benefício das viagens, a diversidade dos costumes, entre tantos outros temas. O interesse por estas questões concorre diretamente com o interesse pelas questões últimas comum à espiritualidade religiosa e à especulação metafísica. A disputa entre Montaigne e Pascal é, portanto, uma disputa também em torno daquilo que deve constituir a agenda filosófica.

Quanto ao segundo aspecto da ambição terapêutica do pirronismo, podemos dizer que o último Montaigne procura rever o pressuposto intelectualista implícito no argumento de Sexto Empírico. O resultado é uma visão bastante modesta da eficácia terapêutica dos argumentos filosóficos: ela é apenas relativa, depende de uma estratégia retórica adequada e varia de indivíduo para indivíduo. Esta é a posição que Nietzsche assume aos poucos, ao longo do período intermediário. Nenhuma conversão milagrosa, mas uma transição lenta e gradual de um estado a outro, de acordo com um método orientado por uma concepção realista da natureza das paixões e adaptado às necessidades de cada caso.

#### **4.4: O ataque de Pascal ao ideal de vida cético e à apropriação fideísta do ceticismo**

A posição moderada de Montaigne será explorada por Pascal em sua nova estratégia apologética, que tem entre seus objetivos expor a inviabilidade prática do pirronismo/epicurismo e do estoicismo, oposição esta que segundo o jansenista esgota as opções filosóficas pagãs. Minha hipótese é que Pascal explora as transformações sofridas pelo ceticismo antigo em sua recepção moderna de modo a decretar seu fracasso existencial. Nietzsche não pode deixar de concordar que sob certos aspectos Pascal está com a razão. Ele intensifica sua leitura de Pascal por volta de 1880 e esta intensificação tem como resultado um progressivo afastamento da posição intelectualista moderada característica da trilogia formada pelos dois volumes de *Humano, demasiado Humano*.

Em sua recepção do ceticismo, interessa a Pascal construir um modelo alternativo à apropriação fideísta de Montaigne e de seus seguidores do século XVII, em especial

Charron e La Mothe Le Vayer<sup>302</sup>. Pascal tem suas razões para suspeitar do modelo fideísta: do ponto de vista estratégico o uso negativo da razão abre espaço para a fé, mas deixa indeterminado o seu conteúdo. A estratégia fideísta falha por não oferecer uma defesa da superioridade da fé propriamente cristã. Pascal pretende compensar este lapso ao recorrer a um critério pragmático para provar a inevitabilidade da hipótese antropológica cristã. Apenas o recurso ao mito da queda permite explicar nossa atual condição, tanto ética quanto epistêmica. A estratégia de Pascal consiste em organizar a história da filosofia em torno de duas opções básicas (estoicismo e pirronismo/epicurismo) e expor seu caráter unilateral como o resultado de uma consideração parcial do homem que só pode ser superada pela admissão da “hipótese” antropológica da queda. O estoicismo ignora a condição pós-lapsária e propõe uma imagem do homem que corresponde à sua natureza originária. O pirronismo/epicurismo pensa o homem exclusivamente do ponto de vista de sua condição atual, ignorando nele os vestígios de sua antiga condição. O compromisso do cético fideísta com a integridade intelectual é o único elemento estóico que Pascal identifica no projeto de retomada da filosofia como forma de vida por Montaigne e seus seguidores. Este elemento basta para despertar a suspeita de que afinal de contas o cristão fideísta supõe ser possível compatibilizar seu cristianismo com uma ética pagã apenas na medida em que ele permanece refém de um semi-pelagianismo. A Pascal não interessa reconstruir a posição de Montaigne como um justo meio entre o hedonismo caricato associado tradicionalmente ao epicurismo e o ideal sobre-humano do sábio estóico. Pois esta imagem equilibrada romperia a simetria de sua reconstrução das opções filosóficas e falsificaria sua tese da unilateralidade: o estóico exalta excessivamente o homem, tornando-o orgulhoso; o pirrônico e o epicurista o rebaixam excessivamente,

---

<sup>302</sup> Eu assumo o essencial da leitura de MAIA NETO, 1995, cap. 2, pp. 37-64.



aproximando-o do animal. Ambos desconhecem a verdadeira condição humana, na qual convivem necessariamente os dois extremos, o da grandeza e o da miséria, como indício de que algo sobreviveu de nossa antiga condição e como prova de que a ela não podemos ascender por nossos próprios recursos. Nossa atual condição se caracteriza pelo fato de que nossa vontade é impotente para escolher o bem, mas igualmente incapaz de deixar de almejá-lo, e nossa razão é impotente para estabelecer a verdade, mas igualmente incapaz de persuadir-nos a suspender o juízo. O pirronismo e o estoicismo vêem apenas parte da verdade. A estratégia de Pascal é mostrar que esta parcialidade só pode ser superada pela aceitação do mito cristão. Mas a sua aceitação implica humilhar a razão e sacrificar a integridade intelectual. Este é o resumo do impasse a que Pascal pretende expor seu leitor, um leitor culto que compartilha os valores epistêmicos que o ceticismo quer preservar.

Para os propósitos de Pascal não seria, entretanto, produtivo recorrer à antropologia cristã para lançar uma suspeita sobre a viabilidade do ceticismo enquanto forma de vida. É importante que o mito antropológico do cristianismo apareça apenas após a demonstração da inviabilidade prática tanto do pirronismo/epicurismo quanto do estoicismo, como forma de explicar porque as escolas filosóficas fracassam. Há um conjunto de argumentos *ad hominem* nos *Pensamentos* que expõem as tensões do próprio ceticismo ao longo de sua recepção no início da modernidade sem lançar mão de pressupostos cristãos. Estas tensões emergem do conflito entre suas diversas motivações e da radicalização do argumento epistemológico em Descartes.

Na *Entretien avec M. de Saci*, Pascal expõe pela primeira vez seu projeto de uma nova apologética do cristianismo e defende a tese de que Montaigne poderia ser um aliado nesta empreitada<sup>303</sup>. O ceticismo epistemológico, reinterpretado em um

---

<sup>303</sup> PASCAL, 1963, pp. 291-296. Cf. a leitura de MAIA NETO, 1995, pp. 37-47.

arcabouço antropológico do cristianismo, pode ser um valioso aliado da fé, como arma para humilhar a razão. Mas para tanto é necessário mostrar a inviabilidade de sua contrapartida ética; não apenas o estoicismo, também o ceticismo como forma de vida sustenta-se igualmente no desconhecimento de nossa condição. A ataraxia, a indiferença e a integridade intelectual serão os alvos visados por Pascal. O compromisso com a busca da verdade, motivação central para a suspensão do juízo no ceticismo metódico, não será visto por Pascal como um adversário, mas como um aliado em sua empreitada apologética. Este é um aspecto para o qual se tem chamado pouca atenção. E ele me parece fundamental, pois Pascal o mobiliza contra o ideal pirrônico da indiferença: esta indiferença seria incompatível com a alegada disposição investigativa do cético. A tarefa central da primeira parte da apologia consiste em mostrar, sem recorrer aos elementos do cristianismo, que a atitude de indiferença frente à questão do destino da alma é insustentável segundo parâmetros puramente humanos<sup>304</sup>. O compromisso com a busca da verdade formará o núcleo do ceticismo heróico formulado por Nietzsche a partir de *Aurora*. Minha tese é que Nietzsche responde diretamente ao desafio proposto

---

<sup>304</sup> Este é o ponto em que minha leitura diverge também de MAIA NETO, 1995. A defesa da tese da insustentabilidade da atitude de indiferença frente às questões postas pela religião recorre certamente às evidências antropológicas de nossa miséria destacadas pelos argumentos do divertimento e do amor-próprio e aos pressupostos eudaimonista e teleológico herdados da teoria grega da ação. Mas isso não me parece resumir toda a posição de Pascal. Ele utiliza contra o libertino um argumento *ad hominem*, na medida em que o desafia a se manter firme na investigação, na busca. A abertura para a investigação é a única atitude capaz de promover os valores epistêmicos, segundo os adeptos do ceticismo construtivo do início da modernidade. Pascal não vê razão para restringir a investigação ao âmbito daquilo que aparece. Este é o ponto de divergência em relação aos adeptos do ceticismo metódico. Os fragmentos LA 427 e 428 concedem um notável destaque a este aspecto do projeto apologético: “Antes de entrar nas provas da religião cristã, acho necessário representar a injustiça dos homens que vivem na indiferença de buscar a verdade de uma coisa que lhes é tão importante e que lhes diz respeito de tão perto” (PASCAL, 2001, p. 172). A novidade da apologia pascaliana consiste em seu ponto de partida: ao invés de se propor a demonstrar uma tese, ela argumenta a favor da centralidade de um conjunto de problemas (da existência de Deus e do destino da alma) e insiste na tese de que nossa incapacidade epistêmica de apresentar uma solução para a questão (Pascal nega a possibilidade e a utilidade do projeto cartesiano de uma metafísica racional) não anula a sua urgência existencial (pretensão pirrônica). O célebre argumento da aposta (LA 418) pretende mostrar que em meio à obscuridade que cerca estas questões a razão, através do cálculo de probabilidades, nos recomenda apostar na alternativa “Deus existe”. A opção pelo ceticismo epistemológico é sinônimo de força, mas apenas relativamente à nossa atual condição, restrição ignorada pelo cético que desconhece o mito da queda. A opção pelo pirronismo, pela indiferença, é sinônimo de fraqueza. A descrença também pode ser sinal de impotência: “Ateísmo marca de força do espírito, mas só até certo ponto.” LA 157 (225).

por Pascal. A reconciliação com a especulação em Nietzsche tem início nesta reação a Pascal: por que não apostar na opção inversa, ao invés de simplesmente suspender o juízo? Por que não apostar que Deus está morto?

Uma questão que tem interessado aos intérpretes de Pascal é saber o que o levou a privilegiar um confronto historicamente assimétrico entre Epiteto e Montaigne ao invés de confrontar diretamente dois filósofos pagãos ou dois filósofos cristãos<sup>305</sup>. Naturalmente, pode haver mais de uma razão para tanto. A Pascal interessa antes de tudo rever o modelo fideísta de apropriação do ceticismo. Esta é uma razão para que ele privilegie o confronto com Montaigne. A segunda razão é a presença de elementos epicuristas em Montaigne, elementos que serão ressaltados por Pascal para reforçar sua interpretação dicotômica das opções filosóficas. A escolha de Montaigne atende ainda a duas considerações de ordem estratégica. O filósofo francês apresenta uma versão do ceticismo no qual três motivações distintas procuram conviver, o que não é tão visível no ceticismo antigo: o compromisso ético com a integridade intelectual (que está mais presente no ceticismo acadêmico); a motivação terapêutica na sua dupla vertente (como veto à curiosidade metafísica e como estratégia de moderação dos afetos mediante a eliminação de seu elemento cognitivo ou através do método da diversão) e a motivação metódica (o uso de argumentos céticos para eliminar vícios epistêmicos, combater a autoridade e criar condições ótimas para a pesquisa da verdade). Pascal tenta mostrar que estes valores não podem ser perseguidos simultaneamente, que há uma concorrência entre eles, e que os homens são incapazes em todo caso de fazer frente às suas diversas exigências. A disposição para a busca da verdade, expressa na motivação metódica, contraria o ideal da ataraxia, que por sua vez só pode ser atingido à revelia da integridade intelectual, e ainda assim em uma forma abastardada, que prova antes nossa

---

<sup>305</sup> Para uma revisão das diversas posições cf. MAIA NETO, 1995, pp. 37-47.

miséria do que nosso contentamento. A integridade intelectual está absolutamente fora do alcance do homem em sua atual condição. A segunda razão estratégica que leva Pascal a privilegiar um confronto com Montaigne é o fato de que em seus últimos ensaios há uma considerável dose de pessimismo em relação à eficácia terapêutica de argumentos filosóficos. Este pessimismo se deixa constatar com especial clareza em sua reflexão sobre o tema da morte. Parece-me que a transição do método da preparação para o da diversão, que recebeu grande destaque na leitura de Villey, marca menos uma evolução de Montaigne do estoicismo para o pirronismo/epicurismo do que a redefinição de uma estratégia de cura filosófica resultante de uma aguda tomada de consciência dos limites da eficácia terapêutica do método usualmente recomendado pelos filósofos.

O ensaio que tem como título Da Diversão (*Ensaaios*, III, 4) nos surpreende com uma nova e original concepção de terapia filosófica. Afinal, Montaigne parece agora recusar o pressuposto subjacente a seu anterior otimismo em relação ao poder terapêutico da filosofia: de que basta expor o caráter infundado de nossas fantasias, representações e opiniões sobre as coisas para alterar o modo como respondemos afetivamente às mesmas<sup>306</sup>. A constatação de que nossas crenças morais estão

---

<sup>306</sup> O método oposto, da preparação, é recomendado nos diversos ensaios do Livro I que tratam do tema da morte. O título de alguns deles já nos comunica sua orientação otimista: Que o gosto dos bens e dos males depende em boa parte da opinião que temos deles (I, 14); Que filosofar é aprender morrer (I, 20). A introdução do ensaio I, 14 coloca a questão em termos programáticos: “Os homens (diz uma antiga máxima grega) são atormentados pelas idéias que têm das coisas, e não pelas próprias coisas. Haveria um grande ponto ganho para o alívio de nossa miserável condição humana se pudessemos estabelecer essa asserção como totalmente verdadeira. Pois, se os males só entraram em nós por nosso julgamento, parece que está em nosso poder desprezá-los ou transformá-los em bem” (MONTAIGNE, I, 14, 2000, p. 73). A questão posta por Montaigne só é válida sob o pressuposto, que ele parece não mais compartilhar nos ensaios de maturidade, de que a eliminação do elemento cognitivo nos afetos (a crença de que bem e mal designam propriedades objetivas) é suficiente para pacificá-los. Outro pressuposto é o de que temos controle sobre este conteúdo cognitivo, sobre as crenças. Já nos ensaios do Livro II Montaigne parece ser da opinião de que dispomos de um controle apenas parcial sobre elas. A suspensão do assentimento é um ideal que não nos é dado realizar plenamente. Cf. MONTAIGNE, II, 12, 2000, p. 258: “Quem imaginar uma perpétua admissão de ignorância, um julgamento sem tendência e sem inclinação, em qualquer ocasião que possa ser, está imaginando o pirronismo. Expresso essa opinião tanto quanto posso, porque muitos a acham difícil de conceber; e mesmo os autores apresentam-na de forma um pouco obscura e diversa.”

fundamentadas em pressupostos epistemicamente não confiáveis não tem o efeito moderador sobre os afetos prometido pela terapia pirrônica. Este me parece o sentido do deslocamento do método psicologicamente otimista da preparação para o método mais realista da diversão. Este método se adequa melhor à condição humana. Ele reconhece o primado das paixões sobre as razões e sabe tirar proveito da futilidade e da vaidade constitutivas do homem. O reconhecimento do primado das paixões não exige a renúncia da pretensão terapêutica, mas apenas um ajuste de método e uma compreensão mais modesta de sua eficácia. Argumentos filosóficos moderam a intensidade dos afetos não porque exibem o caráter infundado de seu componente cognitivo, mas porque despertam na alma afetos que fazem concorrência ao afeto atualmente dominante. O que decide em última instância é a estratégia retórica, se ela é ou não apropriada para o caso. Uma filosofia com pretensões terapêuticas deve ser retoricamente consciente. O novo método propõe menos uma renúncia do que um acordo entre os afetos:

A vingança é uma doce paixão, muito impressiva e natural; percebo-o bem, embora não tenha qualquer experiência. Recentemente, para desviar dela um jovem príncipe, não lhe fiquei dizendo que era preciso oferecer a face a quem vos esbofeteara a outra, por dever de caridade; nem fui evocar-lhe os trágicos eventos que a poesia atribui a essa paixão. Deixei-a estar e ocupei-me em fazê-lo saborear a beleza de uma imagem oposta: a honra, o favor, a benevolência que ele conquistaria pela clemência e bondade; desviei-o para a ambição. Eis como se age (MONTAIGNE, III, 4, 2001, p. 74).

Devemos combater um afeto com outro afeto, ou então dispersá-lo em uma pluralidade de afetos menos intensos, de modo a evitar a tirania das paixões:

Se vossa afeição no amor é forte demais, dissipai-a, dizem; e dizem muito bem, pois amiúde experimentei isso, com proveito; desbaratai-a em desejos diversos, dos quais haja um regente e senhor, se quiserdes; mas, para que ele não vos domine e tirenize, enfraquecei-o, contende-o, dividindo-o e desviando-o (p. 74).

Se o método da diversão em Montaigne aponta para o fracasso, ou pelo menos para uma compreensão muito modesta das pretensões terapêuticas do ideal da vida cética, nas mãos de Pascal ele se converterá numa das principais peças para minar a

segunda principal reivindicação do ceticismo, a da integridade intelectual. O pouco de tranqüilidade de que somos capazes, nós o conseguimos através de uma estratégia de evasão, de fuga de si. O método da diversão em Montaigne é extraído de uma metáfora militar (dividir para vencer, dispersar a atenção do inimigo, não oferecer resistência direta, mas oblíqua e dissimulada, conceder terreno para avançar em outra parte). Aplicado à vida psíquica, o método recomenda que se exponha a alma a uma variedade de objetos para que ela se livre da tirania de uma única paixão. Em Pascal este método é interpretado como uma metáfora da condição humana, que traduz a incapacidade da alma de conhecer a si mesma e amar a si mesma. Pascal consegue este efeito ao articular os dois aspectos da dimensão terapêutica do pirronismo em um único: o uso de argumentos céticos para justificar o abandono da agenda filosófica da metafísica e o uso destes argumentos para produzir uma moderação dos afetos.

A substituição da agenda filosófica, proposta pelo pirronismo e retomada por Montaigne e, numa outra direção, por Bacon, é legitimada com a ajuda do argumento pirrônico de que estas questões não podem ser decididas epistemicamente. A renúncia à curiosidade metafísica produz um estado de tranqüilidade mental que permite, no caso de Montaigne, que o indivíduo se ocupe de questões que têm um impacto real sobre sua vida; no caso de Bacon, que seu interesse teórico se concentre no estudo dos fenômenos. O veto à curiosidade metafísica é motivado em Montaigne pelo ideal de uma vida boa e está fundamentado em argumentos fideístas; em Bacon ele é motivado pelo ideal de reforma das ciências e pela expectativa de que com esta reforma o homem se torne finalmente senhor da natureza; mas também no pressuposto de que o conhecimento dos objetos da metafísica ultrapassa nossa capacidade cognitiva; querer conhecê-los é sinal de presunção.

O método da diversão em Montaigne atende a outra necessidade, a de administrar a vida dos afetos com o auxílio de um método terapêutico mais realista do que o praticado tradicionalmente pela filosofia. Sua adoção é fundada em argumentos distintos daqueles utilizados para legitimar a adoção de uma agenda filosófica. Não se trata para Montaigne de uma entrega pura e simples às paixões, mas do reconhecimento de que nem sempre argumentos estritamente racionais são capazes de fazer frente aos seus assaltos. Pascal, no entanto, aproveita esta deixa e promove um ataque agressivo ao ideal da ataraxia, sugerindo que é por se entregar ao divertimento que o pirrônico pode abraçar sua agenda filosófica em detrimento das questões que realmente interessam: o destino da alma e a existência de Deus. O método proposto por Montaigne para dispersar as paixões tirânicas é reinterpretado como uma capitulação diante das paixões<sup>307</sup>. Pascal mistura propositadamente dois debates: o debate em torno da legitimidade da nova agenda filosófica proposta por Montaigne e o debate acerca do melhor método de lidar com os afetos<sup>308</sup>. O jansenista dispõe, no entanto, de um argumento inovador em relação à tese psicológica da diversão que permite a ele interpretá-la em um sentido que favoreça seu intuito apologético (ver abaixo o item c da reconstrução do argumento da diversão por Pascal). Esta transformação segue alguns passos que tentarei reconstruir brevemente. O argumento geral pode ser esquematizado nos seguintes pontos:

---

<sup>307</sup> Cf. PASCAL, 2001, p. 155, LA 407 (465): “Os estóicos dizem: entrai dentro de vós mesmos, é aí que encontrareis o repouso. E isso não é verdade. Os outros dizem: saí fora e procurai a felicidade numa diversão. E isso não é verdade”; p. 156, LA 410 (413) “Essa guerra interior da razão contra as paixões fez com que aqueles que queriam ter a paz se dividissem em duas seitas. Uns quiseram renunciar às paixões e tornar-se deuses, os outros quiseram renunciar à razão e tornar-se animais brutos [...] Mas não o puderam, nem uns nem outros, e a razão sempre permanece a acusar a baixeza e a injustiça das paixões e a perturbar o repouso daqueles que a elas se abandonam. E as paixões estão sempre vivas naqueles que a elas querem renunciar.”

<sup>308</sup> LA 414 (171): “Miséria. A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte” (Idem, p. 157).

1. O compromisso com a integridade intelectual tem sua melhor expressão na disposição de permanecer na investigação. Esta disposição está em contradição com a busca da ataraxia através da suspensão do assentimento. Portanto, a indiferença frente às questões postas pela religião não concorda com as exigências da consciência intelectual. A exigência de permanecer na investigação concorda, por sua vez, com o imperativo da religião cristã de buscar Deus<sup>309</sup>. A religião cristã não prega o desprezo pela integridade intelectual, mas o reconhecimento da incapacidade humana de fazer frente às suas exigências.

2. A vida que se caracteriza pela busca da verdade no horizonte de ceticismo epistemológico não pode ser descrita como uma vida boa, mas como um sinal seguro da miséria da condição humana, pois o fim de toda investigação é a verdade. Contentar-se com a busca é contentar-se com pouco, é entregar-se ao divertimento. O pressuposto eudaimônico, que a tradição cristã assume da antropologia pagã, é essencial para que Pascal possa sustentar sua visão da condição humana como uma condição contraditória e paradoxal. Não temos a verdade, mas não podemos deixar de buscá-la; não somos capazes de atingir o bem, mas não podemos deixar de nos relacionar com uma idéia de bem<sup>310</sup>.

---

<sup>309</sup> Por isso Pascal insiste na tese de que só existem três tipos de pessoas: as razoáveis e felizes; as razoáveis e infelizes; as loucas e infelizes (cf. LA 160). A razoabilidade é o máximo que se pode exigir do homem: a posição jansenista de Pascal define os limites da apologética e também os limites da participação humana na conversão própria ou alheia a partir deste princípio da razoabilidade, que é traduzido no compromisso sincero com a busca. Não se pode exigir do homem que ele creia, mas que ele se empenhe na busca. Este empenho exige uma atitude de submissão, claro. Mas antes que esta exigência propriamente cristã seja posta, ou seja, antes que Pascal diga a seu leitor que o cristianismo exige a renúncia à integridade intelectual, ele argumenta *ad hominem*: a defesa da tese da insustentabilidade da atitude de indiferença não apela ainda para a máquina, o autômato. Este é um segundo passo, que Pascal recomenda após vencer o primeiro obstáculo, o da indiferença. Este segundo passo, o da submissão (“Il faut s’abêtir”), é um *non sequitur* em relação ao primeiro. Um *non sequitur* lógico, mas não necessariamente psicológico. Pascal conta poder conduzir seu leitor a uma atitude de perplexidade e mesmo de desespero lançando mão de argumentos fundados exclusivamente na razão e na experiência, para prepará-lo psicologicamente para este passo extremo.

<sup>310</sup> Pascal explora este ponto em diversos fragmentos. O argumento de Pascal é simples: todo homem age em última instância visando a sua própria felicidade, e isso à revelia de todas as evidências empíricas que demonstram o fracasso desta empreitada como regra que não comporta exceção. Que ele seja obrigado a persistir em seu intento é sinal inequívoco de que este impulso é o que nos restou de nossa antiga



3. O homem encontra-se numa condição tal, que nele toda pretensão à correção intelectual e ao conhecimento de si que não conduzam à consciência de sua própria miséria é fruto da impostura e da mentira<sup>311</sup>. Para provar esta última tese Pascal retoma o método da diversão de Montaigne e o traduz na tese do divertimento. Sugiro uma nova esquematização do argumento de Pascal de acordo com os seguintes passos<sup>312</sup>:

a) toda atividade humana pode ser reduzida ao modelo do divertimento, na medida em que ela não é orientada para um fim racional, ou seja, um fim que de fato pudesse contribuir efetivamente para a felicidade humana. Todos os fins das ações humanas

---

condição: “Todos os homens procuram ser felizes. Isso não tem exceção, por mais diferentes que sejam os meios empregados. Todos tendem para esse fim [...] A vontade nunca faz o menor movimento que não seja em direção a esse objetivo. É o motivo de todas as ações de todos os homens, até daqueles que vão se enforcar. [...] Que nos brada pois essa avidez e essa impotência senão que houve outrora no homem uma felicidade verdadeira, da qual só lhe resta agora a marca e o vestígio totalmente vazio que ele inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não encontra nas presentes, mas que são todas incapazes de fazê-lo porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo?” PASCAL, 2001, pp. 59-60, LA 148 (425). O fragmento LA 117 (409) expressa esta tese através de uma imagem forte, a do rei deposto: “Pois quem se acha infeliz por não ser rei a não ser um rei deposto?” (Idem, p. 40).

<sup>311</sup> Impostura e mentira da qual não podemos em última instância escapar. Pascal extrai esta conseqüência extrema através do exame dos paradoxos do amor-próprio. O auto-engano e a impostura são psicológica e socialmente necessários; sem a mentira e o engano mútuos não poderíamos conviver nem com o outro nem conosco mesmos. Toda tentativa de autoconhecimento leva ao desprezo de si: “A natureza do amor-próprio e desse eu humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si. Mas que fará ele? Não poderá impedir que esse objeto de seu amor seja cheio de defeitos e de miséria; quer ser grande, vê-se pequeno; quer ser feliz, vê-se miserável; quer ser perfeito, vê-se cheio de imperfeições; quer ser objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo deles. Esse embaraço em que se encontra produz a mais injusta e a mais criminosa paixão que se possa imaginar; pois ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos. Desejaria aniquilá-la e, não podendo destruí-la em si mesma, ele a destrói, tanto quanto pode, no seu conhecimento e no dos outros; quer dizer que coloca todo cuidado em encobrir os próprios defeitos tanto aos outros como a si mesmo, e que não pode tolerar que os façam ver ou que os vejam [...] Há diferentes graus nessa aversão pela verdade; mas pode-se dizer que está em todos em algum grau, porque ela é inseparável do amor-próprio. [...] O homem não é portanto senão disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em si mesmo como para com os outros. Não quer que lhe digam a verdade. Evita dizê-la aos outros; e todas essas disposições, tão afastadas da justiça e da razão, têm uma raiz natural em seu coração” (PASCAL, 2001, pp. 422-425, LA 978 (100)). Este último parágrafo foi destacado por Nietzsche com um risco na margem direita. PASCAL, 1865, II, p. 51:

“Der Mensch ist also nur Täuschung, Lug und Trug für sich selbst und in seinen Beziehungen zu Andern. Er will nicht, dass man ihm die Wahrheit sage; er vermeidet es, sie Andern zu sagen; und alle diese Fehler, die der Vernunft und Gerechtigkeit so zuwiderlaufen, haben eine natürliche Wurzel in seinem Herzen”.

<sup>312</sup> Cf. PASCAL, 2001, p. 50-57, fragmentos LA 136-139.

remetem à auto-encenação e à vaidade, ao desejo de evasão de si. Isso vale para as atividades políticas, mas também para as atividades intelectuais<sup>313</sup>;

b) o divertimento não nos torna felizes, mas contribui para aliviar a nossa miséria, na medida em que ele nos desvia momentaneamente de nós mesmos e entorpece a consciência que temos de nossa condição;

c) a paixão é uma condição necessária para que uma atividade possa funcionar como divertimento. Sem a presença de um elemento passional não nos entregamos verdadeiramente a uma atividade<sup>314</sup>. Com este argumento Pascal se distancia da tese de

---

<sup>313</sup> Pascal diferencia entre a causa e a razão de nossa miséria. A causa é a agitação, a entrega ao divertimento, a impossibilidade de nos mantermos tranquilos: “Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas etc., repeti com frequência que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto” (PASCAL, 2001, p. 50). A razão é a miséria de nossa condição, que só podemos conhecer plenamente através do mito da queda. Aconselhar ao homem que ele viva tranquilo, como fazem alguns filósofos, é dizer-lhe que viva feliz, ou seja, é desconhecer sua condição: “Dizer a um homem que fique em repouso, é dizer-lhe que viva feliz. É aconselhar-lhe A. A. ter uma condição totalmente feliz e que possa considerar com calma, sem nela encontrar motivo de aflição (– Não é pois ouvir a natureza.)” LA 136, p. 52. Pascal retoma aqui um argumento que Montaigne utiliza no ensaio III, 9: Da vanidade ao acatar como relativamente justa a censura que se faz ao gosto pela viagem (a incapacidade de ficar quieto em um quarto): “Vejo a razão dessa advertência, e vejo-a muito bem; mas teria sido mais rápido e mais pertinente dizer-me em duas palavras: ‘sede sábio.’” (MONTAIGNE, 2001, III, 9: p. 304). O exame de si aconselha à dispersão, diz Montaigne, pois ele revela um eu repleto de inaniidade e tolice: “Se os outros se examinassem atentamente, como faço, achar-se-iam como me acho, repletos de inaniidade e de tolice. Delas não posso desfazer-me sem desfazer a mim mesmo. Estamos todos recheados delas, tanto uns como outros; mas os que o percebem levam uma certa vantagem, e ainda assim não sei”. (Idem, pp. 324-325). Montaigne aponta para um limite do conhecimento de si: “Era uma ordem paradoxal a que nos dava antigamente aquele deus em Delfos” (Idem, p. 325). Mas Pascal contesta que haja alguma vantagem neste conhecimento de si, mesmo que moderado. Sem o Deus cristão aquele que pretende conhecer esta condição é ainda mais insensato do que aquele que a ignora e supõe encontrar sua felicidade no divertimento. A *libido sciendi* não é radicalmente distinta da *libido dominandi* e da *libido sentiendi*. São apenas modalidades distintas da mesma alienação do homem que se distanciou de Deus: “Da mesma forma que outros suam em seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra cuja solução ainda não se tinha podido encontrar; e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar depois de uma praça que tomaram tão estupidamente, a meu ver. E finalmente outros se matam para aprender todas essas coisas, não para se tornarem mais sábios, mas tão-somente para mostrar que as sabem, e esses são os mais tolos do bando, pois que o são com conhecimento, ao passo que se pode pensar dos demais que não o seriam se tivessem esse conhecimento” (PASCAL, 2001, p. 54). Esta última posição é a de Montaigne, o que o torna ainda mais censurável aos olhos de Pascal. Ele optou conscientemente pela diversão, quando dispunha de todas as condições para ver com clareza a necessidade da submissão. O reconhecimento da própria ignorância é ainda uma forma requintada do orgulho.

<sup>314</sup> “Daí vem que o jogo e o entretenimento com mulheres, a guerra, os grandes empregos sejam tão procurados. Não é que neles haja realmente felicidade, nem que imaginemos que a verdadeira beatitude consista em se ter o dinheiro que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue; nada disso nos interessaria se nos fosse oferecido de graça. Não é esse uso mole e sossegado e que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca, nem os perigos da guerra, nem o trabalho dos empregos, mas sim o

Montaigne sobre a diversão. Em Montaigne a diversão é antes um método para combater as paixões imoderadas e tirânicas. Em Pascal o divertimento converte-se em uma teoria geral acerca da irracionalidade constitutiva das ações humanas, e não apenas dos afetos. A teoria do divertimento situa a ação humana no horizonte do desejo, cuja lógica consiste na reposição infinita de seus objetos. Pascal mantém o pressuposto eudaimonista da antropologia antiga, mas insiste na ausência de um horizonte último de sentido para as ações. Este horizonte só pode ser dado pela promessa da salvação. Os pressupostos teleológico e eudaimonista contidos na teoria grega da ação são assumidos e hiperinflacionados pela tradição cristã. Este movimento já está presente em Agostinho;

d) apenas o auto-engano em relação ao valor da atividade ou do próprio agente permite transformar uma atividade rotineira em um engajamento passional, conferindo à forma de vida no interior da qual a atividade é realizada um peso que esta jamais teria se considerada de forma isenta pela razão. Pascal parece adotar o esquema clássico das três formas de vida: a dos prazeres, do poder e do conhecimento<sup>315</sup>. Toda paixão tem algo de afetação, na medida em que depende deste mecanismo de auto-persuasão<sup>316</sup>.

---

ruído que nos desvia de pensar na nossa condição e nos diverte. Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da presa” (PASCAL, 2001, p. 51, com correções na tradução).

<sup>315</sup> Cf. LA 545 (458). Pascal recorre à antropologia bíblica: “Tudo o que está no mundo é concupiscência da carne ou concupiscência dos olhos ou orgulho da vida. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*”, e assume um esquema que desempenha um papel central em Agostinho, mas que corresponde em alguma medida à classificação aristotélica das três formas de vida: a vida dos sentidos, a vida política organizada em torno da luta pelo reconhecimento na esfera da pólis, a vida contemplativa. Pascal, assim como toda a tradição cristã, contesta a dignidade intrínseca das formas de vida ditas superiores: a vida ativa e a vida contemplativa. Nietzsche destacou esta passagem em seu exemplar das obras de Pascal. Adiante veremos que o filósofo alemão se inspirou nesta passagem para repensar a vida contemplativa a partir de *Aurora*.

<sup>316</sup> “Tal homem passa a vida sem tédio jogando todos os dias coisa de pouca monta. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele pode ganhar a cada dia, sob a condição de ele não jogar, ireis torná-lo infeliz. Dir-se-á talvez que o que ele busca é a brincadeira do jogo e não o ganho. Fazei então com que não jogue a dinheiro: ele não se animará e se aborrecerá. Não é então só a diversão que ele busca. Uma diversão desanimada e sem paixão o entediará. Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não quereria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que forme para si um motivo de paixão e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o seu temor por esse objeto que formou para si como as crianças, que se apavoram diante do rosto que elas próprias lambuzaram de tinta” (PASCAL, 2001, p. 54, com correções na tradução). Cf. também a análise pascaliana do tema da glória, na qual são retomados alguns argumentos de Montaigne. Nada há de mais

Esta seqüência de argumentos pode ser interpretada como uma tentativa de expor o custo ético e existencial do método terapêutico proposto por Montaigne. Pascal admite que o método da diversão e da dispersão tem uma eficácia relativa, mas esta eficácia exige o sacrifício do intelecto e uma indolente entrega ao auto-engano e ao esquecimento de si no engajamento no mundo.

Mas não apenas a necessidade do divertimento é marca de nossa miséria. Nossa situação epistêmica não é uma testemunha menos eloqüente desta condição. O fragmento LA 131 (434) é a fonte mais importante para a releitura pascaliana do ceticismo epistemológico. Eu havia mencionado antes que Pascal não considera que o ceticismo epistemológico esteja em contradição com a doutrina cristã. A ele interessa, entretanto, mostrar que a verdade do ceticismo epistemológico (a impossibilidade de apresentar fundamentos racionais para nossas convicções básicas) não conduz à suspensão do juízo, pois a razão é impotente para combater as demais fontes que atuam na formação e fixação de nossas crenças. O ponto de partida de Pascal é a versão radicalizada do ceticismo epistemológico elaborada por Descartes nas *Meditações*:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, afora a fé e a revelação, senão (o fato de) que os sentimos naturalmente em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza afora a fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou ao acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem (PASCAL, 2001, p. 44).<sup>317</sup>

---

vão do que se esforçar pela glória, lutar pelo reconhecimento de seu próprio valor junto aos homens. Mas nada há ao mesmo tempo de mais elevado; e mesmo aqueles que fizeram o elogio de uma vida tranqüila, distante da agitação a que somos lançados quando nos dispomos a lutar pelo reconhecimento, não foram capazes de resistir ao charme desta paixão. No fragmento LA 470 Pascal retoma a linha geral do argumento de Montaigne, exposta no ensaio II, 16, intitulado *Da glória*. Tanto Pascal quanto Montaigne tomam Epicuro como exemplo de que não é dado ao homem permanecer indiferente às seduções do renome. A razão nos mostra que a glória em si mesma é destituída de valor, mas ela é impotente para persuadir nossa natureza. E assim nos entregamos docemente ao logro. E é bom que o façamos, pois a luta pelo reconhecimento produz bons resultados para a sociedade. As crianças de Port-Royal caem na indolência por não receberem este estímulo (cf. fragmento LA 63).

<sup>317</sup> A principal força dos pirrônicos corresponde na verdade ao cenário epistêmico montado por Descartes com o auxílio da ficção de um deus enganador na primeira meditação: “Talvez haja, em verdade, aqueles que, a ter de crer que todas as outras coisas são incertas, preferam negar um Deus tão poderoso. Não os contraditamos e admitamos que tudo o que dissemos sobre Deus seja fictício. Que suponham tenha eu chegado a ser o que sou pelo fado, pelo acaso, por uma série contínua das coisas ou por qualquer outro

Pascal recusa o recurso cartesiano à luz natural, seu apelo à evidência como marca de verdade, como ocorre, por exemplo, no caso do princípio de causalidade, e propõe uma interpretação naturalista de nossa adesão aos princípios. A razão, incapaz de fornecer uma justificação racional destes princípios, recomenda a cautela e a suspensão, mas a natureza é mais forte e nos obriga a crer à revelia desta recomendação. O resultado é um conflito entre a razão cética, que depõe a favor dos pirrônicos e dos acadêmicos, e a natureza, que favorece os dogmáticos:

A natureza confunde os pirrônicos (*e os acadêmicos*) e a razão confunde os dogmáticos. Que vos tornareis então, ó homem que buscais qual é a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis fugir de uma dessas (*três*) seitas nem subsistir em nenhuma delas (PASCAL, 2001, p. 47).

A impossibilidade de anular nossa crença nos primeiros princípios é utilizada por Pascal como uma evidência da incapacidade humana de preservar a integridade intelectual. A inclinação natural a crer está em contradição com o princípio ético da vida cética, segundo o qual só devemos dar nosso assentimento a proposições para as quais somos capazes de apresentar uma fundamentação racional<sup>318</sup>. O cético não pode negar assentimento aos princípios, embora eles sejam incertos em função do desconhecimento de nossa origem. Pascal está certo. Há uma contradição entre as exigências vitais e a versão cartesiana do ceticismo. Os cenários céticos esboçados por Descartes resultam de uma livre decisão da vontade de tomar como falso tudo aquilo que é meramente verossímil. Trata-se de um experimento de pensamento. Descartes propõe estes cenários com a intenção de testar a capacidade de nossas intuições epistêmicas de oferecer resistência a situações-limite. Na perspectiva de Descartes a dúvida metafísica e hiperbólica é uma ficção, proposta com o intuito de extrair o verdadeiro através de uma

---

modo, pois que enganar-se e errar parecem ser uma certa imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mais provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre” (DESCARTES, 2004, p. 21).

<sup>318</sup> Cf. MAIA NETO, 1995.

exageração do falso. Pascal parece remeter a esta intenção cartesiana ao comentar o único ponto forte dos dogmáticos:

Detenho-me no único ponto forte dos dogmatistas, que consiste em que falando de boa-fé e sinceramente, não se pode duvidar dos princípios naturais (PASCAL, 2001, p. 45).

A dúvida cética não é sincera. Embora Pascal remeta aos pirrônicos, esta acusação vale antes para a versão cartesiana do ceticismo em relação a princípios. O próprio Descartes chamou a atenção do leitor para esta insinceridade em um trecho fundamental da primeira meditação. O argumento cartesiano para justificar a dúvida metafísica apela para o princípio da prudência cognitiva, que nos ordena a não mais confiar naquilo que uma vez nos enganou. Trata-se de um artifício da vontade para combater a tendência natural da mente à credulidade e assim encontrar uma via segura para as ciências e recobrar a confiança em nossa faculdade de julgar:

Mas ainda não é suficiente que tenha notado essas coisas, devo cuidar de me lembrar delas, pois as opiniões costumeiras reaparecem ininterruptamente, a ocupar minha credulidade, a elas submetida quase contra minha vontade por um demorado trato e um direito de familiaridade.

Nunca vencerei o hábito de a elas assentir e nelas confiar, enquanto as supuser tais quais são deveras, a saber, de algum modo por certo duvidosas, como há pouco foi mostrado e, não obstante, muito prováveis, sendo muito mais consentâneo com a razão nelas acreditar do que negá-las.

Eis porque creio não esteja agindo mal, se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias (DESCARTES, 2004, p. 22).

A formulação cartesiana do ceticismo epistemológico estabelece um abismo entre o nosso universo de crenças habituais e o exercício da dúvida hiperbólica, que é inscrito em um horizonte de excepcionalidade. Para aqueles que aceitam o cenário cartesiano da primeira meditação, mas recusam a solução que o filósofo francês apresenta na seqüência deste escrito, passa automaticamente a valer a expressão lapidar cunhada por Hume para descrever a natureza de argumentos céticos: argumentos céticos são irrefutáveis, mas não persuasivos. Eles não interferem nos mecanismos de formação e fixação de nossas convicções básicas. Pascal dirá, retomando uma posição célebre de

Aristóteles, que os princípios não podem ser demonstrados, mas tão somente intuídos. Esta certeza é indestrutível, mas não pode ser fundamentada racionalmente e, portanto, não oferece resistência a cenários de tipo cartesiano:

Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los. Os pirrônicos, que só têm isso como objetivo, trabalham inutilmente nesse sentido. Nós sabemos que não estamos sonhando. Por maior que seja a impotência em que nos encontramos de prová-lo pela razão, essa impotência não permite concluir senão a fraqueza de nossa razão, mas de modo algum a incerteza de todos os nossos conhecimentos, como pretendem os pirrônicos [...] Os princípios se sentem, as proposições se concluem, e tudo com certeza, embora por diferentes caminhos – e é tão inútil e tão ridículo a razão pedir ao coração provas dos seus primeiros princípios por querer consentir neles, quando seria ridículo o coração pedir à razão um sentimento em todas as proposições que ela demonstra por querer recebê-las (LA 110 (282), citado a partir de PASCAL, 2001, pp. 38-39, com alterações na tradução).

A passagem acima não pode ser lida independente do fragmento LA 131 (434). A posição de Pascal diverge da aristotélica em um aspecto essencial: ele não reivindica uma intuição intelectual dos primeiros princípios. Nossa adesão a eles é fundada em um instinto natural. Mas esta confiança nos instintos é ameaçada pelo cenário cartesiano que nos lança na incerteza de nossa origem. Devemos confiar na natureza? E a força do hábito, outro fator igualmente decisivo na formação das crenças? Ele não poderia nos induzir ao erro? O argumento prova apenas a impotência da razão discursiva. Mas isto não é nenhuma novidade, e o príncipe dos dogmáticos se alinharia a Pascal e aos céticos neste ponto. Embora seja possível fornecer uma defesa indireta, dialética, dos primeiros princípios, ela jamais será uma prova apodítica de sua verdade. Estamos em um círculo. O que faremos? Pascal argumenta que nossa condição epistêmica espelha nossa condição moral: o ceticismo epistemológico é uma verdade apenas relativa, e esta relatividade se mostra na incapacidade da razão cética de persuadir a vontade a suspender seu assentimento aos primeiros princípios. O voluntarismo doxástico de Descartes não traduz a verdade da vida das crenças, sendo apenas uma simulação literária da razão discursiva. Os argumentos do ceticismo epistemológico não são

persuasivos porque nós trazemos ainda alguma lembrança de nossa condição epistêmica originária. O ceticismo epistemológico é resultado da queda. Em nossa condição epistêmica originária todas as verdades eram conhecidas pelo coração, pelo instinto ou intuitivamente. A razão discursiva é uma necessidade que se impõe aos homens em sua condição de seres decaídos:

Porque afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse sido senão corrompido, não teria nenhuma idéia da verdade, nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma idéia da felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos (LA 131, PASCAL, 2001, p. 47).

Esta passagem permite documentar com notável evidência o papel crucial que o pressuposto eudaimônico e teleológico desempenha na argumentação de Pascal. O fato de que não podemos deixar de nos orientar por uma idéia de verdade em nossa investigação, e por uma idéia de felicidade em nosso querer, é apontado por Pascal como a prova inequívoca de que somos reis depostos. A verdade e o bem são os fins da razão e da vontade. Fins inatingíveis, aos quais somos, entretanto, incapazes de renunciar.

A incapacidade de renunciar à verdade como meta da investigação e ao bem como meta da vontade lança o homem em um estado de angústia e inquietação que só pode ser superado pela estratégia do divertimento. Esta estratégia nos torna, entretanto, a tal ponto insensíveis e indiferentes que Pascal considera necessário atribuir uma tal disposição a uma alienação sobrenatural. Para aqueles que aceitaram o desafio de Pascal de recusar o divertimento e permanecer no nível da razoabilidade resta apenas dar um passo adiante: o sacrifício da integridade intelectual, a submissão ao discurso da máquina. Sua porta de entrada é a aceitação do mito da queda, a horrível doutrina da transmissão do pecado.



#### 4.5: A resposta de Nietzsche ao desafio pascaliano

Nietzsche mantém um estreito diálogo com a obra de Pascal no final de 1880 e início de 1881, conforme testemunham as diversas referências diretas ao jansenista nos póstumos do período e em *Aurora*<sup>319</sup>. O filósofo se sente fascinado pela personalidade complexa de Pascal e é particularmente atraído pela intensidade de sua vivência religiosa. O interesse por sua obra, que é uma constante no pensamento de Nietzsche, atinge o seu ponto culminante nestes anos. Pascal é uma fonte de inspiração para todos aqueles que, apesar de reconhecerem claramente os limites do que pode ser demonstrado pela razão, recusam a suspensão do juízo e buscam, através de uma concepção mais modesta da racionalidade, uma justificação para suas opções fundamentais. É sempre possível aprender com Pascal sem compartilhar de suas opções fundamentais. Este aprendizado deve-se antes de tudo ao fato de que entre o ideal inatingível de uma razão puramente demonstrativa e a renúncia pura e simples à integridade intelectual o jansenista soube identificar graus intermediários de razoabilidade no âmbito das escolhas teóricas e práticas<sup>320</sup>. Nietzsche vê neste esforço

---

<sup>319</sup> *Aurora* é o livro de Nietzsche que reúne o maior número de menções diretas a Pascal: o autor é mencionado 9 vezes em um total de 23 menções no conjunto da obra publicada. Nos póstumos existem 75 menções diretas a Pascal, sendo que 18 delas encontram-se nas notas póstumas que antecedem a publicação de *Aurora* (inverno de 1880-1881). O diálogo de Nietzsche com Pascal pode ser esquematicamente dividido em três momentos: nas obras de juventude Pascal é importante como epistemólogo e como moralista (Nietzsche assume uma posição similar à de Pascal e Hume em relação à natureza de nossa adesão aos princípios e transforma o conceito de divertimento em um instrumento de crítica da cultura moderna, em especial na primeira *Extemporânea*); no período intermediário Pascal fornece a Nietzsche elementos para sua reflexão sobre as condições de uma retomada da vida contemplativa que esteja à altura da espiritualidade cristã: ele é o adversário perfeito de uma nova forma de espírito livre, que não se confunde com o livre pensador moderno; na última fase Nietzsche enfatiza a proximidade entre Pascal e Schopenhauer e o elege como a vítima exemplar do cristianismo.

<sup>320</sup> Entre a demonstração e a pura submissão há formas intermediárias de produzir um acordo entre as mentes. A Pascal interessa percorrer estas formas intermediárias para fazer seu leitor reconhecer a necessidade de transitar da adesão fundada na demonstração geométrica à submissão pura e simples à autoridade do guia espiritual. O argumento da aposta é um bom exemplo da notável habilidade de Pascal de operar no interior de formas moderadas de racionalidade. A Pascal interessa, sobretudo, mostrar que tanto a crença quanto a descrença, tanto o dogmatismo quanto o ceticismo, podem ser sintomas de

incessante de identificar critérios alternativos de razoabilidade para as nossas escolhas o sintoma mais visível de uma vida interior caracterizada pelo inconformismo e pela paixão extrema pelas questões do espírito<sup>321</sup>. Estes elementos exerceram um intenso fascínio sobre Nietzsche e o levaram a reconhecer em Pascal uma espécie de alma gêmea e de rival perfeito. Este fascínio ganha sua melhor expressão no aforismo 192 de *Aurora*, intitulado Desejar para si adversários perfeitos:

Não se pode disputar aos franceses o fato de terem sido o povo *mais cristão* da Terra: não no sentido de que a crença religiosa das massas foi maior entre eles do que em outra parte qualquer, mas porque neles os mais difíceis ideais cristãos se transmutaram em seres humanos, não permanecendo apenas idéia, esboço, algo pela metade. Eis aí Pascal, o primeiro de todos os cristãos na reunião de fervor, espírito e integridade intelectual – e considere-se o que teve de ser aqui reunido! (KSA, vol. III, p. 165).

---

fraqueza. Não apenas a credulidade, também a incredulidade pode denunciar a ausência de virtudes epistêmicas. Este argumento já está presente em Montaigne, no debate sobre os milagres. Pascal formulou esta tese de forma lapidar no fragmento LA 170: “Deve-se saber duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso, submetendo-se onde é preciso. Quem não faz assim não ouve a voz da razão. Existem pessoas que falham nesses três princípios: ou tendo certeza de tudo como demonstrativo, falta de conhecer-se em demonstração; ou duvidando de tudo, falta de saber onde é preciso se submeter; ou submetendo-se a tudo, falta de saber onde é preciso julgar. Pirrônico, geômetra, cristão: dúvida, certeza, submissão” (PASCAL, 2001, p. 71). O texto no qual Pascal discute os diversos mecanismos de formação da crença, assim como seus respectivos limites, é o opúsculo intitulado *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (cf. PASCAL, 1963, pp. 348-359). Neste opúsculo Pascal oferece uma defesa dialética da divisibilidade infinita do espaço que teve ampla repercussão em Nietzsche, conforme vimos no exame das preleções sobre os filósofos pré-platônicos.

<sup>321</sup> Há um seletivo grupo de filósofos em relação aos quais Nietzsche considera que se aplica a tese de que a filosofia é uma modalidade de memória involuntária. Esta tese, à qual Nietzsche adere tal como ela se encontra formulada e aplicada por Rudolf Haym em seu ensaio sobre Schopenhauer, recebe uma qualificação no aforismo 481 de *Aurora*. Entre as grandes obras filosóficas há que diferenciar entre aquelas que expressam a biografia de uma alma, e estas são as maiores, e aquelas que comunicam as memórias involuntárias não de uma alma, mas apenas de um aspecto ou potência predominante da alma. Este é o caso de Kant e Schopenhauer, que por esta razão estão uma escala abaixo na hierarquia dos grandes filósofos: “*Dois alemães*. – Compare-se Kant e Schopenhauer a Platão, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, tendo em vista sua alma e não seu espírito: então os dois primeiros pensadores se acham em desvantagem: seus pensamentos não constituem uma apaixonada história da alma, ali não há romance, crises, catástrofes e horas supremas a perceber, seu pensamento não é também a involuntária biografia de uma alma, e sim, no caso de Kant, de uma *mente*, no caso de Schopenhauer, a descrição e o reflexo de um *caráter* (‘do inalterável’) e a alegria com o próprio ‘espelho’, isto é, com um excelente intelecto. Kant se apresenta, quando transparece em seus pensamentos, como bravo e honrado no melhor sentido, mas insignificante: falta-lhe envergadura e poder; não vivenciou muita coisa, e seu modo de trabalhar toma-lhe o *tempo* para vivenciar algo – não penso, naturalmente, em grandes ‘eventos’ exteriores, mas nas vicissitudes e tremores que assaltam a vida mais quieta e solitária, que tem ócio e arde na paixão do pensar. Schopenhauer tem uma vantagem diante dele: possui ao menos uma certa *veemente feiúra* da natureza, em ódio, cobiça, desconfiança, vaidade, é de constituição um tanto mais selvagem e tinha tempo e vagar para esta selvageria. Mas faltava-lhe o ‘desenvolvimento’, assim como no seu âmbito de idéias; ele não tinha história” (NIETZSCHE, 2004, p. 244). Tudo aquilo de que Nietzsche sente falta em Kant e Schopenhauer ele acredita encontrar em Pascal, cuja trajetória expressa uma sucessão de tumultuosos eventos interiores.

É também sob a influência deste fascínio que Nietzsche revê a imagem da vida contemplativa tal como esta havia se desenhado nas primeiras obras do período intermediário, sob a inspiração de Epicuro e Montaigne. O homem do conhecimento não deve se contentar em perseguir o ideal da moderação dos afetos através da suspensão do juízo moral. Ele deve agora buscar no conhecimento uma nova forma de intensificação do sentimento de poder. Para tanto não basta apenas dar continuidade ao projeto de banir os juízos morais, mas é necessário também propor novos juízos de valor, submetendo o conjunto dos afetos a uma nova avaliação e desenvolvendo mecanismos não ilusórios para a sua intensificação. Nietzsche permanece fiel ao intuito de reforma da vida afetiva: alguns sentimentos devem ser moderados, outros eliminados através da estratégia terapêutica derivada do método genealógico de abordagem das crenças. Mas a forma de vida filosófica em seu conjunto já não deve ser identificada com o cultivo da indiferença pirrônica. E isso significa, antes de tudo, a promoção de uma nova forma de afetividade. Há um conformismo moral no pirronismo que é incompatível com a retomada gradual da imagem heróica da vida filosófica no início dos anos 80. Nietzsche tem consciência disso e anuncia seu distanciamento desta posição no aforismo 477 de *Aurora*, intitulado Redimido do ceticismo:

A: “Outros emergem de um ceticismo moral universal maldispostos e fracos, abatidos, corroídos por vermes, quase consumidos – eu, porém, mais corajoso e saudável do que nunca, de instintos reconquistados. Onde sopra um vento agudo, o mar se encrespa e não é pouco o perigo a superar, ali me sinto bem. Verme não me tornei, embora muitas vezes tivesse de trabalhar e escavar como um verme”. – B: “Você *deixou* de ser cético! Pois você *nega!*” – A: “E com isso aprendi novamente a *dizer Sim*” (NIETZSCHE, 2004, com uma pequena correção na tradução).

Seria um erro concluir que Nietzsche se despede neste aforismo de toda e qualquer forma de ceticismo. Como vimos no Capítulo I desta Tese, sua opção pelo ceticismo epistemológico é muito anterior ao seu compromisso com a promoção dos valores da ataraxia e da indiferença característicos da vida pirrônica e do epicurismo.

Ao se distanciar destes valores a partir de *Aurora*, Nietzsche não altera suas posições céticas em epistemologia e nem é obrigado a fazê-lo por razões de consistência. A retomada de uma atitude construtiva no debate em torno dos valores, anunciada no aforismo 477, é de resto compatível com as demais motivações que Nietzsche associa à tradição cética. Nietzsche não é obrigado a rever seu compromisso com as virtudes epistêmicas associadas ao ceticismo metódico, nem tampouco com a integridade intelectual, embora nada o impeça de repensar a natureza e os limites deste compromisso, o que de fato ocorrerá, como veremos no final da presente exposição. O tipo de ceticismo do qual Nietzsche se redime neste aforismo deve ser identificado, portanto, com o ceticismo pirrônico em sua motivação terapêutica. Estar redimido do ceticismo pirrônico significa antes de tudo se despedir daquela agenda normativa mínima que pregava a reconciliação com as coisas próximas como a principal tarefa do filósofo. Nietzsche se distancia desta agenda em primeiro lugar por ceder aos argumentos de Pascal, que insistem na tensão entre o objetivo da ataraxia e a disposição de permanecer na investigação. Mas esta é apenas uma das razões, e talvez ela nem seja a principal. A segunda razão é que o filósofo se convence aos poucos de que uma reconciliação definitiva com as coisas próximas, caso ela seja possível, parece exigir um enfrentamento direto dos grandes temas da tradição metafísica. Esta segunda razão impõe a ele a necessidade de adotar uma nova agenda filosófica, na qual o filósofo procura se reconciliar com a especulação e se apresenta como alguém capaz de fazer frente aos desafios desta tradição<sup>322</sup>. Como veremos no Capítulo III, esta reconciliação é

---

<sup>322</sup> A partir do momento em que Nietzsche abandona a agenda normativa mínima que caracteriza sua adesão a Montaigne e Epicuro não há uma razão clara que o impeça de retomar seu compromisso integral com o programa de Lange e atribuir uma nova legitimidade ao impulso especulativo, afora o fato de que este impulso esteve, na maior parte das vezes, a serviço da chamada ontologia moral. A questão é como se assegurar de que foi rompido o vínculo entre o interesse pelas questões últimas da metafísica e o espírito de vingança contra a vida, que segundo Nietzsche estaria na origem da moralização das categorias ontológicas. A possibilidade de uma interpretação da totalidade dos eventos como expressão de uma atitude afirmativa diante da vida é uma novidade que Nietzsche comunica aos seus leitores com alguma cautela a partir do *Zarathustra*. Que Nietzsche tenha adotado inicialmente a linguagem da poesia e

acompanhada por tensões, recuos, tergiversações, dúvidas e, finalmente, por uma espécie de desistência. Uma característica importante desta nova agenda filosófica é a retomada gradativa das pretensões políticas da vida contemplativa. Este processo de substituição da agenda filosófica é gradual, tendo seu ponto culminante em *Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral*. Mas não seria um exagero afirmar que este processo é deflagrado pela disposição de Nietzsche de rivalizar com o cristianismo de Pascal.

Em que consiste o desafio de Pascal aos olhos de Nietzsche? O desafio consiste em provar que o ateísmo pode ser um sinal de força, tanto do indivíduo quanto da cultura, e que pode haver uma forma heróica de ceticismo. Esta forma heróica de ceticismo permitiria conferir à opção pela vida filosófica um grau de intensidade e dramaticidade similar ao da opção pascaliana pela espiritualidade religiosa. O distanciamento dos valores terapêuticos relacionados ao ceticismo pirrônico e ao epicurismo é uma consequência natural deste projeto de vincular o ceticismo a sentimentos heróicos<sup>323</sup>. A questão é em que medida a cultura moderna comporta esta intensificação do sentimento de poder, já que ela não pode mais recorrer às ilusões que estavam na raiz da espiritualidade cristã. A via para o heroísmo encontra-se na promoção dos valores e virtudes relacionados ao moderno *ethos* científico, mas

---

da fábula para comunicar seus pensamentos reforça a tese de que a reconciliação com a especulação não significa a revisão de seu ceticismo em relação à possibilidade da metafísica como ciência. A opção pela linguagem poética permite ainda contornar as tensões que acompanharam a tentativa de execução do programa de Lange nas obras de juventude. Nietzsche jamais regride a uma concepção pré-crítica do problema da metafísica. Mas mesmo na qualidade de um experimento de pensamento, no final das contas Nietzsche não foi capaz de se decidir por uma interpretação da totalidade dos eventos a partir de uma extensão cosmológica da hipótese da vontade de poder. Esta indecisão por uma obra sistemática marca os últimos anos de produção de Nietzsche. Retomarei a discussão no Capítulo III.

<sup>323</sup> Este projeto, que Nietzsche anuncia em um póstumo do inverno de 1883-1884, retoma um cenário, apresentado nos fragmentos póstumos de 1873, no qual o filósofo propõe um entrecruzamento possível entre ascese, heroísmo e ceticismo, em uma tentativa de releitura da ética schopenhaueriana. No início da década de 80 o adversário privilegiado passa a ser Pascal. Desta contraposição surge a distinção, formulada em *Além de Bem e Mal*, entre um ceticismo da força e um ceticismo da fraqueza (cf. os aforismos 208 e 209 deste livro, a cuja análise me dedicarei no Capítulo III). O fragmento póstumo de 1883-1884 encontra-se em KSA, vol. X, p. 662: “Die Skepsis mit den *heroischen* Gefühlen verknüpfen. Skepsis der Schwäche und die des Muthes”.

imprimindo a eles uma nova direção, distinta daquela assumida pelo projeto baconiano de domínio da natureza. O experimento nietzscheano de reconciliar conhecimento e vida contemplativa busca conferir um novo sentido ao cultivo das virtudes epistêmicas, de modo a fazer da ciência o espaço adequado para o exercício do controle de si e da auto-superação do homem moderno.

Nietzsche procura associar a atividade filosófica em *Aurora* e *A Gaia Ciência* a uma forma de paixão, a paixão pelo conhecimento<sup>324</sup>. Esta paixão estaria na raiz do compromisso do cético com a integridade intelectual (*Redlichkeit*). O que confere especificidade à vida filosófica é menos um *ethos* do que um *páthos*, dirá Nietzsche. Em um fragmento póstumo de 1880, o filósofo enumera as etapas que o levaram a esta descoberta<sup>325</sup>. A paixão é um estado que não se impõe imediatamente, mas segue um itinerário com estações pré-fixadas, enumeradas por Stendhal em seu tratado sobre a paixão amorosa<sup>326</sup>. Stendhal é um interlocutor importante, pois ele permite a Nietzsche corrigir um aspecto central da teoria pascaliana das paixões pressuposta no argumento do divertimento: a tese segundo a qual a vida das paixões depende invariavelmente da vaidade e do logro aplicado a si mesmo<sup>327</sup>. Stendhal diferencia quatro modalidades de

<sup>324</sup> Cf. MONTINARI, 1984; BRUSOTTI, 1997 e PIPPIN, 2006. A leitura apresentada neste último item da presente Seção deve imensamente às sugestões de Marco Brusotti.

<sup>325</sup> Trata-se de um plano para um livro em quatro capítulos, que teria como tema a história da integridade intelectual. Nietzsche pensou em diferentes títulos para o livro: “Zur Geschichte der Redlichkeit”, “Die Leidenschaft der Redlichkeit”; “Passio nova, oder Von der Leidenschaft der Redlichkeit”: Cf. KSA, vol. IX, p. 316. O plano detalhado dos capítulos é apresentado no fragmento 7[19] do mesmo período (fins de 1880): KSA, vol. IX, pp. 320-321. A história da nova paixão é na verdade um relato autobiográfico do percurso de Nietzsche e das estratégias que ele utilizou para tentar escapar a esta paixão.

<sup>326</sup> Cf. STENDHAL, 1965, pp. 34-37. Stendhal enumera 7 etapas no processo que ele denomina de cristalização da paixão amorosa. Nada impede que o processo seja interrompido em uma das etapas, frustrando a experiência amorosa ou realizando-a apenas parcialmente.

<sup>327</sup> Esta tese vale apenas para a teoria das paixões implícita no argumento do divertimento. Ela está ausente do pequeno ensaio intitulado *Discours sur les passions de l'amour*, cujo manuscrito foi descoberto por Victor Cousin em 1843. Cousin argumentou a favor de se atribuir a autoria deste manuscrito a Pascal em função das inúmeras expressões que nele se encontram e que são recorrentes nos *Pensamentos*. A teoria das paixões defendida neste ensaio antecipa algumas das teses que suportam a análise stendhaliana da paixão amorosa. Stendhal não cita Pascal e nem poderia ter tido acesso ao manuscrito. Mas a sua própria reflexão deve muito aos *Ensaio*s de Montaigne, que é uma fonte comum aos dois textos. A edição das obras de Pascal utilizada por Nietzsche contém este ensaio. O exemplar de Nietzsche encontra-se preservado no acervo de Weimar (rubrica C304), e contém inúmeras marcações de leitura. Trata-se de um exemplar da tradução alemã feita a partir da edição francesa das obras de Pascal a

amor no primeiro capítulo de seu livro e concentra sua análise na forma mais nobre, a do amor-paixão. Dentro deste esquema, a tese de Pascal se aplica apenas às formas degradadas do sentimento amoroso (o amor fundado no prazer físico, ou na vaidade ou no refinamento do gosto)<sup>328</sup>. Stendhal atribui à imaginação o papel que Pascal pretende atribuir à vaidade e ao logro. A imaginação atua no processo de cristalização, fazendo com que o espírito apaixonado descubra em cada circunstância uma nova perfeição para o objeto de sua paixão. O processo de cristalização ocorre em duas etapas, sendo a segunda a etapa decisiva, na medida em que ocorre após o momento de dúvida que se segue à primeira cristalização. O que garante duração à paixão amorosa é a segunda cristalização, pois ela sobreviveu à experiência da dúvida. A natureza e o ritmo das paixões em geral, não apenas das paixões amorosas, dependem diretamente das circunstâncias políticas e sociais, pois são estas circunstâncias que determinam o espaço

---

cargo de P. Faugère, de 1844. Esta edição incorpora vários manuscritos até então inéditos, entre eles o manuscrito do *Discours sur les passions de l'amour* (na tradução alemã *Über die Leidenschaft der Liebe*). A versão alemã de 1865 acompanha a divisão em dois volumes da edição francesa de 1844. Cf. a referência bibliográfica completa em PASCAL, 1865. A tese da autoria pascaliana defendida por Cousin foi questionada posteriormente. Nietzsche teve acesso a pelo menos dois autores que colocaram a autoria de Pascal em dúvida: Sainte-Beuve e F. Brunetière. Especialmente a leitura de Brunetière em 1887 parece ter tido um impacto decisivo sobre a imagem de Pascal presente nas últimas obras de Nietzsche. Brunetière assume a tese de Alexandre Vinet (1797-1847) de que o pessimismo traduziria melhor as posições essenciais de Pascal do que o pirronismo. As marcas de leitura deixadas por Nietzsche em seu exemplar do livro de Brunetière comprovam que ele acompanhou com grande interesse esta argumentação. Entre as inúmeras passagens sublinhadas por Nietzsche destaca-se o seguinte trecho, por sugerir uma nova perspectiva de interpretação para o conjunto da obra de Pascal: “Était-ce exagérer tout à l'heure que de dire qu'il ne serait pas sans fruit, après avoir tant parlé du 'pyrrhonisme' de Pascal, d'examiner un peu son pessimisme? Et croyez-vous que Vinet se trompât quand il y voulait voir la doctrine ou au moins l'une des bases de la doctrine des *Pensées*? Disons-le donc avec lui: le pyrrhonisme de Pascal n'est qu'une des formes ou une des faces de son pessimisme; et, de l'insuffisance de nous moyens de connaître, la conviction que tirent les *Pensées* n'est pas tant celle de notre impuissance à trouver la vérité que celle de notre corruption et de notre déchéance d'un état où nous pouvons seules remettre la religion et la vie chrétienne” (BRUNETIÈRE, 1887, p. 54; trechos sublinhados no exemplar de Nietzsche). De todo modo, a tese de que há uma notável afinidade entre as visões de mundo de Pascal e Schopenhauer é defendida por Nietzsche muito antes de sua leitura de Brunetière. Por isso não devemos eliminar a hipótese de que Nietzsche tenha tido acesso direto ao livro de Vinet sobre Pascal. Vinet foi um teólogo protestante suíço de grande influência e um respeitável historiador da literatura francesa, que inspirou diretamente a geração de Sainte-Beuve. Ele lecionou na Basileia e teve entre seus alunos o historiador e amigo pessoal de Nietzsche, J. Burckhardt. Nietzsche o cita uma única vez em uma nota póstuma de 1880, no mesmo período em que ele se ocupa intensamente de Pascal: KSA, vol. IX, p. 65: “Es giebt eine komische Definition des Komischen: es soll, nach Vinet, die Naivetät der Sünde sein”. O livro de Vinet sobre Pascal, *Études sur Blaise Pascal*, foi publicado postumamente, em 1848, e teve várias reedições até a segunda metade do século XX.

<sup>328</sup> Cf. STENDHAL, 1965, pp. 31-33.

de atuação da imaginação, sem a qual nenhuma cristalização é possível<sup>329</sup>. A paixão se alimenta das perfeições reais ou imaginárias de seu objeto, de sua inesgotável aptidão para nos causar prazer. Um regime que coíbe a imaginação, seja ele um regime político, seja um regime discursivo, como o da filosofia sistemática alemã, é um obstáculo ao desenvolvimento da grande paixão. O excesso de demonstração é um adversário temível da cristalização; ele expulsa a imaginação e impede a adesão amorosa. Não há promessa de felicidade onde todas as perfeições estão expostas. É necessário que a imaginação saia à caça de novas perfeições<sup>330</sup>.

Nietzsche retoma a classificação de Stendhal e a aplica às diversas motivações para o conhecimento no aforismo 123 de *A Gaia Ciência*:

*O conhecimento sendo mais que um meio.* – Mesmo sem esta nova paixão – refiro-me à paixão do conhecimento –, a ciência seria fomentada: até agora a ciência cresceu e se desenvolveu sem ela. A boa fé na ciência, o preconceito a seu favor, que hoje predomina em nossos Estados (até na Igreja, antes), no fundo baseia-se no fato de que esse

<sup>329</sup> Cf. STENDHAL, 1965, capítulos LI a LIII, pp. 187-200. Elogio dos costumes e da regulamentação das práticas de cortejo e galanteio na civilização provençal. Origem moura desta civilização. Tudo isso é apresentado de forma hipotética e especulativa, inferido da produção poética e das anedotas que chegaram até nós e que são os únicos testemunhos desta esplendorosa cultura. O pressuposto é extraído de Montaigne: de que as paixões amorosas só podem florescer em um ambiente no qual as mulheres estejam em relação de igualdade com os homens nos jogos eróticos e existam dispositivos sociais para salvaguardar sua reputação. O intuito de Stendhal é fornecer uma ilustração histórica para a sua tese de que há uma íntima conexão entre as formas de governo e a vida das paixões. As relações de poder no interior da sociedade definem o ritmo, as formas e a intensidade das paixões. Dominada pelos jogos de salão e pela vaidade, a sociedade francesa, em contraste com a italiana, é incapaz de oferecer as condições para o pleno desenvolvimento da grande paixão, independente de qual seja o seu objeto. Uma tese semelhante é defendida por Montaigne no ensaio III, 5, intitulado *Sobre versos de Virgílio*. Montaigne defende a necessidade de uma reforma das práticas amorosas de sua época e das normas sociais que regem as relações matrimoniais como um pré-requisito para o cultivo nobre da paixão amorosa. Embora não discuta a necessidade de uma reforma das normas sociais que regem as relações amorosas, o pequeno ensaio atribuído a Pascal chama a atenção para o vínculo entre os costumes e as formas da paixão (cf. PASCAL, 1963, p. 285). O autor parece pressupor, entretanto, que o espírito forte é capaz de ultrapassar as restrições sociais que oprimem nossa sensibilidade: a grande paixão (“les passions de feu”) é sua prerrogativa, pois somente ele está em condições de suspender o jugo das convenções e seguir seu coração, que lhe dita um ideal de beleza único (cf. Idem, pp. 285-285). Nietzsche retoma esta tese no aforismo 39 de *A Gaia Ciência*, ao reivindicar a primazia do gosto sobre as opiniões. Nietzsche defende que a mudança de opiniões é apenas um sintoma da mudança de gosto, e esta ocorre na medida em que um indivíduo expressa seu juízo de gosto e o impõe tiranicamente aos demais, que não são fortes o suficiente para lhe oferecer resistência. Um gosto singular supõe a coragem e a capacidade de ouvir sua própria sensibilidade e de afirmar as condições que intensificam o seu sentimento vital.

<sup>330</sup> Cf. STENDHAL, 1965, pp. 43-44. Para reforçar sua tese do papel da imaginação no processo de cristalização Stendhal recorre a exemplos tomados das mais diversas atividades: a constituição americana inibe a paixão política, o estilo de exposição da filosofia sistemática alemã impede que a reputação de seus pensadores dure mais que 40 anos, as crenças absurdas estimulam a paixão religiosa, a perspectiva do emprego futuro de uma determinada quantia estimula a paixão do jogo, a incapacidade de ter acesso aos seus próprios sentimentos conduz o mais sóbrio dos homens a uma adoração fanática da música.



incondicional ímpeto e pendor manifestou-se raramente nela, e de que justamente a ciência *não* é considerada uma paixão, mas um estado e um *ethos*. Com frequência basta o *amour-plaisir* do conhecimento (a curiosidade), basta o *amour-vanité*, habituar-se a ela com a segunda intenção de dinheiro e honrarias, e para muitos basta não saberem o que fazer com o ócio em demasia, exceto ler, colecionar, ordenar, observar, continuar relatando; o seu “impulso científico” é o seu tédio. [...] Na Antiguidade, a sua dignidade e seu reconhecimento eram diminuídos pelo fato de mesmo os seus mais fervorosos discípulos darem primazia à busca da *virtude*, e de que já se acreditava ter feito o mais alto elogio da ciência, ao festejá-la como o melhor meio para alcançar a virtude. Há algo novo na história, quando o conhecimento quer ser mais do que um meio (NIETZSCHE, 2001, pp. 146-147).

O que está por trás de nosso interesse pelo conhecimento? Este é um problema que Nietzsche persegue desde a juventude. A tese de que a atividade teórica é desinteressada é um contra-senso. O interesse pelo conhecimento resulta de uma dinâmica interna dos próprios afetos. Mas como determinar a qualidade e intensidade destes afetos? Há uma paixão do conhecimento? Ou toda busca da verdade está subordinada a um cálculo instrumental? Estas perguntas visam a determinar o estatuto da vida contemplativa. Nas primeiras obras do período intermediário o compromisso de Nietzsche com a tese intelectualista fez com que a opção pela vida filosófica fosse identificada com o ideal da moderação das paixões. Esta opção se inscrevia em última instância no horizonte de um cálculo hedonista. Este ambiente teórico é caracterizado pela centralidade da distinção entre prazer e desprazer e pelo cálculo de utilidade. A tese intelectualista está intimamente associada à posição utilitarista em Nietzsche<sup>331</sup>. Na versão nietzscheana desta tese, o agente, orientado pelo princípio de autoconservação,

---

<sup>331</sup> Diversos aforismos de *Humano, demasiado Humano* evidenciam esta identificação. Cf. o aforismo 102: “Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade” (NIETZSCHE, 2000, p. 78). Esta identificação pode ter sido sugerida a Nietzsche pelo próprio John Stuart Mill. O filósofo inglês reivindica Sócrates como um ilustre predecessor da doutrina utilitarista na página de abertura de seu ensaio *O Utilitarismo*: “Mais de dois mil anos se passaram e as mesmas discussões continuam, os filósofos são ainda agrupados sob as mesmas bandeiras rivais e nem os pensadores nem a humanidade em geral parecem mais próximos da unanimidade em relação à questão do que quando o jovem Sócrates escutava o velho Protágoras e sustentava [...] a teoria do utilitarismo contra a moralidade popular do assim chamado sofista” (MILL, 2000, p. 23). Nietzsche possuía uma tradução alemã das obras completas de Mill e seu exemplar deste ensaio contém inúmeros registros de leitura.

determina o seu querer em função de um cálculo de utilidade<sup>332</sup>. A novidade consiste na ênfase posta por Nietzsche no falibilismo do agente e na variabilidade do gosto. O argumento da infinita variabilidade do gosto encontra-se também em Montaigne e Pascal. Este mesmo argumento leva Pascal a recusar a possibilidade de uma arte da persuasão e suspeitar de uma origem sobrenatural para o desregramento do entendimento e da vontade<sup>333</sup>. Em Nietzsche e em Montaigne este argumento é apenas uma confirmação do primado ontológico da diferença e da diversidade sobre a identidade e a permanência. Ambos tendem a ver no falibilismo uma consequência da

---

<sup>332</sup> Cf. entre outros o aforismo 99 de *Humano, demasiado Humano*: “O que há de inocente nas chamadas *más ações*. – Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más. ‘Causar dor em si’ *não existe*, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco ‘causar prazer em si’ (compaixão no sentido schopenhaueriano)” (NIETZSCHE, 2000, p. 75). É importante salientar que mesmo nesta fase Nietzsche não adere ao princípio normativo do utilitarismo, segundo o qual uma ação é boa apenas na medida em que ela permite produzir o máximo de prazer (felicidade) para o maior número de pessoas afetadas pela ação. Nietzsche acata apenas a tese psicológica subjacente ao princípio utilitarista, mas com o intuito de mostrar que a validade psicológica do princípio anula a distinção entre ações morais e imorais. Nietzsche não está, de modo algum, aceitando a tese de que “utilidade para o maior número” e “bondade moral” são expressões conceitualmente idênticas. Esta equação comprometeria o projeto de superação da interpretação moral do mundo. Outra divergência significativa em relação aos pressupostos utilitaristas é a tese de que o cálculo de utilidade realizado pelo agente se funda na **crença**, e não no **conhecimento** de que uma determinada ação permitirá a maximização do sentimento de prazer. O falibilismo do agente cognitivo introduz um elemento importante nas relações de poder. Sem este elemento falibilista as relações de poder seriam uma expressão direta das relações de força objetivamente existentes, o que teria como resultado uma identificação entre força e direito. O direito expressa antes uma conformidade dos agentes a certas regras de justiça, que eles adotam em função do cálculo de poder realizado por cada um deles em um dado momento. Elas expressam, portanto, um equilíbrio provisório nas relações de poder, ao mesmo tempo em que contribuem para a manutenção deste equilíbrio. Cf. o aforismo 93 de MA/HH: “O direito vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante”. Neste aforismo as relações de poder são pensadas ainda a partir de um cálculo de utilidade, mas este cálculo está por sua vez submetido às leis da aparência. A concessão de direitos é o resultado de um equilíbrio entre os poderes; mas a atribuição de poder repousa na crença, e não no conhecimento efetivo da força de cada agente.

<sup>333</sup> Cf. *De l’art de persuader*. Pascal reconhece no entendimento e na vontade as duas únicas potências responsáveis pela formação das crenças. O entendimento confere seu assentimento às verdades demonstradas e a vontade àquilo que lhe promete a felicidade. O pleno domínio da arte de persuadir exigiria, portanto, um duplo domínio: o das regras da demonstração, que definem a arte de convencer, e o das regras do prazer, que definem a arte de agradar. As regras da demonstração são duas: definir todos os termos e demonstrar todas as proposições. Os limites da arte de convencer devem-se ao fato de que não podemos definir todos os termos, pois existem termos primitivos, nem demonstrar todas as proposições, pois existem os axiomas. Este é o limite da razão discursiva, que precisa necessariamente apelar a uma compreensão intuitiva dos termos primitivos e dos primeiros princípios, pois estes comportam apenas uma defesa indireta ou pragmática. Uma especificação exaustiva das regras da arte de agradar é impossível, pois no estado pós-lapsário a vontade humana é tão desregrada que não se submete a princípios firmes e estáveis de prazer. Ela é incapaz de se decidir pelos objetos cuja posse asseguraria a sua felicidade. Ela não apenas é incapaz de se deixar determinar pelas instruções do entendimento, como tende a interferir em sua esfera de competência.

impossibilidade para o indivíduo e para a sociedade de arcar com o ônus deste primado da singularidade<sup>334</sup>.

Nietzsche rompe com a tese intelectualista ao negar ao prazer esta função motivadora e reduzi-lo a um mero fenômeno concomitante à atividade. O filósofo opera esta ruptura a partir de *Aurora*. O conceito de poder, que nas obras anteriores estava logicamente subordinado ao cálculo de prazer e ao princípio de autoconservação, ganha autonomia e é empregado na formulação de um princípio explicativo que tende a congrega em torno de si as demais hipóteses genealógicas. Este princípio é formulado como uma alternativa ao princípio de autoconservação e oferece, entre outras coisas, uma resposta aos paradoxos apontados por Pascal na teoria teleológica e eudaimonista da ação herdada da antropologia pagã e incorporada à tradição cristã<sup>335</sup>. Trata-se do

---

<sup>334</sup> O aforismo 76 de *A Gaia Ciência* apresenta a tese de que é justamente a recusa, para a maior parte dos homens instintiva, de uma determinação puramente individual do gosto o que torna a vida humana em geral possível: “O perigo maior. – Não tivesse havido sempre um grande número de homens que vissem o disciplinar de sua mente – sua ‘racionalidade’ – como seu orgulho, sua obrigação, sua virtude, que fossem ofendidos ou envergonhados por todas as fantasias e excessos do pensamento, enquanto amigos do ‘saudável bom senso’, há muito a humanidade teria perecido! Sobre ela pairava e continua pairando, como o perigo maior, a irrupção da *loucura* – isto é, a irrupção do capricho no sentir, ver e ouvir, o gosto na indisciplina da mente, a alegria no ‘mau senso’. O oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento. E o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma *lei da concordância* – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas. Esta é a disciplina da mente que conservou a humanidade” (NIETZSCHE, 2001, p. 104). A possibilidade da vida humana depende diretamente desta misteriosa capacidade de um acordo das mentes em torno de ficções comuns. Que a regra prevaleça sobre as exceções é um mistério para filósofos como Montaigne e Nietzsche, que apostam no primado ontológico da diferença e da diversidade. Os mecanismos naturais de formação de consenso são explicados por Nietzsche com a ajuda das modernas hipóteses biológicas. Mas uma indicação de Pascal também foi decisiva para que Nietzsche pudesse dimensionar a importância deste instinto de rebanho na esfera da cultura. A indicação encontra-se no fragmento LA 744: “Quando não se sabe a verdade de uma coisa, é bom que haja um erro comum que fixe o espírito dos homens”. No exemplar de Nietzsche o trecho correspondente encontra-se destacado: PASCAL, 1865, I, p. 241: “Wenn man die wahre Beschaffenheit einer Sache nicht kennt, so ist es gut, daß ein gemeinsamer Irrthum darüber vorhanden sei u. s. w.” Outro defensor importante da tese da produtividade do erro é F. A. Lange, conforme vimos no Capítulo I. Nele Nietzsche encontra a primeira inspiração para uma conversão drástica da doutrina transcendental das categorias em uma teoria geral do erro e da ficção.

<sup>335</sup> ABEL, 1998 (primeira edição 1984), foi o primeiro estudioso de Nietzsche a propor uma interpretação global de sua obra assumindo como princípio estruturador da leitura a oposição decidida do filósofo ao princípio de conservação. Abel acata a tese de BLUMENBERG, 1999, de que o princípio fundamental da racionalidade moderna é o princípio da autoconservação. Abel argumenta que o esforço nietzscheano de superação deste princípio representa a consumação do empenho da modernidade por uma visão de mundo imanente, que prescinde de todo apelo a argumentos teleológicos e transcendentais. A opção de Nietzsche por uma concepção dinâmica do real teria como objetivo eliminar os últimos resquícios de teleologia na concepção mecanicista da física moderna, alojados em seu referido compromisso com o princípio de autoconservação.

princípio de intensificação e elevação do sentimento de poder. Nietzsche aplica este princípio aos mais variados fenômenos da cultura em *Aurora*. Uma de suas formulações encontra-se no aforismo 262 do referido livro:

*O demônio do poder.* – Não é a necessidade, nem a cobiça – não, o demônio dos homens é o poder. Seja lhes dado tudo, saúde, alimento, habitação, distração – eles continuam sendo infelizes e caprichosos: pois o demônio insiste em esperar, ele quer ser satisfeito. Seja-lhes tirado tudo, mas satisfaça-se a ele: então serão quase felizes – tão felizes quanto homens e demônios podem sê-lo (NIETZSCHE, 2004, p. 175).

Este princípio permite a Nietzsche oferecer uma explicação alternativa para a tese pascaliana da irracionalidade constitutiva das ações humanas; o caráter insaciável do desejo não expressa a nostalgia de uma plenitude vivenciada no estado anterior à queda. A tese segundo a qual nossas ações referem-se necessariamente a um horizonte último de sentido traduz uma ilusão psicológica do agente. A felicidade não se encontra em um estado de repouso e plenitude, mas na intensificação do sentimento de poder. A felicidade designa a intensidade de uma atividade, não a qualidade de um estado. Não são as filosofias helenísticas, mas Aristóteles que está com a razão neste ponto<sup>336</sup>.

Nietzsche chegou à formulação deste princípio por duas vias distintas: por uma via autônoma, como um desdobramento natural de suas reflexões acerca dos fenômenos da crueldade e da compaixão e de sua hipótese acerca da dupla pré-história dos

---

<sup>336</sup> No aforismo 424 de *Aurora* Aristóteles é apontado como exemplo de uma alma capaz de se interessar pela verdade independente de considerações de ordem terapêutica. A posição inversa é duramente criticada e vinculada a condições fisiológicas de extrema vulnerabilidade à dor. Este é um diagnóstico que Nietzsche não irá rever: a preocupação com os efeitos terapêuticos da verdade corrompe a disposição investigativa e é sintoma de um empobrecimento fisiológico. Apesar deste diagnóstico, Nietzsche sugere uma interpretação alternativa para o conjunto das filosofias helenísticas no aforismo 367 deste mesmo livro. Os adeptos das diversas escolas helenísticas teriam descoberto na afetação da própria felicidade um instrumento a mais para triunfar sobre os rivais: “*Parecer sempre feliz.* – Quando a filosofia era matéria de competição pública, na Grécia do terceiro século, havia não poucos filósofos que ficavam felizes pelo secreto pensamento de que outros, que viviam conforme outros princípios e se atormentavam com isso, ficariam irritados com sua felicidade: acreditavam refutá-los da melhor maneira com esta felicidade, e para isso bastava-lhes parecer sempre felizes: mas assim terminavam tornando-se felizes! Esta foi, por exemplo, a sina dos cínicos” (NIETZSCHE, 2004, p. 206). No aforismo 550 Nietzsche cita quatro filósofos que teriam identificado a felicidade com a atividade ligada ao conhecimento: Platão, Aristóteles, Descartes e Spinoza.

conceitos de bem e mal<sup>337</sup>; e por via indireta, através da leitura de Pascal e da obra *Handbuch der Moral*, de J. J. Baumann. Contribuiu ainda a confrontação com o pensamento de Spinoza, que também ganha em intensidade no início da década de 80. Nietzsche encontrou em Baumann a confirmação para algumas de suas hipóteses genealógicas e os elementos para uma crítica ao conceito tradicional de vontade, que está na base de seu ceticismo em relação à possibilidade de uma teoria da ação<sup>338</sup>. Boa parte dos aforismos reunidos no Livro II de *Aurora* tem implicações céticas ou defende um ceticismo em relação à possibilidade de um conhecimento dos fenômenos morais. Nietzsche recusa o método introspectivo em função de seu compromisso com o fenomenismo do mundo interior<sup>339</sup>. O principal obstáculo para o conhecimento do mundo interior é a linguagem, que define os limites daquilo de que podemos nos tornar conscientes pela introspecção<sup>340</sup>. Este ceticismo não está restrito ao conhecimento filosófico sobre os princípios da moralidade; os agentes também devem conviver com a ignorância em relação aos motivos de suas ações<sup>341</sup>. E mesmo quando, no chamado

---

<sup>337</sup> Cf. os aforismos de MA/HH que tratam do tema: aforismos 45, 50, 99, 103 e 104. Todos estes aforismos têm em comum o esforço de apresentar uma hipótese alternativa para os fenômenos da crueldade e da compaixão, que evite a interpretação moral proposta por Schopenhauer. Nietzsche propõe que ambos os fenômenos sejam interpretados como estratégias distintas a serviço da intensificação do sentimento de prazer. É o grau de desenvolvimento do intelecto que define qual estratégia de fruição de si será privilegiada pelo agente. A oposição entre altruísmo e egoísmo é recusada por Nietzsche, pois também na compaixão o indivíduo busca a afirmação de seu próprio ser. Devemos observar, entretanto, que é a reflexão sobre os fenômenos da crueldade e da maldade associada à força e aos poderosos que conduz Nietzsche à sua tese geral acerca do sentimento de poder.

<sup>338</sup> Para um exame detalhado da influência de Baumann na crítica de Nietzsche ao conceito de vontade, cf. BRUSOTTI, 1997, pp. 33-56.

<sup>339</sup> A posição de Nietzsche permanece estritamente fenomenista no que se refere ao conceito de conhecimento. O aforismo 117, intitulado Na prisão, reafirma o compromisso de Nietzsche com a tese central da epistemologia de Lange: “Os hábitos de nossos sentidos nos envolveram 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” (NIETZSCHE, 2004, p. 90).

<sup>340</sup> Este é o tema do aforismo 115: “A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos –; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão” (Idem, pp. 87-88).

<sup>341</sup> Cf. o aforismo 116: “O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos! Não apenas em relação ao bem e ao mal, mas em relação a coisas muito mais essenciais! Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada

silogismo prático, o agente consegue se decidir por um motivo após intensa reflexão acerca das supostas conseqüências das diversas alternativas de ação com que o acaso o confronta, ele jamais poderá se assegurar de que este motivo determinará o rumo de sua ação. Pois entre a deliberação e a ação se imiscuem inúmeros fatores sobre os quais o agente não tem o menor controle e dos quais ele sequer tem consciência: entre estes diversos fatores se trava uma segunda luta, com regras próprias e distintas daquelas que determinaram o desfecho do silogismo prático no espaço da deliberação consciente<sup>342</sup>. O agente não tem conhecimento daquilo que de fato o motiva, nem tampouco daquilo que *deveria* motivá-lo. Mas esta dupla incerteza não imobiliza o cético, pois as decisões essenciais ocorrem à revelia das informações a que o agente tem acesso e controle consciente. Esta é a resposta que Nietzsche oferece para tranquilizar o cético. Suas dúvidas não o levam à inatividade, ainda que sua atividade, assim como a do homem

---

caso, *como se produz a ação humana* [...] Os atos não são *jamais* aquilo que nos 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! As ações morais são, na verdade, ‘algo diferente’ – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos. A crença geral era e é o oposto: temos o mais antigo realismo contra nós; até agora a humanidade pensou: ‘Uma ação é aquilo que nos parecer ser’” (Idem, pp. 88-89).

<sup>342</sup> Nietzsche formula seu ceticismo em relação ao silogismo prático no denso aforismo 129, intitulado A pretensa luta dos motivos: “Fala-se da ‘luta dos motivos’, mas com isso é designado um conflito que *não* é o dos motivos. Ou seja: antes de um ato se apresentam à nossa consciência reflexiva, uma após a outra, as *conseqüências* de diferentes atos que acreditamos poder realizar, e nós comparamos estas conseqüências. Creemos que nos decidimos por um ato, ao constatar que suas conseqüências serão predominantemente favoráveis; antes que o nosso exame chegue a esta conclusão, com freqüência nos torturamos honestamente, pela grande dificuldade em descobrir as conseqüências e vê-las em toda a sua força, todas elas, sem erro nem omissão: nisso, além do mais, a conta tem de ser dividida com o acaso. E, para exprimir a dificuldade maior: todas as conseqüências, que são tão difíceis de constatar isoladamente, devem ser equilibradas uma em relação às outras na mesma balança; mas freqüentemente nos falta, para essa casuística da vantagem, a balança com os pesos, devido às diferenças na *qualidade* de todas essas possíveis conseqüências. Supondo, contudo, que superemos também isso, e o acaso nos tenha posto na balança conseqüências mutuamente equilibráveis: então temos de fato, em nossa *imagem das conseqüências* de determinada ação, um *motivo* para realizar precisamente esta ação – sim, *um motivo!* Mas, no instante em que afinal agimos, com freqüência somos condicionados por um gênero de motivos diverso daquele de que falamos, o da ‘imagem das conseqüências’. Intervém aí o jogo habitual de nossas forças, ou um pequeno empurrão de alguém que tememos, veneramos ou amamos, ou a comodidade que prefere fazer o que está à mão, ou uma excitação da fantasia, provocada no instante decisivo por um trivial acontecimento qualquer, intervém algo físico, que surge de modo inteiramente imprevisível, intervém o humor, intervém a irrupção de algum afeto casualmente ponto a irromper: em suma, intervém motivos que em parte não conhecemos, em parte conhecemos muito mal, e que *nunca* podemos calcular antes nas suas relações mútuas. É *provável* que também entre eles ocorra uma luta, um empurrar e afastar, um subir e abaixar de pesos – e tal seria propriamente a ‘luta dos motivos’: – algo para nós completamente invisível e inconsciente” (NIETZSCHE, 2004, pp. 96-97).

comum e do dogmático, não se enquadre no conceito de ação tal como definido usualmente pela filosofia moral<sup>343</sup>.

O princípio de intensificação do sentimento de poder permite a Nietzsche pensar uma ética heróica da auto-superação no horizonte da pura imanência, sem ter que recorrer a hipóteses teleológicas ou transcendentais. Estes são os pressupostos mobilizados por Nietzsche para esboçar uma forma de vida contemplativa capaz de rivalizar com o cristianismo de Pascal. A totalidade da vida espiritual é pensada no horizonte da *libido dominandi*. Nietzsche recusa a distinção pascaliana das três ordens (conforme a formulação do fragmento LA 308) e a substitui por uma concepção puramente gradual da fruição de si e do amor-próprio. No interior de uma mesma ordem ele pensa a espiritualidade religiosa, a paixão do conhecimento e as diversas expressões do *páthos* do mando e de obediência. A recusa de uma distinção ontológica entre as diferentes formas de vida não deve impedir uma hierarquização, que remete a diferenças puramente gradativas e de intensidade na fruição do poder. Estes experimentos do início da década de 80, circunscritos ao âmbito da psicologia do sentimento de poder, preparam o terreno para experimentos mais ousados no âmbito da ontologia, com a introdução da hipótese da vontade de poder. Esta hipótese, que propõe uma extensão cosmológica dos resultados obtidos no campo dos fenômenos antropológicos, é anunciada pela primeira vez no *Zarathustra* como um substituto para a concepção schopenhaueriana da vontade de viver e desenvolvida com algum detalhe apenas nos póstumos da segunda metade da década de 80.

---

<sup>343</sup> Se o conceito de ação designa uma atividade intencionalmente orientada pela idéia de bem (próprio ou alheio), fruto de uma escolha consciente dos fins e de uma deliberação racional exaustiva acerca dos meios, tendo como causa a vontade, então o conceito designa uma classe vazia. Este ceticismo em relação ao conceito tradicional de ação permanece sem efeito prático: “*Para tranquilizar o cético*. – ‘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 o seu eterno erro gramatical”. (Idem, p. 194, aforismo 120).

Em sua disputa agonística com Pascal, Nietzsche principia por situar a espiritualidade religiosa no mesmo patamar da espiritualidade filosófica e da luta pelo reconhecimento na esfera política: na vida das paixões e em seus mecanismos secretos de fruição do próprio poder<sup>344</sup>. Nesta confrontação com Pascal as tarefas são, entretanto, desiguais. A primeira tarefa consiste em argumentar que a religiosidade de Pascal corresponde à experiência espiritual da paixão; a segunda tarefa consiste em estabelecer as condições sob as quais uma nova forma de vida contemplativa poderia rivalizar em intensidade com a paixão religiosa vivenciada no interior do cristianismo; em outros termos, trata-se de pensar sob quais condições a busca do conhecimento poderia se converter em uma grande paixão.

A possibilidade de descrever o fervor religioso de Pascal em termos de engajamento erótico foi sugerida a Nietzsche pelo opúsculo *Discours sur les passions de l'amour*, até então atribuído ao jansenista, e pelo pequeno ensaio intitulado *Sur la*

---

<sup>344</sup> Com este movimento Nietzsche anula a distinção pascaliana das três ordens (a da carne, a do espírito e a da caridade – cf. fragmento LA 308), sem abandonar com isso a metáfora de um movimento de ascensão cara à tradição filosófica desde Platão. Nietzsche propõe ao mesmo tempo uma versão alternativa para a distinção clássica das formas de vida proposta por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: a vida dos prazeres, a vida ativa e a vida contemplativa. Aristóteles identifica a plena realização (eudaimonia) no interior de cada uma destas formas de vida ao exercício excelente de suas respectivas atividades, o que por sua vez pressupõe a posse das virtudes correspondentes (do corpo, políticas e teóricas). Cada uma delas se orienta por um fim específico: o prazer corporal, o reconhecimento do mérito pelos cidadãos (honra ou glória política), a contemplação dos primeiros princípios, através da qual o espírito participa do divino. O sentimento de prazer no exercício de cada uma destas atividades varia em função da excelência com que a atividade é realizada. Apenas neste sentido é possível falar em uma identidade entre virtude e prazer em Aristóteles. A posse das virtudes torna o exercício de uma determinada atividade prazerosa: ela é realizada sem obstáculos internos do querer. O homem justo se diferencia do homem injusto não porque ele age de forma justa, mas porque ele sente prazer ao agir em conformidade com as regras da justiça. Nele o querer e o dever estão em perfeita harmonia. Em Nietzsche a felicidade associada ao exercício da atividade está relacionada ao sentimento de poder. O exercício desimpedido de uma atividade permite ao agente uma afirmação de seu poder frente àquele que sofre os efeitos de sua ação (para a economia do sentimento de poder o fato de uma ação ser altruísta ou egoísta tem a princípio uma importância secundária). Mas a suprema fruição do poder é aquela na qual o agente triunfa não sobre os obstáculos externos (os demais agentes), mas sobre si mesmo. A suprema confirmação do poder é aquela na qual o querer se afirma diante de si mesmo, e não diante de um querer alheio, de uma vontade externa. Isto é possível porque a rigor não há nunca *uma* vontade, exceto para a consciência filosoficamente ingênua, que se deixa guiar pelas ilusões substancialistas da linguagem. O indivíduo é sempre uma organização de múltiplos impulsos, cada qual procurando impor tiranicamente sua própria perspectiva, de modo que o triunfo sobre si mesmo é apenas a expressão sintomatológica de uma coordenação harmônica desta multiplicidade em disputa. A vida contemplativa é superior não porque ascende à contemplação e se assemelha ao divino, mas porque expressa esta superior ordenação de impulsos, o que garante a ela a realização máxima dos ideais de autarquia e autonomia.



*conversion du pécheur*. Pascal descreve as vivências interiores do recém-convertido em termos muito similares aos empregados pelo autor do opúsculo para descrever os efeitos da paixão amorosa sobre a alma<sup>345</sup>. Nietzsche reproduz um trecho do opúsculo em uma nota póstuma de 1878. Na passagem o autor sugere que a intensidade e pureza de uma paixão dependem diretamente da pureza e força do espírito, o que contradiz o intuito de difamar as paixões presente nos *Pensamentos*. A tese de que as paixões comportam graus distintos de nobreza em função da nobreza do espírito que lhes dá acolhimento está em particular contradição com a teoria das paixões pressuposta no argumento do divertimento<sup>346</sup>. Nos póstumos de 1880, Nietzsche associa explicitamente a religiosidade pascaliana a uma modalidade de engajamento erótico:

O estado de Pascal é uma paixão, que tem todos os sintomas e efeitos de felicidade, miséria e a mais profunda e duradoura seriedade. Por isso é particularmente risível vê-lo tão orgulhoso frente às paixões – é uma espécie de amor que a todos os outros despreza e se compadece dos homens que dele carecem (KSA, vol. IX, p. 366).

Este engajamento erótico gera na alma uma tensão interna que cria as condições ótimas para o exercício da auto-superação. A distância que se estabelece entre a imagem daquilo que se venera e a imagem daquilo que se é tem um efeito disciplinador

<sup>345</sup> Cf. PASCAL, 1963; para a descrição dos efeitos da paixão amorosa, cf. p. 288; para os efeitos da conversão, pp. 290-291. A alma apaixonada não encontra contentamento em nenhum outro objeto senão no objeto da paixão; ela jamais esgota as perfeições deste objeto; a comparação com outros objetos tende a anular o valor destes; a grande paixão exige exclusividade; ela crê na sua própria eternidade; ela eleva a alma e a torna magnânima; o homem apaixonado esquece todos os seus demais compromissos, as amizades, os parentes, a fortuna, pois ele encontra sua plenitude no deleite da própria paixão. Todos estes efeitos têm seu correlato na alma do pecador recém-convertido. Todos os excessos característicos da grande paixão estão presentes na entrega incondicional a Deus. Apenas nele pode a alma encontrar seu contentamento; ela visa a uma felicidade que é eterna e reduz todos os anteriores objetos de afeição a nada.

<sup>346</sup> Nietzsche faz um excerto da seguinte passagem de sua tradução alemã do opúsculo: “die Reinlichkeit des Geistes hat auch die Reinlichkeit der Leidenschaft zur Folge; darum liebt ein großer und reinlicher Geist mit Wärme und sieht doch deutlich, was er liebt. – Es giebt zwei Arten des Geistes, den geometrischen und denjenigen, welchen man den feinen Geist nennen könnte. Jener hat langsame, harte unbeugsame Ansichten; dieser hat eine Geschwindigkeit des Gedankens, welche sich an die Liebenswürdigkeiten des geliebten Gegenstandes sogleich anschmiegt. Von den Augen geht er zum Herzen und an der äußeren Bewegung erkennt er, was im Inneren vorgeht” (KSA, vol. VIII, p. 572). Cf. a passagem no original francês em PASCAL, 1963, p. 285: “La netteté de l’esprit cause aussi la netteté de la passion: c’est pourquoi un esprit grand et net aime avec ardeur, et il voit distinctement ce qu’il aime..” Esta passagem contraria frontalmente o que é dito sobre as paixões no argumento do divertimento: que as paixões têm como pressuposto a vaidade, o auto-engano e a dissimulação da verdadeira natureza do objeto. Este pressuposto não é válido para as paixões cultivadas pelos espíritos fortes, que vêem claramente aquilo que eles amam. O conhecimento do objeto não ofusca o ardor da paixão nobre.

sobre a alma. Obter este efeito sem recorrer a meios ilusórios é justamente o que caracteriza a ambição de Nietzsche neste momento<sup>347</sup>. A intensidade deste engajamento erótico permite à alma expandir indefinidamente seus espaços interiores. É possível propor experimentos de tal magnitude fora do ambiente do ideal ascético? O homem do conhecimento é capaz de cultivar esta atitude de reverência por si mesmo e por seu objeto? Em um primeiro momento Nietzsche vê no compromisso com a integridade intelectual e na combinação de ceticismo epistemológico com disposição investigativa as condições ótimas para o desenvolvimento de uma forma de vida caracterizada pela paixão do conhecimento. Mas já por ocasião da publicação de *A Gaia Ciência* Nietzsche procura nuançar esta posição e propõe a arte como um contrapeso aos excessos da consciência intelectual. Em *Aurora* Nietzsche descreve sua oposição ao cristianismo de Pascal como a oposição entre duas estratégias distintas para a fruição do poder, expressas na capacidade do sujeito de se impor uma disciplina que o conduz à superação

---

<sup>347</sup> O fascínio de Nietzsche pelo tipo de espiritualidade que ele associa a Pascal é um dos fatores que o afasta das demais versões do ateísmo da segunda metade do século XIX. Nietzsche admira o ateísmo resolutivo de Schopenhauer, mas não pode perdoar a ele o fato de não ter se libertado da visão moral de mundo, o que aos seus olhos seria um preconceito mais grave do que o expresso pela visão teísta. É neste sentido que Nietzsche afirma, em um fragmento datado de fins de 1886, início de 1887, que em questões morais um ateu pode ser menos livre e liberal do que um homem piedoso e crente, citando como exemplo as posições respectivas de Pascal e Schopenhauer: “NB!! So daß man unter den Atheisten weniger *Freisinnigkeit* in moralischen Dingen findet als unter den Frommen und Gottgläubigen (z. B. Pascal ist in moralischen Fragen freier und freisinniger als Schopenhauer)” (KSA, vol. XII, p. 321). O ateísmo de Schopenhauer segue sendo, entretanto, mais conseqüente do que a versão rósea do ateísmo humanista associada ao hegelianismo de esquerda, pois ele não se deixou contaminar pelo otimismo humanista do século XVIII. Um fragmento póstumo do período de composição de *Aurora* que trata do cristianismo de Pascal pode ser lido como uma réplica aos argumentos humanistas de Feuerbach: “Zu sagen: ‘es ist Gott, der dies in uns thut’ wie Pascal, ist nicht den Menschen zu nichte machen und Gott an seine Stelle setzen: sondern die Gnade die er anruft, ist die *höchste Anstrengung der menschlichen Natur*. Gott nennt er was er Exaltiertes und Reineres an sich fühlt” (KSA, vol. IX, p. 374). Contra o ateísmo humanista Nietzsche faria coro com Pascal: “Athéisme marque de force d’esprit, mais jusqu’à un certain degré seulement” (PASCAL, 1963, p. 522; LA 157 (225)). O desafio que se coloca para Nietzsche é justamente este: como fazer do ateísmo a fonte de novas energias espirituais? Os contemporâneos de Nietzsche são ateus segundo as mesmas leis da inércia espiritual que fizeram dos contemporâneos de Pascal cristãos sinceros. Como tornar o ateísmo uma opção radical, e não apenas uma mera conformidade à moda? O ateísmo deve ser vivido com a mesma paixão com que Pascal se entregou a seu cristianismo jansenista. Mas é possível um engajamento erótico no ateísmo? Sim, tão logo seja possível vislumbrar os compromissos extremos implicados por um ateísmo conseqüente. Tais compromissos se deixam traduzir na tarefa de superação da visão moral de mundo. A adesão a esta tarefa seria capaz de tensionar novamente o arco da vida interior e produzir uma nova forma de vida contemplativa.

de si. No fragmento intitulado Comparação com Pascal, Nietzsche promove um rápido balanço das duas posições:

Comparação com Pascal: não temos nós também nossa força na autodisciplina, como ele? Ele em benefício de Deus, nós em benefício da integridade intelectual? De fato: um ideal que arranca os homens de si mesmos e do mundo cria as mais inusitadas tensões, é um *contínuo contradizer-se a si mesmo no mais profundo*, um venturoso repousar *acima de si*, no desprezo por tudo aquilo que se chama “eu”. Nós somos menos amargos e também menos repletos de vingança contra o mundo, nossa força é menor, não há dúvida, por isso não nos consumimos tão rápido, feito brasas, mas temos a força da duração (KSA, vol. IX, p. 372).

A perda de intensidade da vida espiritual acarretada pelo declínio do ideal ascético deve ser compensada por uma nova disciplina, imposta pela integridade intelectual. Esta se manifesta por sua vez na renúncia a toda forma de certeza última, a todo anseio por garantias definitivas. O anseio por tais garantias é sintoma de um declínio das paixões individuais, que foram aviltadas e vinculadas à má consciência<sup>348</sup>. A integridade intelectual não deve ser interpretada como um imperativo moral da vida intelectual. Nietzsche a apresenta ora como expressão de um juízo de gosto, ora como a mais nova das virtudes. A disposição cética, associada ao compromisso com a integridade intelectual, com a atitude investigativa e com a desconfiança instintiva face à tradição, é igualmente identificada com o estado amoroso:

O ceticismo tem seu paralelo: “antes morrer faminto do que comer algo repugnante”. As opiniões das autoridades se tornaram repugnantes a nós – antes morrer de fome! Isto é uma paixão rara! O ceticismo é uma paixão (KSA, vol. IX, p. 226).

Ao associar a busca do conhecimento a uma paixão, Nietzsche rompe provisoriamente com sua tendência a derivar o interesse pela verdade de um compromisso com pressupostos morais. O problema da motivação da vida filosófica

---

<sup>348</sup> Uma conjunção de fatores teria feito do mundo moderno um ambiente hostil ao desenvolvimento das grandes paixões, que são sempre paixões individuais: “Wodurch ist das Bedürfnis nach einem *festen Halt* so groß geworden? Weil wir angelehrt worden sind, *uns* zu mißtrauen: d. h. weil wir keine Leidenschaft mehr haben dürfen, ohne schlechtes Gewissen! Durch diese Verlästerung unseres Wesens ist der *Trieb nach Gewißheit* außer uns so groß geworden: 1) religiöser Weg 2) wissenschaftlicher Weg 3) Hingebung an Geld Fürsten Parteien christliche Sekten usw.: welche wir fanatisch nehmen müssen, also falsch verstehen müssen, damit sie uns das Begehrte leisten” (KSA, vol. IX, pp. 370-371).

depende diretamente de uma resposta a esta questão, já que a tradição ocidental pressupõe no filósofo algum tipo de compromisso com a busca da verdade. Nietzsche havia tratado desta questão no aforismo 43 de *O Andarilho e sua Sombra*. Sua exposição do problema da motivação filosófica para a verdade havia conduzido a uma aporia:

*Problema do dever em relação à verdade.* – O dever é um sentimento que impulsiona e constrange à ação e que nós chamamos bom e tomamos por indiscutível [...] O pensador toma todas as coisas como tendo vindo a ser e tudo que veio a ser como discutível; ele é, portanto, o homem sem dever, – justamente na medida em que ele não é outra coisa senão pensador. Nesta condição ele tampouco reconhecerá o dever de enxergar e de dizer a verdade, assim como não terá este sentimento; ele pergunta: de onde vem este dever? Para onde quer ir? Mas estas questões mesmas são vistas por ele como questionáveis. Isso não teria como consequência que a máquina do pensador, uma vez que ele pudesse se sentir efetivamente *desobrigado* no ato de conhecer, não trabalharia mais corretamente? Nesta medida, parece que aqui se faz necessário para o *aquecimento* da máquina o mesmo elemento que deve por meio dela ser investigado. – A fórmula seria talvez a seguinte: na suposição de que há um dever de conhecer a verdade, como soaria então a verdade em relação a toda outra espécie de dever? – Mas um sentimento hipotético de dever não é um contra-senso? –

O filósofo não dogmático, que se caracteriza pela disposição de submeter tudo ao exame crítico, não pode impor a si mesmo uma restrição e censurar a pergunta pelo valor de seu interesse pela verdade, que é a pergunta por aquilo que motiva sua disposição investigativa. Mas isso significa que ele não poderia assumir a busca da verdade como um dever incondicional, pois isso o colocaria na impossibilidade de criticar a sua própria disposição essencial. Mas se o valor mesmo da busca da verdade está em aberto, o que motiva o filósofo cético? E na suposição de que a forma de vida filosófica estivesse moralmente comprometida com o dever da veracidade, que tipo de impacto isto teria sobre os outros deveres do filósofo e do homem comum? Nietzsche propõe dois cenários distintos e igualmente aporéticos como possíveis desdobramentos desta questão. No primeiro cenário o leitor é confrontado com a seguinte aporia: ou o filósofo não vê na busca da verdade um imperativo da vida filosófica, e então permanece em aberto a questão da natureza e qualidade de uma motivação genuína para

a filosofia; ou ele vê no compromisso com a busca da verdade a submissão a um imperativo da vida intelectual, e neste caso ele impõe a si mesmo um limite moral para o seu questionamento, na medida em que a obrigatoriedade do imperativo não pode ser colocada em questão. Esta segunda alternativa é recusada por Nietzsche, pois ele não reconhece qualquer restrição ao exercício do pensamento. Com isso permanece em aberto o problema da motivação. No segundo cenário, apresentado como puramente hipotético e destinado apenas a possibilitar um experimento de pensamento, Nietzsche adota a suposição inversa, de que para o filósofo a verdade se impõe como um dever absoluto. Neste caso, caberia ainda investigar as implicações deste comprometimento absoluto com a verdade sobre os demais compromissos do filósofo. O que significa reivindicar para a busca da verdade o lugar mais elevado na hierarquia de valores que define a forma de vida filosófica? Nietzsche não estende esta reivindicação para todos os homens, pois aqui não se trata de um imperativo que devesse valer para todos. O seu interesse está circunscrito ao exame da forma de vida filosófica e de seus compromissos. Este segundo cenário será retomado por Nietzsche, com o mesmo intuito experimental, no contexto de sua discussão da paixão do conhecimento.

Ao vincular a busca do conhecimento a uma paixão amorosa Nietzsche apresenta uma resposta para o problema da motivação filosófica que não incorre nos inconvenientes da solução moralista. O interesse pela verdade, que o jovem Nietzsche havia associado à internalização das regras sociais da veracidade, pode ser apresentado agora como o resultado de um engajamento erótico. Nietzsche confere à paixão pelo conhecimento todos os traços que Stendhal associa à grande paixão: a disposição para o sacrifício, a recusa do comportamento pragmaticamente orientado, a crença na própria eternidade, a tendência a conferir ao objeto da paixão todas as perfeições, a infelicidade característica dos amantes, que nunca podem estar seguros de uma posse definitiva do

objeto de seu afeto, a entrega que não é uma alienação, mas uma intensificação do sentimento vital, a afirmação de sua singularidade através da expressão do gosto, a promessa de felicidade. No aforismo 429, intitulado A nova paixão, Nietzsche formula um experimento de pensamento no qual ele atribui à paixão do conhecimento as principais características destacadas por Stendhal em seu exame da paixão amorosa. O cristianismo de Pascal segue servindo de contraste para a nova paixão:

Por que tememos e odiamos um possível retorno à barbárie? Porque ela tornaria os homens mais infelizes do que são? Ah, não! Em todos os tempos os bárbaros tiveram mais felicidade, não nos enganemos! – Mas nosso *impulso ao conhecimento* é demasiado forte para que ainda possamos estimar a felicidade sem conhecimento ou a felicidade de uma forte e firme ilusão; apenas imaginar esses estados é doloroso para nós! A inquietude de descobrir e solucionar tornou-se tão atraente e imprescindível para nós como o amor infeliz para aquele que ama: o qual ele não trocaria jamais pelo estado de indiferença; – sim, talvez nós também sejamos amantes *infelizes*! O conhecimento, em nós, transformou-se em paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção; nós acreditamos honestamente que, sob o ímpeto e o sofrimento *dessa* paixão, toda a humanidade tenha de acreditar-se mais sublime e consolada do que antes, quando ainda não havia superado a inveja do bem-estar grosseiro que acompanha a barbárie. E talvez até que a humanidade pereça devido a essa paixão do conhecimento! – mas nem este pensamento influi sobre nós! O cristianismo se atemorizou alguma vez ante um pensamento assim? Não são irmãos o amor e a morte? Sim, odiamos a barbárie – preferimos todos o fim da humanidade ao retrocesso do conhecimento! E, afinal: se a humanidade não perecer de uma paixão, perecerá de uma fraqueza: o que é preferível? Eis a questão principal. Queremos para ela um final em luz ou em areia? – (NIETZSCHE, 2004, pp. 225-226).

Todas estas características opõem o engajamento erótico ao engajamento moral. Através da paixão nobre o indivíduo se entrega a algo fora de si mesmo, mas através desta entrega ele afirma simultaneamente a sua própria singularidade, pois sua paixão o distingue na medida em que elege um objeto que se caracteriza pela raridade e que não desperta na maioria dos homens senão indiferença. A submissão a um imperativo moral, por sua vez, tem um efeito oposto: o indivíduo aliena sua própria vontade em nome de um partido, de um príncipe, de uma igreja, de um preceito. Através deste movimento de alienação da própria vontade o indivíduo transfere sua responsabilidade, recusa a tarefa do mando e se submete. Esta submissão pode ser uma fonte inesgotável de força, pois ela evita a dispersão da vontade. Esta é, portanto, uma estratégia oblíqua para a fruição

do poder. A grande paixão, por sua vez, recusa o cálculo utilitário e o princípio da autoconservação como sinais de uma prudência excessivamente egoísta e vulgar. Nietzsche estabelece este contraste entre as naturezas nobres e vulgares nos primeiros aforismos de *A Gaia Ciência*. A força derivada da submissão a um dever incondicional é contrastada com a força derivada da paixão. A primeira exige a anulação de toda escala pessoal de valores como forma de ocultar a própria fraqueza ou transmutá-la em força: o valor não é referido ao próprio querer, mas a uma autoridade qualquer, que pode ser a autoridade de uma pessoa, de uma instituição ou ainda de um preceito moral metafisicamente fundado. O importante é que a responsabilidade pelos valores seja transferida para outra instância que não a da própria vontade, e que esta instância esteja em condições de exigir para si uma adesão incondicional. Justamente por isso os indivíduos que pregam este tipo de submissão são os opositores naturais do ceticismo e do esclarecimento moral<sup>349</sup>. O espírito forte, por sua vez, é aquele cuja força se expressa na afirmação de sua própria vontade, sem recorrer à ilusão de um fundamento último para o seu querer. Sua paixão é rara e demonstra a idiosincrasia de um gosto excessivamente singular. Entregue à sua paixão, o espírito nobre é incapaz de compreender que o restante da humanidade não esteja sujeito às mesmas leis que movem sua vida interior. Esta é sua forma de parcialidade, sua eterna injustiça. O

---

<sup>349</sup> Nietzsche estabelece um contraste entre o indivíduo da grande paixão, o homem nobre ou o espírito forte, e o homem do dever incondicional, que através de gestos e palavras altissonantes produz para si mesmo e sua audiência um simulacro da grande paixão, o que confere à sua submissão a aparência de um sacrifício e o autoriza a se apresentar com boa consciência como um instrumento a serviço de uma causa, exigindo a mesma entrega por parte dos outros homens. A crítica de Nietzsche à noção kantiana de “imperativo categórico” tem um fundamento conceitual (Nietzsche considera a noção de dever incondicional um contra-senso filosófico na medida em que todo dever tem que se referir necessariamente a um querer), mas extrapola o âmbito da discussão meta-ética e oferece um diagnóstico ético da qualidade do querer que reivindica a submissão a este imperativo. Trata-se de um querer fraco, cuja estratégia de poder consiste na exigência de submissão incondicional a uma forma escamoteada de autoridade e por isso combate instintivamente toda forma de ceticismo em moral: “Por quererem que se tenha absoluta confiança neles, necessitam antes confiar absolutamente em si mesmos, com base em algum derradeiro e indiscutível mandamento, inerentemente sublime, do qual gostariam de sentir-se e aparecer como servidores e instrumentos. Temos aqui os opositores mais naturais, em geral muito influentes, do esclarecimento moral e do ceticismo [...] Toda servilidade mais sutil se apega ao imperativo categórico e é inimiga mortal daqueles que querem tirar ao dever seu caráter incondicional: é o que exige deles a decência, e não apenas a decência” (NIETZSCHE, 2001, p. 58).

espírito forte é uma exceção e não consegue se perceber como tal. O homem tomado pela paixão do conhecimento também age deste modo pouco razoável. É esta falta de razoabilidade característica do estado amoroso que leva o homem do conhecimento, no auge de sua paixão, à crença de que seu compromisso com a consciência intelectual é um compromisso que deveria valer para o ser humano enquanto tal. Ele interpreta seu *páthos* interior como um *ethos* e espera encontrar em todos os homens esta mesma disposição para com a verdade. *A Gaia Ciência* é a obra na qual Nietzsche, motivado por estas reflexões, revê a natureza de seu compromisso com a consciência intelectual. Isto ocorre já no segundo aforismo, que tem como título A consciência intelectual:

Continuo tendo a mesma experiência e me rebelando igualmente sem cessar contra ela, não desejo acreditar nela, ainda que me seja palpável: *a grande maioria das pessoas não tem consciência intelectual*; e freqüentemente quis me parecer que se alguém a exige, nas mais populosas cidades, acha-se tão só como no deserto. Cada qual olha para você com olhar estrangeiro e prossegue no uso da sua balança, chamando a isso de bom e àquilo de mau; ninguém se enrubesce, quando você dá a entender que os pesos não estão justos – tampouco há indignação contra você: talvez riam de sua dúvida. Quero dizer: *a grande maioria* não acha desprezível acreditar isso ou aquilo e viver conforme tal crença, *sem* antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões – os mais talentosos homens e as mais nobres mulheres também fazem parte dessa grande maioria. Mas que significam bondade, finura e gênio para mim, quando a pessoa que tem essas virtudes tolera em si mesma sentimentos frouxos ao crer e julgar, quando a *exigência de certeza* não constitui para ela o mais íntimo desejo e a mais profunda necessidade – o que distingue os homens superiores dos inferiores! Em algumas pessoas piedosas encontrei ódio à razão e isso me agradou nelas; ao menos se revelava assim a má consciência intelectual! Mas estar em meio a essa *rerum concordia discors* e toda a maravilhosa incerteza e ambigüidade da existência *e não interrogar*, não tremer de ânsia e gosto da interrogação, nem sequer odiar quem interroga, talvez até se divertindo levemente com este – isto é o que percebo como *desprezível*, e tal percepção é o que busco primeiramente em cada indivíduo: – algum desatino está sempre a me convencer de que todo ser humano tem esta percepção, como ser humano. É minha espécie de injustiça (NIETZSCHE, 2001, pp. 54-55).

A consciência intelectual parece exigir do agente cognitivo o mesmo que a consciência moral kantiana exige do agente moral: que ele obedeça *incondicionalmente* a preceitos epistêmicos que devem valer *universalmente*. Pois somente deste modo seria possível promover os valores e as virtudes epistêmicas sem os quais os seres humanos se tornam desprezíveis. Kant afirma que todos os bens da fortuna, os talentos



intelectuais e as virtudes relacionadas ao temperamento não têm valor algum, exceto aquele derivado do uso que uma vontade boa lhes confere. Este argumento, enunciado no primeiro parágrafo da Seção I da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, antecipa a tese nuclear da teoria kantiana dos valores: apenas a boa vontade tem um valor absoluto; tudo o mais tem valor puramente instrumental, o que equivale para Nietzsche a instaurar a tirania dos valores morais sobre os demais valores. A tentativa de interpretar o compromisso com a consciência intelectual como o resultado de um engajamento erótico tem como objetivo evitar que o filósofo se torne um defensor fanático de seu estilo de vida e acabe ele mesmo tiranizado pelos valores lógicos. Mas esta tentativa é frustrada e Nietzsche se vê obrigado a recorrer à arte como forma de frear esta ameaça constante de uma recaída nos excessos da moralidade. Mas independentemente deste arranjo, parece inegável que Nietzsche confere prioridade aos valores lógicos sobre os valores morais ao insistir na tese de que a consciência moral deve estar subordinada à consciência intelectual. Esta tese é explicitamente reivindicada no aforismo 335 de *A Gaia Ciência*. Este aforismo é um verdadeiro manifesto de ceticismo moral, tendo como alvo principal o dogmatismo da moral kantiana fundada no imperativo categórico. Eu cito o trecho de abertura, que conduz à formulação da referida tese:

Quantas pessoas sabem observar? E, entre as poucas que sabem – quantas observam a si mesmas? “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – é o que sabe todo escrutador das entranhas, para seu próprio desgosto; e as palavras “conhece-te a ti mesmo!” são, na boca de um deus e dirigidas aos homens, quase uma maldade. Mas o fato de a auto-observação estar em situação assim desesperadora é comprovado, mais do que tudo, pela forma como *quase todo mundo* fala sobre a essência de um ato moral, essa forma rápida, solícita, convicta e loquaz, com seu olhar, seu sorriso, seu obsequioso ardor! Cada uma parece querer lhe dizer: “Ah, meu caro, *isso* é comigo! Você está dirigindo sua pergunta a quem *pode* lhe responder: em nenhuma outra coisa eu sou mais sábio do que nisso, por acaso. Então: quando o homem julga ‘*Isso está certo*’, depois conclui ‘*Por isso tem de acontecer*’, e *faz* o que assim reconheceu como certo e definiu como necessário – então a essência do seu ato é *moral!*”. Mas, meu amigo, você está falando de três atos, em vez de um: também o seu julgamento “*Isso está certo*” é um ato – não se poderia julgar de uma maneira moral e de uma maneira imoral? Por que você acha isso, justamente isso moral? – “Porque minha consciência me diz que é assim; a voz da consciência nunca é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral!” – Mas por que você *ouve* o que fala

sua consciência? Você nada sabe de uma consciência intelectual? De uma consciência por trás de sua “consciência”?

Nietzsche reivindica para os preceitos da consciência intelectual uma prioridade em relação às exigências da consciência moral, pois de outro modo o agente não poderia se assegurar da motivação que o leva a acatar os ditames de sua consciência. O jovem Nietzsche já havia extraído do fenomenismo do mundo interior uma objeção à tese kantiana de um dever absoluto para com a verdade. Mas neste aforismo Nietzsche não reivindica apenas uma prioridade para a consciência intelectual. Ele argumenta na perspectiva do adepto do imperativo categórico. Em termos concretos, ele transfere para a consciência intelectual os predicados que Kant associa à consciência moral: o caráter imperativo, que exige submissão *incondicional* e ergue para seus preceitos uma pretensão de validade *universal*. Esta argumentação está em aparente contradição com o conteúdo do aforismo 2. Aqui não é o caso de atribuir esta contradição à parcialidade inerente à paixão do homem do conhecimento. Nietzsche não argumenta como um apaixonado, que despreza todas as outras paixões e se compadece daqueles que não se encontram no mesmo estado. A aparente contradição deve ser atribuída ao fato de Nietzsche explorar o potencial *ad hominem* de um apelo às normas da consciência intelectual. Ele aceita as premissas dogmáticas do adversário para forçá-lo a reconhecer que sua posição é internamente inconsistente. Aquele que crê dogmaticamente que suas ações devem ser determinadas por uma submissão irrestrita do querer à consciência moral não está autorizado a abrir uma exceção no tocante aos seus atos cognitivos. Ele deveria se sentir incondicionalmente obrigado a examinar tanto os mecanismos de determinação de seu querer quanto os mecanismos de determinação de seu juízo. Isto certamente o levaria a reconhecer que ele desconhece inteiramente os mecanismos que o inclinam a agir ora assim, ora assado, e a crer ora nisso, ora naquilo.

O argumento de Nietzsche recorre a premissas céticas que seriam aceitas tanto pela tradição cristã quanto por Kant: através da introspecção o agente não dispõe de um acesso epistêmico infalível aos motivos que determinam o seu querer, e muito menos aos mecanismos que produzem sua ação; portanto, mesmo que disponha de um critério para a atribuição do predicado “moral” (p. ex., moral é o querer determinado exclusivamente pelo respeito ao dever, e uma ação moral é aquela resultante deste querer), o agente jamais estará em condições de decidir se sua vontade e sua ação satisfazem este critério<sup>350</sup>. Em outras palavras, o conhecimento de si é um ideal que não pode ser realizado pelos homens. Este ceticismo é contornado por Kant na medida em que ele se contenta com uma ética formalista, na qual a tarefa da filosofia moral se limita a oferecer ao agente uma fórmula que permita a ele testar a qualidade moral de sua máxima. A pureza de seu querer é em última instância insondável; o mesmo vale com ainda maior razão para a qualidade de suas ações. Nietzsche prefere passar ao largo deste elemento formalista da moral kantiana e atacar uma segunda reivindicação de Kant: a tese de que o imperativo categórico não faz mais do que traduzir na linguagem da reflexão o conteúdo da consciência moral do homem comum. A confiança com que Kant recorre à intuição moral do homem comum é o verdadeiro foco da crítica

---

<sup>350</sup> Neste aforismo Nietzsche não parece negar que o conceito de “ação moral” faça sentido. Caso eu esteja correto em minha tese de que Nietzsche apela à consciência intelectual para construir uma argumentação de tipo *ad hominem*, então seria desnecessário, e até mesmo contraproducente para os propósitos de seu argumento, assumir uma posição mais forte. Mas em uma nota datada do outono de 1887, que anuncia a posição que será defendida no *Crepúsculo dos Ídolos*, o ceticismo em relação à possibilidade de demonstrar a moralidade de uma ação é atribuída a Kant e ao cristianismo, enquanto Nietzsche reivindica para si mesmo a posição que nega que ações morais, tal como são definidas pela tradição hegemônica identificada com o kantismo, existam. Cf. KSA, vol. XII, p. 485: “**Erster Satz:** *es giebt gar keine moralischen Handlungen: sie sind vollkommen eingebildet. Nicht nur, daß sie nicht nachweisbar sind (was z. B. Kant zugab und das Christenthum insgleichen) – sondern sie sind gar nicht möglich*”. Nietzsche reconhece no aforismo 122 de *A Gaia Ciência* que o cristianismo deu uma grande contribuição ao ceticismo moral. Todos os grandes psicólogos europeus foram treinados na escola da suspeita do cristianismo: “O ceticismo moral no cristianismo. – Também o cristianismo deu uma grande contribuição ao Iluminismo: ele ensinou de forma penetrante e eficaz o ceticismo moral: acusando, amargurando, mas com infatigável paciência e sutileza; ele aniquilou em cada ser humano a crença em suas ‘virtudes’: fez desaparecer para sempre os grandes modelos de virtude, que não eram poucos na Antiguidade – aqueles homens populares que, crendo em sua própria perfeição, circulavam com a dignidade de um herói das touradas” (NIETZSCHE, 2001, p. 145).

nietzscheana. A consciência do dever é o resultado de determinações culturais. Quem se sente compelido a obedecer cegamente à tradição está inutilizado para a tarefa de tornar-se aquilo que se é, e sacrifica no altar dos antepassados a paixão do conhecimento. Em nome do passado ele abdica da tarefa legislativa de criar novos valores. Nietzsche insiste, pelo menos em *Aurora* e *A Gaia Ciência*, em diferenciar seu compromisso com a consciência intelectual desta atitude piedosa frente à tradição. Para tanto, ele procura apresentá-la na forma estilizada de uma grande paixão. Mas quando lhe é mais conveniente do ponto de vista argumentativo, ele não hesita em contrapô-la à consciência moral como sua forma sublimada. Embora este elemento estratégico deva ser levado em consideração, seria um equívoco supor que Nietzsche apenas afeta uma afinidade entre as exigências morais e as exigências intelectuais para relativizar as primeiras e forçar o dogmático a reconhecer a insustentabilidade de sua posição.

Os conflitos de consciência vivenciados pelo jovem Nietzsche foram gerados justamente por uma interpretação rigorista das exigências da consciência intelectual. A adesão simultânea de Nietzsche à tese da inevitabilidade antropológica da metafísica e ao ceticismo epistemológico, que estava na raiz de sua tentativa de conferir um sentido metafísico à atividade estética, excluía de antemão a possibilidade de cumprir minimamente os requisitos da consciência intelectual em sua interpretação rigorista. Nietzsche redigiu o aforismo 2 de *A Gaia Ciência* dez anos após a publicação de seu primeiro livro. Algumas declarações do jovem Nietzsche permitiriam identificá-lo com a posição misológica que neste aforismo ele atribui a alguns homens piedosos. O ódio declarado à razão é ainda uma atitude honesta, mais honesta do que a atitude de indiferença frente às exigências da consciência intelectual. Esta é enfim a posição de Pascal, e esta é uma das razões pela qual Nietzsche o estima: ele é intelectualmente honesto em seu sacrifício do intelecto. Mas ele não estaria no final das contas certo? Em

que medida é possível cumprir as exigências da consciência intelectual? Nietzsche reconhece que suas exigências não podem ser: 1) *universalmente* válidas, pois elas se impõem a alguns poucos indivíduos de exceção, que são dominados por uma espécie de apetite investigativo (*libido sciendi*), e que é em última instância uma das manifestações da vontade de poder (*libido dominandi*); 2) nem *incondicionalmente* cumpridas, pois elas eliminariam a possibilidade mesma do conhecimento. O próprio conhecimento é uma forma de erro; se a consciência intelectual, cegamente obedecida, não tolera nenhuma forma de ilusão ou pressuposto não fundamentado, então as bases sobre as quais a ciência está edificada desabam. O conhecimento como uma forma de vida, como um aliado da vida e da intensificação do sentimento de poder deixa de existir. Neste cenário os argumentos de Pascal contra a integridade intelectual se mostram válidos em alguma medida, pois o próprio conhecimento se funda no erro e na aceitação consciente da ilusão.

A consciência intelectual exige que o agente cognitivo só dê seu assentimento a crenças que dispõem de fundamentação racional. Nós vimos que a posição de Nietzsche exclui esta possibilidade, pois ele concorda em linhas gerais com o diagnóstico que Pascal oferece de nossa condição epistêmica: embora o ceticismo epistemológico seja irrefutável, ele não coíbe os mecanismos naturais de formação de crenças nem enfraquece nossa adesão instintiva aos primeiros princípios. Nietzsche recusa as conclusões apologéticas que Pascal pretende extrair deste diagnóstico mediante a mobilização de um contra-argumento poderoso: a tese de que o erro é uma condição de existência. O próprio Pascal oferece a Nietzsche elementos para uma radicalização da posição cética nesta direção, ao insistir na tese de que o argumento da incerteza de nossa origem compromete a confiabilidade epistêmica de nossa adesão instintiva aos

princípios. Nietzsche converte este argumento em uma objeção à defesa pragmática da antropologia cristã apresentada por Pascal:

O erro capital de Pascal: ele pretende provar que o cristianismo é *verdadeiro* porque ele é *necessário* – isto pressupõe que existe uma providência boa e verdadeira, que faz com que tudo o que é *necessário* seja também *verdadeiro*: poderia haver, entretanto, erros necessários! E, afinal de contas, a necessidade poderia apenas *aparecer* como tal, pois já estamos tão acostumados ao erro, que ele acabou se tornando imperativo, como uma segunda natureza (KSA, vol. IX, p. 366).

Esta passagem nos revela que Nietzsche estava consciente das peculiaridades da estratégia apologética montada por Pascal<sup>351</sup>. Aqui ele faz referência direta ao argumento pragmático utilizado pelo jansenista para justificar a adesão ao mito da queda: sua adoção exige o sacrifício do intelecto, mas sem ele o homem se torna um paradoxo para si mesmo<sup>352</sup>. A réplica de Nietzsche ao argumento recorre subliminarmente à posição de Descartes: sem o pressuposto de um deus veraz, que faça

---

<sup>351</sup> Este nem sempre é o caso. Há um tipo de objeção que Nietzsche formula contra o uso apologético do ceticismo por Pascal que nos induz a crer que ele estava pensando em um algo como a estratégia fideísta, pois o alvo é justamente o fato de que uma defesa da fé mediante a restrição do uso da razão deixa indeterminado o conteúdo da fé que deveria ocupar o lugar deixado vazio pela razão. Este uso do ceticismo teria sido comum a Pascal e Kant. A objeção de Nietzsche não se aplica, entretanto, à complexa estratégia montada por Pascal para combater o compromisso dos cétricos fideístas com os valores éticos e terapêuticos do ceticismo pagão. Pascal extrai sua melhor defesa do cristianismo da leitura sintomatológica de nossa condição epistêmica e ética. A opção pelo cristianismo se imporia em função de um duplo fracasso da filosofia: a impotência da razão para alcançar a verdade e para persuadir a vontade a escolher o bem. A objeção que Nietzsche dirige a Kant e Pascal ataca apenas o uso defensivo das crenças mediante a exposição da incapacidade demonstrativa da razão: “Auch Kant, so dürftig sich seine Seele neben der Pascal’s ausnimmt, hat einen ähnlichen Hintergedanken bei Allen Bewegungen seines Kopfes: den Intellekt zu entthronen, das Wissen zu köpfen – zu Gunsten des christlichen Glaubens. Und nun muß es der christliche Glaube sein! Als ob nicht wenn das Wissen geköpft wäre, alle Arten Glauben zugänglich würden!” (KSA, vol. IX, p. 325). Embora a objeção não se aplique a Pascal, penso que ela é procedente em relação ao uso polêmico da razão feito por Kant para a defesa indireta da legitimidade, por parte do agente moral, de seguir aderindo ao que ele chama de fé moral. Este ponto foi discutido na seção anterior do presente Capítulo.

<sup>352</sup> Pascal apresenta este argumento como um desdobramento de sua discussão sobre o ceticismo pirrônico no fragmento LA 131 (434). Em uma nota póstuma de 1887, Nietzsche remete a uma passagem deste fragmento. Mas ele o faz já sob a influência da leitura de F. Brunetière, que propõe que a visão de mundo de Pascal seja identificada com o pessimismo e não com o pirronismo. A nota de Nietzsche retoma esta discussão e propõe um paralelo entre Pascal e Schopenhauer, o que é uma constante nas notas deste período: “*Ohne den christlichen Glauben*, meinte Pascal, werdet ihr euch selbst, ebenso wie die Natur und die Geschichte, un monstre et un chaos’. Diese Prophezeiung haben wir *erfüllt*: nachdem das schwächlich-optimistische 18. Jahrhundert den Menschen *verhübscht* und *verrationalisirt* hatte. *Schopenhauer* und *Pascal*: in einem wesentlichen Sinn ist *Schopenhauer* der Erste, der die Bewegung *Pascals* wieder *aufnimmt*: un monstre et un chaos, folglich etwas, das zu *verneinen* ist... Geschichte, Natur, der Mensch selbst! *Unsre Unfähigkeit, die Wahrheit zu erkennen*, ist die Folge unsrer *Verderbniß*, unsres moralischen *Verfalls*: so Pascal. Und so im Grunde Schopenhauer. ‘Um so tiefer die Verderbniß der Vernunft, um so nothwendiger die Heilslehre’ – oder, schopenhauerisch gesprochen, die Verneinung” (KSA, vol. XII, p. 445).

a necessidade coincidir com a verdade, não estamos autorizados a confiar em nenhum argumento de tipo pragmático. Aqui, como em diversas outras ocasiões, Nietzsche reafirma a disjunção entre o útil e o verdadeiro. A vida não vale como argumento, pois entre suas condições está o erro. Teorias falsas podem a princípio explicar infinitamente mais do que teorias verdadeiras; sem mencionar o fato de que elas são imbatíveis no quesito da satisfação psicológica. Além disso, o hábito é tão forte que faz as vezes da natureza: se nos habituamos aos erros, eles se tornam condições de possibilidade da experiência. O argumento de que sem eles um determinado âmbito da experiência se torna impensável prova apenas que eles são necessários para que a experiência continue a ser pensada segundo certos parâmetros tradicionais, que foram incorporados ao nosso patrimônio genético e por isso se tornaram “irrefutáveis”. Pascal dificilmente contestaria a correção destas objeções. A princípio não há nada que nos garanta que a condição humana possa fazer sentido, ou tenha que fazer sentido. Mas quem não quer renunciar a esta expectativa deveria adotar uma posição similar à de Descartes. Infelizmente ela é incerta. Mas se não o fosse, ela certamente não seria inútil.

Marco Brusotti, autor de um estudo monumental que explora em todos os seus aspectos e nuances o projeto nietzscheano de converter a paixão do conhecimento em uma estética da existência nas obras do período intermediário, deve por justiça ter a última palavra em relação a este debate. Ele destacou com clareza ímpar que no final de sua trilogia sobre o espírito livre Nietzsche se vê obrigado a recorrer à arte como um contrapeso ao compromisso com a integridade intelectual<sup>353</sup>. A paixão do conhecimento exige duplamente a arte: ela fornece ao filósofo o modelo mais adequado para o pleno desenvolvimento daquilo que Stendhal denominou de processo de cristalização, sem o

---

<sup>353</sup> Cf. BRUSOTTI, 1997, pp. 438-452.

qual nenhuma grande paixão é capaz de se impor<sup>354</sup>; e é graças à sua inspiração que o filósofo é capaz de se entregar com boa consciência ao eterno jogo das aparências. E justamente esta boa consciência no jogo das aparências é o requisito necessário para o conhecimento, pois este é apenas uma das muitas modalidades desta dança dos viventes. O conhecimento não se opõe à arte e à aparência, mas é uma de suas diversas manifestações. Não devemos, entretanto, concluir que Nietzsche fechou sobre si mesmo um círculo, retornando à metafísica de artista de sua juventude. A arte está agora decididamente no pólo da aparência. Por seu intermédio nenhuma porta é aberta para a essência do mundo. Além disso, a arte assume agora uma tarefa subordinada aos fins da vida filosófica: ela deve fornecer um contrapeso à integridade intelectual, para evitar uma recaída na moralidade:

*Nossa última gratidão para com a arte.* – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *integridade intelectual* teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa integridade intelectual tem uma potência contrária, que nos ajuda a evitar tais consequências: a arte, como a *boa vontade* para a aparência. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir a ser – então cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço. 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 um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós mesmos ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando

---

<sup>354</sup> A filosofia se inspira na arte na medida em que ela se propõe como tarefa criar uma forma de vida caracterizada pela paixão do conhecimento. Toda paixão é paixão pelo belo, e toda beleza é uma promessa de felicidade. Portanto, cabe à filosofia um embelezamento da ciência. Este é o tema do aforismo 427 de *Aurora*, intitulado O embelezamento da ciência: “Tal como surgiu a jardinagem rococó, do sentimento de que ‘a natureza é feia, enfadonha, selvagem – vamos embelezá-la (*embellir la nature!*)’ –, sempre torna a surgir, do sentimento de que ‘a ciência é feia, seca, desconsolada, morosa, difícil – vamos embelezá-la!’, algo que se denomina *filosofia*. Ela quer o que querem todas as artes e criações – sobretudo *entreter*: mas quer isso, conforme o seu orgulho herdado, de um modo mais sublime e elevado, diante de espíritos seletos. Criar para esses uma arte de jardins cujo encanto maior, como naquela ‘mais vulgar’, seja a *ilusão visual* (com templos, vistas panorâmicas, grutas, cascatas, labirintos, para usar imagens); apresentar a ciência numa amostra e com toda espécie de iluminações maravilhosas e súbitas, e nela misturar tanta indeterminação, desrazão e devaneio que se possa nela passear ‘como na natureza selvagem’, mas sem esforço e tédio – isso não é ambição pouca: quem a tem sonha até mesmo em assim tornar dispensável a religião, que para os homens de outrora foi a suprema espécie de arte do entretenimento” (NIETZSCHE, 2004, p. 224).



com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu de bobo*: necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível integridade intelectual, e, por causa das severas exigências que aí fazemos a nós mesmos, tornarmo-nos virtuosos monstros e espantalhos. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? – E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não pertencerão ainda a nós! (NIETZSCHE, 2001, pp. 132-133; com alterações na tradução).

A hegemonia incontestada de uma única virtude é também uma forma de tirania. Espera-se do filósofo que ele seja capaz de escapar deste jugo tirânico, tornando-se senhor de suas próprias virtudes. Este preceito vale também para as virtudes intelectuais. *A Gaia Ciência*, a começar pelo título, anuncia um distanciamento da seriedade típica da alma dominada pela paixão. Do projeto de conferir uma dimensão heróica ao moderno *ethos* científico resultou uma série de registros literários que são como que instantâneos de uma interioridade filosófica em contínua experimentação consigo mesma. No final deste percurso Nietzsche já não acredita que seja possível um confronto com o cristianismo via paixão do conhecimento. A eterna comédia do conhecimento não gera na alma uma tensão similar à produzida pelo cristianismo de Pascal. A busca do conhecimento no horizonte do ceticismo exige muita renúncia, mas não é capaz de gerar um novo orgulho. A preservação da integridade intelectual confere ao filósofo uma vantagem frente ao cristão, mas ela é relativa e o coloca na iminência de uma recaída na moralidade. Nietzsche reconhece a necessidade de lhe impor limites. O aparente fracasso destes experimentos o levou a adotar uma estratégia mais audaciosa de confrontação com o cristianismo e com a visão moral de mundo, o que fez com que ele se distanciasse ainda mais da agenda filosófica inspirada em Montaigne. A necessidade de um confronto no campo especulativo já é plenamente reconhecida em *A Gaia Ciência*. O louco que anuncia a morte de Deus, no aforismo 125, e o demônio que

comunica a doutrina do eterno retorno, no aforismo 341, são duas máscaras literárias que revelam certo pudor de Nietzsche de se apresentar diretamente ao leitor na qualidade de intérprete, profeta e redentor da cultura ocidental em bloco. Mas o acirramento da disputa com o cristianismo e com a moral cristã nas obras subsequentes fará com que ele perca o pudor. No calor da disputa Nietzsche assume o tom de quem se esqueceu de que a exceção nunca deve querer se converter em regra.

### **CAPÍTULO III: CÉTICISMO NO ÚLTIMO NIETZSCHE**

## Seção 1: Platonismo político e vida contemplativa no entorno de *Além de Bem e*

### Mal

O que nos separa mais fundamentalmente de todo modo de pensar platônico e leibniziano é o seguinte: nós não acreditamos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; e, na medida em que é ciência e não legislação, filosofia significa para nós apenas o conceito de “história” em sua mais vasta extensão (fragmento póstumo de junho/julho de 1885. KSA, vol. XI, p. 613).

NB. O que Platão e no fundo todos os pós-socráticos fizeram: isto foi uma certa legislação de conceitos: – eles estabeleceram para si e seus discípulos “entre nós por ocasião de tal palavra isto e isto *deve ser pensado* e sentido” (fragmento póstumo de abril/junho de 1885. KSA, vol. XI, p. 446).

Sempre *ironice*: é um sentimento delicioso ver um autêntico pensador. Mas é ainda mais agradável descobrir que tudo isso é fachada, e que ele no fundo quer alguma outra coisa e que ele a quer de forma muito ousada. Eu creio que o encanto de Sócrates foi o seguinte: ele tinha uma alma, e atrás desta uma outra, e atrás desta outra ainda uma outra. Na primeira Xenofonte se pôs a dormir; sobre a segunda Platão e sobre a terceira Platão mais uma vez, mas Platão com a segunda alma que lhe era própria. Platão mesmo é um homem com muitas cavernas de fundo e fachadas (fragmento póstumo de abril/junho de 1885. KSA, vol. XI, p. 440).

Com *Além de Bem e Mal* Nietzsche inicia a última fase de sua filosofia. Este livro, assim como aquele que se segue imediatamente a ele na qualidade de complemento e ilustração (*Para a Genealogia da Moral*) têm sido considerados os mais ambiciosos e abrangentes de Nietzsche. *Além de Bem e Mal* é, dentre os diversos livros do filósofo, aquele que apresenta para o leitor os maiores desafios, tanto do ponto de vista do conteúdo quanto da forma. O livro foi longamente meditado por Nietzsche sob este duplo aspecto. Ele acolhe o resultado de vários anos de reflexão e anuncia um programa filosófico ao mesmo tempo crítico e construtivo. O livro pretende ser uma crítica do conjunto da tradição metafísica e moral do ocidente e simultaneamente um prelúdio para uma filosofia futura. Nele Nietzsche ensaia um desdobramento argumentativo para alguns itens centrais da agenda positiva apresentada de forma poética no *Zaratustra*. Esta agenda positiva é caracterizada por uma experimentação com teses de alcance especulativo e pelo enigmático retorno da figura de Dionísio.

Nietzsche parece apostar todas as suas fichas em uma nova e ousada estratégia retórica, que permita conciliar experimentação e especulação sem recair no dogmatismo<sup>355</sup>. Este projeto conciliatório redefine a natureza do confronto com o conjunto dos valores hegemônicos do ocidente (políticos, religiosos, metafísicos e epistêmicos) característicos do filosofar nietzscheano do período anterior. O confronto se torna aberto e direto, e Nietzsche não teme recorrer à especulação para fazer frente à tradição e romper com o que ele considera o seu núcleo duro: o fato de o conjunto de valores do ocidente estar sob a tirania de um modo de avaliação “moral”, que se caracteriza: 1) pela incondicionalidade de suas exigências; 2) pela universalidade de suas pretensões; 3) pelo dualismo metafísico mobilizado implícita ou explicitamente pela estratégia de fundamentação destas pretensões; 4) pela parcialidade de seus juízos de valor, que são expressão dos impulsos gregários e estão a serviço da conservação do homem mediano. No tocante à forma de exposição, vemos uma retomada do aforismo após o experimento poético e narrativo do *Zarathustra*. Mas o retorno ao aforismo não equivale a um retorno

---

<sup>355</sup> Em termos filosóficos, o projeto conciliatório é defendido no aforismo 36 de *Além de Bem e Mal*. Este aforismo oferece a argumentação mais detalhada e complexa a favor da adoção da vontade de poder como princípio interpretativo para os eventos na sua totalidade. Embora a argumentação recorra ao critério pragmático da economia, ela pressupõe uma tomada de posição anterior de Nietzsche em relação a um ponto polêmico na tradição pós-kantiana: o da legitimidade ou não do recurso a hipóteses no âmbito das discussões “metafísicas” (o adjetivo é utilizado aqui para caracterizar discussões que tratam da natureza dos eventos na sua totalidade). Como uma hipótese desta natureza não comporta uma correção mediante o recurso à experiência, a pretensão de Nietzsche de reconciliar experimentação e especulação via uma reabilitação da hipótese no campo dos debates metafísicos cairia por terra. Meu argumento é que o princípio não deve ser interpretado como uma hipótese, mas como uma ficção regulativa. Diferentemente da hipótese, a ficção regulativa é proposta com a clara consciência de sua falsidade. A hipótese é proposta na expectativa de que ela seja confirmada ou falsificada pela experiência; a ficção regulativa não. Mas o argumento suplementar de Nietzsche é que as hipóteses são formuladas sob o pressuposto de uma aceitação tácita ou inconsciente de ficções regulativas, por exemplo, aquelas apontadas por Afrikan Spir e pelo kantismo e ordenadas sob a rubrica dos juízos sintéticos *a priori*. Trata-se, portanto, de uma tentativa de substituir ficções regulativas menos econômicas e inconscientemente assumidas como verdades de tipo transcendental por ficções regulativas mais econômicas e conscientemente postuladas. Por que Nietzsche silencia sobre o estatuto ficcional deste princípio regulativo? Minha hipótese, defendida mais abaixo no contexto da discussão do platonismo político, é que Nietzsche procura reatualizar o esoterismo como uma estratégia que permite a ele apresentar sua “filosofia” ao leitor na forma de uma tentativa e de uma tentação. A especulação com o princípio da vontade de poder é um experimento neste duplo sentido, o que faz dele um experimento não apenas epistêmica, mas retoricamente consciente. Mas como veremos na discussão do platonismo político, o filósofo tem um controle apenas relativo dos elementos que influem no modo como experimentos conceituais são recebidos pela posteridade. Ele não pode responder pelos seus leitores, mas supõe com certo grau de razoabilidade que conseguirá selecionar alguns que estarão à altura de suas exigências esotéricas.

ao ambiente retórico que predomina nas obras do período intermediário, que se caracterizam por uma calculada sobriedade no tom e pela relativa franqueza na apresentação das teses e dos argumentos, na explicitação dos conceitos e na exposição dos problemas. A instauração de um novo ambiente retórico, dominado pelo *páthos* do enigma, por um tom sarcástico e zombeteiro e pela vontade de chocar e desnortear o leitor, agredindo programaticamente sua sensibilidade moral<sup>356</sup>, é uma das soluções vislumbradas por Nietzsche para um problema que o ocupou intensamente após a publicação do *Zarathustra*: qual estratégia de comunicação seria mais adequada para veicular o conteúdo de sua nova filosofia? Este é o tema predileto de sua correspondência do período (entre 1884 e 1886). A insatisfação do filósofo com as formas literárias já experimentadas não é uma simples reação ao fato de seus escritos terem tido uma acolhida pouco calorosa junto ao público. Nietzsche ansiava por uma nova forma de exposição porque ele pretendia expor um novo conteúdo filosófico. Suas hesitações não eram apenas de natureza literária; elas diziam respeito também ao novo conteúdo e à possibilidade de comunicá-lo sem induzir a uma recepção dogmática<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> Em uma nota póstuma do verão-outono de 1884, Nietzsche antecipa as características formais de *Além de Bem e Mal*, um livro que também do ponto de vista literário deve fazer jus ao título: “Ein böses Buch einmal zu machen, schlimmer als Macchiavell und jener sehr deutsche und mild-boshafte unterthänigste Teufel von Mephistopheles!” (KSA, vol. XI, p. 241).

<sup>357</sup> Mesmo após a publicação de *Além de Bem e Mal*, que Nietzsche concebeu originalmente como uma reedição amplamente revista de *Humano, demasiado Humano*, permanecem as dúvidas e hesitações quanto à pertinência de uma exposição sistemática dos grandes temas de sua filosofia, o que esta obra certamente não é. Em *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche chega a anunciar esta obra, que teria como título justamente *Vontade de Poder*. As hesitações de Nietzsche não dizem respeito apenas à forma, mas igualmente ao conteúdo de sua filosofia, que aos poucos incorpora aspectos doutrinários sem querer sucumbir ao dogmatismo. A ausência de interlocutores é dolorosamente confrontada com a crescente convicção de estar pessoalmente predestinado a uma tarefa de dimensões histórico-universais. Este contraste gera uma imensa tensão psicológica que transparece tanto na correspondência dos últimos anos quanto no tom cada vez mais polêmico assumido pelos últimos escritos. Nietzsche expressa sua intenção de não mais imprimir sua filosofia em uma carta a Franz Overbeck de 2 de julho de 1885: “Ich habe fast jeden Tag 2-3 Stunden diktirt, aber meine ‘Philosophie’, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist nicht mehr mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck [...] Die Zeit ist im Übrigen grenzenlos oberflächlich; und ich schäme mich oft genug, so viel publice schon gesagt zu haben, was zu keiner Zeit, selbst zu viel werthvollern und tieferen Zeiten, vor das ‘Publicum’ gehört hätte. Man verdirbt sich eben den Geschmack und die Instinkte, inmitten der ‘Preß- und Frechheits-Freiheit’ des Jahrhunderts” (KSB, vol. VII, pp. 62-63). O filósofo comunica esta mesma intenção a Peter Gast em carta de 22 de setembro do mesmo ano: “Im Übrigen wird nichts mehr publicirt’: es geht nunmehr bei mir ‘wider den Anstand’” (KSB, vol. VII, p. 94).

Para compreendermos a ruptura de Nietzsche com sua reflexão do período intermediário precisamos atentar para o fato de que sua filosofia madura pretende fornecer um diagnóstico da cultura em escala histórico-universal<sup>358</sup>. A filosofia como forma de vida, como paixão do conhecimento, faz parte do passado. A partir do *Zarathustra* Nietzsche pensa a vida contemplativa na perspectiva da criação dos valores e da legislação em escala mundial<sup>359</sup>. O filósofo genuíno é legislador; ele cuida do futuro da humanidade. Diferentemente de Hegel, que concebe a tarefa da reflexão filosófica também em escala histórico-universal, mas a situa no âmbito de uma reconciliação puramente conceitual com o mundo da cultura tal como este se concretizou nas diversas figuras do espírito objetivo, Nietzsche reivindica para o filósofo a tarefa não apenas de produzir uma reconciliação com o passado, mas de estabelecer as metas para o futuro do homem. A suprema tarefa afirmativa não consiste na mera superação da cisão entre a consciência subjetiva e o mundo da cultura, mas na proposição de novos enredos para o eterno drama da alma. Com isso sua filosofia não apenas assume como tarefa a reflexão sobre o sentido da cultura em escala histórico-universal, como também reivindica para si mesma um significado histórico-universal<sup>360</sup>.

---

<sup>358</sup> Este aspecto da produção tardia de Nietzsche é destacado por GIACOIA, 1997. Esta hipótese hermenêutica é utilizada por Giacoia como fio condutor para a compreensão do tema da auto-supressão da moral, que domina a reflexão tardia do filósofo.

<sup>359</sup> O primeiro discurso de Zarathustra após o prólogo trata justamente desta nova figura da vida contemplativa, que Nietzsche associa à imagem da criança. A inocência é a pré-condição para o ato de criação de novos valores. O itinerário filosófico é simbolizado na alegoria das três metamorfoses do espírito: como ele se torna camelo, como do camelo surge o leão e, finalmente, como o leão se torna criança (cf. KSA, vol. IV, pp. 29-31). Este tema é retomado no fragmento póstumo do verão-outono de 1884, intitulado *Der Weg zur Weisheit* (cf. KSA, vol. XI, pp. 159-160, fragmento n. 26[47]). Nietzsche distingue três etapas no itinerário para a sabedoria: a via da veneração, que corresponde à imagem do camelo e, biograficamente, à submissão a Wagner e Schopenhauer; a via da independência, que corresponde à imagem do leão e à filosofia do espírito livre; e a via da criação, que corresponde à imagem da criança e à filosofia que se inicia com o *Zarathustra*. Esta última etapa do itinerário filosófico pressupõe simultaneamente a inocência e a grande responsabilidade. No fragmento subsequente (cf. Idem, p. 160, 26 [48]), Nietzsche apresenta este mesmo itinerário em três etapas a partir de uma descrição alternativa: 1) superação das pequenas más inclinações; 2) superação também das grandes inclinações; 3) para além de bem e mal. Nietzsche observa em relação a este último estágio: “Nur für Wenige: die Meisten werden schon im 2ten Weg zu Grunde gehen. Plato Spinoza? vielleicht *gerathen*? Sich endlich das Recht geben zum Handeln”.

<sup>360</sup> Esta reivindicação é comunicada ao leitor em uma retórica que alterna provocação e cinismo com uma desinibida manipulação de todos os registros do patético e do fatalístico. O resultado é um intrincado jogo

Esta concepção absurdamente ambiciosa da “ocupação” do filósofo é apenas o ponto de culminância e, em certo sentido, a conclusão natural do primado que Nietzsche confere à vida contemplativa sobre a vida ativa, e à vida filosófica sobre a vida religiosa, artística e científica no mundo da cultura. Enquanto tese não se trata, a bem da verdade, de uma novidade que aparece apenas com o *Zarathustra*. Nietzsche reivindica este primado desde *Humano, demasiado Humano*<sup>361</sup>. Mas nas obras do período intermediário Nietzsche não faz desta tese um programa propriamente político. Ele se contenta em confrontar estilos de vida e em atribuir supremacia ao estilo de vida contemplativo identificado com a filosofia. Nietzsche tampouco pensa o específico da

---

de máscaras, que obriga o leitor a reconhecer sua inaptidão para emitir um juízo final sobre as intenções do autor. Nietzsche parece assumir em suas últimas obras as máscaras dos três tipos de sábio que ele identificou em seu estudo sobre os filósofos pré-socráticos, compondo um tipo híbrido ao modo de Platão: o sábio pitagórico, que incorpora a figura do reformador religioso; o sábio heraclítico, que se apresenta como o orgulhoso e solitário detentor exclusivo da verdade; e o sábio socrático, que se caracteriza pela permanência na investigação e vê na confissão de ignorância a sabedoria propriamente humana.

<sup>361</sup> Os aforismos 225 a 229 de *Humano, demasiado Humano* contrapõem o espírito livre ao espírito cativo e identificam o homem religioso com o espírito cativo. Este é o homem das convicções, que exige a fé porque sabe que esta é a única reserva de força que resta aos fracos. O critério principal que permite distinguir entre os espíritos livres e os cativos é o do método de fixação das crenças: o espírito cativo usa métodos epistemicamente não confiáveis, tais como a utilidade das crenças, sua antiguidade ou duração, os sacrifícios feitos em seu nome, os efeitos confortáveis de sua adoção etc. Os aforismos 281, 282 e 284 contrapõem o homem contemplativo na versão que Nietzsche tenta reatualizar (servindo-se de modelos antigos e do início da modernidade, tais como Pascal, Montaigne, Epicuro, Epiteto) e o tipo laborioso do literato que escreve para jornais, do erudito que se especializa e do cientista natural a serviço de uma ciência voltada exclusivamente para o controle da natureza. É crucial percebermos que a contraposição entre o filósofo e o homem religioso incide não sobre a forma de vida, a espiritualidade e o fôlego introspectivo, mas sobre os métodos e sobre a posse ou não das virtudes epistêmicas que resultam do cultivo de um método epistemicamente confiável de fixação de crenças, enquanto que a oposição entre o filósofo e o homem de ciência se dá no plano não dos métodos, mas do estilo de vida. O filósofo recusa se submeter, na busca do conhecimento, ao ritmo ditado pelo ativismo moderno, enquanto o erudito e o cientista adotam o caráter industrioso e agitado do homem de ação e introduzem este ativismo na atividade cognitiva. Os aforismos 283 a 286 contrapõem o homem contemplativo ao homem ativo e defendem a necessidade de um retorno do espírito de contemplação como um corretivo para o ativismo moderno. Em outros momentos Nietzsche vincula este ativismo ao mito moderno da dignidade do trabalho. Eu cito o aforismo 283, na qual Nietzsche retoma a tese pascaliana da irracionalidade constitutiva da ação humana e limita sua validade ao ativismo moderno: “A falta principal dos homens ativos. – Aos homens ativos falta habitualmente a atividade superior, quero dizer, a individual. Eles são ativos como funcionários, comerciantes, eruditos, isto é, como seres genéricos, mas não como seres individuais e únicos; neste aspecto eles são preguiçosos. – O infortúnio dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidéz da mecânica. – Todos os homens se dividem, em todos os tempos e também hoje, em escravos e livres; pois aquele que não tem dois terços de seu dia para si é escravo, não importa o que seja: estadista, comerciante, funcionário ou erudito” (NIETZSCHE, 2000, p. 191, com alterações na tradução).



vida filosófica na atividade legislativa. Como vimos, todo o seu esforço consiste em pensar a vida contemplativa do filósofo a partir de uma forma específica de relacionamento com a busca do conhecimento, que o diferencia do homem do conhecimento vulgar: o erudito e o cientista *stricto sensu*. No último período Nietzsche define a tarefa da filosofia como uma tarefa eminentemente política, na medida em que pensa o filósofo como um legislador ecumênico, que estabelece os fins últimos da cultura e da humanidade<sup>362</sup>.

Esta imagem do filósofo como legislador é apresentada de forma poética no *Zarathustra* e de forma programática em *Além de Bem e Mal*. Trata-se de um diálogo que se faz ao mesmo tempo em oposição direta à imagem hegeliana do filósofo como aquele que supera a condenação moral do mundo mediante a reconciliação com o passado e a rememoração dos eventos substanciais da vida do espírito. O filósofo hegeliano, distanciado do mundo da ação, confere sentido aos eventos históricos ao ver neles a efetivação da Idéia. A percepção dos eventos pelos atores é sempre parcial e trágica. Para o filósofo, no conforto e no distanciamento do ato rememorativo, os eventos adquirem um sentido no encadeamento lógico da história do espírito. Nietzsche recusa este suposto *telos* imanente da história, embora louve o intuito hegeliano de superar a visão moral de mundo que subjaz a esta concepção da vida contemplativa. O valor e sentido das ações não podem ser recolhidos pela consciência filosófica, pois eles não preexistem na matéria bruta dos eventos históricos como obra de uma razão astuciosa. Nietzsche não apenas se opõe ao sentido autêntico do hegelianismo, como se volta também programaticamente contra o culto do Estado característico da apropriação

---

<sup>362</sup> Hennig Ottmann tratou magistralmente desta diferença em seu estudo sempre preciso sobre a filosofia política de Nietzsche: “Nietzsches späte Philosophie unterscheidet sich von der Freigeisterei in einem entscheidenden Punkt. Die Apolitie der freien Geister ist Nietzsches Ideal nicht mehr. Der ‘Übermensch’ – wiewohl in anderen Hinsichten Erbe des freien Geistes – soll Herrscher sein. Bisherige Nietzscheinterpretationen haben diesen Differenzpunkt verfehlt” (OTTMANN, 1999, p. 239). Um único reparo a ser feito diz respeito à terminologia. Nietzsche não se atém à terminologia empregada no *Zarathustra* para descrever a figura do filósofo como legislador em *Além de Bem e Mal*. Assim, o espírito livre é um arauto, mas não mais do *Übermensch*, como era o caso de Zarathustra, e sim do filósofo do futuro.

ideológica que deu origem ao hegelianismo vulgar. Com isso ele retoma um tema que o havia ocupado na primeira fase de seu pensamento: a crítica da subordinação dos fins da cultura aos fins do Estado<sup>363</sup>. Esta retomada coincide também com a retomada e radicalização de seu platonismo político de juventude. Este platonismo político se caracteriza pela defesa de três teses: ao filósofo cabe a tarefa de fixar a hierarquia de valores; o Estado deve estar subordinado aos fins da cultura; os fins da cultura devem ser estipulados de modo a favorecer a produção do indivíduo de exceção, cuja figura proeminente é a do próprio filósofo<sup>364</sup>. Contudo, paradoxalmente, a retomada do

---

<sup>363</sup> Eu creio que se pode defender a tese de que Nietzsche se opôs conscientemente a esta dupla forma de hegelianismo. Há alguma polêmica em torno do grau de familiaridade de Nietzsche com a filosofia de Hegel, mas ainda que por via indireta ele foi capaz de apreender um dos elementos essenciais do empreendimento hegeliano e soube fazer justiça à sua grandeza, distinguindo-o criteriosamente de suas versões vulgares e ideológicas. O fragmento 2 [106], do outono de 1886, fornece uma evidência conclusiva a favor desta tese: “Die Bedeutung der deutschen Philosophie (Hegel): einen *Pantheismus* auszudenken, bei dem das Böse, der Irrthum und das Leid *nicht* als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden. *Diese grandiose Initiative* ist mißbraucht worden von den vorhandenen Mächten (Staat usw.), als sei damit die Vernünftigkeit des gerade Herrschenden sanktionirt”. Este projeto, inspirado pelo espinozismo que estava no centro do debate filosófico alemão na virada do século XVIII, guarda uma notável proximidade com o projeto nietzscheano. Considerada sob esta perspectiva, a filosofia teologizante de Hegel tem maior afinidade com o amoralismo de Nietzsche do que a filosofia declaradamente ateuista de Schopenhauer, na medida em que esta permanece refém da visão moral de mundo: “Schopenhauer erscheint dagegen als hartnäckiger Moral-Mensch, welcher endlich, um mit seiner moral<ischen> Schätzung Recht zu behalten, zum *Welt-Verneiner* wird. Endlich zum ‘Mystiker’” (KSA, vol. XII, p. 113). Esta contraposição entre Hegel e Schopenhauer lança uma nova luz sobre a observação de Nietzsche de que *O Nascimento da Tragédia* seria um livro demasiado hegeliano. Ele compartilha com Hegel o intuito fundamental de resgatar a negatividade e o mal. Aqui, mais uma vez, fica claro que o alvo prioritário de Nietzsche não é a interpretação teológica, mas a interpretação moral da existência. A interpretação teológica deve ser condenada apenas na medida em que ela patrocina a interpretação moral. Isso não significa, entretanto, que ele tenha considerado satisfatórias as condições impostas por Hegel para a superação da visão moral de mundo. Hegel não teria sido capaz de atingir uma filosofia da afirmação por ter, ele também, permanecido refém do ideal ascético. Ele apenas efetuou um gesto teórico que permitiu o deslocamento de seu lugar de realização do além (como queria o cristianismo) e da consciência moral (como o quis Kant) para o plano da consciência filosófica que reflete sobre a razão imanente à história. Cf. o instrutivo fragmento 2 [165], concebido originalmente como parte do prefácio a *Aurora* (In: KSA, vol. XII, pp. 147-149). Interessa a Nietzsche sobretudo compreender as razões que garantiram a hegemonia absoluta dos valores morais sobre todos os demais valores no ocidente. Na filosofia alemã Kant e Hegel são apresentados como duas alternativas distintas de retardar o colapso do ideal ascético; a via defensiva adotada pela crítica kantiana da razão e a via do panteísmo hegeliano, que assume a perspectiva de uma realização do ideal imanente à história. Para um comentário detalhado deste fragmento póstumo, conferir GIACOIA, 1997: Notas sobre o tema da auto-supressão da moral.

<sup>364</sup> Há, entretanto, uma diferença crucial em relação ao platonismo político de juventude, pois este programa, na medida em que é inspirado pela disposição wagneriana de restituir à arte a função socialmente orgânica que ela teria tido na antiguidade, leva necessariamente à subordinação da figura do filósofo à figura do artista. O jovem Nietzsche tem uma compreensão mais modesta do lugar do filósofo no mundo da cultura. Ele pode menos e ele vale menos. Na retomada do platonismo político a partir de *Zarathustra* o filósofo, definido como legislador, é o único capaz de assumir a responsabilidade pela criação dos valores, é o único que tem independência suficiente para arcar com o ônus desta tarefa no cenário de uma cultura pós-metafísica, caracterizada pela corrosão das condições de aceitabilidade

platonismo político, ou seja, da imagem do filósofo como legislador, exige antes de tudo a reversão do platonismo vulgar, ou seja, do cristianismo como um sistema de avaliação moral fundado na repressão dos impulsos agressivos e na promoção exclusiva dos impulsos gregários e legitimado por um dualismo metafísico. É contra o pano de fundo desta tarefa legislativa que devemos tentar compreender a guerra declarada de Nietzsche contra o cristianismo nas últimas obras: como um esforço de reverter a supremacia da religião sobre a filosofia instaurada pela religião revelada no ocidente. O interesse pela espiritualidade religiosa de tipo pascaliano converte-se em objeto de curiosidade psicológica, deixando de ser um paradigma para a vida contemplativa do filósofo<sup>365</sup>. A religião só interessa ao filósofo na medida em que ela é um meio de

---

psicológica de uma mentira piedosa sobre a origem dos valores. O platonismo político de juventude corresponde de fato a uma inversão do platonismo, na medida em que Nietzsche inverte a hierarquia que Platão procurou estabelecer entre o artista e o filósofo. Atribuir ao artista a prerrogativa na criação dos valores é tarefa do jovem Nietzsche, não do Nietzsche maduro. A inversão do platonismo no Nietzsche maduro é uma inversão do platonismo vulgar, não do platonismo político. Uma nota póstuma de 1871 traduz bem este projeto inicial de inversão do platonismo: “Der Idealstaat Platos ist deshalb von besonderer Weisheit, weil gerade in dem, was uns so auffällig ist, die ungerstüme Naturgewalt des hellenischen Willens sich offenbart. Wirklich ist es das Vorbild eines wahren Denkerstaats, mit völlig richtiger Stellung des Weibes und der Arbeit. Aber der Irrthum liegt nur im sokratischen Begriff eines Denkerstaates: das philosophische Denken kann nicht bauen, sondern nur zerstören” (KSA, vol. VII, p. 140). Como não poderia deixar de ser, a culpa mais uma vez cabe a Sócrates, que seduziu o mais belo rebento da antiguidade, afastando-o dos instintos mais profundamente helênicos. Surpreende o comentário sobre o lugar das mulheres no regime ideal de Platão. Nietzsche procura nuançar esta afirmativa em outro fragmento póstumo do período, que discute longamente o lugar da mulher no estado grego (cf. KSA, vol. VII, fragmento n. 7 [122]). A exposição mais detalhada do platonismo político do jovem Nietzsche encontra-se nas 11 folhas do MP XII i c, redigidas no início de 1871 como complemento a *O Nascimento da Tragédia*. Aqui o leitor se confronta com a tese de que o Estado e suas instituições mais cruéis, como a escravidão, só podem encontrar uma justificativa em uma metafísica da cultura, que vê na produção do gênio o objetivo último destas instituições. Nietzsche encerra suas considerações atribuindo a Platão a ancestralidade desta intuição. Mais uma vez Sócrates é responsabilizado pela expulsão dos poetas da cidade ideal (cf. KSA, vol. VII, pp.333-349). A subordinação do gênio artístico ao gênio filosófico em Platão é um equívoco de origem socrática, que contraria as raízes mais profundas do instinto helênico.

<sup>365</sup> Pascal continua sendo o modelo por excelência da complexa vida interior que o cristianismo tornou possível. Compreender o fenômeno pascaliano é ainda compreender o que se pode alcançar de mais terrível e sublime através de uma disciplina imposta a partir da submissão à religião. Mas em *Além de Bem e Mal* Nietzsche já se libertou do fascínio por esta forma de fruição do sentimento de poder própria da ascese cristã. Este distanciamento se traduz no fato de que a espiritualidade pascaliana deixa de ser um modelo a ser superado pela libertinagem espiritual do ateu contemporâneo para se converter em um enigma a ser desvendado pelo psicólogo que se interessa pelas manifestações da vontade de poder: “Para imaginar e estabelecer, por exemplo, que história teve até hoje o problema da *ciência* e da *consciência* na alma dos *homines religiosi*, talvez fosse preciso ser tão profundo, tão imenso e tão ferido quanto a consciência intelectual de Pascal” (aforismo 45 de *Além de Bem e Mal*, citação extraída de NIETZSCHE, 1993, p. 51). Esta é uma etapa intermediária na apreciação nietzscheana de Pascal. Um ano depois, em 1887, Pascal passará a cumprir uma nova função: a do homem de exceção que sucumbiu ao fascínio dos

educação entre outros, um instrumento a serviço de sua tarefa legislativa. Na medida em que ela ameaça se emancipar da filosofia e se arvora o direito de estabelecer ela mesma os fins, ela se torna uma potência hostil à cultura e deve ser combatida. Esta tese é expressa nos últimos dois aforismos (61 e 62) do terceiro capítulo de *Além de Bem e mal*, capítulo consagrado à discussão das diversas dimensões do fenômeno religioso:

O filósofo tal como *nós* o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento (NIETZSCHE, 1993, p. 63).

Por fim, para fazer também o balanço negativo de tais religiões e trazer à luz o seu inquietante perigo – paga-se um preço caro e terrível, quando as religiões não se acham em mãos dos filósofos como meios de cultivo e educação, mas atuam de maneira soberana e por si, querendo elas mesmas ser os fins e não meios entre outros meios (Idem, pp. 64-65).

Nietzsche entende que a vitória do tipo sacerdotal no ocidente foi preparada por Platão, pois este mobilizou retoricamente os valores ascéticos para triunfar sobre seu adversário imediato, o homem de ação. A eficácia da estratégia retórica de Platão foi o evento mais funesto para a filosofia, pois teve um resultado inverso ao pretendido pelo filósofo, qual seja, a subordinação mesma da vida filosófica aos valores ascéticos. O que era uma simples estratégia de poder integrou-se historicamente à forma de vida filosófica, comprometendo as condições de realização do platonismo político e preparando a vitória do tipo sacerdotal. Sob esta perspectiva de leitura, a acusação que Nietzsche dirige a Platão é a de que ele teria sido absurdamente inábil ao se apresentar como reformador da religião cívica dos gregos. Mesmo não tendo uma compreensão moral do mundo, Platão preparou o terreno para o triunfo desta compreensão ao propor uma reforma da religião que submetia as representações poéticas e cívicas dos deuses a

---

meios de corrupção postos em prática pelo cristianismo. Enquanto vítima exemplar do cristianismo, o caso pascaliano é invocado como uma justificativa para a declaração de guerra a esta religião nefasta para a cultura. Cf. KSA, vol. XIII, p. 27: “Man soll es dem Christenthum nie vergeben, dass es solche Menschen wie Pascal zu Grunde gerichtet hat. Man soll nie aufhören, eben dies am Christenthum zu bekämpfen, dass es den Willen dazu hat, gerade die stärksten und vornehmsten Seelen zu zerbrechen”.

critérios de correção morais. É a este Platão vitorioso à revelia de suas intenções que é necessário fazer a guerra.

Lido sob o ponto de vista da modernidade, o platonismo político de Nietzsche consiste numa inversão não tanto de Platão quanto de Hegel. Esta afirmação pode parecer surpreendente, mas ela tem um sentido bastante preciso. Nietzsche considerou seriamente a possibilidade de estabelecer fins ecumênicos para a humanidade, com o auxílio das modernas teorias científicas. A ciência torna possível, pela primeira vez na história, um governo global do planeta. Através de um controle minucioso das regularidades fenomênicas, a moderna racionalidade científica permite selecionar os meios mais econômicos para a promoção destes fins ecumênicos. Mas as ciências são incapazes elas mesmas de estabelecerem estes fins. Logo, cabe ao filósofo a tarefa de legislador. Isto não o torna, entretanto, um funcionário da humanidade, pelo simples fato de inexistir uma figura ou instância do universal à qual o filósofo estaria obrigado a prestar reverência. Nietzsche retoma a figura kantiana arquetípica do filósofo<sup>366</sup> e o emancipa do jugo da razão prática, faculdade que supostamente extrai de si mesma uma lei para todas as vontades finitas. O legislador é o indivíduo autônomo e soberano, mas enquanto tal ele não está submetido nem à esfera hegeliana da eticidade, nem à esfera kantiana da consciência moral, e tampouco tem como tarefa promover uma reconciliação entre estas duas instâncias. Os fins ecumênicos que o filósofo do futuro estabelece para a humanidade como um todo eliminam o acaso da história, na medida em que confere a ela uma direção consciente: a produção de indivíduos de exceção. A

---

<sup>366</sup> Kant apresenta esta figura arquetípica (*Urbild*) do filósofo como um legislador da razão humana, contrapondo-o aos demais homens do conhecimento, que são considerados simples artistas da razão, para ilustrar a diferença entre conceito escolástico (*Schulbegriff*) e conceito mundano (*Weltbegriff*) da filosofia. O conceito mundano da filosofia refere o conhecimento às finalidades últimas da razão humana, tanto do ponto de vista de seu interesse teórico quanto prático. Do mesmo modo, o filósofo como legislador da razão humana utiliza os demais homens do conhecimento como ferramentas a serviço da realização dos fins últimos da razão. Como esta legislação abarca tanto a natureza quanto a liberdade, ao filósofo arquetípico cabe a tarefa de estabelecer as leis *a priori* tanto daquilo que é quanto daquilo que deve ser. Cf. KANT, 2005, II, pp. 700-701 (*Kritik der reinen Vernunft*: B867-869).

dimensão trágica da história, que Hegel identificou com a perspectiva do agente, condenado à parcialidade característica da vida ativa, poderia ser finalmente contornada por uma história planejada, orientada conscientemente para a produção do *Übermensch*. No *Zarathustra* Nietzsche parece considerar que esta é a única alternativa que resta à humanidade após o advento da morte de Deus, caso ela não queira se contentar com a perspectiva niilista do último homem<sup>367</sup>.

Em que medida isso implica uma inversão de Hegel? Na exata medida em que a dimensão trágica é transferida para o pólo da vida contemplativa. A experiência verdadeiramente trágica não é a do homem de ação, que Nietzsche vê apenas como um comediante dos ideais e dos valores, como um intermediário entre os verdadeiros criadores e o povo. Na natureza dos homens ativos há algo de insincero, há teatro e encenação, em suma, há muita comédia e pouca tragédia<sup>368</sup>. Não é o homem de ação que realiza o trabalho do negativo na história, como um instrumento a serviço da astúcia da razão, um instrumento que é aniquilado tão logo a razão tenha encontrado nele a sua satisfação. O trabalho do negativo é integralmente assumido pelo filósofo, pelo legislador, que ao assumi-lo assume simultaneamente a tarefa positiva, de instauração

---

<sup>367</sup> Esta contraposição é anunciada logo no Prólogo do *Zarathustra*, em dois discursos que o profeta persa dirige à multidão na praça pública. O primeiro anuncia o super-homem como tarefa que se coloca após a morte de Deus (cf. KSA, vol. IV, pp. 14-16) e o segundo descreve o cenário alternativo do último homem, que em termos pascalianos poderia ser descrito como o ateísmo dos espíritos fracos, irmanados em torno de uma religião do conforto e do hedonismo vulgares (cf. Idem, pp. 18-20).

<sup>368</sup> Cf. o discurso do ZA I, intitulado “Von den Fliegen des Marktes”, que retoma em linhagem poética a tese do primado dos homens contemplativos sobre os homens de ação desenvolvida no aforismo 301 de *A Gaia Ciência*. Nietzsche recorre neste aforismo à antiga metáfora teatral, cuja procedência é atribuída aos pitagóricos, utilizada para caracterizar a diferença entre a vida filosófica e a vida ativa, mas desloca a ênfase da *vis contemplativa* para a *vis creativa* como a capacidade especificamente filosófica, enquanto o homem de ação é identificado com o ator: “*A ilusão dos contemplativos* [...] Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. 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! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! – Mas justamente este saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão *orgulhosos* nem tão *felizes* quanto poderíamos ser” (NIETZSCHE, 2001, p. 204).

de novos valores. O filósofo não está a serviço da humanidade, pois Nietzsche recusa que haja algo como o primado de finalidade para as criaturas racionais, como quer Kant, nem tampouco é um instrumento a serviço da razão (como o são os heróis da história universal de Hegel), pois não há nenhuma razão na história exceto aquela que o homem nela introduz. Nietzsche não o identifica de modo algum com a consciência puramente reflexiva, cuja tarefa seria reconciliar a consciência cindida com o mundo da cultura. O filósofo do futuro deve comandar e dominar. Aqui não se trata, obviamente, de reivindicar para o filósofo o exercício do poder do Estado. Isto seria ainda um rebaixamento de suas funções. Ele tampouco deve ser pensado como um legislador no sentido convencional do termo, e muito menos como um conselheiro de chefes de estados tecnocratas. A ele cabe estabelecer a hierarquia de valores, a tábua de bem e mal. Justamente por isso ele deve estar além, acima de bem e mal. Ele deve se tornar senhor de seus vícios, mas também de suas virtudes. Como o legislador não pode apelar a nenhuma instância do universal para se desincumbir de sua tarefa, ele está condenado à responsabilidade e à solidão da grande responsabilidade. O que ela exige antes de tudo é distância em relação ao seu próprio tempo, extemporaneidade. Ele não pode apelar a um mandamento divino, a um bem em si, à razão universal, nem tampouco a uma lei imanente à história ou à natureza. É justamente o ceticismo de Nietzsche que confere à tarefa legislativa a dimensão de um ato heróico de afirmação da própria vontade. O ceticismo da força característico do filósofo do futuro é um ceticismo que coloca a vontade no lugar da fé<sup>369</sup>: a afirmação da disposição para o mando, para a auto-

---

<sup>369</sup> “Wenn kein Ziel in der ganzen Geschichte der menschlichen Geschicke liegt, so müssen wir eins hineinstecken: gesetzt nämlich, daß ein Ziel uns *nöthig* ist, und uns andererseits die Illusion eines immanenten Zieles und Zwecks durchsichtig geworden ist. Und wir haben Ziele deshalb nöthig, weil wir einen Willen nöthig haben – der unser Rückgrat ist. ‘Wille’ als Schadenersatz für ‘Glaube’, d. h. für die Vorstellung, daß es einen *göttlichen* Willen giebt, Einen, der etwas mit uns vorhat...” (KSA, vol. XII, p. 236). A fé como confiança incondicional em uma vontade alheia é, segundo Nietzsche, a marca do luteranismo e do imperativo categórico kantiano, interpretado como um caminho tortuoso para retornar a uma antiga fé. Ela consiste em transferir a responsabilidade da própria vontade para uma vontade alheia, seja da tradição, seja de um conceito (razão prática, dever), seja de Deus. Esta psicologia da fé transforma

afirmação é o privilégio do indivíduo soberano, que nega a lógica da culpabilidade e da responsabilização e responde integralmente por si mesmo, transformando todo “teve que ser assim” em um “assim eu o quis”, todo “eu devo” em um “eu quero”. Todo ato legislativo refere-se a um querer. Nietzsche aboliu todas as instâncias nas quais este querer poderia encontrar um fundamento e repouso. Com isso ele transferiu toda a tensão trágica da consciência do homem que age para a consciência filosófica, que deste modo se vê confrontada com a tarefa suprema de instauração de novos valores e com a questão de estar de fato predestinada para tal tarefa. A mesma tensão trágica que acompanha a consciência cristã na incerteza da graça se coloca para o filósofo que deve assumir a responsabilidade por uma transvaloração dos valores. Este é o paradoxo do legislador. De onde ele extrai a confiança para derrubar a lei antiga e a força para propor uma nova? Durante milênios o mecanismo inconsciente de uma mentira piedosa sobre a origem divina da vontade que comanda e fala através do legislador poupou o indivíduo da grande responsabilidade. Com o declínio da normatividade da metafísica, a vida e a morte dos valores passam a depender exclusivamente da vontade de alguns indivíduos<sup>370</sup>. A crise de autoridade no mundo moderno segundo Nietzsche é o reflexo da ausência de tais indivíduos, portadores da grande vontade e da grande responsabilidade, justamente no momento em que eles mais se fazem necessários. A moralidade igualitária é simultaneamente um sintoma e um fator que agrava a crise. O niilismo é um de seus nomes.

---

toda fé em uma má-fé, ao interpretá-la como uma astúcia do fraco para assegurar para si o poder. Embora a fé seja fundamentalmente um sintoma de fraqueza (pois deriva do sentimento de impotência de responder por si), ela é ao mesmo tempo uma estratégia de poder da vontade fraca. Sua característica é o dogmatismo moral, expresso na noção de um dever absoluto, que é válido universalmente e que comanda incondicionalmente. A vontade forte recusa esta universalidade e incondicionalidade.

<sup>370</sup> O fragmento 26 [407] do verão-outono de 1884, intitulado *O legislador do futuro*, que voltarei a comentar numa nota abaixo, marca o início da reflexão de Nietzsche sobre o filósofo como legislador, uma reflexão que culminará na complexa temática de *Além de Bem e Mal*. Neste fragmento Nietzsche enumera cinco temas relacionados à sua nova concepção da tarefa filosófica: as estratégias que o indivíduo adota para se subtrair à responsabilidade pela tarefa legislativa; a oposição entre trabalhador filosófico e filósofo como legislador; a tomada de decisão; o novo problema: o meio de comunicação e toda a questão da veracidade; o problema do cultivo e da disciplina. Cf. KSA, vol. XI, pp. 258-260.



Nietzsche parece concentrar na figura do filósofo do futuro (que corresponde ao arquétipo kantiano do filósofo como legislador) as tarefas que Hegel distribuiu entre os pólos da vida ativa e da vida contemplativa. Hegel reivindica para a vida política uma anterioridade em relação à vida filosófica. O filósofo realiza um balanço daquilo que foi obtido pelos agentes políticos no penoso processo histórico, destacando aqueles feitos que contribuíram para a concretização da liberdade na história e promovendo deste modo uma reconciliação do sujeito da reflexão com o mundo da cultura. Nietzsche recusa o pressuposto teleológico implícito nesta imagem da vida contemplativa e concentra na figura do filósofo o trabalho do negativo (que Hegel atribui aos grandes agentes da história universal), associando-o com o ceticismo da moderna consciência histórica (cf. o aforismo 209 de *Além de Bem e Mal*), e a atividade afirmativa, que é pensada por ele como um ato de criação de novos valores, e não apenas como uma atividade de reapropriação do passado. Não é uma mera coincidência que justamente Kant e Hegel sejam mencionados no aforismo 211 de *Além de Bem e Mal* como exemplos de prodigiosos trabalhadores filosóficos que ficaram aquém da tarefa genuinamente filosófica:

Insisto em que finalmente se deixe de confundir com filósofos os trabalhadores filosóficos e, sobretudo, os homens de ciência – em que precisamente aqui se dê ‘a cada um o seu’ e não demasiado a uns e muito pouco a outros. Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos [...] Os trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações – isto é, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas ‘verdades’. A esses pesquisadores compete tornar visível, apreensível, pensável, manuseável, tudo até hoje acontecido e avaliado, abreviar tudo o que é longo, ‘o tempo’ mesmo, e *subjugar* o passado inteiro: imensa e maravilhosa tarefa, a serviço da qual todo orgulho sutil, toda vontade tenaz pode encontrar satisfação (NIETZSCHE, 1993, pp. 117-118).

Em que consiste o platonismo de Nietzsche? Antes de tudo na defesa das condições propícias para o exercício da própria filosofia. O ato legislativo remete a um

querer, e o querer quer antes de tudo a si mesmo, ou seja, as condições que o eternizam. O filósofo, na medida em que não é um funcionário da humanidade, está a serviço de si mesmo, ou melhor, da forma de vida com a qual ele se identifica. Ele não pode ser um instrumento a serviço de uma vontade alheia sem perder a sua dignidade. Portanto, o filósofo torna-se legislador para garantir as condições ótimas de conservação e crescimento de seu tipo. Apenas nesta medida interessa ao filósofo intervir na disputa de valores, na esfera da moral em sentido amplo, ou seja, moral como um conjunto de hipóteses acerca daquilo que garante a conservação e o incremento de certa forma de vida<sup>371</sup>. Toda a virulência da crítica do último Nietzsche à hegemonia incontestada dos valores morais (isto é, do ideal ascético) na história do ocidente, sob a benção do cristianismo e do platonismo vulgar, deve ser interpretada a partir deste compromisso com o platonismo político: o engajamento e ativismo do filósofo se justificam na medida em que interessa a ele garantir as condições para a continuidade de seu próprio tipo. Ele é movido pela tarefa educativa de formar novos filósofos, homens tomados pelo mesmo desejo de se tornarem indivíduos autônomos. Por isso interessa a Nietzsche combater a hegemonia da moral de rebanho: sob o seu domínio o surgimento de indivíduos de exceção é um evento quase milagroso. A moral de rebanho e, segundo a avaliação de Nietzsche, as modernas versões liberais e socialistas desta moral fazem com que o surgimento do homem de exceção dependa primeiramente de uma conjunção de acasos favoráveis e, em segundo lugar, de uma luta constante contra as tendências de sua época. E mesmo quando ocorre esta conjunção favorável, e o indivíduo dela resultante é forte o suficiente para sobreviver aos obstáculos da moral dominante, o seu percurso rumo à grandeza é tão acidentado e o volume de energia dispensado em

---

<sup>371</sup> “Alle bisherigen Moralen betrachte ich als aufgebaut auf *Hypothesen* über Erhaltungs-Mittel eines *Typus* – aber die Art des bisherigen Geistes war noch zu schwach und ihrer selber zu ungewiß, um eine *Hypothese als* Hypothese zu fassen und doch als regulativisch zu nehmen – es bedurfte des **Glaubens**”. KSA, vol. XI, p. 219.

questões periféricas é tamanho que ele sempre fica aquém do que poderia ter sido. Daí a necessidade de uma reforma das condições gerais da cultura.

As dúvidas de Nietzsche em relação à adequação desta política geral repousam em uma indecisão quanto à abrangência e significado da filosofia afirmativa, que aparece com alguma frequência no *Zarathustra*: trata-se, afinal, de redimir o homem **do** acaso ou redimir **o** acaso, conferindo a ele uma necessidade retrospectiva? Se o objetivo é redimir o homem do acaso, então a tarefa consiste em impor para a humanidade, após o advento da morte de Deus, um conjunto de fins ecumênicos, que devem ser conscientemente perseguidos no interior de uma história planejada. No *Zarathustra* trata-se dos fins que tornam possível o surgimento do *Übermensch*, compreendido como uma tarefa a ser realizada no futuro. A tarefa dos filósofos atuais consistiria, portanto, em preparar o advento do *Übermensch*. Mas se o núcleo da filosofia afirmativa é o eterno retorno, e se o objetivo deste experimento de pensamento consiste na redenção do próprio acaso, na reconciliação com todo o passado, na afirmação incondicional da necessidade, como forma de superar o espírito de vingança que habita a estrutura temporal da vontade humana, então há uma contradição insanável no platonismo político de Nietzsche. Se há um vínculo conceitual necessário entre grandeza e acaso, se a grandeza se define pela capacidade de afirmar o eterno retorno e, através deste ato de suprema afirmação, redimir aquilo que supostamente seria o acaso, convertendo-o em amor pelo necessário, então o platonismo como uma agenda política que visa a eliminar os obstáculos e os acasos na história, tornando a emergência do homem de exceção um evento relativamente previsível, torna-se uma contradição em termos. Minha hipótese de leitura é que Nietzsche tomou consciência deste contra-senso apenas em seus últimos livros, o que o levou a se posicionar explicitamente contra as interpretações darwinistas e utópicas do *Übermensch* e rever seu compromisso com o platonismo político. Esta

revisão coincide também com o abandono do projeto de uma filosofia sistemática e com uma última guinada cética em seu pensamento. Proponho, portanto, que limitemos este compromisso estrito com o platonismo político às obras *Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral*. Antes de tratarmos do papel do ceticismo nos últimos três livros de Nietzsche (que estão às voltas com o programa de uma transvaloração de todos os valores), tentemos pensar sua eventual função no contexto de seu platonismo político.

Platão é uma figura onipresente na reflexão de Nietzsche. Um primeiro preceito metodológico para compreender o significado desta presença é distinguir entre: 1) o papel de Platão enquanto uma personalidade que Nietzsche procura reconstruir a partir dos diversos testemunhos históricos da antiguidade; 2) as tentativas de compreender o conteúdo conceitual de sua doutrina; 3) a avaliação do impacto histórico do platonismo e a definição do melhor modo de combatê-lo<sup>372</sup>. Os dois primeiros itens foram discutidos no Capítulo II considerando-se as notas de Nietzsche para os cursos sobre os diálogos platônicos. Embora Nietzsche deixe transparecer certa animosidade em relação ao significado histórico do platonismo nas notas, seria um exagero afirmar que já nesta época há um projeto claro de reversão do platonismo. Ele certamente existe enquanto uma intenção difusa, que no meu entender nasce de uma recusa instintiva da leitura schopenhaueriana da filosofia platônica, mas é inegável que uma oposição programática ao platonismo só ocorre a partir de *Além de Bem e Mal*. E será uma mera coincidência que esta oposição programática seja anunciada justamente no prefácio da obra em que Nietzsche está mais comprometido com o platonismo político? Não creio. O debate em torno da relação entre Nietzsche e Platão, Nietzsche e o platonismo é demasiado complexo e dificilmente alguém dirá a última palavra sobre este que é um dos mais

---

<sup>372</sup> Para uma defesa convincente das afinidades entre Nietzsche e Platão do ponto de vista da personalidade, consultar PIMENTA, 2006, pp. 52-59. Para uma abordagem do tema do platonismo em três planos (platonismo/antiplatonismo, a personalidade de Platão tal como reconstruída por Nietzsche e a filosofia de Platão tal como se encontra nos diálogos), cf. MARQUES, 2003 (Texto inédito) e, sob uma outra perspectiva, BREMER, 1979.

polêmicos capítulos dos estudos nietzscheanos. Vou me restringir na seqüência a indicar algumas pistas para uma investigação futura desta intrincada relação, procurando me ater a aspectos que guardam alguma conexão com o tema do ceticismo no último Nietzsche.

A convivência, em um mesmo período, da defesa de uma modalidade de platonismo político (para fins de simplificação, a tese de que os autênticos filósofos são legisladores e ocupam, portanto, o lugar mais elevado na hierarquia das formas de vida, uma hierarquia que eles mesmos devem fixar<sup>373</sup>) e do combate explícito ao platonismo vulgar (também para fins de simplificação, a tese de que o conjunto de nossos valores supremos tem um lastro ontológico em um mundo puramente inteligível, construído em oposição ao mundo sensível, e a desconsideração do papel dos impulsos agressivos na economia psíquica do tipo superior<sup>374</sup>), longe de resultar em um empreendimento contraditório, é uma exigência posta pela avaliação nietzscheana do significado do triunfo histórico da estratégia platônica de defesa da vida filosófica. A vitória do platonismo vulgar lançou uma sombra sobre a verdadeira natureza da vida filosófica e preparou o terreno para a hegemonia sacerdotal no interior da vida contemplativa.

---

<sup>373</sup> Tese expressa no aforismo 211 de *Além de Bem e Mal*: “Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘*assim deve ser!*’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*” (NIETZSCHE, 1993, p. 118).

<sup>374</sup> Tese apresentada no prefácio de *Além de Bem e Mal*: “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si [...] Certamente significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*, a condição básica de toda vida, falar do espírito e do bem tal como fez Platão” (NIETZSCHE, 1993, p. 8). A segunda suposição, de que Platão teria ignorado o papel dos impulsos agressivos ao desconhecer a produtividade do negativo, do mal, é formulada em um fragmento de 1886 (KSA, vol. XII, p. 11). Esta suposição me parece em franca contradição com a caracterização geral da personalidade de Platão como uma personalidade que anseia pelo mando. Portanto, ela deve ser vista como um elemento do platonismo vulgar, como um componente da doutrina exotérica de Platão, e não como expressão de sua personalidade. Pode-se contrapô-la, por exemplo, ao que é dito em KSA, vol. XII, p. 287; ou à discussão em torno da figura do tirano e da aspiração à tirania nas notas sobre o *Górgias* em KSA, vol. IX, p. 174-175 e sobre o diálogo pseudo-platônico *Theages* em KSA, vol. XI, p. 50. Para a função crucial do *Górgias* na obra de Nietzsche, cf. GIACIOIA, 1997a.

Nós vimos no capítulo anterior que o jovem Nietzsche propunha uma interpretação cética da filosofia de Platão, reduzindo seu dogmatismo ao plano da normatividade das idéias. Não há nenhuma razão para supor que o filósofo maduro tenha revisto suas posições no tocante a Platão. Pelo contrário, há evidências textuais a favor da tese de que Nietzsche reforçou suas convicções a este respeito ao tomar contato com a leitura de Platão proposta por seu antigo colega da Universidade de Basel, o filósofo e helenista Gustav Teichmüller (1832-1888). Esta leitura corroborou sua hipótese psicológica acerca da personalidade de Platão (sua aspiração fundamental ao poder político e à reforma das instituições gregas), mas lhe ofereceu algo mais. Ela reintroduziu no horizonte de pensamento de Nietzsche a tese do esoterismo, tese com a qual o filósofo já havia se confrontado na exposição de Lange da história do materialismo. *Além de Bem e Mal* é um livro no qual esta tese cumpre uma dupla função: como uma nova chave para a compreensão da história da filosofia e como um pressuposto para a comunicação de enunciados filosóficos. Antes de argumentar a favor desta dupla função do esoterismo em *Além de Bem e Mal*, gostaria de tratar rapidamente da recepção das teses de Teichmüller por Nietzsche. O filósofo tomou de empréstimo ao amigo Franz Overbeck duas obras de Gustav Teichmüller, provavelmente na virada de 1882 para 1883: o conjunto de estudos de filosofia grega reunidos sob o título *Studien zur Geschichte der Begriffe* (1874) e o livro *Die wirkliche und die scheinbare Welt: neue Grundlegung der Metaphysik* (1882). O primeiro excerto da segunda obra data do início de 1883 (cf. KSA, vol. X, p. 292) e, ao que tudo indica, o empréstimo das duas obras foi praticamente simultâneo. Em relação ao primeiro livro, Nietzsche faz o seguinte comentário a Franz Overbeck em um cartão postal datado de outubro de 1883: “Caro velho amigo, ao longo da leitura de Teichmüller fiquei cada vez mais estarrecido de espanto diante do quão pouco eu conheço Platão e do **quanto** Zarathustra

πλατονίζει<sup>375</sup>”. Esta pequena nota propõe para o intérprete de Nietzsche um enigma que por si só mereceria um estudo à parte, que confrontasse os detalhes da leitura de Teichmüller com a parábola filosófica nietzscheana. Aqui devo, infelizmente, me contentar com generalidades. Faço, portanto, um rápido resumo da leitura de Platão proposta por Teichmüller, com o intuito de retomar o tema do esoterismo.

Gustav Teichmüller era um cristão de estrita observância, que na condição de filósofo se propôs como tarefa desenvolver um sistema metafísico que traduzisse em conceitos o núcleo da verdade cristã: a crença na imortalidade individual da alma como princípio metafísico a partir do qual somente é possível elucidar o conceito central da metafísica, o conceito de Ser. Esta perspectiva sistemática é determinante de sua leitura da filosofia grega e em especial de Platão. A participação de Teichmüller nos debates platônicos de sua época se deu na forma de uma virulenta polêmica, tanto do ponto de vista dos resultados obtidos quanto do método de leitura proposto. O helenista Eduard Zeller tornou-se o principal alvo da polêmica, e Teichmüller chegou a dedicar-lhe um pequeno opúsculo, refutando pontualmente sua leitura e rebatendo suas objeções<sup>376</sup>. A divergência entre os dois helenistas não incide sobre pontos específicos, mas sobre o conjunto do platonismo. Segundo Teichmüller, esta divergência acaba por incidir sobre o conjunto da história da filosofia, já que, à exceção do atomismo e do epicurismo, todo o restante da filosofia ocidental seria de um modo ou outro um pé de página a Platão. A

<sup>375</sup> Cartão postal enviado por Nietzsche de Gênova, e datado de 22 de outubro de 1883. KSB, vol. VI, p. 449.

<sup>376</sup> TEICHMÜLLER, *Die platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller*, 1876. Esta não foi a única incursão de Teichmüller pelo gênero da polêmica filosófica. Ele publicou uma sátira mordaz contra o filósofo de Königsberg, atribuindo sua autoria ao próprio Kant. Tratava-se de um acerto de contas humorístico com o cada vez mais influente movimento do neokantismo. Kant narra, em primeira pessoa, sua viagem ao céu no ano de 1804, para lá medir forças com os filósofos do passado. Como estes se recusavam a reconhecer-lhe qualquer mérito, limitando-se a torná-lo alvo de chacotas, Kant decide, após se envolver em infrutíferas disputas filosóficas, retornar à Terra e não mais morrer, como forma de preservar seu legado filosófico. A sátira de Teichmüller tem como título *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in Himmel, verfaßt von Immanuel Kant*. Polêmicas à parte, Teichmüller incorporou alguns elementos do kantismo de sua época, p. ex., a tese da idealidade transcendental do espaço e tempo. Mas ele denunciou a inconsistência de Kant em querer defender a tese da realidade empírica das representações que têm como referência estas formas *a priori* da intuição, com o argumento de que esta teria sido uma concessão aos preconceitos sensualistas de sua época.

posição de Teichmüller consiste, em traços gerais, numa defesa ardorosa da consistência do platonismo. O princípio unificador, que permite conferir coerência ao sistema platônico, é expresso na idéia de *parousia*, que forma o núcleo da tese da imanência da Idéia. Esta tese tem como resultado a recusa da imortalidade pessoal da alma e a afirmação da comunhão entre o mundo e o elemento divino da Idéia. Teichmüller recusa com veemência a tese de um mundo transcendente, de um dualismo metafísico e de uma interpretação moral da existência em Platão, ou seja, recusa pontualmente tudo aquilo que é mais recorrente na crítica vulgar do platonismo patrocinada por Nietzsche. Teichmüller passa em revista as diversas provas da imortalidade da alma para mostrar que todas elas referem-se exclusivamente à essência universal da alma, sem tomar em conta o elemento da individualidade. Este elemento só é levado em consideração nos mitos, e isso por duas razões muito simples. A primeira razão é de ordem filosófica: os princípios platônicos (do Ser – as Idéias – e do Não-ser – o Devir) excluem a possibilidade de uma imortalidade pessoal da alma, já que Platão não diferencia entre imortalidade e eternidade, e a eternidade é um atributo exclusivo dos princípios, e não dos seres que são manifestações fenomênicas das Idéias e estão sujeitas ao nascer e perecer no eterno ciclo do devir. A segunda razão é de ordem política: Platão recorre a esta doutrina através de mitos didáticos, com o objetivo de doutrinar a massa e de predispô-la à ação virtuosa. É neste contexto que Platão formula a tese da responsabilidade pelo mal, uma tese que certamente o comprometeria com uma interpretação moral da existência caso ele a defendesse como um componente de sua doutrina esotérica. Mas Teichmüller argumenta que esta tese é incompatível com os princípios filosóficos do sistema e tem uma função meramente edificante. O mal é sempre involuntário e fruto da ignorância. Esta é a verdadeira posição de Platão. Nós não somos responsáveis pela própria ignorância em que nos encontramos. Portanto, do



ponto de vista metafísico somos todos inocentes. O mal é necessário, fruto da mescla entre os dois princípios, da comunidade entre Ser e Não-ser da qual resulta o mundo<sup>377</sup>. A tese do caráter exotérico da doutrina da imortalidade pessoal da alma em Platão é por si mesma uma tese interessante e polêmica<sup>378</sup>, mas para o entendimento do platonismo político em Nietzsche e do impacto deste em sua compreensão da história da filosofia ela é menos decisiva do que o método de leitura que permitiu a Teichmüller chegar a ela. Este método consiste em distinguir entre um conteúdo esotérico e um conteúdo exotérico nos diálogos de Platão sem renunciar a uma leitura internalista dos escritos do filósofo grego. O conteúdo esotérico não deve ser buscado em uma suposta doutrina não

---

<sup>377</sup> Cf. TEICHMÜLLER, 1874/1966, pp. 146-151. Esta é a interpretação que Nietzsche oferece de Platão e Sócrates no período intermediário. O intelectualismo socrático é visto como um aliado no combate à interpretação moral da existência. No último período Sócrates e Platão são responsabilizados pelo triunfo do dogmatismo moral no ocidente. Se a pequena nota de Nietzsche a Overbeck comentando suas impressões da leitura de Teichmüller deve ser interpretada como uma adesão aos seus resultados, esta adesão significa menos uma revisão do que uma confirmação de algumas teses gerais sobre o filósofo ateniense. Devemos nos perguntar então porque esta confirmação não teve o efeito de uma reconciliação pública com Platão, tendo antes o resultado oposto de um acirramento do confronto. A resposta é simples: Nietzsche combate os efeitos históricos do platonismo, a imagem de Platão que se impôs historicamente, que com a ajuda do cristianismo triunfou historicamente. Ele combate os elementos exotéricos do platonismo.

<sup>378</sup> Devemos ter em mente que para Teichmüller a tese não tem um valor apenas histórico, mas guarda implicações de ordem sistemática, já que deste modo fica preservada para a religião cristã a prerrogativa de ter introduzido na metafísica o princípio do indivíduo como substância. Teichmüller considera que o fracasso de uma filosofia autenticamente cristã tem sua razão histórica mais remota na submissão dos filósofos da Patrística ao vocabulário do platonismo, pois eles teriam sido seduzidos pelas similaridades entre a crença cristã na imortalidade pessoal da alma e o conteúdo dos mitos platônicos, mas no momento de elaborar teoricamente esta verdade eles recorriam ao vocabulário esotérico do platonismo, o que condenou o empreendimento como um todo à inconsistência. Assim, os filósofos cristãos permaneceram reféns da metafísica clássica, que segundo Teichmüller teria negligenciado seu conceito central, que não pode ser elucidado sem referência ao Eu. Este conceito central é o conceito de Ser. Cf. a introdução de TEICHMÜLLER, 1882. Não há nenhum princípio metafísico individual em Platão. Quem pensa de outro modo o faz por não distinguir claramente entre Platão, o poeta, e Platão, o filósofo: “Wenn wir nun zurückblicken, so hat sich uns die anfängliche Vermuthung hinreichend bestätigt, dass Leibnitz und alle, welche den Dichter von dem Philosophen nicht sorgfältig genug scheiden, unmöglich die wahre Meinung Plato’s treffen konnten. Es ist bei Plato nicht an individuelle Principien zu denken, und auch die Persönlichkeit, soweit sie etwas Individuelles ist, hat bei ihm keine ewige Bedeutung. Alle die verschiedenen Betrachtungen aus dem Gebiete der Dialektik und Physik, Ethik und Kunst führten uns zu dem Resultat, dass wir erstens die individuelle Unsterblichkeit und alle Personificationen des Werdenden und der Ideen nur für Metaphern zu halten haben” (TEICHMÜLLER, 1966, p. 160). O diálogo entre Zaratustra e um de seus discípulos no capítulo intitulado Dos poetas, que faz parte do ZA II, oferece um ótimo ponto de partida para compreendermos a afirmação de Nietzsche de que o seu Zaratustra “platoniza”. Zaratustra afirma que os poetas mentem muito, e que ele mesmo é um poeta, e que todos os deuses e super-homens são subterfúgios e metáforas de poetas. Mas o discípulo reafirma sua crença em Zaratustra, se recusando a tomar suas palavras a sério, o que provoca uma reação impaciente de Zaratustra. Esta passagem é quase uma repetição das palavras com que Zaratustra se despede de seus discípulos no final do ZA I: “Ihr sagt, ihr glaubt an Zaratustra? Aber was liegt an Zaratustra? Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen! Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum liegt es so wenig mit allem Glauben” (KSA, vol. IV, p. 101).

escrita, mas está no interior dos diálogos e deve ser purificado de seu conteúdo exotérico por um leitor capaz de separar o joio do trigo. Este modo de entender os escritos de Platão terá uma grande fortuna no século XX na escola de Leo Strauss. Laurence Lampert vê em Nietzsche o fundador desta tradição de interpretação do platonismo político<sup>379</sup>. Se minha hipótese histórica está correta, a sua paternidade deve ser atribuída a Teichmüller. Vejamos a passagem na qual Teichmüller expõe sua compreensão do esoterismo de Platão. Ele a apresenta em uma seção intitulada As naturezas elevadas e as baixas, a verdade e a crença:

Eu preciso confessar minha insatisfação com a representação dominante de Platão no que diz respeito a este ponto; pois não se tem distinguido adequadamente a dupla expressão que a doutrina platônica precisa necessariamente assumir. Seria um equívoco supor em Platão uma doutrina secreta e uma doutrina pública, como se ele não tivesse enunciado publicamente a doutrina secreta e não a tivesse exposto claramente nos diálogos. Ao contrário, nós acabamos de ser instruídos sobre sua doutrina secreta por toda parte em seus diálogos. Esta doutrina é, foi e permanecerá secreta somente pelo fato de que ela não pode ser entendida por todos, sendo apropriada *apenas pela aristocracia espiritual*. Provavelmente ninguém enfatizou de forma mais intensa e vigorosa do que Platão a diferença de talento; para ele, *apenas as naturezas de ouro* são capazes de filosofia e, portanto, de liberdade e domínio, enquanto as outras, como ele mostra em toda parte, devem ser conduzidas através das *opiniões*, das *leis*, dos *costumes* e, em parte, através das *mentiras*. Pois Platão sustenta que, ainda que a *verdade* seja o que há de mais belo e melhor, é *impossível* que ela seja *convincente para a massa dos homens*. Justamente por isso esta massa somente pode ser conduzida à obediência espontânea através de uma ilusão benéfica. É por essa razão que ele estabelece a mentira como um ingrediente necessário, até mesmo como um princípio, para a legislação (TEICHMÜLLER, 1996, p. 163).

Certos elementos de *Além de Bem e Mal* ganham em inteligibilidade se interpretados a partir da suposição de que Nietzsche refletiu com algum vagar sobre esta passagem de Teichmüller. Devemos lembrar, antes de tudo, que é somente a partir deste livro que Nietzsche insiste abertamente na tese do esoterismo. Este é o tema do aforismo 30, que segue de perto a compreensão que Teichmüller tem do modo como o mecanismo opera no texto platônico:

---

<sup>379</sup> Cf. LAMPERT, 1993 e 1996. Lampert publicou como apêndice ao seu estudo sobre Leo Strauss e Nietzsche o célebre ensaio de Strauss sobre o plano de composição de *Além de Bem e Mal*. Cf. LAMPERT, 1996, pp. 187-205.

É inevitável – e justo – que nossas mais altas intuições pareçam bobagens, em algumas circunstâncias delitas, quando chegam indevidamente aos ouvidos daqueles que não são feitos e predestinados para elas. O exotérico e o esotérico, como os filósofos distinguiam em outro tempo, entre os indianos e também os gregos, entre os persas e os muçulmanos, em toda parte onde se acreditava em hierarquia, e *não* em igualdade e direitos iguais, – não se diferenciam tanto pelo fato de que o exotérico fica de fora e vê, estima, mede, julga a partir de fora, não de dentro: o essencial é que ele vê as coisas a partir de baixo, – e o esotérico, a *partir de cima!* (NIETZSCHE, 1993, p. 37).

Nietzsche segue a sugestão de Teichmüller de que a distinção entre o conteúdo esotérico e o exotérico não deve ser interpretada como uma oposição entre aquilo que é mantido em segredo e comunicado apenas a um grupo seletivo de iniciados e o que é comunicado ao público em geral. A distinção resulta do encontro de um texto com seus diferentes intérpretes. Um mesmo texto apresenta níveis distintos de legibilidade, conforme os diversos auditórios visados pelo autor. A capacidade do leitor de percorrer estes níveis distintos de legibilidade responderá pela qualidade final da interpretação, que pode estar mais ou menos aquém das exigências esotéricas. Considero bastante plausível que Nietzsche tenha sido tentado pela leitura de Teichmüller a ver nesta distinção uma resposta para suas inquietações quanto à melhor forma de comunicar os novos conteúdos de sua filosofia. Evidências textuais a favor desta interpretação são fornecidas pelos aforismos 40 e 289 de *Além de Bem e Mal*. Eu cito duas passagens extraídas destes aforismos:

Tudo o que é profundo ama a máscara: as coisas mais profundas têm mesmo ódio à imagem e ao símile [...] Esse homem oculto, que instintivamente usa a fala para calar e guardar, e é incansável em esquivar-se à comunicação, *deseja* e solicita que uma máscara ande em seu lugar, nos corações e nas mentes dos amigos (NIETZSCHE, 1993, p. 45).

Um eremita não crê que um filósofo – supondo que todo filósofo tenha sido antes um eremita – alguma vez tenha expresso num livro suas opiniões genuínas e últimas: não se escrevem livros para esconder precisamente o que se traz dentro de si? – ele duvidará inclusive que um filósofo *possa* ter opiniões “verdadeiras e últimas”, e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão, cada razão, por baixo de toda “fundamentação”. 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, 1993, p. 193).<sup>380</sup>

Principalmente a segunda passagem autoriza a suspeita de que Nietzsche associa todo elemento doutrinário de uma filosofia à sua dimensão exotérica. O núcleo esotérico é a personalidade do filósofo, e para um auditório de elite a doutrina só tem valor na medida em que ela auxilia a decifrar esta personalidade. É por essa razão que as grandes filosofias devem ser lidas como memórias involuntárias. Tudo o mais é de uso instrumental e para fins de persuasão. Toda a dimensão dialética do filosofar, com seus argumentos e contra-argumentos, definições e redefinições, teses e antíteses, com seu progresso na cadeia das razões, com suas reduções ao absurdo, concessões, objeções, réplicas e tréplicas, tudo isso faz parte de uma disputa insana em torno de palavras. Com que objetivo, no final das contas? Com o objetivo de torcer a tradição, dobrando-a a uma nova vontade, imprimindo nela uma nova direção. Qual a expectativa de que esta empresa seja bem-sucedida? Se mesmo Platão falhou, qual outro filósofo estaria mais bem municiado para enfrentar a tarefa de dobrar a tradição sem ser por ela dobrado? E esta quebra de braço com a tradição é mesmo necessária para o filósofo? Pelo menos enquanto dure seu compromisso com o platonismo político, a resposta de Nietzsche será afirmativa.

O itinerário filosófico realizado por Nietzsche no período intermediário o levou a reavaliar as estratégias de enfrentamento da tradição metafísica. No meio do percurso Nietzsche parece ter se convencido de que uma plena reconciliação com a Terra exigia

---

<sup>380</sup> Não surpreende que em um texto póstumo de 1885 Sócrates e Platão sejam citados como exemplos desta filosofia de eremita. Este fragmento aponta para a ambigüidade constitutiva do diálogo de Nietzsche com a filosofia socrático-platônica no período que antecede a publicação de *Além de Bem e Mal*: “Sempre *ironice*: é um sentimento delicioso ver um autêntico pensador. Mas é ainda mais agradável descobrir que tudo isso é fachada, e que ele no fundo quer alguma outra coisa e que ele a quer de forma muito ousada. Eu creio que o encanto de Sócrates foi o seguinte: ele tinha uma alma, e atrás desta uma outra, e atrás desta outra ainda uma outra. Na primeira Xenofonte se pôs a dormir; sobre a segunda Platão e sobre a terceira Platão mais uma vez, mas Platão com a segunda alma que lhe era própria. Platão mesmo é um homem com muitas cavernas de fundo e fachadas” (KSA, vol. XI, p. 440).

um confronto com esta tradição no terreno da especulação. Uma nota póstuma do início de 1881 registra o momento em que Nietzsche parece tomar consciência da necessidade de rever sua estratégia anterior, estruturada em torno de argumentos pirrônicos e epicuristas que recomendavam uma atitude de indiferença frente às supostas questões últimas:

Em função de que a cultura alexandrina sucumbiu? Com todas as suas descobertas úteis e com o prazer no conhecimento *deste* mundo ela **não** foi capaz de *conferir a este* mundo, a **esta vida a derradeira importância; o além permaneceu mais importante!** Re-ensinar é aqui agora e sempre ainda a principal tarefa – *se talvez a metafísica atingisse justamente esta vida com o acento mais grave – segundo a minha doutrina!* (KSA, vol. IX, p. 515).

A primeira resposta de Nietzsche a esta constatação consistiu na tentativa de construir uma prova da eternidade do mundo através da especulação cosmológica do eterno retorno. Esta é a doutrina metafísica a que ele se refere na nota de 1881<sup>381</sup>. Mas ainda neste caso a precaução prevaleceu sobre a precipitação, e Nietzsche não foi capaz

---

<sup>381</sup> Não é uma simples coincidência o fato de Nietzsche reservar o penúltimo aforismo de *A Gaia Ciência* para propor pela primeira vez este experimento de pensamento. Tal como é formulado neste aforismo, o pensamento do eterno retorno propõe ao leitor um experimento mental que permite a ele conferir um novo peso, um novo centro de gravidade para cada uma de suas decisões e vivências. Este pensamento, caso fosse devidamente incorporado, produziria na alma uma tensão similar àquela que Pascal pretendia extrair do confronto do indivíduo com a questão de sua destinação eterna. Ao propor ao leitor este experimento, Nietzsche pode ter se inspirado diretamente no argumento da aposta de Pascal. Um fragmento composto no início de 1881, ou seja, provavelmente ainda em Sils-Maria e ainda no calor da descoberta do novo pensamento, autoriza esta interpretação: “Prüfen wir, wie der *Gedanke*, daß sich *etwas wiederholt*, bis jetzt gewirkt hat (das Jahr z. B. oder periodische krankheiten, Wachen und Schlafen u.s.w.). Wenn die Kreis-Wiederholung auch nur eine Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit ist, auch der *Gedanke einer Möglichkeit* kann uns erschüttern und umgestalten, nicht nur Empfindungen oder bestimmte Erwartungen! Wie hat die Möglichkeit der ewigen Verdammis gewirkt!” (KSA, vol. IX, pp. 523-524). O experimento com o eterno retorno, tal como proposto no aforismo 341 de *A Gaia Ciência*, cumpre no pensamento de Nietzsche a função estrutural que antes cabia à paixão do conhecimento. Ele está em melhores condições de competir com o critério pascaliano, com o qual guarda analogias estruturais. Pascal afirma que todas as nossas ações adquirem uma coloração inteiramente distinta conforme a resposta que damos à questão se a alma é imortal ou não. Portanto, é em torno desta questão que se decidem todas as demais. Ela é o ponto fixo da moral. Mas este ponto fixo é por sua vez uma questão, e não um fundamento de tipo cartesiano. E trata-se de uma questão que não comporta uma resposta fundada em argumentos conclusivos. Ora, o mesmo se passa com o experimento proposto por Nietzsche. Ele nos oferece um cenário contra o qual nós devemos contrastar nossas decisões. Ao leitor cabe decidir se este cenário deve ser tomado por verdadeiro ou não. E ele o fará com base em argumentos, mas que certamente não são conclusivos. Contrariamente à hipótese da eternidade pessoal da alma, o pensamento do eterno retorno não age sobre as ações ao confrontar o agente com a perspectiva de uma eternidade de penas ou de recompensas, mas na medida em que confere eternidade a cada uma delas individualmente. O eterno retorno lança sobre a poeira do instante o peso da eternidade, e o demônio que o enuncia confronta o leitor com a questão de em que medida ele é capaz de fazer este peso soar como uma benção. Para as discussões mais recentes acerca do pensamento do eterno retorno, cf. BRUSOTTI, 1997; ABEL, 1998; MÜLLER-LAUTER, 1999.

de convencer a si mesmo com base nos argumentos que favoreciam esta hipótese<sup>382</sup>. O resultado é que com isso ele desistiu de tentar convencer os seus leitores, optando por uma exposição poética da doutrina, sempre delegada a personagens fictícios. O fato de ter optado por esta forma de apresentação de seu pensamento principal no *Zarathustra* pode ser uma das razões que levaram Nietzsche a se espantar diante das similaridades entre ele e Platão. Neste caso ele estaria se referindo antes de tudo a uma coincidência quanto à escolha da forma literária do mito, e não quanto ao seu conteúdo. Um estudo de detalhe talvez termine por apontar similaridades também de conteúdo entre o Platão de Teichmüller e a filosofia de Zarathustra. Mas se deixarmos de lado o *Zarathustra* e pensarmos em *Além de Bem e Mal*, podemos afirmar ainda que seu autor platoniza em alguma medida? Creio que a resposta é afirmativa. O platonismo político de Nietzsche tem uma contrapartida em sua retórica filosófica: o esoterismo como um dispositivo interno do texto passa a ser conscientemente perseguido pelo escritor e converte-se em objeto de reflexão do filósofo. Penso que Nietzsche tem uma boa razão para refletir sobre este mecanismo e tentar colocá-lo em prática neste momento de sua trajetória. Ele espera que o dispositivo textual do esoterismo seja capaz de cumprir a seguinte tarefa: comunicar certos experimentos especulativos sem induzir à adesão dogmática e entusiástica, reservando para si um auditório de elite e salvaguardando seu compromisso com a integridade intelectual na versão moderada que a caracteriza desde *A Gaia Ciência*. As referências explícitas de Nietzsche ao esoterismo como um

---

<sup>382</sup> Dois fragmentos póstumos do início de 1881 contêm uma série de objeções à hipótese cosmológica do eterno retorno, o que talvez explique porque Nietzsche jamais ousou publicamente uma prova fisicalista de sua doutrina: ele estava desde o início persuadido de que isso era impossível. Esta é a tese defendida por Brusotti, que sustenta boa parte de sua argumentação nestas evidências textuais (fragmentos 11 [311] e 11 [313], KSA, vol. IX, pp. 560-562). Cf. BRUSOTTI, 1997, pp. 358-375. O aspecto mais desafiador para a tradição dos estudos nietzscheanos consiste, entretanto, na tese de Brusotti do caráter aporético da doutrina do eterno retorno em seu aspecto ético. Cf. sua leitura da doutrina do eterno retorno no *Zarathustra* no capítulo 6 da obra citada: pp. 549-627. Para uma defesa da coerência da doutrina do eterno retorno, cf. ABEL, 1999. O autor repertoria as principais objeções formuladas contra a doutrina e procura responder a elas pontualmente. Para um estudo do tema na literatura científica da época, extremamente instrutivo e bem documentado, cf. D'IORIO, 1995.

mecanismo que opera também no pólo da recepção alerta o leitor para que ele pratique em relação ao autor uma política da suspeita diante de todo enunciado assertivo e jamais dê seu assentimento movido por um argumento de autoridade.

Mas, contrariamente a outros adeptos do esoterismo, Nietzsche é pessimista em relação à capacidade do filósofo de controlar os efeitos de sua obra sobre a posteridade:

Todo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá. – (NIETZSCHE, 1992, p. 46).

Mesmo os maiores filósofos não foram capazes de determinar os rumos de sua obra. Há uma inegável desproporção entre causa e efeito no domínio da vida espiritual, para não mencionar o paradoxo das conseqüências que tem uma presença obrigatória na história do espírito. Esta circunstância confere a toda obra seu caráter ambíguo. Ela nem sempre está à altura do criador ou vice-versa, pois seu sentido e seu efeito são determinados por uma sucessão de apropriações que obscurecem as intenções originais e não raro as invertem, mutilam ou ampliam, deflacionam ou inflacionam. Este é o motivo pelo qual Platão precisa ser combatido como o príncipe dos filósofos dogmáticos: ele inventou a fábula do mundo verdadeiro, e o fez com tal verossimilhança que a fábula tornou-se convicção junto aos filósofos. A obra de Platão é bem menos interessante do que sua personalidade, pois esta conserva um valor exemplar para o filósofo do futuro<sup>383</sup>. Também para Platão vale a tese de que a personalidade é o núcleo do esoterismo filosófico. O que o filósofo comunica de eterno é sua própria personalidade. Todo o resto, ou seja, a doutrina como um conjunto de enunciados positivos, é exoterismo de cabo a rabo. Por isso Nietzsche opta conscientemente por

---

<sup>383</sup> Nietzsche desenvolve esta reflexão em uma nota póstuma datada do verão-outono de 1884: “Nicht das Gute, sondern der Höhere! Plato ist mehr Werth als seine Philosophie! Unsere Instinkte sind besser als ihr Ausdruck in Begriffen. Unser Leib ist weiser als unser Geist! Wenn Plato jener Büste in Neapel glich, so haben wir da die beste Widerlegung *alles* Christenthums!” (KSA, vol. XII, p. 244).

fazer de seu principal oponente<sup>384</sup> uma caricatura, embora ele reserve esta confissão para uma nota póstuma:

Toda sociedade tem a tendência de rebaixar seus adversários à caricatura e deixá-los morrer como que por inanição, – pelo menos em sua *imaginação*. Nosso “*criminoso*” é um exemplo de tal caricatura. Em meio ao ordenamento de valores da aristocracia romana o judeu foi reduzido à caricatura. Entre os artistas “o burguês e o pequeno burguês honrado” torna-se caricatura; entre devotos o ateu; entre aristocratas o homem do povo. Entre imoralistas o moralista: eu, por exemplo, faço de Platão uma caricatura (KSA, vol. XII, p. 521).

Para Nietzsche é argumentativamente mais eficaz atacar a vulgata platônica do que alertar para a existência de um Platão esotérico, cujas posições não estariam muito distantes das suas próprias. No fundo estas posições, próprias ou alheias, interessam muito pouco: aliás, interessam apenas na medida em que permitem a reconstrução da personalidade que se oculta por trás delas e muitas vezes à sua revelia, como é o caso de Platão. É neste sentido que Nietzsche afirma que toda grande filosofia não é mais do que um gênero de memórias involuntárias, fazendo eco a uma tese de Rudolf Haym,

---

<sup>384</sup> Nas notas póstumas de 1883-1886, assim como em *Além de Bem e Mal* e em *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche conserva uma discreta ambigüidade em relação ao personagem Platão, que ora aparece como modelo, ora como antitempo. Creio que esta ambigüidade é tributária de seu compromisso com o platonismo político. Nos derradeiros escritos do filósofo esta ambigüidade tende a desaparecer e dar lugar a uma oposição sem nuances. Esta mudança de atitude marca o distanciamento de Nietzsche do platonismo político e do esoterismo e a ênfase, que pode ser puramente retórica, na retidão intelectual dos adversários históricos de Platão. No fragmento 14 [116], do início de 1888, a tese de Teichmüller é citada como uma evidência da desonestidade de Platão, uma acusação inimaginável nos anos anteriores em que Nietzsche louva justamente a capacidade de Platão de ter controle sobre seus prós e contras: “Plato: ein großer *Cagliostro*, – man denke, wie ihn Epicur beurtheilte; wie ihn Timon, der Freund Pyrrhos, beurtheilte – – Steht vielleicht die Rechtschaffenheit Platos außer Zweifel?... Aber wir wissen zum Mindesten, dass er als absolute Wahrheit gelehrt wissen wollte, was nicht einmal bedingt ihm als Wahrheit galt: nämlich die Sonderexistenz und Sonder-Unsterblichkeit der ‘Seelen’” (KSA, vol. XIII, p. 293). Nietzsche expressa o sentimento de uma oposição pessoal a Platão em duas cartas. Na primeira, datada de janeiro de 1887 e dirigida ao amigo Franz Overbeck, Nietzsche atribui a Platão a responsabilidade pela moralização da filosofia pagã, que segundo ele transparece no comentário de Simplicio à obra de Epiteto: “Und an alledem ist Plato schuld! er bleibt das größte Malheur Europas! –” (KSB, vol. VIII, p. 9); na segunda, dirigida ao amigo Paul Deussen, na qual ele agradece comovido o envio, em homenagem ao seu 44º aniversário, de folhas de louro e de figo direto de Atenas e colhidas no solo onde teria sido a sede da Academia de Platão. Nietzsche vê no gesto do amigo um profundo simbolismo, pois ele está tomado pelo sentimento de ter sido chamado a realizar uma tarefa de alcance histórico-universal, que se traduz numa reversão do platonismo. Isso faz de Platão seu principal oponente: “Die schöne Symbolik Deiner Handlung am 15. Oktober hat mich tief gerührt: – vielleicht ist dieser alte Plato mein eigentlicher großer *Gegner*? Aber wie stolz bin ich, einen solchen *Gegner* zu haben!” (KSB, vol. VIII, p. 200).



mas que tem uma imensa fortuna na própria tradição cética<sup>385</sup>. Converter Platão em um aliado exigiria um imenso trabalho preliminar de eliminação dos equívocos historicamente cristalizados em torno do platonismo, de modo que os ganhos de uma eventual aliança dificilmente compensariam o esforço mobilizado naquela direção. Um ataque incisivo contra a caricatura teria resultados mais eficazes, pois esta caricatura traduz uma verdade histórica: a submissão do filósofo ao ideal ascético. Na Terceira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral* Nietzsche, em uma de suas narrativas de alcance histórico-universal, descreve o modo como o filósofo veio a se tornar refém de seu próprio personagem e acabou por se confundir com sua máscara: o homem do ideal ascético. O que era inicialmente uma mentira piedosa, utilizada para fins edificantes, ou mesmo uma mentira astuciosa, utilizada como instrumento de poder, converteu-se em convicção. Todo bom mentiroso corre o risco de acreditar na própria mentira, ao convencer a si mesmo. Platão, que tinha ainda controle sobre seus prós e contras, os mobilizou em sua disputa com todos os atenienses que pretendiam fazer concorrência às suas pretensões de educador e reformador político e religioso: poetas, historiadores e sofistas. No final, seu triunfo fez da história da filosofia a história de um longo esquecimento, não do Ser, mas da própria identidade do tipo filosófico. O platonismo vulgar triunfou sobre o platonismo político e o filósofo se converteu em um tipo inofensivo, apêndice do tipo sacerdotal e a ele submisso, incapaz de discernir os seus prós e contras (suas convicções e aversões) e, portanto, infinitamente aquém da exigência de poder dispor deles, de pairar acima deles e de usá-los como ferramentas a

---

<sup>385</sup> O aforismo 6 de *Além de Bem e Mal* parece retomar, algumas vezes literalmente, como na escolha da expressão francesa “mémoires”, duas teses sobre a natureza da filosofia que Rudolf Haym considera particularmente aplicáveis a Schopenhauer e que foram discutidas na Seção 2 do Capítulo I: a tese de que a filosofia de Schopenhauer é uma espécie de memória involuntária de seu autor e a tese de que as crenças e as perplexidades morais de um filósofo guiam seu impulso especulativo: “Aos poucos tem se revelado para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a auto-confissão de seu autor, uma espécie de memórias inintencionais e inadvertidas; do mesmo modo, que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o verdadeiro germe a partir do qual a cada vez cresceu a planta inteira” (KSA, vol. V, pp. 19-20).

serviço da tarefa legislativa. Esta é a capacidade que Nietzsche associa ao ceticismo da força e ao maquiavelismo nestas duas obras e nos póstumos do período. Platão foi o filósofo que mais se aproximou deste ideal. Esta é a razão pela qual Nietzsche parece tê-lo em mente ao procurar no passado um modelo de filósofo no qual tenham coincido ceticismo e pretensão legislativa. O fragmento citado no final da Seção 2 do capítulo anterior, datado de abril/junho de 1885, confirma esta tese:

NB. A última coisa que ocorre aos filósofos cogitarem é que eles não estão mais obrigados a somente aceitar os conceitos como dados, a somente purificá-los e elucidá-los, mas que eles precisam antes de tudo *fabricá-los, criá-los*, propô-los e torná-los persuasivos. Até o momento confiou-se inteiramente em seus conceitos, como em um *dote* assombroso trazido de um mundo miraculoso qualquer: mas eles eram antes de tudo heranças de nossos mais distantes antepassados, tanto dos mais imbecis quanto dos mais inteligentes. Esta *piiedade* em relação *àquilo que nos antecede* talvez faça parte do **elemento moral no conhecimento**. Primeiramente faz-se necessário o total ceticismo em relação a todos os conceitos tradicionais (um ceticismo tal como talvez um único filósofo já o tenha possuído – Platão: mas é óbvio que *ele ensinou o contrário* – ) (KSA, vol. XI, pp. 486-487).

Esta avaliação de Platão é marcada, entretanto, pela hesitação de Nietzsche frente às seguintes questões. Não teria o filósofo grego sucumbido às suas próprias ficções conceituais? Teria Platão ele mesmo acreditado na sua própria fábula de um mundo verdadeiro? Esta não teria sido a causa de seu fracasso histórico? Ele mesmo teria se tornado prisioneiro de suas próprias convicções? Ele teria se autopersuadido?<sup>386</sup> Ou o seu fracasso demonstra apenas que a tarefa posta pelo platonismo político é em si

---

<sup>386</sup> Esta parece ter sido a resposta que Nietzsche deu a si mesmo para a questão do fracasso do platonismo político de Platão. Ele se manifesta sobre a questão em duas notas póstumas que tratam justamente da figura do filósofo como legislador. O fragmento póstumo 26 [407], intitulado O legislador do futuro, no qual são discutidas as estratégias que os indivíduos adotam para se subtraírem à tarefa legislativa e as condições difíceis que devem ser cumpridas para que o filósofo como legislador possa vingar: “In der That ist ihre Lage ungeheuer, und sie haben sich oft die Augen zugebunden z. B. Plato, als er einst vermeinte, das Gute nicht festzusetzen, sondern es als etwas Ewiges vorzufinden” (KSA, vol. XI, p. 259). A outra ocorrência do tema encontra-se no fragmento 38 [13]. A parte inicial do fragmento é uma primeira versão do aforismo 211 de Além de Bem e Mal, que contrapõe o trabalhador filosófico ao filósofo como legislador. A contraposição é idêntica à da versão final. Após a caracterização do filósofo como legislador Nietzsche acrescenta o seguinte comentário: “Diese zweite Art von Philosophen geräth selten; und in der That ist ihre Lage und Gefahr ungeheuer. Wie oft haben sie sich absichtlich die Augen zugebunden, um nur den schmalen Saum nicht sehen zu müssen, der sie vom Abgrund und Absturz trennt: zum Beispiel Plato, als er sich überredete, das Gute, wie er es wollte, sei nicht das Gute Platos, sondern das Gute an sich, der ewige Schatz, den nur irgend ein Mensch Namens Plato auf seinem Wege gefunden habe!” (KSA, vol. XI, p. 612).

mesma inexecutável? Não há nos textos de Nietzsche uma resposta definitiva para esta questão. A tese de que Platão teria ficado aquém das exigências do platonismo político comparece, entretanto, em uma nota póstuma extremamente provocativa, na qual platonismo e maquiavelismo aparecem como expressões quase intercambiáveis. Esta nota foi redigida entre novembro de 1887 e março de 1888, portanto em um período em que Nietzsche, possivelmente já sob a influência da leitura recente de Victor Brochard, intensifica suas dúvidas em relação à exequibilidade do platonismo político. A nota é redigida na forma de prefácio para um tratado político acerca das virtudes, sendo precedida de título e subtítulo:

*Do mando da virtude. Como se auxilia a virtude a obter o mando. Um tractatus politicus, por Friedrich Nietzsche. Prefácio.*

Este tractatus politicus não é para os ouvidos de qualquer um: ele trata da *política* da virtude, de seus meios e caminhos para o *poder*. Quem poderia proibir à virtude que ela ambicione o mando? Mas *o modo como* ela o faz –! Nisso não se acreditará... Esta é a razão pela qual este tractatus não é para os ouvidos de qualquer um. Nós o destinamos ao uso daquele que está disposto a aprender, não como se torna virtuoso, mas como se *faz* virtuoso, – como se coloca a virtude no mando. Eu pretendo até mesmo provar que alguém que quer o segundo, ou seja, o mando da virtude, *não* tem sobretudo permissão para querer o primeiro; justamente por isso ele renuncia a tornar-se virtuoso. Este sacrifício é grande: mas um tal fim talvez compense o sacrifício. E mesmo sacrifícios ainda maiores!... E alguns dos grandes moralistas arriscaram tanto. A verdade que deve ser ensinada pela primeira vez com este tratado já foi conhecida e antecipada por estes moralistas: *o mando da virtude só pode ser alcançado com os mesmos meios* com que se alcança qualquer mando em geral, em todo caso não *por meio* da virtude.

Como foi dito, este tratado discute a política na virtude: ele oferece a esta política um ideal, ele a descreve tal como ela precisaria ser, caso algo nesta Terra pudesse ser perfeito. Que nenhum filósofo esteja em dúvida quanto ao que constitui o tipo de perfeição na política; ou seja, o maquiavelismo. Mas o maquiavelismo, pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté é sobre-humano, divino, transcendente, ele nunca é alcançado pelos homens, no máximo tocado de leve... Também nesta espécie mais restrita de política, na política da virtude, o ideal nunca parece ter sido alcançado. Também Platão apenas o tocou de leve. Suposto que tenhamos olhos para coisas ocultas, então descobriremos, até mesmo nos mais imparciais e conscientes moralistas (– e este é de fato o nome para tais políticos da moral, para toda espécie de fundador de novos poderes morais), vestígios de que também eles pagaram seu tributo à fraqueza humana. Pelo menos em sua fadiga *todos eles aspiraram*, também para si mesmos, *a virtude*: primeiro e capital erro de um moralista, – que enquanto tal deve ser *imoralista da ação*. Que ele não tenha permissão para parecer um tal é uma outra coisa. Ou melhor, não é uma outra coisa: uma tal auto-negação fundamental (dito moralmente, dissimulação) é parte intrínseca do cânon do moralista e de sua mais peculiar doutrina do dever: sem ela ele jamais atingirá a sua espécie de perfeição. Liberdade frente à moral, também frente à verdade, em função daquele fim que compensa qualquer sacrifício – o mando da moral – assim soa aquele cânon (KSA, vol. XIII, pp. 25-26).

Nietzsche descreve nesta nota em forma de prefácio as condições ideais para aquele que pretende legislar no domínio da moral. Estas condições ideais são definidas em termos de uma política maquiavélica para a imposição de um determinado catálogo de virtudes. A principal condição que deve ser satisfeita pelo moralista para garantir a eficácia desta política das virtudes é que ele tenha um controle soberano sobre si mesmo e sobre as aparências, e que no sentido pleno da palavra ele jamais dê seu assentimento a coisa alguma. Neste sentido, o verdadeiro legislador, o moralista perfeito, pleno, sem mescla, puro, é um ideal regulador da prática filosófica. Ele seria radicalmente cético no sentido bastante preciso de que todas as suas opiniões seriam exotéricas, e não apenas provisórias no sentido de um falibilismo epistêmico. Não haveria um núcleo esotérico e uma periferia exotérica, mas um deslocamento contínuo e constante do núcleo para a periferia e da periferia para o núcleo, sempre com o intuito estratégico de intervir de forma mais eficaz no debate sobre os valores. Esta é a imagem do ceticismo que prevalece nos últimos textos de Nietzsche. Uma nota póstuma do mesmo período do prefácio para o tratado político das virtudes antecipa este novo estatuto do ceticismo:

Um espírito que quer algo grande, que quer também os meios para tal, é necessariamente um cético: com isso não é dito que ele tenha também que parecer um cético. A liberdade diante de toda convicção pertence à sua força, o *poder* olhar livremente. A grande paixão, o fundamento e o poder de seu Ser, ainda mais esclarecida e despótica do que ele próprio, – esta paixão toma seu inteiro intelecto a seu serviço (e não apenas em sua posse); ela torna o espírito despreocupado; ela dá a ele a coragem para meios não sagrados (e até mesmo para os meios sagrados), ela tolera convicções, ela precisa e se serve até mesmo de convicções, mas ela não se sujeita a elas. Isto faz com que apenas ela se saiba soberana (KSA, vol. XIII, pp. 22-23).

Platão era ainda demasiado ingênuo? Ele não tinha a perspicácia plebéia de Sócrates nem tampouco o seu ceticismo<sup>387</sup>. Ele tinha paixão suficiente para dobrar a

---

<sup>387</sup> Duas notas póstumas do verão/outono de 1884 já destacam a ingenuidade de Platão em comparação com Sócrates: “Socrates, scheint es, war dahinter gekommen, daß wir moralisch nicht in Folge eines logisches Rasonnements handeln – und er *fund* selber es nicht. Daß Plato und Alle nach ihm glaubten, sie hätten es, und das Christenthum auf diese platonische naiiserie sich hat taufen lassen, das war bisher der größte Anlaß für die *Unfreiheit* in Europa” (KSA, vol. XI, p. 244); “Socrates, der sagt ‘ich Weiß nicht, was gut und böse ist’ war klüger als Plato: der definiert es!” (Idem, ibidem).

tradição, mas era demasiado nobre para levar às últimas conseqüências o exercício da suspeita. Ele foi incapaz de suspeitar e de se distanciar de sua obra como de um simples meio para a realização de sua vontade. Muita paixão sem uma dose correspondente de desconfiança conduz ao dogmatismo, que compromete a liberdade necessária para a condução da tarefa legislativa. Muita desconfiança sem o engajamento afetivo dado pela grande paixão conduz ao ceticismo da fraqueza e à apatia. Platão pecou pela ingenuidade. Ele acabou se dobrando ante a sua própria versão dos fatos, talvez, quem sabe, por amor excessivo aos próprios conceitos. Ele não foi cético o suficiente. O que lhe faltou foi ceticismo, um distanciamento em relação às próprias virtudes e convicções. Não o ceticismo epistemológico, mas o ceticismo como uma espécie de malícia que requer do filósofo que ele esteja acima até mesmo de uma certa nobreza, pois esta tem sempre algo de saudavelmente estúpido. Por ser demasiado nobre Platão acabou se curvando às suas convicções e virtudes, cometendo o único erro que não se pode perdoar a um moralista: ele se tornou virtuoso; ele se tornou devoto da verdade; ele a divinizou. O grande legislador deve ser cético, caso contrário ele não terá controle sobre suas virtudes e se tornará prisioneiro de suas convicções. Estas devem ser usadas como asnos e como cavalos: elas devem suportar muito peso, mas devem também permitir que aquele que as monta possa se deslocar com velocidade, agilidade e leveza em meio às disputas dialéticas comuns ao seu ofício. Mas Nietzsche está longe de considerar que outro filósofo teria sido bem-sucedido onde Platão fracassou. O que faltou ao filósofo grego foi também a amplitude de perspectivas que somente o desenvolvimento da consciência histórica foi capaz de proporcionar<sup>388</sup>. Mas esta

---

<sup>388</sup> Em um fragmento póstumo de abril/junho de 1885, Nietzsche afirma que teria faltado a Platão uma compreensão adequada das condições favoráveis para o desenvolvimento dos tipos de exceção, pois este conhecimento pressupõe o estudo histórico comparativo das diversas culturas: “Der menschliche Horizont. Mann kann die Philosophen auffassen als solche, welche die äußerste Anstrengung machen, zu erproben, wie weit sich der Mensch erheben könne, besonders Plato: wie weit seine Kraft reicht. Aber sie thun es als Individuen; vielleicht war der Instinkt der Cäsaren, der Staatengründer usw. größer, welche

amplitude de perspectivas, esta capacidade de se deslocar instintivamente de uma perspectiva a outra, de olhar o mundo com olhos os mais diversos não conduz para além do niilismo se não há uma grande paixão capaz de colocar esta virtude tipicamente plebéia de deslocar e inverter perspectivas a serviço da vontade de auto-superação, conferindo a ela uma nova nobreza. Sem esta vontade o ceticismo resultante da consciência histórica é uma porta de entrada para o niilismo. A sensibilidade histórica, desvinculada de uma nova vontade e de um novo heroísmo, permite no máximo uma compreensão museológica da cultura. A consciência histórica não pode se desenvolver sem o auxílio da imaginação; mas sua hipertrofia pode estancar a fonte de onde ela emerge, inibindo assim o surgimento da grande paixão. Vemos mais uma vez que o grande desafio de Nietzsche consiste em articular, de forma psicologicamente plausível, ceticismo e paixão. É desta junção que emerge o ceticismo da força, como um pré-requisito para a tarefa da legislação.

---

darán denken, wie weit der Mensch getrieben werden könne, in der Entwicklung und unter 'günstigen Umständen'. Aber sie begriffen nicht genug, was 'günstige Umstände' sind. Große Frage: wo bisher die Pflanze 'Mensch' am prachtvollsten gewachsen ist. Dazu ist das vergleichende Studium der Historie nöthig" (KSA, vol. XI, p. 443).

## Seção 2: Nietzsche e o cartesianismo

Nós, modernos, somos todos inimigos de Descartes e nos defendemos contra sua leviandade dogmática na dúvida (fragmento póstumo de agosto/setembro de 1885; KSA, vol. XI, p. 641)

Descartes não me parece suficientemente radical. Diante de seu desejo de dispor de algo seguro e “eu não quero ser enganado” é necessário perguntar: “por que não?” (Idem, p. 632)

A incomparável percepção de *Leibniz*, com a qual ele teve razão não só perante Descartes, mas ante todos os que haviam filosofado até então – de que a consciência é apenas um *accidens* da representação, e não seu atributo necessário e essencial (aforismo 357 de *A Gaia Ciência*)

Dentre as inúmeras metamorfoses operadas no ceticismo antigo pelas sucessivas apropriações modernas, a operada por Descartes se destaca tanto pela sua radicalidade quanto pelo imenso impacto que ela exercerá na compreensão posterior do ceticismo. Ainda que a versão cartesiana do ceticismo tenha tido uma repercussão considerável entre os contemporâneos e no contexto imediato de sua recepção na segunda metade do século XVII<sup>389</sup>, esta primeira repercussão não teve o efeito de anular para os contemporâneos a dimensão prática do ceticismo, nem tampouco de minimizar o debate em torno de sua compatibilidade ou não com o cristianismo e de seu eventual aproveitamento apologético. Prova incontestável de que a geração subsequente a Descartes permaneceu atenta aos diversos aspectos do ceticismo são as obras de Pascal e Pierre Bayle, para citar apenas os mais ilustres protagonistas do debate cético pós-cartesiano. Mas tão logo se formou uma historiografia oficial da filosofia moderna, esta acabou por privilegiar as inovações cartesianas, fazendo com que sua versão do ceticismo prevalecesse sobre as demais, o que resultou em uma imagem empobrecida da presença do ceticismo no início da modernidade<sup>390</sup>. Argumentos céticos que

<sup>389</sup> Cf. POPKIN, 2000 (Cap. X: Descartes, *Sceptique Malgré Lui*, pp. 301-330) e WATSON, 1998.

<sup>390</sup> Os estudos de Richard Popkin, publicados a partir da década de 50 do último século, marcam o início de uma lenta revisão desta imagem do ceticismo na modernidade. Nos últimos 50 anos houve uma

problematizam a existência do mundo exterior, que negam a distinção entre qualidades primárias e secundárias, que questionam os critérios de atribuição de identidade pessoal e apontam a ausência de uma justificação racional para nossas inferências causais representam uma considerável inovação na agenda filosófica do ceticismo e seriam inconcebíveis sem uma referência, ainda que polêmica, ao cartesianismo. Todos estes itens concernem à metafísica e à epistemologia. Em função desta inovação temática, muitos outros aspectos da tradição cética que ainda estavam presentes mesmo na obra de Descartes foram relegados a um segundo plano. Aos poucos o ceticismo passou a ser identificado quase exclusivamente com o debate em torno da validade ou não das razões apresentadas por Descartes para a sua dúvida hiperbólica, da resposta oferecida por ele para esta versão extremada do ceticismo epistemológico e das estratégias não cartesianas para rebater as implicações metafísica e epistemicamente escandalosas de cenários céticos de tipo cartesiano. Somente a partir de Descartes a suspensão do juízo passa a ser unanimemente considerada como um *non sequitur* psicológico do ceticismo epistemológico: não se pode conviver com a dúvida metafísica, portanto o ceticismo tem que ser inviável como forma de vida. A inviabilidade prática do ceticismo não é mais um resultado a que se chega após uma longa e cuidadosa reflexão acerca de suas implicações éticas ou antropológicas, ou acerca de seus pressupostos psicológicos, mas um pressuposto do próprio debate. Pascal representa neste sentido uma fase de transição: ele antecipa a resposta naturalista de tipo humeana para o ceticismo epistemológico, mas ele é ao mesmo tempo um dos últimos filósofos a argumentar contra o ceticismo como forma de vida no campo ético e antropológico. Para as gerações posteriores a inviabilidade prática do ceticismo deixa de ser uma questão em aberto e se converte em dogma. Sua aceitação é condição para que o filósofo possa

---

verdadeira revolução na compreensão das implicações históricas da retomada do ceticismo pelos modernos.



considerar seriamente o ceticismo sem ser visto como um animal demasiado extravagante, cuja existência é uma ofensa ao senso comum. Algumas décadas depois Hume poderá formular sua célebre definição de argumentos céticos, que fornece a principal premissa de uma solução naturalista para o ceticismo epistemológico: argumentos céticos são irrefutáveis, mas não persuasivos. Com o destaque dado às implicações metafísicas e epistêmicas do uso hiperbólico da dúvida nas *Meditações*, uma segunda função do ceticismo presente no próprio Descartes cai no esquecimento ou é interpretada à luz desta apropriação para fins dogmáticos: o uso da dúvida no combate aos vícios epistêmicos da credulidade, da precipitação e da prevenção e na sua substituição por virtudes epistêmicas no interior do projeto de reforma do espírito, como forma de restaurar a liberdade do investigador frente às imposições da tradição. Este é o sentido original da primeira regra do *Discurso do Método*. Mesmo em Descartes é necessário distinguir entre um uso metódico e um uso metafísico da dúvida.

A associação imediata do ceticismo com o exercício da dúvida é também um produto da metamorfose operada nesta tradição por Descartes. Mas o que queremos dizer com tal expressão? Aprendemos desde sempre que a dúvida cartesiana não é uma hesitação natural diante de um estado de coisas obscuro, mas um procedimento metódico e sistemático que visa à sua própria superação na forma de conhecimentos indubitáveis. Um paralelo com o pirronismo pode então ser proposto segundo duas perspectivas distintas, ainda que elas devam se articular em algum momento. A primeira diz respeito às motivações para a suspensão do juízo e para o exercício da dúvida e a segunda à estrutura da argumentação cética. Já tivemos ocasião de discutir a motivação pirrônica para a suspensão do juízo: o cético pirrônico pode recomendar a suspensão do juízo por estar comprometido com a preservação da integridade intelectual, tal como parece ocorrer no ceticismo acadêmico, ou por considerar que esta é a única forma de

alcançar o ideal da ataraxia. Neste último caso haveria um primado da motivação terapêutica no pirronismo. A suspensão é um modo de alcançar a tranquilidade em questões de opinião, pois a consciência da indecidibilidade epistêmica das proposições dogmáticas gera indiferença pelo questionamento metafísico e produz um contentamento com as aparências. Em outros termos, a argumentação pirrônica aniquila o desejo especulativo. Além de combater esta patologia tipicamente filosófica, a argumentação suspensiva tem um efeito moderador sobre os afetos na medida em que elimina sua contrapartida cognitiva (os juízos de valor dogmáticos). Creio que esta é a interpretação que melhor se sustenta a partir dos textos de Sexto Empírico. Em termos estruturais a argumentação pirrônica pode ser descrita como uma modalidade de argumentação dialética. Para os antigos, uma argumentação é dialética sempre que o seu ponto de partida é uma proposição aceita como válida pelo adversário, pelos homens mais ilustres ou pelo conjunto da tradição. A escola pirrônica não foi a primeira nem a única escola filosófica da antiguidade a explorar as vantagens de uma argumentação *ad hominem* ou *ex concessis*, ainda que ela tenha conferido a este estilo de argumentação uma característica própria, colocando-o a serviço de uma motivação filosófica muito peculiar. O cético pirrônico toma como ponto de partida de sua argumentação a *diaphonia* ou o desacordo entre as diversas teses da filosofia dogmática e procura expor a *isosthenia* ou equípolência entre os argumentos que podem ser mobilizados a favor e os que podem ser mobilizados contra as referidas e incompatíveis reivindicações téticas.

A motivação que subjaz ao uso cartesiano da dúvida hiperbólica é oposta à do cético pirrônico: ele recorre ao ceticismo com o intuito de oferecer uma resposta definitiva às incertezas no campo das investigações metafísicas. Descartes recusa a posição pirrônica e epicurista de filósofos contemporâneos como Gassendi, segundo a qual o espírito humano, quando devidamente esclarecido, tenderia a restringir seu

ímpeto investigativo ao domínio das regularidades fenomênicas e nele satisfazer plenamente seus interesses cognitivos. Para Descartes as questões metafísicas definem um campo legítimo para o exercício da curiosidade humana. Respostas definitivas às questões de princípio são vistas por ele como uma pré-condição para que a investigação empírica possa progredir sem sobressaltos. O filósofo francês nega, portanto, que a argumentação suspensiva do pirronismo seja capaz de oferecer o que promete, isto é, ensinar a mente a conviver com a incerteza no domínio dos princípios. O estado de incerteza não pode ser substituído pela indiferença pirrônica, como querem os antigos e Montaigne, nem pela aplicação exclusiva da curiosidade intelectual à investigação das regularidades empíricas, como pretendem Bacon e Gassendi. A pacificação da mente exige um conhecimento certo e indubitável dos fundamentos. Um conhecimento certo e indubitável seria aquele capaz de sobreviver ao cenário cético mais abrangente. Ora, este cenário não pode ser o produto da dúvida espontânea e natural, mas o resultado de um experimento de pensamento no interior do qual se concede à imaginação filosófica plena liberdade para propor ficções conceituais a partir de elementos eventualmente extraídos da tradição. Descartes não acredita que a suspensão possa resultar de uma ponderação espontânea das razões pró e contra uma determinada tese. Ele diz explicitamente que não há equípolência no sentido de um equilíbrio da força persuasiva de um conjunto de representações ou proposições contrapostas. E ele o diz não em um contexto qualquer, mas nos últimos parágrafos da primeira *Meditação*:

Nunca vencerei o hábito de a elas assentir e nelas confiar, enquanto as supuser tais quais são deveras, a saber, de algum modo por certo duvidosas, como há pouco foi mostrado e, não obstante, muito prováveis, sendo muito mais consentâneo com a razão nelas acreditar do que negá-las.

Eis porque creio que não esteja agindo mal, se, entrando voluntariamente numa direção de todo contrária, passe a me enganar a mim mesmo e finja por algum tempo que essas opiniões são de todo falsas ou imaginárias (DESCARTES, 2004, p. 31).

O uso de argumentos céticos no projeto cartesiano de construção de uma nova metafísica, com o intuito de oferecer uma fundamentação última para a ciência nova, não deve ser confundido com o exercício da dúvida no contexto do ceticismo metódico. Descartes é o primeiro a reconhecer que a dúvida metafísica tem o caráter de excepcionalidade, que deve ser experimentada uma única vez e que não suporta incorporação na vida cotidiana da pesquisa<sup>391</sup>. Como um experimento de pensamento a dúvida metafísica não visa aos efeitos terapêuticos da dúvida metódica: seu objetivo não é produzir uma reforma do espírito, cultivar virtudes e coibir vícios epistêmicos, o que é um processo que demanda um longo exercício, mas pacificar a mente de uma vez por todas, fornecendo a ela respostas definitivas para as questões de princípio. O ceticismo metódico pretende antes de tudo substituir, através de um longo exercício e aprendizado, métodos epistemicamente inadequados por métodos epistemicamente confiáveis de fixação de crenças acerca das regularidades fenomênicas, enquanto o uso cartesiano da dúvida hiperbólica visa a substituição, através de um experimento de pensamento, de crenças falsas ou meramente verossímeis concernentes aos princípios por crenças indubitáveis. O ponto mais polêmico no uso cartesiano da dúvida hiperbólica refere-se aos seus pressupostos: eles parecem comprometer o filósofo francês com uma teoria particular do juízo, sem a qual seu experimento perde em plausibilidade psicológica. Trata-se de seu voluntarismo doxástico. A decisão cartesiana de tomar o duvidoso por falso na primeira *Meditação* segue a regra da prudência cognitiva, que prescreve que nunca confiemos em quem nos enganou uma vez<sup>392</sup>. Trata-

---

<sup>391</sup> Descartes o diz claramente nas primeiras linhas da primeira *Meditação*: “Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (DESCARTES, 2004, p. 21).

<sup>392</sup> A primeira formulação desta regra visa a abalar a confiança espontânea e natural que atribuímos aos testemunhos dos sentidos: “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca

se, portanto, de uma decisão orientada por uma regra, mas ainda assim de uma livre decisão da vontade. O apelo a esta regra na primeira *Meditação*, cuja aplicação está circunscrita ao subconjunto das crenças teóricas, de forma a não submeter as verdades da fé e as demais crenças morais imprescindíveis para a ação aos elevados padrões de justificação racional, oferece à vontade uma razão para a adoção de um estratagema cuja função é menos a de combater ou coibir os mecanismos não racionais de formação de crenças (nossa natural inclinação à credulidade, nossa submissão à tradição e aos preconceitos herdados da infância), do que a de fazer tabula rasa da tradição mediante um decreto da vontade, extraíndo de um cenário montado com a ajuda da hipótese do deus enganador os recursos dramáticos necessários para fazer do argumento do cogito o fundamento de um novo sistema de metafísica racional. Justificado ou não, o cenário cético proposto por Descartes converteu-se em um instrumento poderoso para testar a correção de nossas intuições epistêmicas, fixando o vocabulário em torno do qual se desenrolou o debate epistêmico e metafísico de boa parte da tradição filosófica moderna.

Ao justificar o uso da dúvida cética em suas investigações metafísicas, Descartes menciona *en passant* sua dimensão terapêutica, mas reconhece ao mesmo tempo que o método da dúvida é particularmente decisivo quando a investigação versa sobre questões de natureza metafísica, pois neste domínio os sentidos e a imaginação não têm

---

confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (Idem, p. 23). Mas a regra não se limita a problematizar a confiabilidade dos sentidos. Desconfiar dos sentidos é desconfiar a princípio de uma disposição natural. Esta desconfiança nos leva, por uma progressão sistemática da dúvida cartesiana, à desconfiança em relação a um princípio cósmico. Antes que eu tenha me assegurado da veracidade divina pela progressão da cadeia de razões que parte de uma evidência primeira, a regra da prudência cognitiva estende a desconfiança à figura de um ser todo poderoso. No cenário posto pelo argumento da incerteza de minha origem a regra da prudência cognitiva me autoriza a suspeitar de que um ser todo poderoso pode trabalhar para que eu me engane sistematicamente: “Mas, talvez Deus não tenha querido que eu fosse enganado dessa maneira, pois dizem-no sumamente bom. Ora, se criar-me para que sempre erre repugna à sua bondade, parece que a essa bondade deva também repugnar a permissão para que eu erre às vezes, mas o último não pode ser, contudo, afirmado” (Idem, p. 29).

competência epistêmica<sup>393</sup>. Argumentos céticos teriam a função propedêutica de evitar a ingerência dos sentidos e da imaginação neste domínio de investigação, preservando o monopólio da razão. Esta é uma nova forma de se apropriar do ceticismo para um propósito construtivo: o de justificar uma hierarquia entre nossas faculdades cognitivas e lhes atribuir competências epistêmicas distintas. A dificuldade consiste em convencer o filósofo não racionalista de que este procedimento é destituído de pressupostos. Creio, entretanto, que um uso menos polêmico do potencial terapêutico de argumentos céticos pode ser encontrado no *Discurso do Método*. Conforme o espírito das objeções de Gassendi, apenas neste contexto a dúvida cética pode encontrar sua autêntica finalidade. Para um filósofo como Gassendi, que via na versão mitigada do ceticismo um importante aliado da nova ciência e a concebia em termos de um programa fenomenista e não fundacionista do conhecimento empírico, o uso cartesiano da dúvida hiperbólica na primeira *Meditação* significava um retorno por outras vias ao dogmatismo da tradição. O uso terapêutico do ceticismo para Gassendi visava precisamente ao abandono, e não à reconstrução da metafísica. Em suas objeções à primeira *Meditação*, Gassendi formula o seguinte dilema, que mais tarde será retomado por outros adversários do cartesianismo: ou a dúvida universal não precisa ser amparada por razões, já que resulta de um exercício da liberdade como indiferença, e neste caso nenhum ser racional está obrigado a aceitar os resultados da primeira *Meditação*, ou ela precisa ser amparada por razões, e neste caso razões significariam evidências, e então uma vez aceito a vigência da dúvida universal nenhum conhecimento seria mais possível (pelo menos segundo os parâmetros cartesianos), exceto na forma dos novos prejuízos da metafísica cartesiana<sup>394</sup>. A réplica de Descartes a Gassendi, precedida de

---

<sup>393</sup> Cf. as respostas de Descartes às segundas objeções recolhidas por Mersenne, assim como o resumo da primeira *Meditação*.

<sup>394</sup> As objeções de Gassendi encontram-se recolhidas no volume VII da edição de Adam & Tannery (cf. DESCARTES, 1996, pp. 256-346).

um preâmbulo pouco cortês, insiste no caráter ficcional da dúvida hiperbólica. A dúvida universal é o resultado de uma decisão da vontade de exagerar o falso para dele extrair o verdadeiro; em outras palavras, trata-se de uma astúcia da imaginação filosófica. Se Gassendi houvesse objetado como filósofo, e não na forma jocosa de um orador popular, ele jamais se diria espantado ante a suposição de um deus enganador, pois esta suposição não pode causar mais espanto a um filósofo do que o espanto causado por uma pessoa que, para endireitar um bastão que é curvo, curva-o do outro lado; pois um autêntico filósofo não ignora que muitas vezes é obrigado a tomar coisas falsas por verdadeiras, a fim de esclarecer ainda mais a verdade, procedendo do mesmo modo como os astrônomos que imaginam no céu um equador, um zodíaco e outros círculos, ou como os geômetras que acrescentam novas linhas às figuras dadas. Tais procedimentos são igualmente legítimos em filosofia, argumenta Descartes<sup>395</sup>.

A analogia proposta por Descartes poderia ser recusada por um cético de linhagem mais tradicional, como é o caso de Gassendi e tantos outros contemporâneos, pois ela supõe que seja legítimo aplicar uma argumentação *ex hypothesis* a um item de metafísica. Mas creio que ela revela um traço essencial da estratégia argumentativa posta em cena na primeira *Meditação*: o seu caráter eminentemente dialético, no sentido antigo do termo. Expulsa da ciência<sup>396</sup>, a argumentação dialética retorna no âmbito das

---

<sup>395</sup> “Et un philosophe ne serait pas plus étonné de cette supposition que de voir quelquefois une personne que, pour redresser un bâton qui est courbé, le recourbe de l’autre part, car il n’ignore pas que souvent on prend ainsi des choses fausses pour véritables, afin d’éclaircir davantage la vérité, comme lorsque les astronomes imaginent au ciel un équateur, un zodiaque et d’autres cercles, ou que les géomètres ajoutent de nouvelles lignes à des figures données, et souvent aussi les philosophes en beaucoup de rencontres.” DESCARTES, 1979, pp. 383-384.

<sup>396</sup> Talvez pudesse ocorrer a um adversário de Descartes que sua pequena concessão ao elemento dialético da verossimilhança na primeira *Meditação*, que é ao mesmo tempo uma concessão à imaginação e supõe um acolhimento de elementos da tradição filosófica (pelo menos o princípio da onipotência divina na sua versão montaigneana, que se recusa a reconhecer no princípio de contradição um limite para o seu operar) poderia ser alvo da mesma condenação impiedosa que ele dirige ao método dialético de filosofar. A censura aos filósofos que se servem do método dialético é uma constante na obra de Descartes e de seus contemporâneos. Na sexta parte do *Discurso do Método* esta censura é feita na forma de uma poderosa analogia, que testemunha o gênio literário de Descartes: “Nisso me parecem semelhantes a um cego que, para se bater sem desvantagem com alguém que vê, o fizesse vir ao fundo de alguma adega muito obscura; e posso dizer que esses têm interesse que eu me abstenha de publicar os princípios de filosofia

disputas metafísicas e epistemológicas como uma propedêutica e como uma arma secreta contra o empirismo. Descartes certamente discordaria desta caracterização de seu modo de proceder. O fato, contudo, é que a primeira *Meditação* é um dispositivo dialético que intensifica o arsenal cético mediante argumentos meramente verossímeis, como seu autor é obrigado a reconhecer a duras penas. Este dispositivo é mobilizado com o intuito de zerar todas as crenças e fazer tabula rasa da tradição por meio de um experimento de pensamento. Descartes se sente biograficamente autorizado a realizar este experimento em parte porque o trabalho lento e cotidiano de se liberar dos preconceitos, de substituir vícios por virtudes epistêmicas teria sido realizado ao longo de um itinerário de formação que o *Discurso do Método* se encarregou de narrar. Esta é a razão pela qual o compromisso cartesiano com o ceticismo metódico deve ser buscado nesta obra, e não nas *Meditações*. Aqui Descartes se beneficia de uma longa tradição de debates escolásticos em torno do tema da onipotência divina, assim como parece se inspirar livremente na apropriação desta temática por Montaigne. Na *Apologia de Raymond Sebond* o ensaísta introduz uma novidade na temática da onipotência divina ao recusar a tese nominalista de que Deus pode tudo que não viole o princípio de contradição. Ao recusar esta limitação da onipotência divina, Montaigne sugere que o princípio de contradição tem uma validade exclusivamente antropológica, e que seria uma pretensão descabida ver nele um discriminante ontológico ou metafísico.

A exposição mais detalhada do uso metódico da dúvida encontra-se na segunda parte do *Discurso do Método*. Aqui podemos falar em um genuíno compromisso com o ceticismo metódico, em contraposição ao uso hiperbólico e sistemático da dúvida colocado em cena nas *Meditações*. Está claro que o projeto cartesiano de reforma do espírito tal como anunciado na segunda parte do *Discurso do Método* pressupõe o

---

de que me sirvo; pois, sendo muito simples e muito evidentes, como o são, faria quase o mesmo, publicando-os, que se abrisse algumas janelas e fizesse entrar a luz nessa adega, para onde desceram para se bater.” DESCARTES, 1983, p. 68.



intento de uma reforma radical dos fundamentos da ciência, que por sua vez exige o uso da dúvida hiperbólica. Mas não devemos ignorar que este projeto de uma nova fundamentação para as ciências está condicionado a certas exigências que permitem descortinar outras possibilidades do cartesianismo e corrigir possíveis injustiças na interpretação deste projeto filosófico. Descartes insiste no fato de que se trata de uma reforma privada da vida intelectual, reservada para poucos indivíduos (os espíritos fortes) e sem nenhum efeito do ponto de vista das instituições políticas e religiosas. Feitas estas ressalvas, ele estabelece as condições que ele mesmo se impôs para ousar o experimento mais radical da dúvida metafísica:

- a) dispor de um projeto (aqui não fica claro se Descartes tem em mente a nova ciência ou um projeto propriamente metafísico, mas penso que devemos desistir de tentar resolver esta questão e assumir que os dois projetos estão integrados em um único);
- b) prover-se de um método;
- c) exercitar-se longamente neste método para substituir vícios por virtudes epistêmicas;
- d) testar longamente o método para assegurar-se de seus resultados, antes de ousar uma reforma dos fundamentos da ciência, ou seja, antes de aplicar o método ao domínio da investigação metafísica;
- e) adotar uma moral provisória.

Quanto à pergunta pela motivação do intento reformista, a resposta cartesiana é similar à resposta que um adepto do ceticismo metódico daria para alguém que o interrogasse acerca das razões para engajar-se provisoriamente em uma argumentação suspensiva. O que é um bom motivo para alguém engajar-se no exercício cotidiano da dúvida? Esta é a melhor forma de coibir os vícios e cultivar as virtudes epistêmicas. Ao se impor esta disciplina, a mente cria as condições ótimas para que os objetivos da pesquisa sejam alcançados. Estes objetivos são a descoberta da verdade e do bem e

perfazem o ideal cartesiano da sabedoria, conforme o enunciado da quarta e última regra da moral provisória. O cultivo das virtudes epistêmicas ocorre paralelamente ao das virtudes éticas:

[A] Enfim, para a conclusão dessa moral, deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade, segundo o método que me prescrevera. Eu sentira tão extremo contentamento, desde quando começara a servir-me deste método, que não acreditava que, nesta vida, se pudesse receber outros mais doces, nem mais inocentes; e, descobrindo todos os dias, por seu meio, algumas verdades que me pareciam assaz importantes e comumente ignoradas pelos outros homens, a satisfação que isso me dava enchia de tal modo meu espírito, que tudo o mais não me tocava. [B] Além do que, as três máximas precedentes não se baseavam senão no meu intuito de continuar a me instruir: pois, **tendo Deus concedido a cada um de nós alguma luz para discernir o verdadeiro do falso**, não julgaria dever contentar-me, um só momento, com as opiniões de outrem, se não me propusesse empregar o meu próprio juízo em examiná-las, quando fosse tempo; e não saberia isentarme de escrúpulos, ao segui-las, se não esperasse não perder com isso ocasião alguma de encontrar outras melhores, caso as houvesse. E, enfim, não saberia limitar os meus desejos, nem estar contente, se não tivesse trilhado um caminho pelo qual, pensando estar seguro da aquisição de todos os conhecimentos de que fosse capaz, julgava estar também, pelo mesmo meio, da de todos os verdadeiros bens que alguma vez viessem a estar em meu alcance; tanto mais que, **não se inclinando a nossa vontade a seguir ou fugir a qualquer coisa, senão conforme o nosso entendimento lha represente como boa ou má, basta bem julgar, para bem proceder, e julgar o melhor possível, para proceder também da melhor maneira**, isto é, para adquirir todas as virtudes e, conjuntamente, todos os outros bens que se possam adquirir; e, quando se está certo de que é assim, não se pode deixar de ficar contente (DESCARTES, 1983, p. 44; destaques meus).

Nietzsche escolhe como epígrafe para a primeira edição de *Humano, demasiado Humano* a primeira metade desta passagem de Descartes. É a única citação literal do filósofo francês em toda a obra de Nietzsche. A citação traduz o clima espiritual de *Humano, demasiado Humano*: o compromisso com uma posição intelectualista, a tentativa de retomada da noção de vida contemplativa, o distanciamento da cultura alemã e o elogio da cultura francesa do século XVII, o recurso ao ceticismo metódico. Por outro lado, Nietzsche tinha boas razões para limitar sua epígrafe à primeira metade da exposição cartesiana do que pode ser chamado de quarta regra da moral provisória, pois ele não poderia compartilhar do apelo cartesiano à veracidade divina para legitimar a opção pela vida filosófica, nem tampouco do otimismo voluntarista de Descartes, que

o leva a supor um desenvolvimento harmônico das virtudes intelectuais e das virtudes morais. É bem verdade que o projeto de superação da visão moral de mundo em *Humano, demasiado Humano* repousa sobre uma premissa intelectualista. Mas trata-se em todo caso de um intelectualismo moderado. Nietzsche defende neste momento um ideal de moderação dos afetos que depende diretamente do grau de desenvolvimento da razão. Mas a tarefa do espírito livre já era definida em termos de uma antecipação experimental de uma cultura pós-metafísica, um experimento que se caracteriza antes de tudo pela desconfiança de que há um desacordo entre valores epistêmicos e valores vitais. Através do cultivo da razão o espírito livre tinha como meta uma reforma da vida afetiva: desabituar-se paulatinamente de seus afetos morais e preparar a transição para uma nova fase da humanidade. O projeto tinha, portanto, como pano de fundo, a superação da rígida dicotomia entre virtude e vício, entre bem e mal.

O imoralismo nietzscheano dos anos 80 adquire outra conotação, distante da posição intelectualista do final dos anos 70. A imagem da excelência humana está agora associada a um cultivo equilibrado dos impulsos agressivos e maus. O espírito livre não é aquele que sublimou estes instintos e os neutralizou pela razão. O ideal não é a moderação, mas a articulação e o equilíbrio do conjunto da vida pulsional. Esta reorientação repercute imediatamente na concepção das virtudes, que adquire um viés maquiaveliano. Esta é a razão pela qual Nietzsche exclui sua epígrafe da segunda edição de *Humano, demasiado Humano*, publicada no ano de 1886. Não devemos, entretanto, supor que no final da década de 70 o compromisso de Nietzsche com o ceticismo metódico correspondia a uma simples retomada das posições do início da modernidade. O método e a disciplina metódica são vistos como os dois elementos essenciais que definem uma cultura científica:

O espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem (NIETZSCHE, 2000, p. 304).

A posse do método não significa o domínio de um conjunto de regras estritamente procedimentais, mas o desenvolvimento de um conjunto de disposições epistêmicas que se caracterizam pela desconfiança instintiva em relação tanto à tradição quanto à falibilidade de nossos recursos cognitivos:

Pessoas de espírito podem *aprender* o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico (Idem, *ibidem*).

As virtudes epistêmicas são adquiridas após longa prática de um método científico. Sua aquisição exige, portanto, o contato com uma ciência particular e com uma comunidade científica, no interior da qual esta prática se fixou ao longo dos séculos e permitiu que determinados impulsos, não necessariamente morais, adquirissem para si a boa consciência ao serem colocados a serviço da busca da verdade. É preciso que se desenvolva uma nova forma de tradição, uma tradição de pesquisa racional que se encarregue da transmissão dos métodos, mas que seja relativamente liberal em relação aos resultados de sua aplicação. O homem de convicções é o oposto do homem científico:

Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico (Idem, p. 300).

Mas aqui, como em qualquer outro domínio da cultura, não estamos diante de uma oposição de natureza. O homem do pensamento científico não se tornou possível graças a uma decisão livre da vontade de suspender todas as suas crenças e assentir

exclusivamente às representações claras e distintas. Esta oposição é antes o resultado de um processo histórico. Nietzsche reconhece que as convicções, como expressão da atitude dogmática na busca do conhecimento, tiveram um papel decisivo no progresso científico, não apenas do ponto de vista dos resultados, mas da própria aquisição dos métodos:

Além disso, a própria busca metódica da verdade é resultado de épocas em que as convicções se achavam em conflito. Se o indivíduo não tivesse se preocupado com *sua* “verdade”, isto é, com a razão que lhe cabia, não haveria nenhum método de investigação; mas, na eterna luta entre as reivindicações de diferentes indivíduos pela verdade absoluta, avançou-se pouco a pouco até achar princípios irrefutáveis, segundo os quais o direito dessas reivindicações podia ser examinado e a disputa apaziguada (Idem, p. 303).

Embora Nietzsche confira certa legitimidade histórica e psicológica às convicções, ele argumenta que o apego a elas constitui atualmente a marca de um espírito atrasado. A necessidade de convicções deriva de um tempo em que os homens ainda não haviam se educado cientificamente e acreditavam estarem na posse da verdade absoluta. É deste tempo que deriva o mal-estar com todas as posições céticas e relativistas em questões do conhecimento. Este mal-estar só pode ser superado mediante o desenvolvimento de um novo *páthos*, o da busca da verdade:

Hoje em dia, porém, já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram a desconfiança e cautela bastantes, de modo que todo aquele que defende opiniões com palavras e atos violentos é visto como um inimigo de nossa presente cultura ou, no mínimo, como um atrasado. Realmente, o *páthos* 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 (Idem, *ibidem*).

De todas as motivações do ceticismo, a motivação metódica é a mais genuinamente moderna. Nós vimos no Capítulo II que esta apropriação moderna do ceticismo teria surgido de uma transferência para a esfera epistêmica da tese fideísta segundo a qual o ceticismo epistemológico seria não apenas compatível, mas também favorável à fé cristã, podendo ser utilizado como uma *preambula fidei*. Este

aproveitamento fideísta do ceticismo depende de uma interpretação moderada, e por isso polêmica, da extensão e intensidade dos efeitos da queda sobre a natureza humana. O mito do retorno a um estado originário da alma tem seu correspondente na tese de que através da crítica cética às opiniões e do combate aos vícios da prevenção e precipitação seriam criadas condições propícias para a busca da verdade, pois o uso provisório da suspensão do juízo permitiria recobrar a originária integridade da faculdade de julgar. A tese nietzscheana de que a luta entre as diversas convicções teria atuado na formação da disciplina metódica, na medida em que ela teria forçado os diversos combatentes a estabelecerem uma espécie de acordo de paz em torno de alguns critérios comuns para dirimir os conflitos, permite uma compreensão alternativa, miticamente deflacionada e historicamente orientada da integridade intelectual. A disposição cética é o resultado de uma disputa entre as diversas posições dogmáticas. Portanto, não faz sentido o mito de uma condição epistêmica originária, para a qual o espírito regressaria após se submeter à crítica cética (mesmo que este mito tenha para os adeptos do ceticismo metódico do início da modernidade uma função puramente metafórica, como forma de ilustrar a condição epistêmica dos agentes cognitivos submissos à tradição escolástica e à autoridade de Aristóteles). A integridade intelectual não é a disposição original do entendimento que se recupera após a eliminação de vícios epistêmicos por uma decisão voluntária do agente cognitivo, mas uma virtude que surgiu historicamente do embate de diferentes impulsos, todos eles neutros do ponto de vista moral, todos eles igualmente interessados em impor tiranicamente seu ponto de vista. A inocência epistêmica é um estado a ser cultivado, a ser atingido mediante a experiência da diversidade e da incomensurabilidade das diversas reivindicações dogmáticas da verdade. Nietzsche conserva o sentido construtivo do ceticismo metódico dos modernos, sua valorização da atitude investigativa e de abertura para a verdade, mas

contesta os pressupostos da antropologia bíblica que estariam subjacentes à sua compreensão do papel da dúvida cética como instrumento para o cultivo das virtudes epistêmicas, retomando em sua descrição um modelo agonístico implícito na compreensão grega das disputas dialéticas. Nietzsche tampouco compartilha do projeto cartesiano de recorrer à dúvida hiperbólica para uma reconstrução dos fundamentos da ciência. O estado de inocência epistêmica não equivale a um grau zero das crenças, pois vimos que Nietzsche compartilha a tese pascaliana e humeana de que a suspensão é um *non sequitur* do ceticismo epistemológico. O ceticismo metódico em Nietzsche não está associado a um projeto fundacionista para a ciência, mas ao cultivo das virtudes epistêmicas que configuram o *ethos* científico em sua versão mais enobrecida: a integridade intelectual, a coragem, o senso de justiça, a desconfiança programática em relação às crenças, a sobriedade, a prudência cognitiva. Em lugar da suspensão, Nietzsche recomenda ao filósofo que ele cultive a capacidade de se deslocar continuamente de perspectivas, de modo a evitar que as opiniões sucumbam à inércia do espírito e se convertam em convicções:

É das *paixões* que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*. Mas quem sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança (Idem, p. 305).

Antes mesmo de desenvolver conceitualmente sua doutrina do perspectivismo, o que parece ocorrer somente após a leitura da obra sistemática de Teichmüller<sup>397</sup> no

---

<sup>397</sup> TEICHMÜLLER, 1882: *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Nietzsche tomou contato com a obra entre o final de 1882 e o início de 1883. O perspectivismo de Nietzsche não resultou exclusivamente de sua leitura de Teichmüller. Na segunda metade do século XIX na Alemanha houve um *revival* da filosofia leibniziana, que era mobilizada para combater o materialismo e a visão mecanicista nas ciências. Na literatura secundária não há ainda, salvo engano, um estudo que ofereça um levantamento sistemático das leituras leibnizianas de Nietzsche. Tampouco há um estudo histórico sobre a presença de Leibniz no debate filosófico do fim do século XIX na filosofia alemã como um todo. Na biblioteca privada de Nietzsche em Weimar encontra-se um único livro de Leibniz: a *Monadologia*. Mas são inúmeros os autores que poderiam ter servido de fonte indireta para o conhecimento de Nietzsche das posições essenciais da filosofia leibniziana: F. A. Lange, Otto Caspari (*Der Zusammenhang der Dinge*), o próprio Gustav Teichmüller, Otto Liebmann (*Zur Analysis der Wirklichkeit*). Determinante para as posições do último Nietzsche em metafísica será a leitura do pequeno livro de Drossbach que reúne dois artigos muito influenciados pela filosofia de Leibniz: Cf. DROSSBACH, M. *Ueber die scheinbaren und die wirklichen*

início de 1883, Nietzsche já fazia uso desta terminologia para propor uma alternativa à impossibilidade da suspensão do juízo. Em um dos belos aforismos de *A Gaia Ciência*, o filósofo retoma esta idéia a partir da sugestiva noção de hábitos breves:

*Hábitos breves.* – Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados, até ao fundo do que têm de doce e de amargo; minha natureza é inteiramente predisposta para hábitos breves, mesmo quanto às necessidades de sua saúde física e de modo geral, *até onde* posso ver: do mais baixo ao mais elevado. Acredito sempre que *tal coisa* me satisfará permanentemente – também o hábito breve tem essa crença da paixão, a crença na eternidade [...] E um dia o seu tempo acabou: a coisa boa separa-se de mim, não como algo que me repugna – mas pacificamente e de mim saciada, tal como eu dela, e como se nos devêssemos gratidão mútua, estendendo-nos a mão em despedida. E algo novo já espera na porta, e igualmente a minha crença – a indestrutível tola e sábia! – de que esse algo novo será o certo, o certo e derradeiro. Assim é com alimentos, pessoas, idéias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programas do dia, modo de vida. – Por outro lado, odeio os hábitos *duradouros*, penso que um tirano se me avizinha e que meu ar fica *espesso*, quando os eventos se configuram de maneira tal que hábitos duradouros parecem necessariamente resultar deles: por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única. Sim, no mais fundo de minha alma sinto-me grato a toda a minha doença e desgraça e a tudo imperfeito em mim, pois tais coisas me deixam muitas portas para escapar aos hábitos duradouros. – O mais insuportável, sem dúvida, o verdadeiramente terrível, seria uma vida sem hábito algum, uma vida que solicitasse continuamente a improvisação:– isto seria meu degredo e minha Sibéria (NIETZSCHE, 2001, pp. 199-200).

O ceticismo metódico cumpriu um papel decisivo na crítica à tradição e na formação do moderno *ethos* científico. A atitude de abertura para a investigação, a disposição a rever incessantemente as teorias e a consciência de que somos falíveis enquanto agentes cognitivos deixaram de estar associadas ao ceticismo metódico para constituir parte integrante do *ethos* científico, que nesta medida é eminentemente cético. Que entre o *ethos* científico e a disposição cética haja uma solidariedade histórica e

---

*Ursachen des Geschehens in der Welt*, 1884. Drossbach defende duas teses muito simples e de graves conseqüências para a reflexão filosófica em cada um de seus artigos: 1) a tese de que nós confundimos sistematicamente o objeto da percepção sensível (para o autor o imediatamente acessível à experiência perceptiva são as forças) com o produto resultante desta percepção (os fenômenos); 2) a tese de que a filosofia moderna gira em falso por partir do pressuposto de que a causalidade é um princípio que se aplica ao encadeamento dos fenômenos. Drossbach considera que os impasses da filosofia moderna teriam tido origem em sua tentativa de reduzir a causalidade à mera regularidade na sucessão dos fenômenos. Drossbach propõe a tese de que não há entre os fenômenos nenhuma relação causal. Eles devem ser interpretados como efeitos da atuação das forças umas sobre as outras. Na relação entre as forças e os fenômenos vale o modelo causa e efeito; na relação entre as forças a relação causal é de mútua determinação: ação e reação; entre os fenômenos não há nenhuma relação causal, mas mera sucessão no âmbito da representação.



mais que histórica é uma tese que Nietzsche defende não apenas no período intermediário, mas ao longo de toda a sua obra. A formulação mais inequívoca desta tese encontra-se no início do aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, um aforismo ao qual retornaremos em breve:

*Em que medida também nós somos ainda devotos.* – Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. – Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?... É assim, provavelmente (Idem, pp. 234-235).

Como já foi dito no Capítulo I, na Alemanha do século XIX esta vertente cética teve uma breve sobrevida no contexto de formação e consolidação das ciências da cultura. Nietzsche foi formado por um dos principais representantes desta vertente, o filólogo Friedrich Ritschl. O filósofo alemão vincula claramente o *ethos* científico ao ceticismo metódico, assim como mobiliza seus pressupostos em sua crítica genealógica à metafísica e à moral, como vimos no Capítulo II. A ênfase no método como aquilo que caracteriza propriamente uma cultura científica é uma constante na obra de Nietzsche e pode ser redescrito em termos do debate contemporâneo como seu compromisso com uma epistemologia das virtudes, que reza que o foco da avaliação normativa incide sobre os agentes cognitivos e não sobre as crenças.

Até este ponto poderíamos supor um acordo entre Nietzsche e a tradição cética moderna comum a Bacon, Gassendi e até mesmo Descartes. No entanto, o que dizer de sua posição em relação ao conjunto do cartesianismo? O diálogo de Nietzsche com a obra e a personalidade de Descartes tem a mesma intensidade de seu diálogo com a obra e a personalidade de filósofos como Platão, Montaigne e Pascal? A resposta é certamente negativa. A começar pelo fato de que não podemos sequer precisar com

certeza o grau de familiaridade de Nietzsche com a obra de Descartes<sup>398</sup>. Em sua biblioteca privada em Weimar não consta nenhuma obra do filósofo francês. Nietzsche se refere nominalmente a Descartes 35 vezes, mas em nenhuma destas ocorrências ele remete a trechos da obra, exceto pela citação de parte da quarta regra da moral provisória, extraída de uma edição em latim do *Discurso do Método* e que serve de epígrafe à primeira edição de *Humano, demasiado Humano*. Não há um interesse especial da parte de Nietzsche pela personalidade de Descartes. Embora a escolha da epígrafe possa sugerir o contrário, devemos afirmar que Descartes não está entre os filósofos com os quais Nietzsche procurou desenvolver um diálogo também de ordem espiritual. Em sua descida ao Hades, Descartes não está entre os mortos ilustres que ele interpela e para cuja audiência ele sacrifica parte do seu sangue<sup>399</sup>.

Tampouco podemos falar de um diálogo permanente de Nietzsche com o cartesianismo. Este diálogo existe de fato, mas se nos guiarmos pelas passagens em que Nietzsche remete explicitamente ao filósofo francês, deveremos concluir que ele se dá em um intervalo de tempo muito preciso: entre junho de 1885 e junho de 1887. Das 35 ocorrências do nome de Descartes na obra de Nietzsche, 22 estão nos póstumos deste período<sup>400</sup>. A maior parte destas ocorrências discute a validade e o significado do

---

<sup>398</sup> Isso não significa, entretanto, que a obra de Nietzsche não possa ser interpretada em referência à filosofia da subjetividade inaugurada por Descartes. Os estudiosos interessados em compreender o lugar de Nietzsche na história da metafísica e que partem, portanto, das premissas estabelecidas por Heidegger, devem necessariamente adotar esta referência como a referência central. As divergências serão determinadas pela resposta à questão se o pensamento de Nietzsche se emancipou ou não da figura da subjetividade. Esta é a compreensão heideggeriana do problema. Mas existem outras formas de pensar a relação entre os dois pensadores. Do ponto de vista das fontes, o melhor estudo é o de LOUKIDELIS, *NS* 34, 2005. Uma análise comparativa dos projetos de ciência dos dois filósofos, conduzida com clareza cartesiana, encontra-se em PIMENTA, 2000. A defesa mais convincente de que o ceticismo epistemológico de corte cartesiano é levado a sério por Nietzsche é a de POELLNER, 1995, pp. 29-78.

<sup>399</sup> Refiro-me ao belíssimo aforismo intitulado *Descida ao Hades*, que encerra o livro *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*. Nietzsche enumera quatro pares de filósofos que não teriam, segundo ele, permanecido indiferentes ao seu sacrifício: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Cf. KSA, vol. II, pp. 533-534.

<sup>400</sup> Cf. KSA, vol. XI, pp. 430, 442, 450, 563f., 605, 624, 632, 637-341; KSA, vol. XII, pp. 107, 204, 348, 358, 368, 372, 386, 430, 440, 549. Na obra publicada no mesmo período há três ocorrências: 2 em *Além de Bem e Mal* e 1 em *Para a Genealogia da Moral*: KSA, vol. V, pp. 73, 113, 350. O baixo número de ocorrências em *Além de Bem e Mal* não faz jus à importância do diálogo direto e indireto com o

argumento cartesiano do cogito. Estes dois anos coincidem com o período em que Nietzsche procura definir os contornos de seu ambicioso projeto de uma obra sistemática, intitulada *Der Wille zur Macht*. Será uma simples coincidência que o diálogo com o cartesianismo ocorra justamente neste período? Não creio. Este diálogo é mediado por dois autores que ocupam um lugar de destaque nas reflexões metafísicas de Nietzsche em meados de 1885: Gustav Teichmüller e Afrikan Spir<sup>401</sup>. Ambos mantêm um diálogo estreito com a filosofia cartesiana. Nietzsche insistirá, contra Spir, na tese de que os dados da consciência não fornecem nenhuma certeza imediata que pudesse servir de ponto de partida para a reflexão filosófica. Contra Teichmüller, que pretende construir uma metafísica do Ser a partir da intuição de um Eu substancial, Nietzsche irá contrapor duas teses: a tese de conteúdo de Lange, de que a única idéia de unidade de que dispomos é dada por nossa organização corporal, e a tese metodológica de Schopenhauer, que propõe o corpo como um fio condutor para a especulação.

Nós vimos no capítulo anterior que Spir considera a hipótese um procedimento ilegítimo no âmbito da reflexão filosófica. O filósofo deve tomar como ponto de partida de sua reflexão aquilo que é imediatamente certo. Spir distingue dois grupos de certezas imediatas ou evidências: as de natureza fática, que ele identifica com os conteúdos da consciência; e as de natureza racional, que são as leis lógicas do pensamento em seu uso transcendental. Em *Humano, demasiado Humano* Nietzsche contestou vivamente o modelo transcendental proposto por Spir, mas não se interessou por discutir a correção de seu veto à hipótese como procedimento ilegítimo da reflexão filosófica, nem

---

cartesianismo nesta obra. Alguns aforismos não nomeiam Descartes, mas remetem indiretamente a posições historicamente identificadas com o cartesianismo. É o caso dos aforismos 2, 16, 17 e 34. Mas é preciso insistir que na maior parte das vezes o alvo imediato da crítica de Nietzsche são filósofos contemporâneos, como Gustav Teichmüller e Afrikan Spir.

<sup>401</sup> Para uma reconstrução filologicamente detalhada deste diálogo cruzado com o cartesianismo via Spir e Teichmüller conferir o estudo exemplar de D'IORIO, 1993, pp. 283-294. D'Iorio chama a atenção para um aspecto importante desta reflexão: ela representa uma retomada das reflexões contidas no caderno M III 1, do verão de 1881 (cf. KSA, vol. IX, pp. 562-572). O artigo pioneiro sobre a importância de Spir e Teichmüller nas reflexões que antecedem a formulação do princípio da vontade de poder, interpretado pelo autor como um novo princípio metafísico, é de DICKOPP, 1970, pp. 50-71.

tampouco problematizou a contrapartida positiva deste veto, isto é, a tese de que o filósofo só está autorizado a adotar como ponto de partida de sua reflexão aquilo que é imediatamente certo, ou seja, que obriga ao assentimento sem a necessidade de uma justificação prévia. Nas notas póstumas de 1885, assim como em alguns aforismos de *Além de Bem e Mal* nos quais Spir não é diretamente citado, o alvo principal de sua crítica será justamente a tese de que dispomos de certezas imediatas no domínio da reflexão. Embora jamais tenha se traduzido em obra, o projeto nietzscheano de uma filosofia sistemática e especulativa previa a possibilidade de argumentar a favor da adoção hipotética da vontade de poder como um princípio interpretativo para a totalidade dos eventos. Este projeto previa, portanto, uma reabilitação da hipótese no âmbito da especulação<sup>402</sup>. O primeiro passo para suspender o veto ao argumento de tipo hipotético no terreno da reflexão filosófica seria mostrar que não há nenhuma certeza

---

<sup>402</sup> Nietzsche apresentou a vontade de poder como uma tentativa, mas também como uma tentação. Creio que isto tem o sentido preciso de alertar o leitor para o fato de que a argumentação que recomenda a vontade de poder não é similar a uma argumentação em prol de uma hipótese fisicalista. Ambas são modalidades de ficção, pois Nietzsche está comprometido com um ficcionalismo generalizado em função de sua aposta no devir. Mas a vontade de poder comporta uma defesa que é, em última instância, dialética. Também ela parte de um preconceito popular e procura exagerá-lo ao máximo. O Nietzsche maduro insiste muito na tese de que toda filosofia argumenta *ad populum*, na medida em que ela precisa assumir os pressupostos metafísicos contidos na linguagem para poder se tornar comunicável. No caso da vontade de poder, este pressuposto consiste na crença de que vontade age sobre vontade. Esta é uma das razões que autorizam a suspeita de que o último Nietzsche identifica todo elemento doutrinário com o aspecto exotérico da filosofia, reduzindo o esotérico a um efeito de estilo: a capacidade que o filósofo tem de servir-se da linguagem para comunicar sua personalidade, a hierarquia de impulsos e afetos que constitui sua “identidade” ou sua paixão preponderante. O fato de o filósofo se envolver em disputas dialéticas seria expressão de sua vontade de educar e de comandar, expressão de sua vontade de poder: o que não deixa de ser uma bela conclusão circular. Estas observações preliminares sobre o estatuto da argumentação mobilizada por Nietzsche para recomendar o princípio da vontade de poder devem contribuir para a elaboração futura de uma hipótese geral de leitura para o conjunto da obra tardia do filósofo. A sua formulação precisa fugir aos objetivos da presente investigação e seria insano pretender defendê-la em uma nota de pé de página. Que estas observações sejam, pois, interpretadas como expressão de uma suspeita, nada mais que isso. Creio, entretanto, que seria uma temeridade interpretar a vontade de poder sem levar em consideração certos nuances retóricas que cercam sua enunciação. Veja-se, por exemplo, o tom provocativo do fragmento póstumo 40 [50], de 1885, In: KSA, vol. XII, p. 653: “Unter dem nicht ungefährlichen Titel ‘der Wille zur Macht’ soll hiermit eine neue Philosophie, oder, deutlicher geredet, *der Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens* zu Worte kommen: billigerweise nur vorläufig und versucherisch, nur vorbereitend und vorfragend, nur ‘vorspielend’ zu einem Ernste, zu dem es eingeweihter und auserlesener Ohren bedarf, wie es sich übrigens bei allem, was ein Ph<ilosoph> öffentlich sagt, von selbst versteht, – mindestens verstehen *sollte*. Aber heute, Dank dem oberflächlichen und anmaaßlichen Geiste eines Zeitalters, welches an die ‘Gleichheit aller Rechte’ glaubt, ist es dahin gekommen, daß man durchaus nicht mehr – – – Denn jeder Philosoph soll insoweit die Tugend des Erziehers haben, daß er, bevor er zu überzeugen unternimmt, erst verstehen muß zu überreden”.

imediate da qual possamos partir, que nós estamos de todo modo condenados a proceder hipoteticamente, mesmo que nos recusemos a admiti-lo para nós mesmos ou para os nossos leitores. A réplica de Nietzsche ao veto à hipótese seria: ou isso ou nada, ou nos aventuramos experimentalmente no domínio da especulação, conscientes de que estamos adotando um ponto de vista hipotético e experimental, ou renunciamos à reflexão. O interesse de Nietzsche em contestar a correção de ambas as teses de Spir o leva a reavaliar as credenciais do candidato mais natural a ponto de partida absoluto para a reflexão filosófica, isto é, o argumento cartesiano do cogito. Aliás, o súbito interesse de Nietzsche em checar as credenciais do cartesianismo pode ter surgido da leitura de Spir, pois este atribui a Descartes um duplo mérito: 1) o de ter estabelecido para a filosofia a necessidade de partir da evidência e 2) o de ter identificado a evidência com os conteúdos da consciência<sup>403</sup>.

Recorrendo a Teichmüller<sup>404</sup>, Nietzsche acusa Spir de apresentar uma versão excessivamente deflacionada do argumento cartesiano:

Não se deve embelezar e corrigir a ingenuidade de Descartes, como o faz Spir, por exemplo:

“A consciência é imediatamente evidente a si mesma: a existência do pensar não pode ser negada nem colocada em dúvida, pois esta negação e esta dúvida são elas mesmas estados do pensar ou da consciência. O próprio estar aí destes estados demonstra aquilo que eles colocam em questão, o que por conseguinte lhes rouba todo significado”. Spir, I, 26. “Pensa-se”, ergo há algo, ou seja, “pensar”. Era este o sentido [visado] por Descartes? Em Teichmüller p. 5 e 40 encontram-se passagens<sup>405</sup>. “Algo imediatamente evidente a si

<sup>403</sup> “Es war eine ewig ruhmvolle That Descartes’, dass er zuerst mit Entschiedenheit die Forderung ausgesprochen hat, die Philosophie, welche diesen Namen verdient, müsse mit dem Anfang, d. h. mit dem unmittelbar Gewissen anfangen, und dass er mit richtiger Intuition in dem Inhalte unseres Bewusstseins selbst das unmittelbare Gewisse factischer Natur entdeckt hat.” SPIR, 1877, p. 28.

<sup>404</sup> Trata-se do livro sistemático de Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882). Falta ainda na literatura secundária um estudo monográfico dedicado ao impacto desta obra no pensamento de Nietzsche da década de 80. O vocabulário nietzscheano está impregnado pela terminologia de Teichmüller. Termos como perspectivismo, projeção, conhecimento semiótico procedem de Teichmüller. Mas somente uma investigação detalhada do contexto em que as expressões são empregadas poderá esclarecer o tipo de apropriação feita por Nietzsche das teses de Teichmüller.

<sup>405</sup> Nietzsche refere-se às críticas de Teichmüller aos pressupostos cartesianos. A primeira crítica refere-se à suposição de Descartes de que o conceito de Ser dispensaria uma análise filosófica. O trecho encontra-se na p. 5 de TEICHMÜLLER, 1882: “Cartesius fingt glänzend damit na, Alles für zweifelhaft zu erklären und von vorn zu untersuchen, als wenn noch nichts feststände. Allein kaum hatte er das Problem gestellt, so folgerte er schon wieder, dass ich, der Zweifelnde, *bin*, als wenn er schon wüsste, was das *Sein* wäre, und es so ohne Weiteres prädiciren könnte. Auf diesen Fehler haben ihn schon seine gelehrten Zeitgenossen aufmerksam gemacht; denn wir sehen dass er auf solche Vorwürfe replicirt [...] Was

mesmo” é um contra-senso. Suponhamos, por exemplo, que Deus pense através de nós, e que nossos pensamentos, na medida em que nós sentíssemos a nós mesmos como causas, fossem uma aparência, com isso a existência dos pensamentos não teria sido negada ou colocada em dúvida, mas tão somente o ergo sum. De resto, ele precisaria ter dito: ergo est. – Não há nenhuma certeza imediata: cogito, ergo sum pressupõe que se saiba o que é “pensar” e, em segundo lugar, o que é “ser”. Caso o est (sum) fosse verdadeiro, então haveria uma certeza fundada em dois juízos corretos, ao que se deve ainda acrescentar a certeza de que se tem em geral um direito à conclusão, ao ergo – ou seja, [não temos] em todo caso nenhuma certeza imediata. A saber: o cogito não envolve apenas um processo que seria reconhecido de forma simples – isto é um contra-senso –, mas um juízo, de que o processo é tal e tal, e quem por exemplo não soubesse diferenciar entre pensar, sentir e querer, não poderia de modo algum constatar tal processo. E em sum ou est oculta-se uma tal imprecisão conceitual, que fit ou “torna-se” não pode jamais ser descartado. “Aí acontece algo”, poderia ser colocado no lugar de “aí há algo, aí existe algo, aí é algo” (KSA, vol. XII, pp. 640-641).

Ao traduzir Descartes em seu próprio sistema conceitual, Spir deixou de lado as pretensões ontológicas do argumento do cogito, tornando-o compatível com uma concepção ontologicamente deflacionada da mente de tipo kantiana. Teichmüller, por sua vez, identifica as pretensões ontológicas contidas no argumento cartesiano, mas nega que Descartes tenha sido capaz de apresentar razões que fundamentassem estas pretensões. Para refutar as pretensões do argumento cartesiano Teichmüller mobiliza uma intrincada argumentação, da qual o fragmento citado acima recupera alguns elementos. O ponto de partida do sistema filosófico de Teichmüller é a pergunta pelo conceito de Ser. Este que deveria ser o conceito central da metafísica é o mais universalmente negligenciado pelos filósofos<sup>406</sup>. A elucidação do conceito de Ser é

---

antwortet aber Des Cartes? ‘Ich glaube, sagt er, dass niemals jemand so dumm gewesen ist, um erst lernen zu müssen, was Existenz ist, bevor er schliessen und behaupten konnte, dass er existire.’[...] Man sieht hieraus auf's Klarste, dass sich Des Cartes niemals Rechenschaft über diese Begriffe gegeben hat, dass er sie vielmehr ganz so gebraucht, wie sie jeder in seinem Bewusstsein vorfindet”. A outra ocorrência, nas pp. 40-41, retoma uma objeção de Gassendi a Descartes e comenta a réplica cartesiana, para ilustrar um mal-entendido generalizado entre os filósofos acerca da especificidade dos conceitos da razão. Gassendi objeta a Descartes que sua proposição *cogito ergo sum* é uma conclusão cuja validade dependeria de uma demonstração da verdade da premissa maior “tout ce qui pense existe”. A resposta de Descartes: “ce sont au contraire les propositions universelles qui dérivent des propositions particulières” tem conseqüências desastrosas segundo Teichmüller, pois faz toda ciência depender da indução. A origem do equívoco estaria no fato de Descartes, assim como toda a tradição filosófica, ter ignorado o específico da intuição intelectual: conceitos da razão não se caracterizam por sua universalidade ou singularidade, mas por serem unidades de referência ou pontos de vista, que coordenam e unificam os atos e os conteúdos de consciência na unidade substantiva do Eu.

<sup>406</sup> A acusação que Teichmüller dirige à tradição metafísica do ocidente é formulada no §1 da introdução de *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, que tem precisamente como título O conceito de ser, até o

tarefa do método dialético, e não da análise semântica ou lexicográfica, como pretendem os adeptos de Aristóteles. Teichmüller entende por análise lexicográfica a análise do uso lingüístico dos conceitos. Este método tem uma função apenas propedêutica na filosofia. Ater-se aos seus resultados significaria acatar a razão no seu grau mais elementar de desenvolvimento, tal como ele se cristalizou nas formas gramaticais e nos usos populares da linguagem<sup>407</sup>. A progressão da reflexão filosófica exige o método dialético. Este método é puramente racional. Teichmüller contesta a tese kantiana de que os conceitos da razão seriam puramente formais e argumenta a favor de uma intuição intelectual dos conceitos. Segundo Teichmüller, Kant nega a intuição intelectual por desconhecer o fato de que os conceitos da razão são totalmente indiferentes à quantidade: eles não se caracterizam originalmente por sua singularidade ou pluralidade, mas por unificarem em uma única consciência, em um único ponto de vista, uma pluralidade de pontos de referência. O que são propriamente estes pontos de referência? Segundo Teichmüller, os pontos de referência são as diversas atividades do Eu. Através da análise lexicográfica fica estabelecido, após uma correção dos resultados da metafísica aristotélica, que o Eu é o único termo da linguagem que não desempenha,

---

momento negligenciado: “Nun sollte man meinen, der Begriff des Seins wäre der am Besten untersuchte in der ganzen Metaphysik, weil er doch an Wichtigkeit alle andern Fragen übertrifft; allein weit gefehlt! denn das, was von allen vorausgesetzt werden muss, gilt auch stillschweigend schon als ausgemacht und man bekümmert sich nicht weiter darum. Mir will daher scheinen, als wäre das Sein, die am Meisten vernachlässigste Frage in der Metaphysik” (TEICHMÜLLER, 1882, p. 3).

<sup>407</sup> Cf. o §2 do capítulo introdutório, que trata dos limites do que Teichmüller chama de método lexicográfico. Creio que a leitura deste parágrafo permite lançar uma nova luz sobre a crítica da linguagem presente na filosofia de Nietzsche dos anos 80. Teichmüller propõe um método especulativo que questiona o primado que os aristotélicos teriam conferido à análise semântica na especulação metafísica. Nietzsche diria que os resultados alcançados por Teichmüller ficaram muito aquém das exigências de seu próprio programa, pois ao elucidar o conceito de Ser a partir da suposta unidade substancial do Eu ele teria permanecido refém de uma ilusão gerada por nossos hábitos gramaticais. A principal objeção de Teichmüller ao método lexicográfico permite a Nietzsche reformular, nos textos da segunda metade da década de 80, um de seus principais argumentos contra a tradição metafísica: trata-se do argumento de que ela teria permanecido refém de preconceitos populares. O aspecto propedêutico que Teichmüller atribui à análise lexicográfica é reinterpretado por Nietzsche e assimilado ao seu enfoque genealógico das crenças: a análise lingüística não é propedêutica à especulação, mas à crítica dos valores, pois ela permite uma interpretação sintomatológica da lógica que preside os sistemas valorativos. O argumento de Teichmüller encontra-se na p. 10: “Allein auf diesem immerhin lehrreichen und unverwerflichen Wege [T. se refere ao método lexicográfico. R. L.] erfahren wir doch nur, was das Volk dachte oder denkt, wenn es die zugehörigen Wörter gebraucht. Es handelt sich also dabei nur um *Lexicographie* und nicht um *die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Begriffs selbst*”.

em proposições declarativas, a função de predicado<sup>408</sup>. Esta peculiaridade credencia o Eu a ocupar a vaga do conceito de substância, expectativa esta que é confirmada, segundo Teichmüller, pela aplicação do método dialético. Ao fim deste périplo pelo conceito de Ser, Teichmüller fixa três sentidos dialéticos do conceito: o Ser real, que ele atribui às diversas atividades do Eu, que são acompanhadas de consciência, mas não de um conhecimento imediato (querer, sentir, pensar e mover-se); o Ser ideal, que corresponde ao correlato ou conteúdo ideal dos atos de consciência; e, finalmente, o Ser substancial, que corresponde ao Eu<sup>409</sup>. Teichmüller é particularmente hostil à doutrina kantiana da unidade originária da apercepção. No caso de Kant ter sido bem-sucedido em fornecer um relato plausível das funções de síntese da consciência sem pressupor uma teoria substancialista do Eu, então o programa de Teichmüller teria um apelo filosófico mínimo, podendo ser desqualificado como um mero torneio dialético para justificar o dogma cristão da imortalidade da alma. O argumento central de Teichmüller contra a filosofia da consciência de Kant pode ser resumido nos seguintes termos: uma concepção funcional da mente, tal como Kant tentou defender, exige uma tese ontológica forte sobre a unidade do Eu, pois a mente não se caracteriza por cumprir uma única função (produzir representações), mas por coordenar uma pluralidade de funções e referir todas elas a um único ponto de vista. Teichmüller recupera a discussão da doutrina da unidade da apercepção presente no §16 da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* e nos segundo e terceiro parágrafos da Dedução dos conceitos puros do entendimento da primeira edição, de 1781, e conclui que Kant havia vislumbrado a solução correta para o problema da metafísica: partir da necessidade de uma “unidade numérica da apercepção” como pressuposto para a síntese da apreensão na intuição, da reprodução na imaginação e da reconhecimento nos conceitos do entendimento. Todas estas

---

<sup>408</sup> TEICHMÜLLER, 1882, pp. 48-49.

<sup>409</sup> TEICHMÜLLER, 1882, pp. 58-68.



atividades de síntese pressuporiam uma “ação transcendental da mente”. Este era o caminho certo para desvendar o enigma da metafísica. Mas Kant corrigiu a si mesmo, abdicando da metafísica e tornando inconsistente sua teoria do conhecimento. Teichmüller se pergunta qual teria sido a intenção de Kant ao afirmar que a unidade do Eu penso, na medida em que cabe a ela, na condição de uma unidade sintética transcendental da apercepção, acompanhar todas as demais funções de síntese, não seria “unidade” no sentido de “unidade” tal como definido nas categorias, mas uma “unidade qualitativa”. Como Teichmüller só reconhece dois tipos de unidade, a numérica e a específica, de duas uma: ou Kant tinha em mente a unidade específica ao recorrer à expressão “unidade qualitativa” para descrever a unidade do Eu penso, e neste caso ele pagou um preço bem elevado por querer evitar o ônus metafísico de atribuir unidade substancial ao Eu, já que enquanto unidade específica a unidade da consciência não pode cumprir as funções que Kant lhe atribui na primeira *Crítica*; ou ele não foi capaz de tornar claro para si mesmo e para seus leitores o que ele pretendia com seu conceito de unidade da consciência. O fato é que o conceito, tal como ele pode ser compreendido, em sua versão deflacionada, não cumpre a função que Kant dele exige em sua filosofia transcendental<sup>410</sup>. Teichmüller tem uma tese de porque Kant teria se deixado induzir ao erro: ele se deixou seduzir pelos preconceitos sensualistas da ciência de sua época e pela filosofia inglesa. Ao limitar a existência àquilo que permite

---

<sup>410</sup> Teichmüller se opõe a Kant e aos desdobramentos posteriores do kantismo ao longo de toda a sua obra. A tese central de seu sistema metafísico é a de que o conceito de Ser só pode ser elucidado a partir da intuição intelectual do Eu como unidade numérica ou substantiva. Todas as demais atribuições de Ser seriam resultantes de inferências, de projeções e de traduções e interpretações semióticas desta única experiência imediata do Ser dada pelo Eu. As atividades mentais e os correlatos ideais destas atividades não fogem à regra. A consciência destas atividades e estados mentais como atividades realizadas por nós e estados nossos só é possível na medida em que o Eu substancial coordena estas diversas atividades e as unifica em um único ponto ou unidade de referência, que é o conceito de Eu. Note que a teoria pretende cumprir aquilo que supostamente a doutrina kantiana da unidade sintética da apercepção, ontologicamente indeterminada, não cumpriria: responder pela unidade da consciência de si, que convive com uma pluralidade de atos e de estados mentais. Teichmüller tem, de resto, uma motivação religiosa confessa para a defesa do caráter substancial do Eu. A contestação do argumento kantiano do Eu penso é feita em dois momentos: nas pp. 68-70 e, de forma mais detalhada no §5 do quinto capítulo do Livro I, dedicado exclusivamente à discussão e refutação da tese kantiana da unidade sintética da apercepção (pp. 111-119).

instanciação na intuição empírica Kant exilou a si mesmo do paraíso do §16 da *Crítica da Razão Pura* e se curvou às projeções perspectivísticas dos sentidos:

Kant havia penetrado profundamente na ciência natural de seu tempo e nos estudos sensualistas dos filósofos ingleses. Isto o levou a supor como existente e como substância apenas aquilo que de algum modo nos é dado nos sentidos. O objeto em geral ou a matéria do pensamento existiria apenas através das intuições dos sentidos externos. Não ocorreu a ele investigar de onde teria surgido este conceito de existência e por que meios nós viemos a atribuir realidade às imagens de nossa sensibilidade sem antes saber o que seja a realidade. [...] Estas suposições de Kant são tão inteiramente infundadas [...] que nós podemos nos permitir o humor descontraído de designar esta parte da *Crítica da Razão Pura* como seu pecado original, em razão do qual Kant foi expulso do paraíso do §16; pois aí ele falava ainda inocentemente de Eu, de Si, da identidade do sujeito; e na parte correspondente da primeira edição ele falava da alma humana e da natureza de nosso espírito, etc.. Após renunciar ao conceito de existência em nome da sensibilidade e vender seu direito de primogênito por um prato de lentilhas graças ao poder de seus preconceitos sensualistas, Kant é obrigado a deixar a bela pátria. O primeiro capítulo do segundo Livro da *Dialética Transcendental* nos mostra como seu conhecimento é ensombrecido e como ele precisa cultivar o campo de cujo pó ele se acredita feito<sup>411</sup>. Como o “Eu penso”, a unidade transcendental da apercepção não corresponde aí a nenhuma intuição sensível, Kant conclui muito naturalmente que nenhum objeto, ou seja, nenhuma essência ou substância pode ser conhecida. Ele é da opinião que o Eu, a alma só pode ser inferida através de um paralogismo, já que ela, diferentemente das outras coisas, não pode ser percebida pelos sentidos (TEICHMÜLLER, 1882, pp. 112-113).

A escolha de um vocabulário bíblico não é uma simples conveniência metafórica e gosto pelo chiste. A metafísica do Eu é uma defesa explícita da novidade filosófica do cristianismo. Esta passagem fornece o pano de fundo para a interpretação do aforismo 54 de *Além de Bem e Mal*. Neste aforismo Nietzsche destaca as conseqüências anticristãs do ceticismo epistemológico pós-cartesiano e refere-se veladamente à polêmica de Teichmüller contra a interpretação ontologicamente deflacionada do Eu penso por Kant:

Que faz, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes – e antes apesar dele do que a partir de seu precedente – todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado – ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma anti-religiosa. Pois antigamente se acreditava na “alma”, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical:

---

<sup>411</sup> Teichmüller recorre a um jogo de palavras que não tem correspondente em português: “und wie er das Feld bauen muss, aus dessen Staub er sich gemacht glaubt”. Em alemão a expressão “sich aus dem Staub machen” significa “desaparecer sem ser notado”, “sumir rapidamente e sem deixar rastro” ou algo próximo a isso.

dizia-se que “eu” é condição, “penso” é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual o sujeito *tem* que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia – se não seria verdadeiro talvez o contrário: “penso”, condição, “eu”, condicionado; “eu” sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar. *Kant* queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da “alma”, pode não lhe ter sido estranha, pensamento esse que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder (NIETZSCHE, 1993, p. 58).

Nietzsche extrai de Teichmüller a tese de que a “alma” é o pressuposto essencial do cristianismo, assim como a tese menos óbvia de que o ceticismo em relação à unidade substancial do Eu, deflagrada pela insatisfação dos filósofos empiristas com o argumento cartesiano a favor do cogito como substância pensante, seria um atentado a este pressuposto essencial da fé. Mesmo a tese de que a dissolução do conceito de substância não significa a recusa pura e simples da religião, mas uma guinada em direção às religiões orientais, já se encontra claramente formulada nas últimas páginas do livro de Teichmüller<sup>412</sup>. O que há de propriamente nietzscheano no aforismo é a tese de que os conceitos de “alma” e de “eu” derivam de uma crença ingênua na correção metafísica das estruturas gramaticais. Este é o ponto em que Nietzsche inova em seu diagnóstico da leviandade cartesiana no exercício da dúvida. Descartes se deixou seduzir pelos pressupostos metafísicos ocultos nas estruturas gramaticais da

---

<sup>412</sup> Ao promover um paralelo entre as principais posições filosóficas e as grandes religiões Teichmüller retrocede inesperadamente à tese de que as verdades filosóficas devem de algum modo coincidir, do ponto de vista do conteúdo, com as verdades acessíveis ao senso comum em uma forma pré-reflexiva e não conceitual de saber. Cf. TEICHMÜLLER, 1882, p. 347: “Diese neue Metaphysik ist nicht meine Erfindung. Wie ich oft hervorgehoben habe, besteht zwischen dem Philosophen und dem ungeschulten Menschen nicht der Unterschied, dass der Philosoph irgend einen neuen Inhalt der Wahrheit finden könnte, den der Ungeschulte nicht auch schon kannte und besäße”. O paralelo entre as grandes religiões e as principais tendências filosóficas no ocidente é proposto na seqüência. Bramanismo, budismo e a religião de Osíris representam as metafísicas fundadas no esquecimento da diferença ontológica entre o ser substancial do Eu por um lado e o ser real (que designa o estatuto ontológico das diversas atividades mentais do Eu) e ideal (que corresponde ao estatuto ontológico dos correlatos ideais destas atividades) por outro. O budismo é identificado com o positivismo, tese que Nietzsche retomará mais tarde em *O Anticristo* (§20). O cristianismo é a religião que desvela o verdadeiro sentido do ser, ao identificar no Eu a verdadeira substância; ela é a religião que rompe com as visões de mundo puramente perspectivísticas: “Nur das Christenthum verliess den Pfad der perspectivistischen Weltbetrachtung und rief uns zum Wachen, indem es die Person, das Ich zur Geltung brachte, und deshalb historisch und nicht mythologisch verfuhr [...] Das einzelne Ich war nicht mehr eine flüchtige, werthlose Erscheinung, sondern ein unsterbliches und historisch eingeordnetes Glied der wirklichen ganzen Welt” (p. 348).

linguagem<sup>413</sup>. Nietzsche segue uma pista dada por Teichmüller, que afirma que a atenção exclusiva ao método lexicográfico significaria o mesmo que subordinar o discernimento filosófico ao discernimento popular. A crítica de Teichmüller à subordinação da análise conceitual à análise lingüística não é suficientemente radical, pois ela ignora o fato decisivo de que não são os sentidos dos conceitos (estes são fluidos e flexíveis, estando sujeitos a uma variação indefinida conforme a destreza dialética dos filósofos), mas as estruturas gramaticais que governam inconscientemente a reflexão filosófica. Estas estruturas gramaticais profundas obrigam a reflexão filosófica a percorrer sempre a mesma órbita. Teichmüller, assim como Descartes e todos os demais filósofos da metafísica substancialista permanecem reféns do mesmo encanto da linguagem:

O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da

---

<sup>413</sup> Tanto nos póstumos quanto nos aforismos de *Além de Bem e Mal*, que polemizam de forma cifrada com o argumento de Descartes, Nietzsche censura o filósofo francês por ter se deixado enganar pelas estruturas gramaticais: “Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. Cogito ist freilich nur ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: manches ist vielfach und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, daß es Eins sei” [segue-se uma longa análise dos pressupostos do cogito; KSA, vol. XI, p. 639). A mesma acusação retorna no fragmento 40 [20], do mesmo período: “Abgesehn von den Gouvernanten, welche auch heute noch an die Grammatik als veritas aeterna und folglich als Subjekt Prädikat und Objekt glauben, ist Niemand heute mehr so unschuldig, noch in der Art Descartes das Subjekt ‘ich’ als Bedingung von ‘denke’ zu setzen; vielmehr ist durch die skeptische Bewegung der neueren Philosophie die Umkehrung, nämlich das Denken als Ursache und Bedingung sowohl von ‘Subjekt’ wie von ‘Materie’ anzunehmen – uns glaubwürdigen geworden: was vielleicht nur die umgekehrte Art des Irrthums ist. So viel ist gewiß: – wir haben die ‘Seele’ fahren lassen und folglich auch die ‘Welt-Seele’, die ‘Ding an sich’ so gut wie einen Welt-Anfang, eine ‘erste Ursache’ [...]”. Ao reelaborar estes argumentos, dando a eles a forma final para publicação, Nietzsche desmembrou o fragmento e o combinou com alguns outros do mesmo período [cf. fragmento 40 [16], 40 [22] a 40 [25]. Os argumentos foram redistribuídos e deram origem aos aforismos 16, 17, 34 e 54. O aforismo 54 resultou de uma combinação dos fragmentos 40 [20] e 40 [16]. Se fizermos uma leitura comparativa do início do aforismo 54 com o início do fragmento 40 [20] citado acima veremos que Nietzsche optou por publicar uma versão mais contundente do argumento. No fragmento 40 [20] Nietzsche afirma claramente que a concepção da mente que se desenvolveu na tradição empirista e cética da epistemologia moderna, que a reduz a um feixe de representações, pode ser apenas uma simples inversão do erro anterior da tradição cristã e cartesiana, de conferir à mente o estatuto de substância. Nietzsche apenas constata que tal concepção substancialista perdeu a credibilidade; ele não afirma que ela tenha sido refutada pelos argumentos céticos, nem tampouco que a concepção empirista esteja mais bem fundamentada epistemicamente. Neste sentido, trata-se de constatar que houve a substituição de uma crença por outra, de investigar os fatores históricos que atuaram nesta mudança de perspectiva e de avaliar o seu sentido cultural. Esta é a razão pela qual o aforismo 54 faz parte do capítulo 3, e não do capítulo 1 de *Além de Bem e Mal*. Ele trata em última instância das representações religiosas que subjazem às disputas epistemológicas e metafísicas, e sugere, ao que parece seguindo nisto uma indicação de Teichmüller, que a vitória do ceticismo epistemológico na Europa indica uma guinada rumo a um novo budismo, um budismo europeu. Este tema será retomado na leitura de *O Anticristo* na última seção.

gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma seqüência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo (NIETZSCHE, 1993, p. 26).

A tese de que Kant teria participado deste atentado ao pressuposto essencial do cristianismo é sugerida também pela leitura de Teichmüller. Nietzsche a adota a título de provocação, pois neste ponto ele discorda radicalmente da interpretação oferecida por Teichmüller do sentido do kantismo. Teichmüller censura veementemente os teólogos que pretendem fazer um uso apologético do ceticismo e do criticismo kantianos<sup>414</sup>. Não que ele condene o intuito apologético, ou o aproveitamento teológico de doutrinas filosóficas; o que está em causa é a plausibilidade de uma teologia inspirada na filosofia crítica. Sua tese é de que há uma incompatibilidade de princípio entre a religião cristã e o kantismo. Nós vimos no Capítulo II que Nietzsche interpreta de outra forma a filosofia crítica: como uma apropriação indébita do ceticismo, que o coloca a serviço de uma intenção dogmática e mesmo obscurantista: a intenção secreta de salvar as intuições morais do cristianismo. Os textos de Nietzsche dos anos 80 não procuram rever esta posição; aliás, eles intensificam a acusação de que Kant representou um retrocesso na filosofia alemã<sup>415</sup>. É verdade que as acusações de Nietzsche se dirigem

---

<sup>414</sup> Já nas páginas iniciais do prefácio Kant se torna alvo das censuras de Teichmüller. A censura abrange toda a tradição cética, crítica e positivista, antiga e moderna, que se recusa a tomar partido nas disputas metafísicas. Kant é particularmente censurado por ter se recusado a conferir um estatuto teórico às crenças práticas, rebaixando seus objetos a meros postulados. A crítica ao aproveitamento teológico do kantismo vem logo na seqüência, como um corolário das colocações anteriores: “es ist wohl ein schlimmes Omen für die Dauerhaftigkeit der *neuen Göttinger Theologie*, dass sie umgekehrt ihre Stärke in der partie faible des Kantischen Gedankenganges sucht [o lado forte do kantismo seria, segundo Teichmüller, sua doutrina dos elementos transcendentais do conhecimento, R. L.]. Sie glaubt durch skeptische Verleugnung aller Metaphysik einen freien Spielraum für eine reine Offenbarungs-Theologie zu gewinnen; vergisst aber, dass diese ihre eigene Theologie doch wieder in irgend welchen Begriffen erkannt und bestimmt werden muss. Soll man sich also bei ihrem Lehrinhalt irgend etwas denken, so muss man jedesmal die erforderlichen Begriffselemente schon durch höhere Ausbildung der allgemein menschlichen Vernunft besitzen, wie man die Sprache verstehen muss, in der man zu uns redet” (TEICHMÜLLER, 1882, Vorrede, p. VIII).

<sup>415</sup> Em *O Anticristo* Nietzsche dirige mais uma vez sua artilharia pesada contra Kant e, mais particularmente, contra sua apropriação indébita do ceticismo. Ainda sob o efeito recente da leitura de Victor Brochard, Nietzsche não teme mais recorrer explicitamente ao ceticismo como um aliado no combate ao cristianismo. Mas para evitar possíveis equívocos em relação a qual ceticismo ele se refere, o elogio dos cétricos (que em *O Anticristo* tem sua primeira ocorrência no §12) é precedido por duras

na maior parte das vezes ao uso polêmico da razão proposto por Kant para legitimar a fé moral no âmbito prático. Precisamente aí encontramos a razão do desacordo entre Nietzsche e Teichmüller quanto ao significado de Kant para o cristianismo: ele se explica pelo fato de que para Nietzsche o elemento que identifica o pertencimento ao cristianismo é a crença em um significado moral da existência. Neste sentido mesmo um ateu convicto como Schopenhauer permanece prisioneiro da ótica cristã. De resto, Nietzsche aprecia em Kant justamente aquele elemento que é o alvo da crítica constante de Teichmüller: a incorporação, em sua teoria do conhecimento, da herança sensualista do século XVIII.

Há ainda dois outros elementos a serem destacados na função mediadora que a leitura de Teichmüller cumpriu no diálogo de Nietzsche com o cartesianismo. Ao reiterar as exigências que uma concepção funcionalista da mente teria que cumprir e que segundo seu entendimento não teriam sido cumpridas pela solução proposta por Kant, Teichmüller afirma que a função do Eu é a de coordenar e referir a um único ponto de vista as suas múltiplas atividades. Esta função só pode ser desempenhada por um Eu que goze de unidade substancial, que seja idêntico a si mesmo e, claro, imutável em sua essência. Esta crítica a Kant não representa, entretanto, um simples retorno à concepção cartesiana do cogito: pelo contrário, ela pressupõe correções importantes nesta concepção. Em primeiro lugar, Teichmüller contesta que possamos, através da atividade

---

críticas à filosofia kantiana e ao uso pouco idôneo do ceticismo pelo chinês de Königsberg. O que teria garantido o sucesso de Kant entre os alemães teria sido o potencial teológico contido em sua filosofia, uma tese que contraria frontalmente a opinião expressa por Teichmüller em seu prefácio. Cf. o §10 de *O Anticristo*. No fragmento 9[3] do outono de 1887, já citado em uma nota do Capítulo II, Nietzsche argumenta que Kant foi capaz de tornar o ceticismo epistemológico dos ingleses palatável ao gosto alemão por duas razões principais: Kant primeiramente o adaptou às necessidades morais e religiosas dos alemães, e depois o traduziu em uma linguagem escolástica e pedante, de modo que a clareza e a simplicidade características da prosa de Locke e Hume foram devidamente negligenciadas. Entre os alemães estes atributos da prosa filosófica seriam tomados como uma prova inequívoca de superficialidade. Nietzsche é tributário de Schopenhauer em seu apreço pela clareza e simplicidade como virtudes supremas da escrita filosófica. Nenhum outro filósofo foi tão incisivo, sarcástico e impiedoso quanto Schopenhauer na crítica ao gosto alemão pela obscuridade na exposição de doutrinas filosóficas. Tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche a obscuridade é indício ou de despreparo ou de desonestidade intelectual. Só é lícito dizer aquilo que pode ser dito claramente. Cf. KSA, vol. XII, p. 340.

pensante ou de representação, chegar ao conceito de um Eu substancial. Ele contesta, em segundo lugar, a tese da transparência epistêmica dos conteúdos da consciência. Esta tese é na verdade derivada da primeira. Ambas têm algum impacto na reflexão de Nietzsche, embora mediante adaptações e mais no sentido de corroborar e corrigir formulações anteriores do que de trazer contribuições absolutamente novas. Um forte argumento contra a compreensão intelectualista do Eu é a ameaça do solipsismo. A atividade puramente cognitiva não permite construir uma ponte para o mundo exterior, pois esta só existe na medida em que o Eu toma conhecimento de que há outros Eus, igualmente ativos<sup>416</sup>. O que chamamos de mundo exterior (no sentido usual do termo, um mundo de objetos extensos, que se individualizam segundo coordenadas de espaço e tempo), é uma simples projeção que o Eu faz do conteúdo de seus atos de consciência, dos correlatos ideais de suas atividades, na medida em que estas se tornam objeto de sua atividade de representação. A via para o conhecimento da existência de outros Eus, assim como para a crença em um mundo exterior começa pela atividade do querer e pela experiência pré-reflexiva e não conceitual da frustração do querer, dos obstáculos que impedem a plena realização desta atividade. A segunda via é a da sensação, a terceira a da ação, do mover-se. Todas estas atividades mentais não propriamente cognitivas participam de algum modo da cognição, mas em um sentido derivado, não próprio do termo. O Eu está de certo modo consciente destas atividades, mas este estar consciente não se traduz em, nem se confunde com um conhecimento propriamente teórico, pois este é um produto específico da atividade representativa do Eu. As diversas funções do Eu não se confundem, mas tampouco estão dispersas. Esta é justamente a função do Eu: possibilitar a coordenação destas diversas atividades referindo-as a um

---

<sup>416</sup> O ponto de partida de Teichmüller é, em todo caso, o solipsismo. Em um primeiro momento o conceito de um Eu substancial não é extensivo a outros Eus. A ponte é construída graças à pluralidade de atividades que constituem o Eu. Cf. o §2 do capítulo 4 do Livro I: Ursprung des Begriffs einer äusseren Welt. In: TEICHMÜLLER, 1882, pp. 82-87.

ponto de vista, a uma perspectiva unificadora. A unidade do Eu não pode ser buscada em uma atividade, ou garantida pelo monopólio de uma atividade sobre as demais, pois o que assegura esta unidade é em última instância a unidade da substância, do ponto de vista que unifica todas as atividades. O conceito de Eu jamais pode coincidir com o seu Ser real, que é a consciência de si. Esta não coincidência é que permite que o conceito de Eu substancial se torne um conceito universalmente aplicável e torna possível superar a ameaça do solipsismo<sup>417</sup>. Por outro lado, toda apreensão conceitual das atividades psíquicas oferece apenas um conhecimento semiótico destas atividades, na medida em que as converte em conteúdos ideais da representação e, em um segundo momento traduz estes conteúdos na forma de signos que são projetados no exterior. Por isso o vocabulário mais adequado para descrever a natureza do conhecimento não é o do fenômeno, mas o do signo e o da projeção perspectivística: o conhecimento que temos de nossas atividades mentais é um conhecimento semiótico (similar ao conhecimento que temos dos estados mentais do outro, baseado em inferências que realizamos a partir dos signos visíveis que seu corpo nos comunica) e o conhecimento da natureza é, além de semiótico, perspectivístico (já que a natureza nada mais é que o resultado de uma projeção para fora do conteúdo ideal das diversas atividades do Eu e de suas interações com os outros Eus)<sup>418</sup>. A única exceção é o conhecimento dado pela intuição intelectual do Eu como unidade substancial.

---

<sup>417</sup> Cf. TEICHMÜLLER, 1882, p. 105.

<sup>418</sup> Para o conhecimento semiótico que o Eu tem de suas próprias atividades cf. o capítulo 5 do Livro I, intitulado *Die semiotische Erkenntnis* (pp. 91-119). A discussão acerca do conhecimento da “natureza” define o conteúdo do Livro II, intitulado *Die scheinbare Welt*. O mundo da natureza, que constitui o objeto de estudo das ciências naturais, é um mundo aparente, simples projeção perspectivística do Eu. Teichmüller propõe uma reconstrução dos três principais conceitos das ciências naturais (tempo, espaço e movimento) a partir de sua tese perspectivística. A mecânica é descrita como uma doutrina que traduz para a linguagem simbólica da visão e do tato o conjunto dos dados das sensações. Neste sentido, a concepção mecanicista das ciências naturais representa uma tirania destes sentidos sobre os demais. O espaço geométrico é uma construção posterior de um espaço originalmente perspectivístico, ou seja, definido segundo o ponto de vista de um Eu. O mesmo ocorre com o tempo, que como representação cronológica objetiva é uma construção posterior a partir de uma apreensão puramente subjetiva, perspectivística da sucessão dos eventos. O perspectivismo de Teichmüller implica, portanto, o caráter ilusório do mundo exterior povoado por substâncias extensas e o caráter semiótico do conhecimento do



O projeto nietzscheano de uma filosofia especulativa da vontade de poder tem seus contornos definidos em um diálogo permanente, mas na maior parte das vezes implícito, com um número considerável de autores contemporâneos ao filósofo e cujas obras e nomes caíram hoje em um relativo, quando não em um total esquecimento. A tentativa de reconstruir a intrincada rede de relações subjacente a este projeto inacabado tem tido o efeito curioso de trazer de novo à baila nomes que de outro modo dificilmente seriam incluídos em qualquer narrativa da vida intelectual alemã do último quarto do século XIX. Talvez esse não fosse o caso de Teichmüller. Mas não é um acaso de todo infeliz para a sua posteridade o fato de ele ter sido lido por um ex-colega de Departamento. Tanto o debate em torno do platonismo político quanto o debate em torno do perspectivismo se impuseram no século XX em boa medida graças ao interesse suscitado pela obra de Nietzsche. E não seria um exagero dizer que algumas de suas contundentes objeções ao cogito, se não diretamente, pelo menos indiretamente foram inspiradas pela leitura deste helenista que foi um cristão de estrita observância. A insistência de Teichmüller no caráter semiótico e perspectivístico do conhecimento que o Eu tem de suas próprias atividades e de seus conteúdos de consciência encontrou em Nietzsche um solo fértil. Ao serem transplantadas para o solo da reflexão nietzscheana, as indicações teóricas de Teichmüller puderam adquirir uma nova radicalidade: em parte porque elas foram imediatamente desvinculadas de sua metafísica substancialista;

---

mundo interior. Sua doutrina do caráter originalmente perspectivístico de nossas representações de espaço e tempo está em acordo com a tese kantiana do espaço e tempo como puras formas *a priori* da intuição sensível. Mas Teichmüller recusa o projeto kantiano de conciliar a tese da idealidade transcendental de espaço e tempo com a tese da realidade empírica destas formas *a priori*. A percepção kantiana de que espaço e tempo não têm realidade substantiva é, segundo Teichmüller, uma percepção essencialmente correta, mas ela implica necessariamente no reconhecimento do caráter ilusório da crença na realidade do mundo empírico. As supostas entidades que povoam o mundo empírico têm uma existência apenas aparente; elas são imagens perspectivísticas do Eu. Não há como conciliar idealismo transcendental e realismo empírico. Isso não significa que Teichmüller se identifique com a posição idealista. O idealismo em metafísica resulta de uma reificação dos conceitos, e é uma posição tão falsa quanto o materialismo metafísico, que substancializa os complexos das sensações táteis e visuais. A metafísica de Teichmüller é uma metafísica das substâncias individuais. Seu mundo é composto de Eus, substâncias não extensas que atuam umas sobre as outras e que têm a peculiaridade de se iludir acerca do estatuto meramente subjetivo do correlato ideal de suas próprias atividades.

em parte porque elas interagiram com outros elementos presentes no novo terreno. A leitura do aforismo 354 de *A Gaia Ciência* vale quase como uma enumeração destes elementos novos e justifica a reivindicação de originalidade por parte Nietzsche. Na parte final deste aforismo o filósofo alerta o leitor que o conteúdo do que foi apresentado se refere ao perspectivismo e ao fenomenismo tal como *ele* os entende. Por razões de economia eu me atenho a alguns trechos:

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de conhecimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). [...] *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* [É necessário alertar que Nietzsche apresenta esta tese como uma simples conjectura. Este aspecto está definidamente justificado no trecho que precede o início da citação: R. L.]. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver [...] o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si [...]. Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária [...]. 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 fenomenismo e perspectivismo, como *eu* o 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. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção eu deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*. Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse do rebanho humano, 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 (NIETZSCHE, 2001, pp. 248-250; com pequenas alterações na tradução).

As últimas linhas deste aforismo assinalam uma continuidade e uma ruptura de Nietzsche com as posições epistemológicas defendidas em *Humano, demasiado Humano*. A continuidade refere-se à recusa em assimilar o verdadeiro ao útil. Dito mais uma vez, não há em Nietzsche a menor intenção de promover uma reforma do conceito de verdade; não é possível, nem vale a pena reformar nossas intuições sobre o conceito de verdade. Se não podemos atender às suas exigências, pois bem: confessemos que não podemos atender às exigências implícitas em nosso conceito de conhecimento e permaneçamos céticos. Por outro lado, as linhas acima apontam uma importante ruptura. Nietzsche agora nega que estejamos autorizados a diferenciar entre fenômeno e coisa em si. Seria um erro, entretanto, supor que a renúncia a esta distinção implique um distanciamento de Nietzsche de suas posições céticas. Antes pelo contrário, o argumento de Nietzsche contra a legitimidade da distinção é ele mesmo de natureza cética: estamos longe de conhecer o suficiente para poder traçar um limite para o que pode ser conhecido. Avançamos no escuro, e isso inclui a circunstância de que avançamos na ignorância dos limites de até onde podemos ir. Com este gesto teórico Nietzsche deixa claro que não compartilha das premissas da filosofia crítica, não porque ele intenciona caminhar em direção a posições metafísicas mais robustas, mas porque ele considera que estas premissas vão além do que aconselha a simples prudência cognitiva. A tendência a interpretar a recusa da distinção fenômeno/coisa em si como sinal de um distanciamento de Nietzsche das posições céticas em epistemologia é motivada pela crença de que o ceticismo epistemológico em geral pressupõe a validade lógica das dicotomias metafísicas. Esta não me parece, entretanto, uma pressuposição necessária no caso de Nietzsche. O que está pressuposto em seu compromisso com o ceticismo epistemológico é um entendimento normativo dos conceitos epistêmicos e do

que significa justificar racionalmente uma crença, para que ela possa se qualificar como conhecimento. Se a minha leitura está correta, o fato de Nietzsche se recusar na década de 80 a conferir legitimidade conceitual à distinção coisa em si/fenômeno não altera substantivamente suas posições epistemológicas.

Não há como ignorar, de um ponto de vista historiográfico, que a maior parte da literatura filosófica alemã consultada por Nietzsche na década de 80 insiste na necessidade de ultrapassar esta distinção. Otto Liebmann, que vê nesta distinção o pecado original da filosofia kantiana, faz de seu abandono a condição necessária para uma retomada consistente da filosofia kantiana<sup>419</sup>. Diferentemente de Liebmann, cuja intenção é reabilitar a filosofia crítica eliminando dela a noção contraditória de coisa em si, Teichmüller pretende ver neste contra-senso de Kant o fracasso de seu projeto filosófico. Assim como Liebmann, Teichmüller contesta que Kant estivesse autorizado a fazer uso do conceito de fenômeno. Este conceito exige a admissão do conceito de

---

<sup>419</sup> O livro no qual Liebmann reconstrói a história da filosofia alemã no século XIX como um desdobramento nefasto deste contra-senso de Kant é de 1865: *Kant und die Epigonen*. Este livro passou para a história como o manifesto de fundação do neokantismo. Liebmann adota uma estratégia bastante simples para responder à crise de legitimidade vivenciada pela filosofia acadêmica alemã no início da segunda metade do século XIX. Primeiro, ele diagnostica a causa do desprestígio: o desentendimento entre as principais orientações filosóficas. Para superar o dissenso Liebmann propõe não uma crítica direta das orientações divergentes, mas a identificação de um elemento comum a partir do qual a divergência poderia ser explicada e superada. Este elemento comum seria a filosofia kantiana. As principais orientações filosóficas seriam a idealista (representada por Fichte, Schelling e Hegel), a empirista (representada por Fries), a realista (representada por Herbart) e a transcendente (representada por Schopenhauer). A divergência teria tido sua origem na tentativa de lidar com uma herança maldita da filosofia kantiana: o conceito absurdo de coisa em si. Este seria um resíduo dogmático no pensamento de Kant. Liebmann é um kantiano ardoroso, mas apesar disso o crítico mais feroz do conceito de coisa em si, que segundo ele não deveria ser admitido sequer na qualidade de um conceito-limite ou problemático. Sob este aspecto ele antecipa a rejeição quase que unânime do conceito na década de 80. O retorno a Kant, a que Liebmann conclama o seu leitor a cada final de capítulo (“Also muss auf Kant zurückgegangen werden”), é fundamentado na demonstração de que nenhuma das tendências pós-kantianas foi capaz de identificar o erro capital de Kant e corrigi-lo de forma adequada. Cf. o segundo capítulo, intitulado *Die Hauptlehre und der Hauptfehler Kants*. In: LIEBMANN, 1865/1991, pp. 20-70. A crítica de Liebmann ao uso por Kant do conceito de fenômeno para designar os dados da experiência interna e externa como multiplicidade dada encontra-se na p. 27. Nas páginas seguintes Liebmann expõe suas razões de porque a tese da incognoscibilidade da coisa em si é incompatível com as premissas kantianas. Segundo ele, a filosofia crítica exige a tese mais forte de que o conceito de coisa em si não pode ser pensado sem contradição: ele é descrito como vazio, aparente, contraditório, monstruoso. Em carta datada de 21 de agosto de 1881, Nietzsche solicita ao amigo Franz Overbeck que encomende o livro de Otto Liebmann a um livreiro (cf. KSB, vol. VI, p. 118). Isso não elimina a possibilidade de Nietzsche ter tido um contato anterior com o livro, mas o mais provável é que ele tenha lido esta obra no final de 1881, início de 1882.

coisa em si, e esta admissão, por sua vez, seria incompatível com a tese de sua incognoscibilidade<sup>420</sup>. Mas dentre os teóricos do conhecimento que influenciaram

---

<sup>420</sup> Tanto Liebmann quanto Teichmüller contestam que a partir de uma perspectiva crítica a distinção faça sentido, ou seja, que ela possa ser pensada sem contradição. Para ser conseqüente, Kant não poderia ter se limitado a dizer da coisa em si que ela é incognoscível; ele teria que tê-la declarado impensável. O filósofo crítico não tem direito a fazer uso do conceito de fenômeno. Para Liebmann esta constatação implica apenas na necessidade de corrigir conceitualmente o kantismo. Para Teichmüller, esta contradição invalida a posição crítica como um todo e exige o retorno a uma posição metafísica mais robusta, na qual seja legítimo diferenciar entre um conhecimento que não atinge a essência da realidade (este conhecimento pode ser chamado fenomênico, mas o termo mais apropriado seria conhecimento semiótico e perspectivístico) e um conhecimento que tenha um alcance metafísico (o conhecimento proporcionado pela intuição intelectual do Eu como substância real). Embora os argumentos de ambos os autores contra a legitimidade da distinção fenômeno/coisa em si no interior da perspectiva crítica sejam similares, as conseqüências filosóficas são opostas. O contraste entre a similaridade da objeção e a disparidade das intenções filosóficas pode ser constatado através de uma comparação dos argumentos que Liebmann apresenta na p. 27 contra o uso do conceito de fenômeno por Kant com os argumentos de Teichmüller contra o uso da distinção fenômeno/coisa em si pelos filósofos críticos e positivistas na p. 93. LIEBMANN, 1865, p. 27: “Zunächst nennt er [Kant R. L.] die in Raum und Zeit gegebene Mannigfaltigkeit von Datis der inneren und äußeren Erfahrung: *Erscheinungen*. – Wie kommt er darauf? Was berechtigt ihn dazu? Die Welt darf und muss sich diesen Titel verbitten; denn sie wird durch ihn ihrer Dignität, der ihr zugestandenem empirischen Realität, d. i. Wirklichkeit, verlustig. In dem Titel ‘*Erscheinung*’ würde offenbar das liegen, daß etwas vorausgesetzt werden sollte, was *erscheint* – nämlich als empirische Welt. Wenn aber alles in Raum und Zeit gegebene ‘*Erscheinung*’ ist, so müsste das, was erscheint, das vorgebliche Substrat der Erscheinung, *nicht* in Raum und Zeit sein. Da nun Raum und Zeit nothwendige Formen des Intellectes sind, so wäre dies Etwas, was dieser, unser Intellect, gar nicht zu fassen vermöchte, wovon er also auch nicht reden könnte. Ein außerhalb von Raum und Zeit Liegendes ist ein für allemal – *Unsinn*. Selbst wenn also die räumlich-zeitliche Welt nur ‘*Erscheinung*’ wäre, so würde sie es *für den Intellect nicht* sein, da dieser schlechthin nicht fähig ist, die Welt in Raum und Zeit mit irgend etwas Anderem zu vergleichen, weil diese eben *Alles* ist. *Demnach darf sie nicht ‘Erscheinung’ betitelt werden*”. Compare-se agora o texto correspondente em TEICHMÜLLER, 1882, p. 93: “Daher scheinen Kant und die Positivisten gewissermassen klüger und vorsichtiger zu verfahren, indem sie aufrichtig bekennen, dass sie in der That von dem Objecte als Ding an sich auch nichts wissen und bloss mit Erscheinungen des Bewusstseins zu thun haben. Nur ist ihre Vorsicht wieder seltsam, da sie den Gegensatz zwischen Erscheinung und ‘Ding an sich’ zu wissen glauben und doch nicht angeben können, wie sei diesen Gegensatz gefunden haben; denn sie wissen ja nichts von einem Objecte oder von einem Dinge an sich, weil sie nur mit Erscheinungen, d. h. mit den Zuständen in ihrem Bewusstsein zu thun haben. Desshalb nehmen sie erstens ohne Grund an, die Erscheinungen wären nicht autochthon im Bewusstsein, sondern rührten von einem zugehörigen Dinge an sich her, und zweitens leugnen sie das Recht mit dem Satz vom Grunde über die Erscheinungen hinauszugehen und dadurch einen Begriff von einem realen objecte oder einem Dinge an sich zu finden. So schneiden sie sich also selbst die Möglichkeit ab, ein Ding an sich als Ursache der Erscheinungen rechtmässig zu setzen, und begründen trotzdem ihre ganze Erkenntnisslehre und die ganze Kritik der reinen Vernunft auf diesen Gegensatz”. Podemos imaginar agora qual a posição de Nietzsche neste debate. O que está implicado em seu compromisso com o perspectivismo e com o fenomenismo da experiência interna? Certamente não um retorno à tese, defendida por Teichmüller, de que apenas a admissão de um conhecimento metafisicamente robusto confere sentido à tese de que o conhecimento empírico, tanto interno quanto externo, é puramente fenomênico, semiótico ou perspectivístico. Retornar a esta posição significa admitir a tese da cognoscibilidade da coisa em si. Esta não é, obviamente, a posição de Nietzsche. Mas ele tampouco assume a posição de Liebmann de que o banimento da distinção conduziria a uma reabilitação da filosofia transcendental e permitiria uma conciliação sem tensões entre a perspectiva do idealismo transcendental e a do realismo empírico, salvaguardando a dignidade do mundo empírico e a racionalidade das ciências naturais. Nietzsche compartilha da intenção de Liebmann de salvaguardar a dignidade do mundo empírico, mas ele continua aderindo à tese de que este mundo é programaticamente falsificado, simplificado e esquematizado por nossas estratégias de categorização do real, ou seja, pelo conhecimento e, de forma ainda mais elementar, por toda forma de apreensão consciente da própria experiência. Em uma nota póstuma do período (agosto/setembro de 1885), Nietzsche também apresenta

Nietzsche na década de 80, dois nomes que devem ser necessariamente mencionados no contexto do debate em torno da noção de coisa em si são os de Richard Avenarius e Ernst Mach<sup>421</sup>.

---

suas considerações sobre o inconveniente de se recorrer ao termo “fenômeno”. A nota é intitulada gegen das Wort “Erscheinungen”: “NB. *Schein* wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge, – das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnißmäßig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist. Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als seine *Unzugänglichkeit* für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also ‘Schein’ im Verhältniß zur ‘logischen Wahrheit’ – welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ‘Schein’ in Gegensatz zur ‘Realität’ sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‘Wahrheits-Welt’ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‘der Wille zur Macht’, nämlich von Innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus” (KSA, vol. XI, p. 654). Ao optar por *Schein* (aparência) em detrimento de *Erscheinung* (fenômeno), Nietzsche quer evitar os impasses e armadilhas da oposição fenômeno/coisa em si sem recuar em suas posições céticas. A realidade da experiência empírica segue impermeável aos procedimentos lógicos. O abandono da distinção não implica em um alinhamento com as alternativas disponíveis: seja a da plena reconciliação com o discurso das ciências empíricas, como quer Liebmann, seja a do retorno a uma concepção robusta da metafísica substancialista, como propõe Teichmüller.

<sup>421</sup> O contato de Nietzsche com a obra de Ernst Mach parece datar de 1886. Em 1887, um exemplar de *Para a Genealogia da Moral* é enviado a Mach pelo editor a pedido de Nietzsche (cf. KSB, vol. VIII, p. 188). Como forma de retribuição, Mach envia a Nietzsche um pequeno artigo com dedicatória. Nietzsche leu antes da redação da *Genealogia* o tratado de Mach sobre a percepção sensível intitulado *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen* (1886). O exemplar encontra-se preservado no acervo de Weimar com algumas marcas de leitura. Este livro teve certamente um grande impacto sobre Nietzsche, pois nele Mach confirma muitas posições defendidas pelo filósofo: o papel do princípio de economia, a atenção aos elementos pragmáticos na descrição dos processos de formação de crenças e seleção de teorias científicas, a ênfase nos fatores biológicos da cognição, a indeterminação entre o físico e o psíquico, o papel da linguagem na gênese de uma visão substancialista da realidade, a crítica à concepção substancialista do Eu, a concepção funcional do conceito de causalidade, o papel do erro na psicologia do conhecimento, o apreço pelos sentidos como os únicos canais para a experiência. Nietzsche chegou a estas posições em parte como resultado de um desenvolvimento próprio, em parte pela apropriação de uma tradição comum e pelo pertencimento a um mesmo ambiente intelectual. Algumas das teses comuns a Nietzsche e ao empiriocriticismo foram antecipadas por F. A. Lange, e creio que um estudo histórico atento da recepção imediata da *História do Materialismo* fará justiça a Lange apontando-o como precursor de algumas das principais posições desta vertente filosófica, senão através de uma influência direta sobre Mach, pelo menos sobre seu contexto intelectual e sobre Richard Avenarius. Os três autores têm ainda um interesse e uma ascendência em comum: a fisiologia dos órgãos sensoriais e seus precursores nos anos 40 a 60: Johannes Müller, Hermann Helmholtz e Gustav Fechner. As posições programáticas do chamado empiriocriticismo foram estabelecidas por Richard Avenarius em seu livro de 1878, intitulado *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Avenarius propõe como método da filosofia a eliminação de todo acréscimo resultante da representação, como forma de atingir a experiência pura, o imediatamente dado. O principal obstáculo é a linguagem. O pensamento se move em meio à linguagem, mas ela sempre pressupõe aquilo que deve ser eliminado por último: a noção de substância. A representação da coisa em si é seu último refúgio, pois ela é um suporte para o pensamento. O princípio de economia exige, entretanto, a sua eliminação. Contentemo-nos, portanto, com as sensações sem a necessidade de pressupor para elas um sujeito como suporte (cf. pp. 62-65 para a crítica do conceito de coisa em si a para a possibilidade de eliminá-lo sem renunciar ao pensamento; o pressuposto que torna possível esta eliminação é o de que o nosso pensamento não está inteiramente subordinado às estruturas da linguagem). Embora não se possa precisar exatamente quando, Nietzsche leu esta obra ainda nos primeiros anos da década de 80. Mach reconhece uma afinidade programática com Richard Avenarius, embora não se identifique com seu gosto pelo jargão técnico (cf. MACH, 1886/1900, pp. 37-38). Logo no início de seu tratado, Mach relata, em tom autobiográfico, o efeito que a leitura dos *Prolegomena* de Kant teve sobre sua formação. Imediatamente após a primeira leitura de Kant, ele teria tomado consciência do

O uso recorrente no aforismo 354 de *A Gaia Ciência* de expressões extraídas de Teichmüller não compromete a originalidade da posição de Nietzsche. Ele oferece uma concepção inteiramente inovadora da consciência ao fazer seus limites coincidirem com os limites da linguagem, e ao fazer o desenvolvimento da linguagem depender diretamente das relações e necessidades sociais. Toda apreensão cognitiva do mundo pressupõe a imposição de categorias lingüísticas e conceituais ao caos das sensações, ao mundo da experiência empírica, isto é, individual. Todo tornar-se consciente das próprias experiências pressupõe sua tradução em alguma modalidade de linguagem que empobrece a experiência. Esta linguagem é uma linguagem na qual predominam, conforme destacou Teichmüller na parte final de seu estudo, as metáforas espaciais. Trata-se de um mundo traduzido para as linguagens da visão e do tato. Esta linguagem é uma linguagem cujas regras são socialmente determinadas, ainda que não de forma explícita. A gramática da representação consciente é uma gramática resultante das pressões sociais pela homogeneização da experiência. A não obediência às regras (a recusa por parte de alguns indivíduos de reagir de forma uniforme diante de tais e tais estímulos) impede a comunicação e pode conduzir ou à segregação e expulsão ou a uma reforma das regras, a uma nova forma de sensibilidade consciente, a um novo gosto.

Não há nenhuma transparência epistêmica dos conteúdos da consciência pelo simples fato de que a consciência é ela mesma o resultado de determinações sociais e lingüísticas. Tampouco faz sentido falar em unidade da consciência de si. Esta unidade é dada em outra instância: a do corpo como uma pluralidade de vontades hierarquicamente ordenadas. Mas esta unidade do corpo não é uma unidade substancial

---

caráter supérfluo do conceito de coisa em si (cf. p. 21). As afinidades de Nietzsche com o pensamento de Ernst Mach pareciam evidentes para os estudiosos do início do século XX, mas aos poucos elas caíram no esquecimento e só muito recentemente têm merecido a atenção dos intérpretes. O estudo clássico e até o momento mais abrangente sobre as afinidades de Nietzsche e Mach é o de KLEINPETER, 1913. Em um artigo recente, Thomas Brobjer chamou a atenção para a necessidade de uma retomada do debate em torno destas afinidades. Cf. BROBJER, 2004. Uma primeira resposta a este apelo encontra-se no provocante artigo de HUSSAIN, 2004a.

no sentido em que Teichmüller a reivindica para o Eu. Ela é antes uma unidade no mesmo sentido em que um corpo político é dito uma unidade<sup>422</sup>. O organismo como uma comunidade de muitas almas deve ser pensado a partir de um modelo político: como um conjunto de vontades, como uma organização de poder no interior da qual existem arranjos sempre provisórios de poder que definem as funções de mando e de obediência, com suas respectivas virtudes. Esta unidade é mais sentida do que constatada pelo pensamento: em sua capacidade de agir de forma unificada; no sentimento de poder que acompanha cada um de seus membros. Nietzsche discute esta hipótese em vários fragmentos póstumos do período que antecede a redação de *Além de Bem e Mal*. Todos eles confirmam a influência duradoura da tese de Lange de que nossa organização psicofísica é o modelo a partir do qual inferimos analogicamente as demais unidades<sup>423</sup>. Eles denunciam também uma aproximação à tese de Schopenhauer, a cuja obra Nietzsche retorna justamente em 1885, por ocasião de uma releitura de *Mainländer*<sup>424</sup>. Nietzsche cogita uma retomada do programa schopenhaueriano que faz

---

<sup>422</sup> Nietzsche formulou esta diferença de forma paradigmática no fragmento 2[87] do outono de 1886: “Alle Einheit ist nur als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit: nicht anders als wie ein menschliches Gemeinwesen eine Einheit ist: also *Gegensatz* der atomistischen *Anarchie*; somit ein *Herrschafts-Gebilde*, das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*.” KSA, vol. XII, p. 104.

<sup>423</sup> KSA, vol. XI, p. 434: “Wenn ich etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiss nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken, sondern wo anders: in der erhaltenden aneignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein Bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist”. Cf. ainda KSA, vol. XII, p. 104, 2[87]; p. 106, 2[91]; p. 112, 2[102].

<sup>424</sup> Trata-se de Philipp Mainländer (1841-1876), autor da obra *Philosophie der Erlösung* (Volume I publicado em 1876). Mainländer levou o pessimismo de Schopenhauer às últimas conseqüências, cometendo suicídio aos 35 anos (1876) e usando como suporte para um cadafalso improvisado alguns volumes de sua obra recém-publicada. Nietzsche adquiriu um exemplar da obra no ano de seu surgimento. Mainländer propõe três reparos substantivos na filosofia de Schopenhauer: insiste na necessidade de transitar de uma concepção monista para uma concepção pluralista da vontade (tese acatada por Nietzsche em seu esboço de uma ontologia da vontade de poder); propõe uma inversão do juízo de Schopenhauer sobre a obra de Kant (Mainländer vê na Estética Transcendental um ponto fraco da filosofia kantiana, enquanto procura reabilitar a Analítica Transcendental, salvando-a das críticas de Schopenhauer); Mainländer afirma, por último, que Schopenhauer não se manteve fiel ao projeto de uma metafísica da imanência. Em algumas formulações da vontade de poder, esta objeção de Mainländer é referida de forma cifrada na afirmação de que o mundo visto de dentro seria justamente vontade de poder, e **nada além disso** (und nichts außerdem!). Nietzsche recorre intencionalmente a esta expressão, pois Schopenhauer a usa com freqüência nos contextos em que ele argumenta a favor de um complemento ao mundo como representação. Schopenhauer se pergunta: o que é o mundo além disso?



do corpo o fio condutor ou ponto de partida para uma metafísica da imanência<sup>425</sup>. Isso significa um acordo em torno do método especulativo. Não significa, entretanto, que o acordo se estenda ao conteúdo desta metafísica, nem tampouco que Nietzsche acredite que Schopenhauer foi capaz de se manter fiel às suas próprias exigências metódicas. E por que não? Porque há um ponto em que método e conteúdo se tornam interdependentes. Por exemplo, como Schopenhauer pode ter se guiado pelo corpo, que nada mais é que uma “estrutura social de muitas almas” (cf. a formulação precisa do aforismo 19 de *Além de Bem e Mal*) e ainda assim ter se envolvido nos constrangimentos de uma concepção monista da vontade? A resposta de Nietzsche é que também Schopenhauer se deixou envolver pelo fascínio da gramática. A perspectiva correta exige pensar o corpo como uma pluralidade ordenada de vontades; portanto, ainda de preferência a partir de um vocabulário mentalista, mas sem as implicações substancialistas que os usos lingüísticos e a tradição da metafísica da subjetividade lhe impuseram<sup>426</sup>. Mas a decisão de assumir o corpo como ponto de partida e fio condutor é sempre a opção por certo conjunto de representações dadas anteriormente à reflexão filosófica; representa, em última instância, a opção por um domínio metafórico e a tentativa de interpretar o conjunto dos eventos a partir deste domínio; no caso, o

---

<sup>425</sup> “Ausgangspunkt vom Leibe und der Physiologie: warum? – Wir gewinnen die richtige Vorstellung von der Art unsrer Subjekt-Einheit, nämlich als Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens, nicht als ‘Seele’ oder ‘Lebenskräfte’, insgleichen von der Abhängigkeit dieser Regenten von den Regierten und den Bedingungen der Rangordnung und Arbeitstheilung als Ermöglichung zugleich der Einzelnen und des Ganzes. Ebenso wie fortwährend die lebendigen Einheiten entstehen und sterben und wie zum ‘Subjekt’ nicht Ewigkeit gehört; eben daß der Kampf auch in Gehorchen und Befehlen sich ausdrückt und ein fließendes Machtgrenzen-bestimmen zum Leben gehört. Die gewisse *Unwissenheit*, in der der Regent gehalten wird über die einzelnen Verrichtungen und selbst Störungen des Gemeinwesens, gehört mit zu den Bedingungen, unter denen regiert werden kann [...]” KSA, vol. XI, p. 638.

<sup>426</sup> Nietzsche marca sua diferença frente à tradição filosófica justamente por recusar o que ele supõe ser o último refúgio da metafísica substancialista: o conceito de Eu como unidade substantiva e como um princípio causal. “Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‘Ich’ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, von gleichem Range, wie ‘Stoff’ ‘Ding’ ‘Substanz’ ‘Individuum’ ‘Zweck’ ‘Zahl’: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich ‘Erkennbarkeit’ in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird. Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Tätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesen Glauben lehre ich abschwören.” KSA, vol. XI, p. 526.

domínio das relações de poder, pois o corpo deve ser pensado a partir de metáforas eminentemente políticas, como um sistema hierarquizado de vontades:

O que é essencial: partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que permite as observações mais nítidas. A crença no corpo é mais bem estabelecida do que a crença no espírito.  
 “Por mais forte que uma coisa seja acreditada, nisso não há nenhum critério de verdade”. Mas o que é a verdade? Talvez uma espécie de crença que se converteu em condição de vida? Nesse caso a força seria de fato um critério. P. ex., no que se refere à causalidade (KSA, vol. XI, p. 635).

É curioso que justamente neste fragmento Nietzsche considere a possibilidade de identificar eficácia biológica e correção epistêmica de uma crença. Esta ponte é desautorizada por Nietzsche em quase todas as ocasiões em que a questão vem à baila (como no final do aforismo 354, citado acima). A força prova apenas a força, não a verdade de uma crença. Mas a prova de força pode ser um critério para aquele que quer argumentar a partir de um preconceito popular. A questão central que se coloca para a vontade de poder do ponto de vista da exequibilidade do projeto não é a questão de sua correção epistêmica, mas da intensidade de nossa crença na causalidade da vontade<sup>427</sup>.

---

<sup>427</sup> Cf. o aforismo 36 de *Além de Bem e Mal*: “A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade”. O passo proposto por Nietzsche não é uma excentricidade filosófica do autor do *Zarathustra*. Ele corresponde antes a uma percepção relativamente difundida no meio filosófico alemão da segunda metade do século XIX de que o retorno a uma posição próxima de Leibniz poderia resolver inúmeros impasses na visão mecanicista das ciências, permitindo uma visão unificada de todos os eventos. A novidade de Nietzsche consiste na originalidade do modelo proposto, que faz do conceito de poder um elemento central na descrição das relações de força que compoariam o mundo visto de dentro. Como eu havia observado em uma nota anterior desta mesma Seção, a recepção da filosofia leibniziana por Nietzsche não tem um único mediador, pois ela está relativamente difundida em seu ambiente intelectual. Mas creio que para a elaboração do argumento presente no trecho do aforismo 36 citado acima Nietzsche inspirou-se diretamente em Drossbach. O exemplar de Nietzsche, preservado na biblioteca de Weimar, está recheado de marcas de leitura e observações nas margens. No final do quarto capítulo de seu ensaio sobre a natureza da causalidade, Drossbach cita inúmeros filósofos e cientistas naturais contemporâneos que compartilhariam, segundo ele, a tese de que a sensação é um atributo primitivo da matéria: o biólogo darwinista Ernst Haeckel, o físico F. Zöllner, o naturalista Dubois-Reymond, o botânico C. W. Naegeli e o filósofo F. A. Lange são citados como autoridades que corroboram as teses do autor. Devemos notar que todos os autores citados têm um lugar na biblioteca privada de Nietzsche. Drossbach considera um avanço o fato de tais personalidades científicas reconhecerem que a sensação é um fenômeno tão primitivo quanto o movimento, mas ele considera necessário dar um passo adiante e abandonar o

Esta crença tem pressupostos que não se deixam fundamentar racionalmente. Mas ela é forte o suficiente para suportar uma construção alternativa, que corrija os erros mais elementares dos sistemas especulativos concorrentes? Este modelo deve substituir as metafísicas substancialistas fundadas nas representações do átomo e da alma. Como o atomismo enquanto doutrina metafísica havia caído em um relativo descrédito entre os contemporâneos de Nietzsche, o grosso de sua crítica se dirige ao que ele chama, provocativamente, o atomismo da alma, isto é, a crença em sua unidade substancial:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não haja atualmente, entre os eruditos da Europa, nenhum tão inculto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como uma abreviação dos meios de expressão) [...]. Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra [...] também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso

---

dualismo de matéria e espírito, que tem sua origem, segundo ele, no dogma da causalidade dos fenômenos. Nietzsche sublinhou vários termos e expressões no parágrafo em que Drossbach indica a direção a ser tomada para a eliminação desta concepção dualista, que faz da matéria o suporte das sensações. Na margem Nietzsche expressou seu assentimento com um JA!: “Wenn man dagegen zu der Einsicht gelangt, dass die Stoffe keine reale Existenz haben, sondern nur Dichtungen unserer Imagination sind und dass die Kräfte das wirklich Existierende und sinnlich Wahrgenommene sind, dann giebt es von vornherein keinen Dualismus von Stoff und Kraft; man hat es dann nur mit bewegenden und empfindenden, nach ihren Vorstellungen sich bestimmenden Kraftsubstanzen zu thun, und man wird sich schliesslich auch überzeugen, dass alles Geschehen, alles Entstehen und Vergehen, dass das Bilden und Auflösen der Sonnensysteme wie das Leben und der Tod der irdischen Gebilde nur wechselnde und vorübergehende Zusammenhangsformen der Wesen in ihrem ewigen Entwicklungsgange sind” (DROSSBACH, 1884, p. 43). A contribuição inovadora de Nietzsche para a história da recepção da filosofia de Leibniz na Alemanha do final do século XIX consistiu na tentativa de pensar uma metafísica sem os conceitos de substância e de ser. Certas expressões grifadas por Nietzsche destacam seu desacordo com algumas posições de Drossbach: seu compromisso com um princípio teleológico que governaria o impulso interno das forças (toda força anseia por se expressar e está em uma relação de determinação recíproca com todas as demais forças com o objetivo de se desdobrar ao máximo, o que significa adquirir uma representação progressivamente mais distinta de si mesma e das forças com as quais interage); seu compromisso com uma concepção substancialista das forças. Enquanto um filósofo, a vontade de poder pretende eliminar estas últimas concessões à tradição da metafísica substancialista, propondo uma concepção da realidade como pura atualidade e espontaneidade. Nietzsche expressa esta oposição em uma nota à margem de outra ocorrência, na qual Drossbach detalha seu entendimento da dinâmica das forças: “An die Stelle der mechanischen Causalität mit ihren blinden, gestossenen Ursachen muss man das Wechselwirken der frei aus sich selbst nach Entfaltung strebenden Ursachen setzen [?]. Die Wesen bewegen nicht, weil sie, man weiss nicht woher, gestossen oder getrieben werden, sondern weil sie sich zu entfalten streben. Man hat erst dann der rechten Begriff von der Kraft, wenn man sie als das Streben nach Entfaltung erkennt. – Das Streben entfaltet sich in einer Reihe verschiedener Formen, in einer Reihe von Graden oder Stufen, von denen die höhere aus der niederen hervorgeht, oder von denen die niedere zur höheren fortschreitet. Die höchste Stufe ist das Ziel alles Strebens. Diese fortschreitende Entfaltung ist Entwicklung. Das Wesen entwickelt sich [!?!]. Die Entwicklung schliesst jeden Zwang aus, man kann nicht entwickelt werden, sondern nur sich selbst entwickeln; es geschieht in der Entwicklung nichts, wovon nicht das strebende Wesen selbst den alleinigen Grund ausmacht [!?!]. Bei Dingen, die getrieben werden, kann von Entwicklung keine Rede sein” (Idem, p. 45; todas as marcações estão no exemplar de Nietzsche, inclusive os pontos de exclamação e interrogação). Nietzsche anota na margem: “‘Wille zur Macht’ sage ich.” Todas as expressões sublinhadas indicam uma desaprovação de Nietzsche, que procura outra via para pensar a espontaneidade das forças e seu estatuto puramente relacional.

inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses [...]. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito”, “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (NIETZSCHE, 1993, pp. 19-20; com uma pequena alteração na tradução).

A revisão do conceito de alma está, portanto, a serviço da tese de que o corpo deve ser o fio condutor da especulação<sup>428</sup>. Devemos tentar evitar dois erros grosseiros de interpretação em relação às intenções deste programa: em primeiro lugar, não se trata de reivindicar, através dele, um primado ontológico para o vocabulário fisicalista, mas exatamente o oposto estaria mais próximo da verdade; em segundo lugar, não devemos acreditar que Nietzsche estivesse iludido em relação às credenciais epistêmicas de seu programa<sup>429</sup>. Ele opta conscientemente por um domínio metafórico, o das relações de poder, e propõe averiguar até onde este vocabulário permite avançar.

Nietzsche recusa, por fim, a tese central do programa filosófico de Teichmüller. Em uma nota póstuma de 1885, que restitui uma passagem na qual Teichmüller argumenta pela necessidade lógica do conceito de Ser, Nietzsche reformula esta exigência e confere a esta necessidade o caráter de uma necessidade biológica ou, no máximo, psicológica, que não autoriza nenhum pronunciamento acerca de seu estatuto epistêmico ou ontológico. Nietzsche sugere, portanto, uma releitura genealógica do conceito de Ser, similar à releitura que ele havia sugerido para as leis lógico-

---

<sup>428</sup> “Der Glaube an den Leib ist fundamentaler als der Glaube an die Seele: letzterer ist entstanden aus den Aporien der unwissenschaftlichen Betrachtung des Leibes.” KSA, vol. XII, p. 112.

<sup>429</sup> “Es ist zu allen Zeiten besser an den Leib als an unser gewissestes Sein, kurz als ego geglaubt worden als an den Geist (oder die ‘Seele’ oder das Subjekt, wie die Schulsprache jetzt statt Seele sagt). [...] Aber was bedeutet zuletzt *Stärke des Glaubens*! Deshalb könnte es immer noch ein sehr dummer Glaube sein! – Hier ist nachzudenken: – Und zuletzt, wenn der Glaube an den Leib nur die Folge eines Schlusses ist: gesetzt, es wäre ein falscher Schluß, wie die Idealisten behaupten: ist es nicht ein Fragezeichen an der Glaubwürdigkeit des Geistes selber, daß er dergestalt die Ursache falscher Schlüsse ist?” KSA, vol. XI, pp. 565-566.

transcendentais de Spir e para o estatuto dos juízos sintéticos *a priori* da tradição kantiana<sup>430</sup>:

Teichmüller p. 25: “quando nós designamos as ditas coisas como entes, trata-se de uma conclusão; portanto, nós já precisamos de antemão saber qual natureza (terminus medius) tem o ente (terminus major) para que possamos atribuir ou recusar às coisas este conceito”. Eu, ao contrário, digo: “supor saber”.

“Leis lógicas” em Spir I p. 76 definidas como “princípios gerais de afirmações sobre objetos, isto é, uma necessidade interior de se acreditar em algo acerca dos objetos”.

Minhas idéias fundamentais: “o incondicionado” é uma ficção reguladora, à qual não se deve atribuir nenhuma existência. A existência não faz parte das propriedades necessárias do incondicionado. Do mesmo modo “o ser”, a “substância” – todas estas são coisas que não deveriam ser extraídas da experiência, mas que na verdade são obtidas a partir da experiência através de uma interpretação equivocada da mesma (KSA, vol. XI, p. 633).

Vemos, portanto, que Nietzsche não reviu suas posições fundamentais em epistemologia desde a confrontação com Spir no primeiro capítulo de *Humano, demasiado Humano*. Ocorrem, sem dúvida, ajustes de vocabulário como reação aos estímulos provenientes de novas leituras. Teichmüller pertence sem dúvida ao seletivo grupo dos autores que mais o estimularam nos anos 80, levando-o a rever seu vocabulário. A determinação exata da extensão destes reajustes de vocabulário e da intensidade de seu impacto sobre o conjunto do pensamento de Nietzsche é tarefa para futuras investigações.

Outro elemento do cartesianismo que interessa a Nietzsche nestes anos é o argumento da veracidade divina. Se há um aspecto propriamente inovador no diálogo de Nietzsche com a obra de Descartes, creio que tal aspecto se encontra no modo como o filósofo reinterpreta a função deste argumento. Minha hipótese é que, segundo Nietzsche, o recurso de Descartes à veracidade divina não visa apenas a resolver uma dificuldade epistêmica em relação à possibilidade da ciência; mais do que simplesmente

---

<sup>430</sup> Um fragmento póstumo do outono de 1886 Nietzsche reúne em uma única nota a objeção à ontologia de Teichmüller e à filosofia transcendental de Kant: “Man müsste *wissen*, was Sein *ist*, um zu *entscheiden*, ob dies und jenes real ist (z. B. ‘die Thatsachen des Bewusstseins’); ebenso was *Gewissheit* ist, was *Erkenntnis* ist und dergleichen. – Da wir das aber *nicht* wissen, so ist eine Kritik der Erkenntnisvermögens unsinnig: wie sollte das Werkzeug sich selber kritisieren können, wenn es eben nur *sich* zur Kritik gebrauchen kann? Es kann nicht einmal sich selbst definieren!” KSA, vol. XII, pp. 105-106.

garantir que a regra da clareza e da distinção das representações possa valer como um critério de verdade, ou evitar que o homem do conhecimento seja confrontado incessantemente com as mesmas objeções do cético, objeções que retornam tão logo ocorra um distanciamento temporal da consciência em relação às suas percepções claras e distintas, o apelo à veracidade divina permite a Descartes legitimar sua opção pela vida filosófica, pela pesquisa da verdade. É o apelo à veracidade divina que fundamenta a expectativa de que haverá uma harmonia entre o esforço da vontade e o esforço da razão, que em algum ponto a bondade e a verdade coincidirão. Se a vontade de verdade tem seu fundamento na crença em um deus moral, em que situação se encontra o homem da vida contemplativa a partir do momento em que a crença neste deus moral se tornou incompatível com as exigências da consciência intelectual? Este é o conflito que interessa a Nietzsche explorar como forma de expor os pressupostos morais que dominam a vida contemplativa no ocidente. A intenção de promover este ajuste de contas com a tradição expondo as conseqüências do advento da morte de Deus é anunciada nos fragmentos póstumos que se encontram no caderno de notas que contém o primeiro plano para um projeto literário cujo título seria *Vontade de poder: Tentativa de uma nova interpretação de todo o acontecer*<sup>431</sup>.

No fragmento 39[13], é sugerido que o ponto de partida para a exposição da vontade de poder seja uma provocação irônica dirigida a Descartes. Neste contexto, a censura a Descartes não se refere ao fato de ele ter se deixado guiar pela metafísica contrabandeada pelas estruturas gramaticais ao estabelecer a verdade do cogito. A ironia

---

<sup>431</sup> Cf. KSA, vol. XI, p. 619. Este é o primeiro de uma série de planos que Nietzsche elaborou para uma obra sistemática com este título. O plano encontra-se no caderno de notas N VII 2a. Os fragmentos que vínhamos discutindo até então datam do mesmo período e correspondem ao segundo plano. Para uma apresentação dos diversos planos literários para uma obra sistemática com este título, conferir o estudo de Montinari para os póstumos do período de 1885-1888 que acompanha o aparato crítico da KSA (KSA, vol. XIV, pp. 383-400).

tem como alvo a ausência de uma crítica aos pressupostos morais que determinam nosso interesse pela investigação da verdade:

*A refutação* de deus; na verdade, apenas o deus moral está refutado [...]

*Ponto de partida.* Ironia contra Descartes: supondo que houvesse algo de enganoso no fundamento das coisas de onde nós nos originamos, de que adiantaria de omnibus dubitare! Isso poderia ser o meio mais belo de se enganar. Além disso: tal coisa é possível?

“Vontade de verdade” como “eu não quero ser enganado” ou “eu não quero enganar” ou “eu quero me convencer e me tornar constante”, como forma da vontade de poder (KSA, vol. XI, p. 624).

A pergunta pelo valor da vontade de verdade ou, mais precisamente, a pergunta pelo valor da veracidade é uma pergunta que atravessa toda a obra de Nietzsche, mas que só irá ocupar o centro de sua reflexão com a publicação de *Além de Bem e Mal*. É por esta razão que Nietzsche, neste momento, discorda da opinião de que Descartes teria sido leviano ao recorrer ao argumento da veracidade divina em sua reconstrução da tradição metafísica e da ciência moderna. Leviano é apenas o gesto teórico com que Descartes pretende justificar este apelo à veracidade divina como um desdobramento necessário em sua cadeia de razões. Leviano é o argumento do cogito, pois Descartes extrai sua suposta certeza imediata de uma série de pressupostos não analisados. O recurso ao deus veraz é um movimento conseqüente de Descartes e necessário para que o valor da vida teórica possa ser assumido sem uma crítica prévia de seus pressupostos morais:

Não se faz justiça a Descartes quando se qualifica de leviano seu apelo à credibilidade de Deus. De fato, apenas sob a suposição de um deus que seja moralmente igual a nós a “verdade” e a busca da verdade é algo que, de antemão, promete êxito e faz sentido. Uma vez que este Deus esteja descartado, cabe perguntar se o ser enganado não pertenceria às condições de vida (KSA, vol. XI, p. 563).

A retomada do argumento cartesiano da incerteza em relação à nossa origem não visa a problematizar as credenciais epistêmicas de nossas crenças, mas a expor um artigo de fé sem o qual nossa opção pela busca da verdade e pelo exercício da suspeita na vida cotidiana da pesquisa deixa de ser uma opção que se legitima automaticamente.

O que é um bom motivo para alguém engajar-se no exercício cotidiano da dúvida como forma de erradicar vícios e adquirir virtudes epistêmicas? A resposta cartesiana encontra-se na quarta regra da moral provisória: submeter seu assentimento a instâncias sem autoridade epistêmica impede que os objetivos da pesquisa sejam alcançados. Estes objetivos são a descoberta da verdade e do bem e perfazem o ideal da sabedoria. Deus garante que o zelo humano seja recompensado. Aqueles que se empenham em adquirir virtudes epistêmicas atingirão a verdade e estarão em melhores condições para orientar a vontade na determinação de seus fins. De onde o agente cognitivo extrai sua confiança na eficácia das disposições virtuosas para promover os valores epistêmicos e na harmonia entre os fins da pesquisa (a verdade) e os fins da vontade (a felicidade e o bem)? Esta confiança está fundada na veracidade divina. Através dela Descartes assegura para si não apenas um fundamento epistêmico para a ciência, como uma legitimação prática para a busca da verdade e para a forma de vida a ela subjacente. Uma vez destruída a crença no deus moral (a refutação do deus moral a que Nietzsche se refere é uma refutação histórica, e isto tem antes de tudo o sentido de que esta fé perdeu sua credibilidade), Nietzsche considera necessário repensar as motivações da vida teórica e o valor da vontade de verdade. Este programa é formulado no primeiro parágrafo de *Além de Bem e Mal*:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história [...] De fato, por um 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. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente (NIETZSCHE, 1993, p. 9)

A filosofia nietzscheana propõe três perguntas distintas em relação à verdade: a pergunta genealógica pela origem de nosso interesse pela verdade; a pergunta crítica e normativa pelo valor deste interesse, que tem como tarefa fixar o lugar da busca da



verdade em nossa hierarquia de valores; e a pergunta lógica ou epistêmica pela natureza ou pelo sentido do conceito de verdade. A pergunta genealógica fornece uma propedêutica à tarefa normativa de fixar o valor da vontade de verdade. Nietzsche apresenta os desdobramentos desta nova questão no aforismo 344 do Livro V de *A Gaia Ciência*, intitulado Em que medida também nós somos devotos. É neste aforismo que Nietzsche apresenta de forma mais pormenorizada sua tese de que a promoção dos valores epistêmicos no ocidente está submetida à convicção metafísica de que a verdade tem um caráter divino. Embora eu já tenha citado o início deste aforismo na discussão do ceticismo metódico, gostaria de retomar o trecho citado para que a progressão do argumento fique clara:

Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. – Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?... É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência sem “pressupostos”. A questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário.” – Esta vontade absoluta de verdade: o que será ela? Será a vontade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização “Não quero enganar” também se inclua o caso particular “Não quero enganar a mim mesmo”. Mas por que não enganar? E por que não se deixar enganar? – Note-se que as razões para o primeiro caso se acham numa esfera inteiramente diversa das do segundo: a pessoa não quer se deixar enganar supondo que é prejudicial, perigoso, funesto deixar-se enganar – neste sentido a ciência seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade, à qual se poderia, com justiça, objetar: Como? Não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto? Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso. Portanto – a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. “A todo custo”: oh, nós

comprendemos isso muito bem, depois que ofertamos e abatemos uma crença após a outra nesse altar! – Por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: – *e com isso estamos no terreno da moral*. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: “Por que você não quer enganar?”, sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento, e quando a forma grande da vida, por outro lado, sempre se mostrou realmente do lado dos mais inescrupulosos *πολύτροποι*. Um tal desígnio talvez fosse, interpretando-o de modo gentil, um quixotismo, um ligeiro e exaltado desvario; mas também poderia ser algo pior, isto é, um princípio destruidor, inimigo da vida... “Vontade de verdade” – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão “Por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*?... Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (NIETZSCHE, 2001, pp. 234-236).

Nietzsche vislumbra duas respostas possíveis à pergunta pela origem de nosso interesse pela verdade: ou ela se funda na prudência cognitiva (que Nietzsche traduz na regra cartesiana: “eu não quero me deixar enganar”, “eu não quero ser enganado”), e neste sentido o engajamento cético seria o resultado de um cálculo instrumental (o exercício da dúvida e a suspensão do juízo como o melhor modo de não se deixar enganar), ou ela se funda em um imperativo moral do tipo “eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”. Neste último caso, o engajamento do cético se deve em última instância a um compromisso com os valores morais ligados ao ideal ascético. A vida filosófica no ocidente sucumbiu a este ideal ascético com o triunfo do platonismo vulgar, que por sua vez preparou a vitória do cristianismo. O interesse pela verdade que se funda na regra da prudência cognitiva parece pressupor uma harmonia pré-estabelecida entre verdade e utilidade; a decisão de se engajar no exercício da dúvida para evitar ser enganado supõe que “o ser enganado”, “o estar na ilusão” é sempre um mal; que em todas as circunstâncias é sempre uma vantagem estar de posse da verdade.

Ora, este pressuposto é contrariado diariamente pela experiência. Portanto, parece não haver alternativa exceto ver no engajamento na dúvida uma decisão fundada em pressupostos morais: de que a posse da verdade é sempre útil porque há um deus moralmente bom que garante a harmonia entre os fins da vontade e os fins da razão. Esta tese faz do ceticismo um último desdobramento e um refinamento do ideal ascético, já que o cético é o tipo no qual a consciência intelectual atinge o seu ponto alto. Vemos com isso que Nietzsche retorna ao seu ponto de partida, expresso nos fragmentos póstumos de 1873 que foram discutidos no final da Seção 3 do Capítulo I desta Tese. O ceticismo é a expressão mais refinada do ideal ascético. Este retorno ao ponto de partida é surpreendente, tendo em vista o percurso realizado pelo filósofo no período intermediário, que o levou a encontrar uma solução moderada para o seu compromisso com a integridade intelectual. Nietzsche não faz nenhuma referência à imagem alternativa do filósofo como o homem da grande paixão, da paixão pelo conhecimento. Ele silencia sobre o papel da arte, que na qualidade de contrapeso às exigências excessivas da integridade intelectual permite o surgimento de uma nova espécie de ceticismo, o ceticismo da força. Sequer a oposição entre ceticismo da força e ceticismo da fraqueza é mencionada. No parágrafo 24 da terceira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche leva sua desconfiança ao máximo, e vê na forma de vida que encarna a disciplina científica, as virtudes epistêmicas cultivadas através de uma longa submissão a esta disciplina, o heroísmo na busca do conhecimento, enfim, os valores epistêmicos promovidos pela ciência e pela disposição ao sacrifício uma forma de vida que permanece refém do ideal ascético:

E agora examinemos aqueles casos mais raros de que falei, os últimos idealistas que existem hoje entre os filósofos e doutos: teremos nele talvez os desejados *adversários* do ideal ascético, os seus *contra-idealistas*? De fato, eles *acreditam* sê-lo, esses “descrentes” (pois isto é o que são todos); seu último resto de fé parece estar precisamente nisto, em ser adversários desse ideal, tão sérios são nesse ponto, tão apaixonados tornam-se precisamente aí suas palavras e gestos – seria por isso *verdadeiro* aquilo em que crêem?... Nós, “homens do conhecimento”, somos enfim desconfiados em relação a toda espécie de

crentes, nossa desconfiança gradualmente nos ensinou a concluir o inverso do que outrora se concluía: isto é, toda vez que a força de uma fé aparecer com grande evidência, concluir por uma certa fraqueza da demonstrabilidade, pela *improbabilidade* mesma daquilo que é acreditado. Tampouco nós negamos que a fé “torna bem-aventurado”: *justamente por isso* negamos que a fé *demonstre* algo – uma fé forte, que torna bem-aventurado, levanta suspeita quanto ao que se crê, não estabelece “verdade”, estabelece uma certa probabilidade – de *ilusão* (citado a partir da tradução de Paulo César de Souza: NIETZSCHE, 1987, p. 169-170).

*Para a Genealogia da Moral* é um escrito polêmico. Nietzsche o diz já no subtítulo. A argumentação é uma arte essencialmente dialética; pode-se ou não gostar desta arte; pode-se praticá-la com maior ou menor perícia, mas não há como contornar este caráter da ocupação filosófica: argumentar filosoficamente é inserir-se polemicamente no interior de uma tradição, recorrendo a armas (conceitos, definições, argumentos, metáforas) cujo potencial, isto é, cujas implicações jamais dominaremos inteiramente. O filósofo também o diz explicitamente no prefácio ao caracterizar o modo como ele se referia em *Humano, demasiado Humano* às teses do amigo Paul Rée:

Na obra acima mencionada, na qual trabalhava então, eu me refiro, oportuna e inoportuna, às teses desse livro, não para refutá-las – que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro (Prefácio, §4, *Idem*, p. 11).

Ao denunciar os pressupostos morais da tradição filosófica no ocidente (com a inclusão do próprio ceticismo e da mais ousada libertinagem espiritual) e seu compromisso com os valores do ideal ascético, Nietzsche o faz na qualidade de polemista, cuja intenção é menos a de demonstrar o seu ponto ou de aventar uma hipótese do que a de levantar uma suspeita e com isso minar uma antiga confiança. Espero não abusar excessivamente da paciência do leitor ao retomar a citação do parágrafo 24 da *Genealogia*:

Esses negadores e singulares de hoje, esses irredutíveis em *uma* coisa, na exigência de asseio intelectual, esses duros, severos, abstinente, heróicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, efêctivos, *hécicos* do espírito (todos sem exceção, de um modo ou de outro), esses últimos idealistas do conhecimento, únicos dos quais habita e está hoje encarnada a consciência intelectual – eles se crêem tão afastados quanto possível do ideal

ascético, esses “espíritos livres, *muito* livres”: e no entanto, eu aqui lhes revelo o que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiado próximos de si mesmos –: esse ideal é também o *seu* ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução – se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com *esta* afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos *livres*: *eles crêem ainda na verdade...* (Idem, pp. 170-171).

Nós veremos na Seção 3 que Nietzsche propõe uma imagem inteiramente distinta do espírito livre em *O Anticristo*: como a prova cabal da possibilidade de uma transvaloração dos valores. Esta mudança de apreciação servirá como ponto de partida para tentarmos compreender a função que Nietzsche confere ao ceticismo nesta obra de valor quase testamentário. Eu encerro esta Seção sugerindo o seguinte paralelo entre Descartes e Nietzsche: nos escritos de 1886/1887 o filósofo alemão propôs, a título de experimento, uma radicalização do exercício da suspeita e da desconfiança similar à radicalização proposta por Descartes no exercício da dúvida. Há também uma similaridade de propósito: ambos pretendem testar os efeitos lógicos e psicológicos de cenários extremos de pensamento. A Descartes interessava sobretudo testar o grau de resistência que nossas práticas usuais de justificação racional são capazes de oferecer a cenários céticos construídos a partir de um uso imaginativo da tradição. Nietzsche parece por sua vez assumir a perspectiva de um *advocatus diaboli*. Isso significa em termos concretos que Nietzsche argumenta decididamente como um niilista para testar os limites lógicos e psicológicos desta hipótese. Por um tempo ele a considerou a estratégia mais adequada para uma época na qual deus parecia definitivamente refutado, mas o Diabo não. Um fragmento póstumo do período em discussão formula claramente esta estratégia como a forma mais adequada e econômica de expor o compromisso dos valores modernos com o ideal ascético tal como ele se concretizou na fé cristã em um deus moral:

Poderia ser útil fazer uma vez a tentativa de uma forma de interpretação *inteiramente distinta*: de modo que, por meio de uma amarga contradição, fosse compreendido em que

medida o nosso cânon moral (primazia da verdade, da lei, da racionalidade etc.) *impera* de forma inconsciente na *totalidade* de nossa *dita ciência*.

Expresso de forma popular: deus está refutado, mas o diabo não, e todas as funções divinas pertencem intimamente à sua essência: o contrário não foi possível! (KSA, vol. XI, p. 625).

A tarefa que segundo Nietzsche se coloca para o filósofo a partir da suspeita levantada ao longo do parágrafo 24 da *Genealogia*, de que a vida filosófica no ocidente está irremediavelmente comprometida com o ideal ascético, esta tarefa é definida como um experimento de pensamento que, do mesmo modo que o experimento da dúvida hiperbólica cartesiana, não permite incorporação na vida cotidiana da pesquisa, mas deve conservar seu caráter de excepcionalidade. A suspeita em relação ao valor da vontade de verdade não pode ter como objetivo a aquisição de virtudes epistêmicas. Ela não está a serviço da aquisição de métodos mais adequados de formação e fixação de crenças. O questionamento do valor da vontade de verdade pode ser visto ainda como um desdobramento do compromisso de Nietzsche com o ceticismo metódico, desde que não percamos de vista que se trata de um desdobramento que coloca em xeque a própria motivação que o levou a assumir este compromisso; ele não atende, portanto, à regra da prudência cognitiva. Ele tem a função dialética de explicitar os pressupostos da vida filosófica e a função experimental de descortinar novas possibilidades de justificação desta forma de vida que não estejam sobre a tirania do ideal ascético. No limite, ele tem a função de forçar ao reconhecimento de que a opção pela vida contemplativa talvez seja uma opção que não comporta justificação racional:

A própria ciência *requer* doravante uma justificação (com isto não se quer dizer que exista tal justificação). Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. Compreende-se este “*podia*”? – A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão* (Idem, p. 173).

Antes de encerrar esta Seção, um último comentário. Há um importante pressuposto do ceticismo metódico que jamais pôde ser assumido por Nietzsche: a rígida separação entre crenças teóricas e crenças morais como dois subconjuntos de crenças sujeitos a domínios de competência essencialmente heterogêneos. Esta distinção permite imunizar o subsistema de crenças morais do efeito corrosivo da crítica cética. Esta distinção rígida entre teoria e prática é recusada de forma enfática por Nietzsche. Em suas últimas publicações está cada vez mais presente a convicção de que foram precisamente os preconceitos morais, ou seja, nossa vasta gama de afetos morais, que impediram uma crítica conseqüente às nossas categorias ontológicas e epistêmicas. A insistência da crítica de Nietzsche nesta direção o obriga a propor experimentos de pensamento que no limite poderiam ser chamados de cartesianos, mas que têm efeitos muito mais abrangentes, já que atingem os próprios fundamentos que legitimaram a vida filosófica no ocidente. O mais radical destes experimentos consistiu em pensar todos os valores ocidentais sob a lógica do niilismo.

### **Seção 3: *O Anticristo*: rumo a uma reconciliação final com a tradição cética?**

Que ninguém se deixe induzir ao erro: grandes espíritos são céticos. Zaratustra é um cético (*O Anticristo*, §54).

A intenção filosófica subjacente aos últimos escritos de Nietzsche segue sendo um grande enigma para a maior parte dos intérpretes do filósofo. Em primeiro lugar, porque estes escritos são o resultado de uma alteração repentina nos planos literários do autor; em segundo lugar, porque esta alteração repentina de planos é acompanhada de uma contingência biográfica: Nietzsche encerra suas atividades intelectuais no início do ano de 1889, em função de um colapso cerebral. Após este longo e tortuoso percurso pelos diversos momentos da recepção da tradição cética em Nietzsche seria uma temeridade querer propor como fecho para esta Tese uma solução para um enigma que tem dividido os leitores do filósofo desde o início do século passado. Tudo o que será dito aqui deve, portanto, ser interpretado à guisa de sugestão. No que se refere ao enigma da obra tardia, é necessário distinguir entre o imbróglio filológico que surgiu da administração do espólio e da edição pouco idônea e pouco criteriosa dos textos póstumos pela irmã do filósofo, imbróglio finalmente desfeito nas últimas décadas pelo trabalho de edição crítica, e as dificuldades reais de interpretação, que ou bem permanecem após a investigação filológica ter esgotado o debate em torno das intenções literárias do autor, ou passam a existir em decorrência dos próprios resultados desta investigação. A atenção ao diálogo de Nietzsche com a tradição cética pode contribuir na elucidação de parte destas dificuldades reais, que dizem respeito à compreensão das intenções filosóficas subjacentes à mudança repentina de suas intenções literárias. Os últimos três livros projetados por Nietzsche, mas em especial *O Anticristo*, situam o ceticismo no pólo oposto ao do cristianismo e fazem do cético um antípoda do cristão.



A mudança no modo de pensar a relação entre ceticismo e cristianismo coincide com a alteração nos projetos literários de Nietzsche e se dá de forma igualmente repentina. Antes de redigir *O Anticristo*, Nietzsche não havia identificado no ceticismo um adversário natural do cristianismo. Seria mais correto afirmar o contrário, isto é, que Nietzsche via a tradição cética com certa resistência justamente por estar consciente da cumplicidade histórica que havia se estabelecido entre cristianismo e ceticismo na modernidade e, por que não dizer, já no mundo antigo com Santo Agostinho<sup>432</sup>.

Vejamos primeiramente o desenlace do imbróglio filológico. Após décadas de versões desencontradas acerca das intenções literárias do último Nietzsche, o trabalho de edição crítica conduzido por Colli e Montinari e as contribuições deste último em diversos artigos de natureza filológica puseram fim ao debate em torno da existência ou não de uma obra sistemática, que teria como título *Der Wille zur Macht*. Nietzsche havia planejado uma obra sistemática em quatro livros, cujas disposições e títulos ele variou ao longo de seus últimos três anos de atividade. O último projeto recebeu o título de *Umwertung aller Werthe*. Os diversos planos que foram preservados nos póstumos indicam que este novo projeto coincidia do ponto de vista do conteúdo com o projeto

---

<sup>432</sup> Cf. o já citado fragmento 9[3] do outono de 1887, no qual o uso do ceticismo epistemológico por Kant a favor das necessidades morais e religiosas dos alemães é comparado ao uso do ceticismo acadêmico por Santo Agostinho e do ceticismo moral por Pascal: KSA, vol. XII, p. 340. Nietzsche argumenta que o ceticismo epistemológico esteve a serviço da subordinação dos valores epistêmicos e estéticos aos valores morais na antiguidade e na modernidade no fragmento 9[160], KSA, vol. XII, p. 430 e no fragmento 14[141] do início de 1888: “Das ist außerordentlich. Wir finden von Anfang der griechischen Philosophie an einen Kampf gegen die Wissenschaft, mit den Mitteln einer Erkenntnistheorie, resp. Skepsis: und wozu? Immer zu Gunsten der *Moral*...” KSA, vol. XIII, p.324. Nietzsche denuncia a apropriação do ceticismo epistemológico pelo cristianismo desde o fim dos anos 70, por exemplo, no aforismo 8 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, intitulado Ceticismo-cristão: “Pilatos, com a sua pergunta: o que é a verdade!, é agora apresentado como advogado do Cristo, com a finalidade de denunciar como aparência todo conhecido e cognoscível e erigir a cruz contra o espantoso pano de fundo do nada-poder-saber.” KSA, vol. II, pp. 383-384. Nietzsche retorna à figura de Pilatos no parágrafo 46 de *O Anticristo*, mas agora ele desconhece que haja uma ambigüidade na conotação cética de sua pergunta sobre o que é a verdade ou que ela possa ser explorada pelo cristianismo. Ele argumenta em um sentido inverso: a pergunta de Pilatos é a única frase que tem valor no conjunto do Novo Testamento: “Ainda preciso dizer que em todo o Novo Testamento aparece uma *única* figura digna de respeito? Pilatos, o governador romano. Levar a *sério* uma questão entre judeus – ele não se persuade a fazer isso. Um judeu a mais ou a menos – que importa?... O nobre escárnio de um romano, ante o qual se comete um impudente abuso da palavra ‘verdade’, enriqueceu o Novo Testamento com a única frase que tem *valor* – que é sua crítica, até mesmo sua *aniquilação*: ‘que é a verdade?’... [João, 18, 38]”. NIETZSCHE, 2007, p. 56.

literário anterior. Nietzsche teria chegado a esta resolução quanto ao título entre 26 de agosto e 03 de setembro de 1888<sup>433</sup>. Ao primeiro livro da *Transvaloração* Nietzsche conferiu o título de *O Anticristo* e o subtítulo *Tentativa de uma Crítica do Cristianismo*. Este subtítulo também esteve sujeito a variações, assumindo em um segundo momento a forma *O Anticristo: Transvaloração de todos os Valores*, até que finalmente o autor se decidiu por *O Anticristo: Maldição sobre o Cristianismo*. Hoje os intérpretes<sup>434</sup> tendem a acatar a tese de Montinari de que Nietzsche finalmente passou a identificar o conjunto da *Transvaloração* com o que inicialmente corresponderia ao seu primeiro livro. Segundo Montinari, o projeto literário de uma obra sistemática, composta de quatro livros, foi abandonado por Nietzsche na última quinzena de novembro de 1888<sup>435</sup>.

O esclarecimento do imbróglio filológico fornece o ponto de partida para a elucidação das dificuldades propriamente interpretativas. Quais são as intenções filosóficas por trás da mudança repentina nas intenções literárias de Nietzsche? Se deixarmos de lado as intenções e nos concentrarmos naquilo que se traduziu concretamente em obra, a pergunta é: se, e em que medida *O Anticristo* cumpre integralmente a tarefa de uma transvaloração de todos os valores? Ou deveríamos concluir que ao eliminar a referência ao programa filosófico da transvaloração do subtítulo, substituindo-o pela *Maldição sobre o Cristianismo*, Nietzsche quis evitar que

---

<sup>433</sup> Cf. o ensaio de Montinari sobre os póstumos de 1885 a 1888 que acompanha o aparato crítico da KSA, vol. XIV, pp. 383-400. Para as resoluções de Nietzsche no período de 26 de agosto a 03 de setembro, cf. p. 398.

<sup>434</sup> Cf. SALAQUARDA, 1973; SOMMER, 2000.

<sup>435</sup> O argumento de Montinari se sustenta em evidências extraídas da correspondência de Nietzsche. KSA, vol. XIX, pp. 434-435: “Das Dm zum *Antichrist* ist erhalten. Es ist von Ns Hand, mit gelegentlichen Eingriffen von Peter Gast vor allem in die Rechtschreibung und Interpunktion. Spätestens vom 20. Nov. 1888 (Brief an Georg Brandes) an betrachtete N den *Antichrist* nicht mehr als das erste Buch der *Umwerthung aller Werthe*, sondern als die ganze *Umwerthung*, so daß nun der Haupttitel (*Umwerthung aller Werthe*) zum Untertitel wurde, wie er ausdrücklich an Paul Deussen (26. Nov. 1888) schrieb: ‘Meine Umwerthung aller Werthe, mit dem Haupttitel ‘der Antichrist’ ist fertig’. Gemäß dieser ‘Aufwertung’ des *Antichrist* zur ganzen *Umwerthung aller Werthe* gibt es am Anfang des Druckmanuskriptes zwei Titelblätter. Dem ersten, früheren Titelblatt: ‘Der Antichrist. /Versuch einer Kritik des Christenthums. /Erstes Buch/ der Umwerthung aller Werthe.’ folgt das spätere: ‘Der Antichrist. / [Umwerthung aller Werthe]/ Fluch auf das Christenthum.’ in dem der Untertitel *Umwerthung aller Werthe* von N zuletzt gestrichen wurde. Der letztgültige Titel dieser Schrift muß also heißen: *Der Antichrist. / Fluch auf das Christenthum (= AC)*”.

o leitor identificasse o conteúdo de seu panfleto com o seu testamento filosófico? Salaquarda, em um artigo inspirado e instrutivo sobre o significado visado por Nietzsche pelas expressões “o anticristo” e “maldição”, argumenta a favor da tese de que não há nada de errado com o título e o subtítulo do livro<sup>436</sup>. Um estudo da ocorrência das expressões no restante da obra permite concluir, segundo o autor, que elas não são incompatíveis com a primazia que Nietzsche pretende conferir à atitude afirmativa em sua compreensão da tarefa filosófica<sup>437</sup>. O projeto da transvaloração exige do filósofo que ele vá além da atitude negativa e opositiva; não se trata de simplesmente inverter um conjunto de valores, mas de criar novos valores<sup>438</sup>. O argumento de Salaquarda é que apenas o consumado anticristo, não um simples adversário do cristianismo, seria capaz de ultrapassar o momento da pura inversão e negatividade rumo a uma filosofia da afirmação dionisíaca da vida.

Deste modo, a elucidação cuidadosa dos sentidos dos termos “anticristo” e “maldição” na obra do filósofo, assim como a identificação dos eventuais interlocutores visados por Nietzsche seria, segundo Salaquarda, uma condição prévia para solucionar parte dos enigmas que envolvem sua última filosofia. A tese de Salaquarda é que o termo “anticristo” em Nietzsche remete ao seu uso por Schopenhauer para designar aqueles que, movidos por uma perversidade interior, são levados a negar que a

---

<sup>436</sup> Em artigo publicado no *NS* de 1973, intitulado *Der Antichrist*. Salaquarda oferece um breve resumo das diversas posições assumidas pelos intérpretes em torno da questão das implicações da identificação de *O Anticristo* com a totalidade do projeto da transvaloração na primeira seção de seu artigo. A insuficiência destas posições teria decorrido do fato de seus respectivos autores não terem se preocupado com a tarefa preliminar de fixação do sentido visado por Nietzsche com a expressão “o anticristo”.

<sup>437</sup> Salaquarda cita algumas ocorrências do termo na obra publicada. Merecem destaque as seguintes ocorrências: *Além de bem e Mal*, aforismo 256; *Para a Genealogia da Moral*, II, §24; III, §24; *O Nascimento da Tragédia: Tentativa de uma auto-crítica*, 5, 7. Cf. SALAQUARDA, 1973, pp.103-109. Da análise destas diversas ocorrências ele extrai a seguinte tese: “Bevor Nietzsche also das Wort ‘Antichrist’ in seiner verneinenden, ‘antichristlichen’ Bedeutung im üblichen Sinn verwendet, kennt und gebraucht er es in der Bedeutung von: Träger einer neuen, die ‘Umwertung aller Werte’ vollziehenden Position.” p. 109.

<sup>438</sup> No aforismo 56 de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche sugere que ele teria chegado quase que fortuitamente a esta compreensão positiva da tarefa filosófica após ter se proposto algo bem distinto: pensar o pessimismo até o fim, libertando-o da ótica moral à qual ele ainda estaria submetido na filosofia de Schopenhauer. O eterno retorno seria a expressão máxima desta filosofia afirmativa.

existência tenha um significado moral<sup>439</sup>. Assim, o termo “anticristo” estaria endereçado primeiramente a Schopenhauer e à sua interpretação moral do mundo, e apenas secundariamente à religião cristã<sup>440</sup>. Não há muito a objetar à tese de Salaquarda de que o alvo principal da polêmica de Nietzsche é a moral, e não a religião. Nietzsche não é um filósofo substancialmente anti-religioso. Uma religião que não esteja fundada na lógica do ressentimento não precisa necessariamente ser combatida. Interessa pouco a Nietzsche denunciar o elemento supersticioso das religiões, seu conteúdo mítico ou doutrinário. Esta atitude de tolerância em relação à religião vale igualmente para o cristianismo na medida em que este não esteja comprometido com a interpretação moral do mundo<sup>441</sup>. Devemos, entretanto, discordar da tese de Salaquarda de que Nietzsche interpretou o cristianismo exclusivamente sob a ótica de Schopenhauer<sup>442</sup>. Como é sabido, Schopenhauer identifica o núcleo da religião cristã com a percepção de que há um significado moral no mundo, que se revela na experiência da culpa e do pecado. Para Schopenhauer, o mito da queda é uma tradução alegórica da tese da

---

<sup>439</sup> Salaquarda tem em mente a seguinte passagem dos *Parerga und Paralipomena* II, §109: “Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrtum, die eigentliche *Perversität* der Gesinnung und ist wohl im Grunde auch das, was der Glaube als den Antichrist personifiziert hat” (SCHOPENHAUER, 2004, *Sämtliche Werke*, V, p. 238). Cf. SALAQUARDA, 1973, p. 110.

<sup>440</sup> “Nietzsches Polemik entspringt nicht antireligiöser Einstellung, sondern ist vorwiegend antimoralisch motiviert. Das zeigt sich schon daran, daß erst dann, als Nietzsche sein eigentliches Thema gefunden und formuliert hatte – das Problem der Moral – massive ‘antichristliche’ Invektiven in seinem Werk auftauchen [...] Das ‘Antichristliche’ ist für Nietzsche daher wesentlich etwas ‘Antimoralisches’ – ‘Moral’ immer als ‘Herdenmoral’ gefaßt.” SALAQUARDA, 1973, p. 100.

<sup>441</sup> Este é o sentido da distinção entre *Christenthum*, termo utilizado por Nietzsche para caracterizar o cristianismo de Paulo, e *Christlichkeit*, termo de Franz Overbeck que Nietzsche adota e ao qual confere um novo sentido, próximo do budismo, e que em *O Anticristo* designa a prática evangélica que teria sido vivida e ensinada pelo Jesus histórico. Nietzsche é admiravelmente tolerante em relação ao segundo fenômeno, mas implacável em sua crítica ao primeiro. Cf. ainda o fragmento póstumo 10 [2] do outono de 1887, no qual Nietzsche enumera os seus cinco Nãos: sua luta contra os conceitos de culpa e castigo, contra o que ele chama de cristianismo latente, ou seja, os sentimentos de valor cristãos preservados nas instituições e idéias modernas, sua luta contra a moral do ressentimento subjacente ao sentimentalismo rousseauista do século XVIII, sua luta contra o romantismo como uma conjugação de ideal cristão e rousseauista e, finalmente, sua luta contra a supremacia dos instintos gregários. KSA, vol. XII, p. 454.

<sup>442</sup> “Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Nietzsche von einer ganzen Reihe Schopenhauerischer Gedanken und Motive nachhaltig und bleibend beeinflusst wurde. Schopenhauerisches Erbe sind jedenfalls die moralische Deutung des Christenthums, die Identifizierung des ‘weltflüchtigen’ Christenthums (nach Nietzsche des Christenthums Jesu) mit dem Buddhismus, die Identifizierung beider mit den Moralvorstellungen Schopenhauers etc.” SALAQUARDA, 1973, p. 114.

responsabilidade metafísica e moral pela própria existência. Esta verdade alegórica faz do cristianismo uma religião pessimista afinada com a verdade das religiões orientais e avessa ao otimismo mundano, que seria um traço característico do judaísmo<sup>443</sup>. Como tivemos oportunidade de ver no Capítulo II, existem outros momentos e aspectos do cristianismo que interessaram a Nietzsche. Ele soube ver no cristianismo um fenômeno histórico complexo e multifacetado, com ângulos e reentrâncias, com dimensões positivas, com personagens nobres e com instituições respeitáveis. No diálogo com Pascal, Nietzsche soube valorizar o que o cristianismo tornou possível como forma de vida. No diálogo com a tradição fideísta, Nietzsche apreendeu o aspecto político e institucional da Igreja, cuja história acolheu o instinto romano para a duração e o senso de mando e obediência. Com o amigo Franz Overbeck, Nietzsche deu início a uma longa e sinuosa reflexão sobre o sentido da figura do Cristo, que ele enriqueceu com uma numerosa bibliografia secundária. Seria um equívoco limitar a compreensão nietzscheana do cristianismo à imagem que emerge de seus escritos declaradamente polêmicos (*Para a Genealogia da Moral* e *O Anticristo*). Mas mesmo em relação a *O Anticristo*, não seria inteiramente correto afirmar que Nietzsche argumenta a partir de uma compreensão exclusivamente schopenhaueriana do cristianismo. Nietzsche diverge de seu mestre em dois aspectos essenciais: nesta obra ele revê sua posição anterior e acentua programaticamente as diferenças entre budismo e cristianismo, enquanto Schopenhauer se esforça por identificar as duas religiões. Nietzsche inocenta o budismo, enquanto religião da *décadence*, da mais contundente acusação dirigida por ele ao cristianismo de Paulo: a de ser um produto do ressentimento e de agravar o mal fisiológico acrescentando a ele um mal fictício, proveniente da interpretação moral dos

---

<sup>443</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 2004, WWV, II, §48: *Von der Verneinung des Willens zum Leben*: “Der innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhismus derselbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst.” p. 773.

próprios estados psíquicos<sup>444</sup>. Além disso, Nietzsche diferencia entre o cristianismo de Paulo e a prática evangélica do Jesus histórico, de modo que o núcleo do cristianismo autêntico teria sido falsificado desde as suas origens paulinas. Salaquarda não ignora esta diferenciação, mas ele afirma de forma surpreendente que esta segunda acepção do cristianismo teria uma inspiração schopenhaueriana<sup>445</sup>.

O ensaio de Salaquarda tem o mérito de chamar a atenção para certos trechos da correspondência de Nietzsche nos quais o filósofo, imediatamente após a publicação da primeira parte do *Zarathustra*, assume o termo “anticristo”, com o qual ele depara em uma resenha sobre a obra, como um termo apropriado para qualificar sua própria posição filosófica<sup>446</sup>. As demais ocorrências do termo nos escritos anteriores a *O Anticristo* também favorecem a tese de que Nietzsche confere a ele um significado eminentemente afirmativo. O anticristo não é um simples anticristão por ser o oponente mitológico do Cristo, mas porque ele ultrapassa a atitude de simples negação que caracteriza o ateísmo moderno rumo a uma nova filosofia afirmativa<sup>447</sup>. Pois bem!

---

<sup>444</sup> Cf. os parágrafos 20 a 23 de *O Anticristo*. GIACOIA, 1997, discute de forma exaustiva as relações entre budismo e cristianismo tomando como referência a tese de que o principal operador conceitual da última filosofia de Nietzsche é o conceito de *décadence*.

<sup>445</sup> Cf. a antepenúltima nota, que reproduz o trecho do ensaio de Salaquarda em que esta reivindicação é feita.

<sup>446</sup> A expressão ocorre pela primeira vez em uma carta à amiga Malwida von Meysenbug, datada do início de 1883: "Wollen Sie einen neuen Namen für mich? Die Kirchensprache hat einen: ich bin — — — — — der Antichrist" (KSB, vol. VI, p. 357). Nietzsche retoma a expressão alguns meses depois em duas cartas, nas quais ele comenta o acerto involuntário do resenhista anônimo do *Zarathustra* I. A primeira carta é dirigida a Peter Gast: "Auch die erste Besprechung des ersten Zarathustra, die mir zugesandt wird (von einem Christen und Antisemiten, und, sonderbarer Weise, im Gefängnisse entstanden) macht mir Muth, insofern auch da sofort die *populäre Position*, die einzig an mir begriffen werden kann, eben meine Stellung zum Christenthum, gut und scharf begriffen ist. 'Aut Christus, aut Zarathustra!' Oder auf deutsch: es handelt sich um den alten längstverheißenen Antichrist – so empfinden es die Leser [...]. Hier, lieber Freund, so lächerlich es Ihnen vielleicht klingen mag, hörte ich zum ersten Male von Außer her, was ich von Innen her lange hörte und weiß: ich bin einer der furchtbarsten Gegner des Christenthums und habe eine Angriffs-Art erfunden, von der auch Voltaire noch keine Ahnung hatte" (KSB, vol. VI, pp. 435-436); a segunda carta é dirigida a Franz Overbeck. Ambas estão datadas de 26 de agosto de 1883 e expressam a mesma opinião sobre a precisão inadvertida da resenha. Cf. KSB, vol. VI, p. 438.

<sup>447</sup> Salaquarda chama a atenção para a peculiaridade da expressão alemã "der Antichrist", que pode ser utilizada tanto para designar a figura mitológica do opositor de Cristo, cuja vinda anunciará o fim dos tempos, quanto para caracterizar, no sentido adjetivado, um adversário do cristianismo, ou seja, no sentido de "ein Antichrist". Tanto o leitor de Nietzsche quanto o filósofo recusam identificar a filosofia do anticristo com a filosofia do opositor mitológico do Cristo: Nietzsche por se considerar mais do que um simples opositor do cristianismo; o leitor, por considerá-lo menos do que este opositor, ou seja, por considerá-lo um simples adversário do cristianismo. Cf. SALAQUARDA, 1973, p. 109.

Novamente nada a objetar a esta leitura. Mas quais as implicações disso para a solução do enigma referente ao significado filosófico da mudança repentina operada por Nietzsche em suas intenções literárias? O fato de Nietzsche conferir ao termo “anticristo” uma conotação eminentemente afirmativa não assegura automaticamente para a obra homônima o primado da afirmação. Em algumas de suas variações, o plano original de Nietzsche para uma obra sistemática previa três livros críticos: crítica da religião cristã, crítica da filosofia metafísica, crítica da moral, e um fecho afirmativo, com um quarto livro dedicado à filosofia dionisíaca. O abandono deste projeto literário, caso não tenha sido fruto de uma contingência biográfica, mas de uma resolução filosófica amadurecida, exige da parte do intérprete que reconhece o primado da atitude afirmativa na filosofia de Nietzsche uma argumentação que complemente as evidências filológicas destacadas por Salaquarda. Se não se pode extrair automaticamente de *O Anticristo* a filosofia afirmativa de Nietzsche, e se este livro veio a ocupar o lugar destinado originalmente a uma obra sistemática, restam-nos três vias de leitura: a) apresentar argumentos suplementares à tese de Salaquarda de que *O Anticristo* não compromete o primado da filosofia afirmativa; b) defender a tese, que está em franca contradição com as intenções declaradas do filósofo, de que este teria abandonado seu projeto de uma filosofia propositiva e a primazia tantas vezes reivindicada da atitude afirmativa, dirigindo-se pela última vez à humanidade com uma crítica contundente ao cristianismo; c) uma terceira via, e que me parece a mais simples, consiste em argumentar a favor da tese de que Nietzsche reviu suas intenções literárias por considerar que a parte propositiva de sua filosofia já havia sido concluída. Esta me parece uma hipótese bastante aceitável. O abandono do projeto de uma obra sistemática não implica o abandono do primado da filosofia afirmativa. O que é abandonado é apenas o projeto de traduzir em um sistema conceitual as intuições poéticas do

*Zaratustra*. O que Nietzsche tinha a dizer em termos propositivos já estava dito na forma poético-profética. Esta mudança de planos teria ocorrido apenas em novembro, como um resultado da reflexão de Nietzsche sobre o conjunto de sua obra, empreendida ao redigir o *Ecce Homo*. A revisão de sua própria trajetória o levou à percepção de que o essencial de sua obra já estava concluído. Nietzsche expressa esta convicção em uma carta a Peter Gast, datada de 22 de dezembro de 1888:

Muito estranho! Faz 04 semanas que eu passei a compreender os meus próprios escritos, – ainda mais, que eu os aprecio. Dito com toda a seriedade: eu nunca soube o que eles significam; eu estaria mentindo se eu pretendesse dizer que eles, com exceção do *Zaratustra*, me causaram particular impressão. É como a mãe com seus filhos: ela talvez os ame, mas na completa estupidez do que é o filho. – Agora eu tenho a absoluta convicção de que tudo logrou êxito, desde o início, – tudo é um e quer um (KSB, vol. VIII, p. 545).

Se tomarmos Nietzsche ao pé da letra, isso significa que ele só compreendeu o sentido de conjunto de sua obra por volta de 20 de novembro de 1888, ou seja, exatamente na semana em que ele redige as cartas que serviram a Montinari como evidência para sustentar sua tese de que *O Anticristo* passou a ser identificado com o conjunto da *Transvaloração*. Há uma íntima conexão entre a inflexão repentina operada por Nietzsche em seu projeto literário e sua convicção de que tudo vingou, de que os seus escritos têm uma unidade que só pode ser apreendida retrospectivamente, por ser uma unidade que provém de uma tarefa que se impôs lentamente e à revelia de seu executor, uma tarefa para cuja execução a deliberação consciente dos meios por parte do agente seria de uma pretensão risível. Esta nova compreensão da unidade de sua obra, como uma unidade ditada pela unidade de uma tarefa principal, cujas exigências não poderiam ser cumpridas pelas vias usuais do obrar consciente, está diretamente relacionada ao *páthos* que percorre os últimos escritos: a íntima certeza de ser uma espécie de fatalidade, de cumprir uma espécie de destino histórico-universal. Esta parece ter sido a solução que Nietzsche finalmente encontrou para tornar compatível o



caráter titânico da tarefa da transvaloração com sua concepção modesta do que podem os agentes racionais em suas tentativas de conferir sentido à história. O legislador o é à revelia de suas intenções. Esta solução parece reaproximar a imagem nietzscheana do filósofo destinado à legislação da imagem hegeliana dos heróis da história universal, que são chamados a cumprir uma tarefa cujo sentido lhes escapa. Em lugar da astúcia da razão, entra em cena a astúcia dos instintos, da autoconservação, que faz com que o indivíduo se distraia de sua tarefa principal até que ele tenha acumulado experiência e força suficientes para executá-la, até que ele tenha cultivado as virtudes que tornam o êxito na execução algo plausível<sup>448</sup>. Ao lançar um olhar retrospectivo sobre seu próprio itinerário, Nietzsche não elimina a contingência e o acaso, mas insere-os em uma narrativa coesa, que os converte em momentos necessários no cumprimento da tarefa principal. É preciso um estudo pormenorizado das implicações desta nova compreensão do modo como o filósofo realiza a sua tarefa para que se possa avaliar a extensão do ônus que Nietzsche assumiu ao propô-la, assim como do ônus de que ele se desincumbiu. Pode-se, a princípio, suspeitar que com isso Nietzsche estivesse flertando perigosamente com a grande sedutora do século XIX: a filosofia da história em sua modalidade dogmática. Nietzsche estiliza a si mesmo na figura de um destino histórico-universal, e com isso ele dá a impressão de estar recorrendo a uma das últimas instâncias do universal para assegurar legitimidade à tarefa de anticristo e advogado do diabo. Mas esta impressão é minimizada por Nietzsche através de medidas de precaução. O escrito autobiográfico intitulado *Ecce Homo*, que já no título remete ironicamente a *O Anticristo*, procura contrabalancear a reivindicação fáustica de ser um

---

<sup>448</sup> Nos últimos anos de sua reflexão é recorrente a convicção de que é o futuro que dispõe de nosso presente e de que há para alguns uma tarefa tão elevada, de tão difícil execução, que ela deve por muito tempo permanecer oculta àquele que é chamado a realizá-la. Esta astúcia da autoconservação obriga a uma releitura do passado à luz desta tarefa principal. Este exercício de releitura orienta boa parte da redação de *Ecce Homo* e tem como resultado uma reconciliação de Nietzsche com sua própria trajetória. Cf. o capítulo deste escrito intitulado Por que sou tão inteligente, particularmente o §9.

divisor de águas na história da humanidade com a reivindicação aparentemente oposta de estar retomando a agenda normativa mínima de Montaigne. Aqui seria o caso de estabelecer um paralelo entre a imensidão do que é recusado e combatido (os principais conceitos morais e o conjunto da sensibilidade moral do ocidente, assim como tudo aquilo que está historicamente comprometido com estes conceitos e esta sensibilidade) e a simplicidade do que é proposto como alternativa (não uma nova metafísica ou um novo ideal, mas a retomada de uma agenda normativa mínima que exige o cuidado de si e das coisas próximas, que tem na obra de Montaigne sua melhor defesa e expressão)<sup>449</sup>.

---

<sup>449</sup> Neste sentido o capítulo Por que eu sou tão inteligente ocupa uma posição estratégica no escrito autobiográfico. Embora em outros momentos deste escrito Nietzsche introduza medidas de precaução contra uma interpretação idealista de seu projeto (§2 do primeiro capítulo; §1 de Por que sou um destino), o referido capítulo ocupa um lugar especial na medida em que nele Nietzsche retorna explicitamente à agenda normativa mínima associada a Montaigne. O distanciamento em relação a esta agenda teve duas razões distintas: em primeiro lugar, Nietzsche privilegiou durante algum tempo a interlocução com Pascal e pretendeu rivalizar com sua forma de espiritualidade religiosa; em segundo lugar, Nietzsche foi levado a adotar uma estratégia de confrontação direta com a tradição especulativa por ter avaliado que o cultivo de uma atitude de indiferença em relação às questões especulativas não era suficiente para garantir a adoção da agenda normativa mínima do cuidado de si e da fidelidade à Terra. Para que o homem volte a se sentir em casa na Terra é necessário denunciar a covardia que se oculta na opção contrária e, sob certos aspectos, conferir um novo peso à aposta na imanência. Esta é a tarefa do pensamento do eterno retorno. Mas no final das contas o objetivo de Nietzsche e Montaigne é o mesmo: conferir uma dignidade filosófica à reflexão e ao cuidado com as coisas próximas. A interlocução com Montaigne finalmente prevalece sobre a interlocução com Pascal, que nas últimas obras comparece apenas na qualidade da vítima mais instrutiva do cristianismo. A referência a Montaigne e Pascal neste capítulo não é fortuita. Ela tem o valor de um esclarecimento retrospectivo sobre seu próprio percurso. Deve-se combater o cristianismo porque ele foi capaz de destruir homens como Pascal. Esta é a prova de que o domínio exclusivo da moral cristã torna altamente improvável um tipo superior. Montaigne é, pelo contrário, a prova viva desta possibilidade. “É a um número na verdade pequeno de velhos franceses que sempre retorno [...]. Que eu não leia Pascal, mas o *ame*, como a mais instrutiva vítima do cristianismo, lentamente assassinado, primeiro corporalmente, depois psicologicamente, toda a lógica desta mais horrível forma de crueldade desumana; que eu tenha algo da petulância de Montaigne no espírito, quem sabe também no corpo” (citado a partir da bela tradução de Paulo César de Souza: NIETZSCHE, 1986, p. 67). No §10, Nietzsche traduz melhor que ninguém o conteúdo deste capítulo e sua justificativa, consciente de que seu sentido talvez escape aos olhos de seus leitores ou pareça contraditório com as pretensões daquele que se apresenta à humanidade com exigências tremendas: “– Perguntarão porque relatei realmente todas essas coisas pequenas e, seguindo o juízo tradicional, indiferentes: estaria com isto prejudicando a mim mesmo, tanto mais se estou destinado a defender grandes tarefas. Resposta: essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante. Nisto exatamente é preciso começar a *reaprender*. O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções, expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua ‘divindade’... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas ‘pequenas’, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma...” (Idem, p. 77). A releitura da obra de Montaigne teve um peso considerável na redação de *Ecce Homo* e na sua avaliação final do ceticismo. É provável que Nietzsche tenha retornado a Montaigne inúmeras vezes, como ele afirma na passagem

A hipótese de uma íntima conexão entre a inflexão repentina operada por Nietzsche em seu projeto literário em novembro de 1888 e sua convicção de que tudo vingou (à qual cheguei pela constatação da simultaneidade dos dois eventos) é reforçada pelo lugar de destaque que Nietzsche confere ao *Zarathustra* em seu escrito autobiográfico<sup>450</sup>. Este lugar privilegiado é reivindicado já no §4 do primeiro capítulo de *Ecce Homo*:

Entre minhas obras ocupa o meu Zarathustra um lugar à parte. Com ele fiz à humanidade o maior presente que até agora lhe foi feito. Este livro, com uma voz de atravessar milênios, é não apenas o livro mais elevado que existe, autêntico livro do ar das alturas – o inteiro fato homem acha-se a uma imensa distância *abaixo* dele –, é também o mais profundo, o nascido da mais oculta riqueza da verdade, poço inesgotável onde balde nenhum desce sem que volte repleto de ouro e bondade. Aqui não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões. É preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alcônico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria (NIETZSCHE, 1986, p. 41).

Em que se funda a reivindicação de um primado para o *Zarathustra*? Na maior parte do capítulo do *Ecce Homo* dedicado a esta obra, Nietzsche procura enaltecer os méritos literários de sua criação. Mas as duas passagens que mais favorecem a hipótese de leitura aqui sugerida encontram-se no §6 do capítulo dedicado ao *Zarathustra* e no §1 do capítulo dedicado a *Além de Bem e Mal*. Neles o filósofo identifica o *Zarathustra* com a parte de sua filosofia que diz sim, que é afirmativa. Através de uma interpretação retrospectiva, *Zarathustra* é convertido no personagem que encarna o *páthos* dionisíaco e o traduz em filosofia. Neste sentido, a prerrogativa da obra não estaria fundada apenas

---

acima. Sabemos com certeza que ele releu o ensaísta francês um ano antes, em outubro de 1887, pois ele o diz em uma carta a Peter Gast: “Ich las Montaigne, um mich aus einer grillig-düsteren und gereizten Stimmung zu ziehen.” KSB, vol. VIII, p. 178.

<sup>450</sup> Nietzsche cultivou desde sempre o hábito de fazer um balanço retrospectivo de sua trajetória, e a cada um destes exercícios autobiográficos está ligada uma nova interpretação do sentido de suas obras que destoa da compreensão que o autor tinha ao executá-las, ou imediatamente após tê-las executado. Esta observação é válida para o *Zarathustra*. Em uma carta à irmã por ocasião de seu casamento com Bernhard Förster, que se faz acompanhar de dois exemplares do *Zarathustra* IV, Nietzsche afirma com todas as letras que o seu filho *Zarathustra* não expressa suas opiniões, e que a obra deve ser vista como um entreato e uma preparação de si mesmo: “Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra meine Meinungen ausspricht. Er ist eine meiner Vorbereitungen und Zwischen-Akte. – Verzeihung!” (KSB, vol. VII, p. 48). O destaque que Nietzsche confere ao *Zarathustra* no *Ecce Homo* nos leva a supor que ele reviu esta opinião e procurou identificar este escrito com a parte afirmativa de sua filosofia.

em méritos estilísticos, mas em razões de conteúdo. A insistência de Nietzsche nos méritos estilísticos da obra causa estranheza em seus leitores atuais, para os quais o estilo de *Zarathustra*, com seus excessos paródicos e gosto pelas inversões próprias da retórica bíblica, mais afugenta do que seduz. A grande contribuição de Nietzsche para a língua alemã consistiu na renovação de sua prosa: apenas com o *Zarathustra* Nietzsche dificilmente teria assegurado para si o *status* de um supremo artista da língua alemã, hoje plenamente reconhecido.

O esforço despendido no *Ecce Homo* para conferir ao *Zarathustra* o estatuto de uma obra ímpar na história da humanidade se torna mais compreensível à luz da hipótese aqui aventada. A aceitação da hipótese de que Nietzsche reavaliou a função do *Zarathustra* no conjunto da obra permite explicar de forma econômica e simples a mudança repentina nas intenções literárias do filósofo. Nietzsche pode se apresentar como o destruidor da lei, como o opositor de Paulo, sem tornar sua posição vulnerável à acusação de mera negatividade porque ele já havia se dirigido à humanidade na condição de profeta e poeta de uma nova religião: a religião da afirmação, do sim incondicional à vida. Por outro lado, o estatuto poético-profético desta obra a imunizaria contra a sedução das interpretações extremas e dogmáticas que ronda inevitavelmente uma exposição sistemática<sup>451</sup>. Este cálculo pode ter sido realizado por Nietzsche. A

---

<sup>451</sup> A opção por uma forma de exposição poético-profética já deveria bastar como medida de precaução contra uma interpretação dogmática das intenções autorais. Mas a história da recepção da filosofia de Nietzsche no século XX comprova que nem sempre esta medida foi suficiente para dissuadir os leitores que buscam o fascínio dos extremos. Nietzsche sempre flertou com o pensamento dos extremos como forma de atingir posições moderadas. Mas ele seduziu precisamente por ter sido lido por homens que viveram em um século condenado ele mesmo aos extremos. Isso contribuiu enormemente para o fracasso de seu propósito de atingir posições moderadas pela via dos extremos. Este intuito escapou aos seus leitores não apenas porque a estratégia argumentativa era inadequada, mas principalmente porque as condições históricas exigiam sempre pensamentos extremos. Creio que esta opinião é compartilhada por CHAVES, 2003, pp. 165-178. No *Ecce Homo* Nietzsche adverte pela última vez contra a sedução de lê-lo de forma dogmática e recusa explicitamente leitores que tenham semelhante índole. Nietzsche considera esta advertência particularmente necessária em função da tarefa a que ele supõe estar destinado: “Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite. E com tudo isso nada tenho de fundador de religião – religiões são assunto de plebe, eu sinto necessidade de

questão não comporta, evidentemente, uma solução definitiva, de forma que teremos que conviver com algum grau de suposição. No caso da hipótese sugerida, contam a seu favor argumentos de cunho pragmático: ela é econômica, simples e permite explicar alguns fatos. Não posso, entretanto, me propor aqui a explorar todas as suas implicações, nem tampouco mobilizar todas as evidências textuais que corroborariam sua adoção. Vou me limitar a averiguar em que medida este modo de compreender as razões que levaram Nietzsche a rever seu projeto literário de uma obra sistemática guarda alguma relação com a imagem do ceticismo que emerge em *O Anticristo*.

Minha principal hipótese é que Nietzsche recuou em relação ao projeto de compreender o niilismo como um fenômeno histórico-universal cuja lógica dominou todos os valores do ocidente<sup>452</sup>. Este intuito de ler toda a história do ocidente como o desdobramento da lógica niilista procede de uma hipótese extrema. Nietzsche parece ter considerado por um tempo que sua adoção seria necessária para exhibir o grau de comprometimento de nossos valores com o ideal ascético. Propus na última Seção que se compreendesse esta resolução a partir de um paralelo com a resolução cartesiana de radicalizar a dúvida cética, de forma a chegar ao verdadeiro por meio de um artifício da vontade. O niilismo é uma hipótese extrema acerca dos valores, um cenário no qual se

---

lavar as mãos após o contato com pessoas religiosas... Não *quero* ‘crentes’, creio ser demasiado malicioso para crer em mim mesmo, nunca me dirijo às massas... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão porque publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, seria antes um bufão... Talvez eu seja um bufão...” (NIETZSCHE, 1986, p. 150).

<sup>452</sup> Eu adoto aqui a tese defendida por Elisabeth KUHN, 1992, pp. 262-268, segundo a qual Nietzsche teria abandonado a hipótese do niilismo em seus últimos meses de reflexão. Kuhn é autora do estudo mais exaustivo sobre as fontes e os usos do niilismo na filosofia de Nietzsche. Em seu verbete para o *Nietzsche-Handbuch* (OTTMANN, 2000, p. 296), a autora chega a enumerar seis acepções distintas da noção de niilismo em Nietzsche: niilismo incompleto, completo, passivo, ativo, radical e mais extremo. Diferentemente do que ocorre com o ceticismo, o niilismo é um conceito cuja centralidade para o pensamento de Nietzsche foi unanimemente reconhecida na literatura secundária. Heidegger o colocou no grupo seletivo dos cinco grandes temas da filosofia nietzscheana. Para um rápido recenseamento da recepção do conceito na literatura secundária, consultar o estudo, a um só tempo exaustivo e lúcido, de ARALDI, 2004, pp. 20-33. O autor não considera convincente a tese de Kuhn de que o conceito de niilismo teria sido abandonado por Nietzsche entre agosto e setembro de 1888. Ele tampouco considera que Nietzsche teria sido bem-sucedido em seu intuito de superação do niilismo através de um retorno a Dionísio. A única tentativa de pensar o complexo niilismo-ceticismo encontra-se em SOMMER, 2006.

subtrai todo sentido e valor à existência. A melhor exposição desta compreensão do niilismo como uma narrativa que assume e inverte a perspectiva teleológica característica das filosofias da história otimistas da tradição alemã encontra-se no conjunto de fragmentos intitulado *O niilismo europeu* (redigido em 10 de junho de 1887, em Lenzer Heide)<sup>453</sup>. A consequência da adoção desta tese extrema sobre a compreensão nietzscheana do ceticismo é exposta no aforismo 344 de *A Gaia Ciência* e no parágrafo 24 de *Para a Genealogia da Moral*. Ambos os textos perseguem o mesmo objetivo: mostrar que o compromisso do cético e do espírito livre com a promoção dos valores epistêmicos pressupõe sua submissão à lógica dos valores morais, ou seja, sua submissão à lógica do niilismo, da negação da vida e do ideal ascético. A decisão do agente cognitivo de se impor uma rigorosa disciplina científica (que em nome desta disciplina ele negue toda convicção, ou seja, toda crença de estar de posse da verdade

---

<sup>453</sup> Cf. KSA, vol. XII, pp. 211-217. O §1 apresenta a hipótese moral cristã como o grande antídoto contra o niilismo prático e teórico. O §2 estabelece a tese de que o compromisso com a veracidade é um produto da moral cristã e a força que conduz à auto-superação da moralidade, na medida em que ela obriga as consciências a reconhecerem o caráter infundado da hipótese moral. O §3 relativiza o impacto deste processo de auto-dissolução da moral recorrendo ao argumento de que a modernidade acumulou forças que lhe permitem prescindir de uma hipótese tão extrema quanto a de um deus moral. A lógica da dissolução da moralidade deveria, portanto, conduzir a interpretações menos extremas da realidade. Por que isso não ocorre? O argumento de Nietzsche é que posições extremas não são substituídas por posições moderadas, mas por posições igualmente extremas, mas invertidas. Qual é a forma extrema de niilismo? A proposta por Nietzsche: “Denken wir diesen Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‘die ewige Wiederkehr’. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‘Sinnlose’) ewig! Europäische Form des Buddhismus: Energie des Wissens und der Kraft *Zwingt* zu einem solchen Glauben. Es ist die *wissenschaftlichste* aller möglichen Hypothesen. Wir leugnen Schluß-Ziele: hätte das Dasein eins, so müßte es erreicht sein.” KSA, vol. XII, p. 213. Para uma tradução e comentário destes fragmentos cf. NABAIS, 1997, pp. 229-254. Segundo o autor, estes fragmentos são atravessados por uma forte dualidade de perspectivas: uma perspectiva gnosiológica de cunho historicista, que inverte as premissas do hegelianismo e compreende os fenômenos do ocidente segundo uma dialética negativa, e uma perspectiva vitalista, que opera com a categoria de *décadence* e vê em cada configuração histórica “uma *chance* única de produção de formas superiores de civilização” (NABAIS, 1997, p. 241). Para Nabais este texto ocupa um lugar central na filosofia do último Nietzsche, pois ele anunciaria o abandono da doutrina do eterno retorno e sua substituição pela doutrina da vontade de poder, assim como uma reformulação de sua concepção básica acerca da origem do espírito de vingança como núcleo da interpretação moral da existência: esta interpretação não estaria fundada em uma revolta contra a temporalidade essencial da existência humana, mas seria a expressão de um tipo fraco de vontade. Isso implicaria a mudança de uma compreensão existencial para uma compreensão tipológica do fenômeno da moralidade (Idem, p. 244). A primeira narrativa, gnosiológica, sobre o niilismo está contida nos §1 a 4; a segunda nos §9 a 15. Como forma de fazer convergir estas narrativas em si contraditórias sobre o fenômeno do niilismo, Nietzsche teria inserido nos §5 a 8 uma terceira narrativa, cujo principal protagonista seria a doutrina do eterno retorno. Esta doutrina responde pelas condições de possibilidade de superação da interpretação moral do mundo em uma nova filosofia da afirmação incondicional da existência, agora realizada no plano da pura imanência (Idem, p. 250-251).

absoluta) pressupõe, segundo Nietzsche, uma convicção prévia acerca do valor absoluto da veracidade (um não querer enganar, tampouco a si mesmo), que por sua vez é um desdobramento ou refinamento da consciência moral. Eu havia observado que esta subordinação não condiz com os resultados anteriores da reflexão de Nietzsche sobre a integridade intelectual. Sem esta subordinação, a hipótese extrema do niilismo como desdobramento da lógica interna dos valores do ocidente estaria admitindo, entretanto, uma pequena exceção: o compromisso com os valores epistêmicos como expressão de um intenso e heróico engajamento na busca da verdade, como um luxo resultante do excesso de energia dos impulsos afirmativos. Na perspectiva de uma análise sintomatológica, o compromisso do cético com os valores epistêmicos teria que expressar uma vontade forte. Não haveria, portanto, um conflito de princípio entre valores epistêmicos e valores vitais. Em *Além de Bem e Mal* (aforismos 208 e 209)<sup>454</sup>,

---

<sup>454</sup> No aforismo 208 Nietzsche ataca uma modalidade de ceticismo que ele descreve como o ceticismo da fraqueza. Ele o identifica com o ceticismo de Hamlet, de Montaigne e de Sócrates. Sua principal característica é a suspensão do juízo e a recusa do procedimento hipotético em questões normativas. A recusa da hipótese (tanto no domínio da ética quanto da física e da lógica) descreve adequadamente um dos elementos do ceticismo antigo, mas o mesmo não pode ser dito em relação às filosofias de Sócrates e de Montaigne. Interessa a Nietzsche, sobretudo em *Além de Bem e Mal*, argumentar a favor da legitimidade deste procedimento no âmbito da especulação. Não há nenhuma surpresa no fato de Nietzsche atacar Sócrates; a novidade consiste na referência negativa a Montaigne, na verdade a única em toda a sua obra. Apesar disso, Nietzsche relativiza consideravelmente a sua crítica a Sócrates e Montaigne no aforismo 212, que trata da tarefa da extemporaneidade. O argumento de Nietzsche é que cada época coloca condições distintas para a grandeza; em determinados períodos históricos, a recusa da grandeza pode ser o único modo de se chegar a ela. O princípio montaigneano de poupar a vontade, de não colocá-la à prova desnecessariamente, de se afastar da agitação de sua época e das disputas políticas é o que confere à sua obra o traço da extemporaneidade. O mesmo vale para o uso socrático da ironia: “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. Até agora todos esses extraordinários promovedores do homem, a que se denomina filósofos, e que raramente viram a si mesmos como amigos da sabedoria, antes como desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação – encontraram sua tarefa, sua dura, indesejada, inescapável tarefa, mas afinal também a grandeza de sua tarefa, em ser a má consciência de seu tempo. Colocando a faca no peito das *virtudes do tempo*, para vivissecioná-lo, delataram o seu próprio segredo: saber de uma *nova* grandeza do homem, de um caminho não trilhado para o seu engrandecimento. [...] Face a um mundo de “idéias modernas”, que gostaria de confinar cada um num canto e numa “especialidade”, um filósofo, se hoje pudesse haver filósofos, seria obrigado a situar a grandeza do homem, a noção de “grandeza”, precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade [...]; com a mesma justificativa com que a doutrina inversa e o ideal de uma humanidade simplória, abnegada, humilde e desinteressada se adequavam a uma época inversa, uma tal que, como o século XVI, sofresse da sua energia da vontade acumulada e das selvagens marés e cheias do egoísmo. No tempo de Sócrates, entre homens do instinto cansado, entre antigos atenienses conservadores que se deixavam levar – “à felicidade”, como diziam, ao prazer, como faziam – e que nisso continuavam usando as velhas, pomposas

Nietzsche distingue duas modalidades de ceticismo, o ceticismo da força e o ceticismo da fraqueza, como forma de acomodar os resultados anteriores de sua reflexão acerca do compromisso filosófico com a integridade intelectual ao seu novo projeto crítico, de denúncia da subordinação da vontade de verdade à lógica dos valores niilistas. Trata-se visivelmente de uma solução de compromisso. Em sua reflexão do período intermediário, Nietzsche já havia reconhecido que o compromisso com a integridade intelectual poderia implicar em uma recaída na moralidade. Como forma de evitar esta conseqüência indesejável, o filósofo formulou seu projeto de uma gaia ciência, no qual a arte serve de contrapeso à excessiva seriedade do homem do conhecimento e restitui a ele a boa consciência no jogo das aparências. O risco de uma recaída na moralidade não é visto no período intermediário como a conseqüência necessária de uma lógica interna dos valores morais, que dominaria a história do ocidente, mas como um risco no sentido psicológico do termo. A tese de que o compromisso do espírito livre e do cético com os valores epistêmicos e com a aquisição das virtudes que garantem sua promoção está subordinado à lógica niilista dos valores morais é uma versão inflacionada e extrema da

---

palavras, às quais sua vida já não lhes dava o direito, a *ironia* talvez fosse necessária à grandeza da alma, aquela maliciosa segurança socrática do velho médico e plebeu, que impiedosamente cortava em sua própria carne, assim como na carne e coração do “nobre”, com um olhar que bem claramente dizia: “Nada de fingimentos comigo! Aqui – somos iguais!” NIETZSCHE, 1993, pp. 118-119. O aforismo 209, no qual Nietzsche descreve o surgimento de uma nova modalidade de ceticismo, o ceticismo viril de uma nova época guerreira, e que seria a expressão mais espiritualizada das virtudes militares prussianas, que ao longo de várias gerações de historiadores alemães se traduziram em disciplina do intelecto e da vontade, pode ser relido à luz desta relativização histórica do conceito de grandeza, que Nietzsche introduz no aforismo 212 juntamente com o imperativo da extemporaneidade. A noção de força não designa uma constante fisicalista ou fisiológica, que se manifesta independentemente do contexto histórico, mas algo que só pode ser avaliado conjunturalmente. De resto, Nietzsche assinala em um fragmento póstumo do início dos anos 80 que o ceticismo de Sócrates em relação a todo saber sobre a moral ainda é o maior acontecimento: “Socrates’ Skepsis in Betreff alles Wissens um die Moral ist immer noch das *größte Ereigniß* – man hat es sich aus dem Sinne geschlagen” KSA, vol. IX, p. 363. Há sem dúvida uma certa ironia no fato de Nietzsche ter contribuído muito pouco para resguardar esta imagem de Sócrates como um cético no domínio das discussões morais. Ele pode ter sido levado a isto pelo mesmo raciocínio que ele utiliza no aforismo 168 de *Aurora*: a cultura de Tucídides, que teve em Péricles o seu estadista, em Demócrito o seu cientista, em Hipócrates o seu médico e em Sófocles o seu poeta, esta cultura é a cultura dos sofistas. Mas quanta energia devemos dispensar no esforço de salvar a reputação destes mestres da Grécia clássica? Não seria melhor deixar um velho erro seguir seu caminho? Do ponto de vista das estratégias de intervenção na cultura não seria mais produtivo argumentarmos a partir dos preconceitos cristalizados? Não seria até mesmo imperioso proceder deste modo? Se a tradição fez de Sócrates um dogmático em questões morais, é esta imagem que prevaleceu historicamente e que portanto tem que ser combatida.



tese psicológica de que virtudes epistêmicas e morais não se diferenciam substancialmente. Se eu estou correto na minha suspeita de que Nietzsche adotou estrategicamente uma posição niilista extrema, como forma de conduzir o pessimismo de Schopenhauer às últimas conseqüências e deste modo expor os pressupostos morais que estariam subjacentes aos nossos demais valores<sup>455</sup>, então seria de se esperar que o abandono desta estratégia trouxesse consigo uma nova valorização do ceticismo, como a posição que melhor promove nossos valores e virtudes epistêmicas. Isto significaria uma revisão da tese de que todos os nossos valores estariam subordinados aos valores morais. Este é justamente o movimento que Nietzsche realiza em *O Anticristo*. A avaliação positiva do ceticismo atinge nesta obra o seu ponto culminante, o que está na

---

<sup>455</sup> Nietzsche acusa Schopenhauer de não ter sido conseqüente em seu pessimismo ao preservar a interpretação moral da existência. O seu rigoroso ateísmo deveria tê-lo conduzido a uma posição mais conseqüente em relação à moralidade, mas ele não foi capaz de apreender as implicações da morte de Deus: “Nicht der Pessimismus (eine Form des Hedonismus) ist die große Gefahr, die Abrechnung über Lust und Unlust, und ob vielleicht das menschliche Leben einen Überschuß von Unlust-Gefühlen mit sich bringt. Sondern die *Sinnlosigkeit* alles Geschehens! Die moralische Auslegung ist zugleich mit der religiösen Auslegung hinfällig geworden: das wissen sie freilich nicht, die Oberflächlichen! Instinktiv halten sie, je unförmiger sie sind, mit den Zähnen an den moralischen Werthschätzungen fest. Schopenhauer als Atheist hat einen Fluch gegen den ausgesprochen, der die Welt der moralischen Bedeutsamkeit entkleidet [...] In wiefern mit ‘Gott’ auch die bisherige Moral weggefallen ist: sie hielten sich gegenseitig. Nun bringe ich eine neue Auslegung, eine ‘unmoralische’, im Verhältniß zu der unsere bisherige Moral als Spezialfall erscheint. Populär geredet: Gott ist wiederlegt, der Teufel nicht. –” KSA, vol. XI, pp. 625-626. Cf. ainda o fragmento 34[204] de abril-junho de 1885: “Meine Freunde, womit bin ich doch seit vielen Jahren beschäftigt? Ich habe mich bemüht, den Pessimismus in die Tiefe zu denken, um es aus der halb christlichen, halb deutschen Enge und Einfalt zu erlösen, in der er mir, in <der> Metaphysik Schopenhauers, zuerst entgegentrat: so daß der Mensch dieser Denkweise durch den höchsten Ausdruck des Pessimismus gewachsen ist. Ich habe insgleichen ein umgekehrtes Ideal gesucht – eine Denkweise, welche die übermüthigste lebendigste und weltbejahendste aller möglichen Denkweisen ist: ich fand sie im Zuendedenken der mechanistischen Weltbetrachtung: es gehört wahrlich der allerbeste humor von der Welt dazu, um eine solche Welt der ewigen Wiederkunft, wie ich sie durch meinen Sohn Z<aratustra> gelehrt habe – also uns selber im ewigen da capo mit begriffen – auszuhalten. Schließlich ergab sich für mich, daß die weltverneinendste aller möglichen Denkensarten die ist, welche das Werden, Entstehen und Vergehen an sich schon schlecht heißt und welche nur das Unbedingte, Eine, Gewisse, Seiende bejaht: ich fand, daß *Gott* der vernichtendste und lebensfeindlichste aller Gedanke ist, und daß nur durch die ungeheuerliche Unklarheit der lieben Frommen und Metaphysiker aller Zeiten die Erkenntniß dieser ‘Wahrheit’ so lange hat auf sich warten lassen. Man vergebe mir, daß ich selber ganz und gar nicht Willens bin, auf eine dieser beiden Denkweisen zu verzichten – ich müßte denn auf meine Aufgabe verzichten, welche entgegengesetzte Mittel braucht. Es ist, zum Zugrunderichten oder zum Verzögern und Vertiefen von Menschen und Völkern, zeitweilig (unter Umständen für ein paar Jahrtausende), eine pessimistische Denkweise vom höchsten Werthe; und wer im großen Sinne die Ansprüche des Schaffenden erhebt, wird auch die Ansprüche des Vernichters erheben und vernichtende Denkweisen unter Umständen lehren müssen. In diesem Sinne heiße ich das bestehende Christenthum und den Buddhismus, die beiden umfänglichsten Formen jetziger Welt-Verneinung, willkommen; und, um entartenden und absterbenden Rassen z. B. den Indern und den Europäern von heute von Todesstreich zu geben, würde ich selber die Erfindung einer noch strengeren, ächt nihilistischen Religion oder Metaphysik in Schutz nehmen.” KSA, vol. XI, pp. 489-490.

contramão da apreciação reticente de *Além de Bem e Mal* e da apreciação negativa de *Para a Genealogia da Moral*.

Uma comparação entre os parágrafos 12 e 54 de *O Anticristo* com os aforismos 208 e 209 de *Além de Bem e Mal* coloca a seguinte questão: por que Nietzsche omite a sua tipologia do ceticismo nos parágrafos de *O Anticristo*? Por que ele considera desnecessário distinguir entre um ceticismo da fraqueza e um ceticismo da força, como ele havia feito em *Além de Bem e Mal*? Ele já não considera a distinção válida? Ela seria pouco produtiva para o tipo de argumentação polêmica que Nietzsche adota em seu manifesto contra o cristianismo? E o que dizer da acusação feita no parágrafo 24 da terceira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral* e no aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, de que o espírito livre, o ateu, o cético são tipos que ainda extraem sua fé do ideal ascético na sua forma mais espiritualizada? O que levou Nietzsche a rever sua imagem do ceticismo, a ponto de reivindicá-lo como um aliado natural na luta contra o cristianismo em sua derradeira obra? Creio que se podem apontar algumas causas que o fizeram repensar os compromissos históricos do ceticismo. As novas leituras, assim como algumas releituras realizadas por Nietzsche neste período podem tê-lo levado a rever o significado histórico e repensar o potencial argumentativo do ceticismo. Entre as novas leituras, merece destaque em primeiríssimo lugar o livro de Victor Brochard sobre os cétricos gregos, e em segundo lugar a seção sobre Pascal do livro de F. Brunetière sobre a literatura francesa. Entre as releituras, a segunda edição da *História do Materialismo* de Lange, que Nietzsche já havia lido anos antes, provavelmente em 1884, mas relê em 1888, após adquirir um exemplar da edição de 1887; o *Novum Organum* de Francis Bacon e os *Ensaio*s de Montaigne, principalmente os do Livro III.

Antes de entrar na discussão das fontes, gostaria de insistir mais uma vez na tese de que um recuo de Nietzsche em relação à hipótese do niilismo extremo é um

pressuposto necessário para que o ceticismo possa surgir como um aliado na luta contra o cristianismo em *O Anticristo*. A hipótese do niilismo extremo deixa Nietzsche sem nenhum aliado histórico. No interior desta hipótese, todos os valores são automaticamente subordinados aos valores morais e submetidos ao mesmo processo de autodissolução; todas as formas de vida se tornam reféns do ideal ascético e sucumbem juntamente com este ideal. Nietzsche precisa recuar de algum modo. Minha tese é que Nietzsche procurou restituir aos valores epistêmicos uma autonomia frente aos valores morais protagonizados pelo cristianismo e para tanto desvinculou a sua dinâmica da dinâmica do niilismo. Esta autonomia não é absoluta. O compromisso com valores epistêmicos é avaliado positivamente na medida em que é expressão da vida em ascensão, de uma vontade forte que prescindir de artigos de fé e suporta inclusive a consciência de que vivemos em meio às aparências. O poder suportar viver em meio ao jogo das aparências aponta para a tese de que o compromisso com os valores lógicos ou epistêmicos leva o agente cognitivo a reconhecer o caráter imprescindível dos valores estéticos: estes são sempre os aliados naturais da vida em ascensão. A ontologia experimental da vontade de poder propõe uma tipologia das formas de vida e uma nova perspectiva para a análise dos valores. Em *O Anticristo*, Nietzsche reescreve a história das relações entre cristianismo e ceticismo, de modo a dispô-los em campos antagônicos. Toda a aproximação que porventura tenha existido entre estes dois fenômenos históricos é silenciada ou então denunciada como o resultado de uma apropriação indébita. O cético é por definição um adversário do cristianismo, pois o seu compromisso com a retidão intelectual o torna um antípoda do cristão. O ceticismo é identificado com a forma de vida que melhor promove os valores epistêmicos. Nenhuma palavra é dita sobre um eventual conflito entre a promoção destes valores e a promoção dos valores vitais. Pelo contrário, Nietzsche parece pressupor agora que

apenas uma forma de vida em ascensão pode se conceder o luxo de cultivar valores e virtudes epistêmicas: coragem, dureza, honestidade, limpeza, modéstia, cautela, desconfiança, generosidade, independência, indiferença são virtudes anticristãs. O cristianismo é um adversário natural destes valores e destas virtudes. Ele denegriu a razão, os sentidos, as ciências; pregou a submissão, a humildade, o primado da fé sobre a curiosidade; demonizou a dúvida, a interrogação, a suspeita; fez o elogio dos simples de espírito e converteu a sabedoria humana em loucura perante Deus. As condições que garantem a conservação e a expansão do poder do tipo sacerdotal são condições naturalmente hostis ao cultivo das virtudes epistêmicas e, portanto, à busca da verdade:

Enquanto o sacerdote, esse negador, caluniador e envenenador da vida por *profissão*, for tido como uma espécie *mais elevada* de homem, não haverá resposta para a pergunta: que é verdade? Já se colocou a verdade de cabeça para baixo, quando o consciente advogado do nada e da negação é tido como representante da “verdade”... (NIETZSCHE, 2007, p. 15; com uma pequena alteração na tradução).

O que um teólogo percebe como verdadeiro *tem* de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. Seu mais fundo instinto de conservação proíbe que a realidade receba honras ou mesmo assuma a palavra em algum ponto. Até onde vai a influência do teólogo, o *juízo de valor* está de cabeça para baixo, os conceitos de “verdadeiro” e “falso” estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se “verdadeiro”, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se “falso”... (Idem, pp. 15-16; com uma pequena alteração na tradução).

Uma religião como o cristianismo, que em nenhum ponto tem contato com a realidade, que desmorona tão logo a realidade afirma seu direito num só ponto que seja, deve naturalmente ser inimiga mortal da “sabedoria do mundo”, isto é, da *ciência* – aprovará todos os meios pelos quais a disciplina do espírito, a integridade e o rigor em ciências do espírito, a nobre liberdade e frieza do espírito puder ser envenenada, caluniada, *desacreditada*. A “fé” como imperativo é o *veto* contra a ciência – na prática, a mentira a todo custo... (Idem, pp. 56-57).

O cristianismo também se acha em oposição a toda boa constituição intelectual – pode usar apenas a razão doente como razão cristã, toma o partido de tudo idiota, pronuncia a maldição contra o “espírito”, contra a *superbia* do intelecto são. Como a doença é da essência do cristianismo, também o típico estado cristão, a “fé”, *tem* de ser uma forma de doença, todos os caminhos retos, honestos, científicos para o conhecimento *têm* de ser rejeitados como caminhos *proibidos* pela Igreja. A dúvida já é um pecado... (Idem, pp. 62-63).

Sabemos que esta oposição é simplista e contraria relatos do próprio autor em outros momentos de sua obra. Mas Nietzsche não está interessado em fornecer uma

narrativa histórica detalhada das relações entre ceticismo e cristianismo em *O Anticristo*. Seu objetivo é polêmico. Ele trabalha com estereótipos e com caricaturas. Esta perspectiva favorece a construção de uma oposição rígida e retoricamente nítida entre o cristão e o cético. Isso não significa, contudo, que a caricatura não tenha alguma verdade. Ela capta as tendências gerais dos fenômenos históricos, sem se ater aos pormenores. Os procedimentos mobilizados pela polêmica filosófica ignoram certos detalhes empíricos, mas evitam com isso a dispersão em pormenores irrelevantes e cumprem, ao ater-se ao essencial, uma função heurística e não apenas retórica. Esta é a razão pela qual penso que seria um erro supor que Nietzsche renunciou inteiramente às suas pretensões cognitivas ao compor *O Anticristo*. Ele pretende que algumas de suas teses sejam historicamente válidas, ou que sejam pelo menos mais prováveis do que as teses defendidas pela literatura apologética. Mas seria impróprio exigir de um escrito polêmico o que se exige de um tratado de filologia. E Nietzsche espera de seu leitor que ele seja capaz de adequar sua prática interpretativa à especificidade literária do texto que ele tem em mãos. Cabe ao leitor encontrar o foco que permita a ele apreender certos enunciados em seu verdadeiro alcance, corrigindo as distorções que o recurso à hipérbole impõe à história empírica.

Feitas estas considerações, passemos aos fatos. Nietzsche faz um elogio irrestrito aos cétricos em *O Anticristo*. Trata-se de um elogio estratégico, que aponta uma vez mais para uma instrumentalização do ceticismo, ou ele expressa uma reconciliação irrestrita de Nietzsche com a forma de vida cética? Que tipo de cético Nietzsche teria em mente? E quais aspectos da forma de vida historicamente associada ao ceticismo poderiam interessar a Nietzsche? Creio que não devemos descartar a hipótese de um uso estratégico do ceticismo em *O Anticristo*, mas este uso consiste menos em explorar argumentos cétricos do que em contrapor uma forma de vida (a do cético) a outra forma

de vida (a do homem de convicção). O uso que Nietzsche faz do ceticismo em seu combate ao cristianismo em *O Anticristo* repousa, portanto, no elogio de um traço essencial da forma de vida cética para o qual tenho chamado a atenção ao longo da presente Tese: o compromisso do cético com a integridade intelectual. Não é um mero detalhe o fato de Nietzsche, em *O Anticristo*, insistir no cético enquanto um tipo:

Ponho de lado alguns céticos, o tipo decente na história da filosofia: mas o restante não conhece as exigências primeiras da retidão intelectual. Fazem todos eles como as mulherzinhas, esses grandes entusiastas e prodígios – já tomam os “belos sentimentos” por argumentos, o “peito erguido” por um fole da divindade, a convicção por *critério* de verdade (NIETZSCHE, 2007, p. 18; §12).

Que ninguém se deixe induzir ao erro: grandes espíritos são céticos. Zarathustra é um cético. A força, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* através do ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalor. Convicções são prisões. Eles não vêem longe o bastante, não vêem *abaixo* de si: mas, para poder falar sobre valor e desvalor, é preciso ver quinhentas convicções *abaixo* de si – *atrás* de si... Um espírito que quer coisas grandes, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético. Ser livre de todo tipo de convicção faz parte da força, *poder* olhar livremente... (Idem, p. 65; §54; com alterações na tradução).

Nietzsche não mobiliza o ceticismo em *O Anticristo* tão somente para refutar as pretensões dogmáticas e exclusivistas do cristianismo e abrir espaço para uma nova fé, distinta da fé cristã e da fé moral kantiana. Oferecer um repertório de argumentos epistêmicos contra a possibilidade de um conhecimento seguro sobre um aspecto qualquer da realidade não é a função que Nietzsche exige do ceticismo neste momento. Nos fragmentos póstumos do mesmo período, Nietzsche chama a atenção para o fato de que o ceticismo epistemológico esteve historicamente a serviço do dogmatismo moral. Esta modalidade de ceticismo foi continuamente instrumentalizada para impedir uma abordagem científica dos fenômenos morais. No parágrafo 12 de *O Anticristo*, citado acima, Nietzsche opõe o cético, como representante típico da retidão intelectual, a Kant. O filósofo alemão teria sido o último a oferecer, através de uma apropriação indébita do ceticismo, uma defesa dialética das intuições morais do cristianismo. Andreas Urs Sommer propôs, em seu volumoso comentário sobre *O Anticristo*, que não apenas esta

obra, mas que todo o conjunto da produção tardia de Nietzsche fosse lido à luz do §54. Este parágrafo teria como finalidade relativizar todo o restante dos enunciados de *O Anticristo*. Sommer constrói o seguinte raciocínio: Nietzsche é um cético pirrônico; seus argumentos têm valor puramente circunstancial; a decisão de adotar um argumento *x* ao invés de um argumento *y* depende das circunstâncias e dos objetivos visados por Nietzsche a cada momento. A posição esotérica de Nietzsche corresponde à posição cética, sempre provisória e perspectivística. Nietzsche não teria argumentado como um cético pirrônico em *O Anticristo*, mas como um dogmático negativo, que nega qualquer valor de verdade às posições cristãs. Segundo Sommer, é necessário distinguir entre o nível da meta-reflexão cética (contida no §54) e o nível do discurso retórico, polêmico e exotérico, no qual convicções são contrapostas a convicções e nenhuma decisão racional é autorizada. O anticristo é um dogmático, que sustenta posições tão extremas quanto as que ele pretende combater<sup>456</sup>.

Concordo com alguns pontos da leitura de Sommer, mas discordo de outros. Em primeiro lugar, concordo com a tese geral de que Nietzsche quase sempre argumenta de forma circunstancial. Concordo também que no limite não há doutrina na filosofia de Nietzsche. O enunciado “todas as convicções são prisões” vale como uma divisa para os espíritos livres. Mas discordo da tese de que a imagem do cético que prevalece no §54 de *O Anticristo*, assim como no restante da filosofia de Nietzsche, seja a do cético pirrônico<sup>457</sup>. No meu entender a leitura de Sommer se equivoca duplamente: ao

---

<sup>456</sup> Cf. SOMMER, 2000. As teses principais de Sommer acerca da relação entre ceticismo e cristianismo no último Nietzsche encontram-se expostas em seu comentário aos parágrafos 50 a 54 de *O Anticristo* (pp. 475-539).

<sup>457</sup> SOMMER, 2000, p. 539: “Wenn man die Inauguration einer über alle Binnenkonflikte erhabenen Skepsis als eine Strategie der Verunsicherung begreift, die in der eigentlichen Polemik auf der Entgegensetzung von gleichwertigen Argumenten beruht, dann liegt es nahe, an die *isosthenés diaphounía*, den ‘gleichwertigen Widerstreit’ von Sätzen in der Methode der Pyrrhonischen Skepsis zu erinnern [...]. Der pyrrhonische Skeptiker kann nicht bestreiten, dass es Wahrheit überhaupt geben könne. Dies wäre schon eine dogmatische Aussage. Er kann nur bestreiten, dass er die Wahrheit erkenne. Der Nietzschesche Skeptiker stellt daher nicht eigentlich die Möglichkeit des Wahrheitsbesitzes als prinzipiell unmöglich hin, weswegen er sich auf die *Isosthenie*, die Entgegensetzung christlicher und antichristlicher

aproximar o conteúdo do §54 do ceticismo pirrônico e ao afirmar que o método argumentativo adotado em *O Anticristo* contraria os procedimentos pirrônicos. Creio que do ponto de vista da estratégia argumentativa não haveria nenhuma incompatibilidade de princípio com o pirronismo, pois o efeito suspensivo visado pelo cético pirrônico pode ser obtido através de uma dieta composta exclusivamente de argumentos dogmáticos, que combatem a inclinação do espírito invertendo a sua direção. O que afasta Nietzsche do ceticismo pirrônico não é uma divergência em relação às táticas e técnicas argumentativas, mas em relação à motivação pela qual elas são empregadas: produzir a suspensão para que dela resulte a tranquilidade mental e a moderação dos afetos. Esta é uma motivação legítima, e a mais acertada para as formas de vida caracterizadas pela extrema vulnerabilidade à dor e pela exaustão fisiológica (o budismo, o epicurismo, a prática evangélica de Jesus, o ceticismo de Pirro são práticas terapêuticas derivadas desta astúcia da autoconservação), mas esta não é a motivação do ceticismo da força perseguido por Nietzsche. Este ceticismo da força se caracteriza pela disposição investigativa, pela abertura para a verdade, pela vontade de experimentação e, principalmente, pelo compromisso com a integridade intelectual. O que confere predominantemente ao cético a qualidade de um aliado natural na luta contra o cristianismo em *O Anticristo* é seu compromisso com a “retidão intelectual”<sup>458</sup>. O

---

Sätze verlegt. Dann ist, trotz aller pro-antichristlichen Rhetorik, keine rational gegründete Entscheidung mehr möglich.”

<sup>458</sup> Nos últimos escritos, Nietzsche tende a substituir o termo *Redlichkeit* pela expressão *intellektuelle Rechtschaffenheit*. As razões desta substituição não são claras. O termo *Rechtschaffenheit* está presente na obra de Nietzsche desde a primeira *Extemporânea*. Mas as ocorrências são relativamente escassas antes de 1888. Em todas as suas ocorrências, o termo designa uma virtude associada a uma das modalidades da vida contemplativa: ausência de retidão literária para caracterizar David Strauss (primeira *Extemporânea*, §10); retidão como virtude suprema na república dos eruditos (*Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, 215); em conexão com a retidão e a piedade alemãs em *Aurora* (Prefácio, §4); novamente para caracterizar a confissão de fé cristã no aforismo 377 de *A Gaia Ciência*; aplicado ao ateísmo de Schopenhauer no aforismo 357 deste mesmo livro. Estas são as principais ocorrências anteriores a 1888. O termo aparece uma vez no *Caso Wagner* (Segundo Posfácio), para denunciar sua falta de honestidade enquanto artista; três vezes em *Crepúsculo dos Idolos* (Máximas e Setas, §26 – Nietzsche afirma que a vontade de sistema denuncia a falta de retidão); Incursões de um Extemporâneo, §16 e §42 (ambos atacam a falta de retidão de Kant, dos santos e dos filósofos); duas vezes em *Ecce Homo* e dez vezes em *O Anticristo* (parágrafos 10, 12, 26, 36, 37, 38, 46, 53, 59 e 62). O compromisso com a retidão intelectual é a marca exclusiva do



compromisso com a preservação da integridade intelectual fornece ao ceticismo antigo e moderno a sua motivação ética. Para alguns adeptos do ceticismo, é este compromisso que confere identidade à forma de vida cética. Embora não seja estranha ao ceticismo pirrônico, esta motivação para a suspensão do assentimento recebe um maior destaque na tradição do ceticismo acadêmico, como vimos no Capítulo II da Tese.

Discordo ainda da opinião de Sommer de que o ceticismo estaria circunscrito ao parágrafo 54 e que, portanto, ele não cumpriria uma função positiva na argumentação anticristã de Nietzsche ao longo do texto. Para Sommer o elogio do cético e do espírito livre teria o objetivo de impedir o leitor de tomar ao pé da letra os argumentos dogmáticos dirigidos contra o cristianismo no contexto do enfrentamento polêmico. Esta leitura pressupõe que o ceticismo representa aos olhos de Nietzsche uma posição neutra na disputa entre o cristão e o anticristo. Minha compreensão do problema é oposta a esta: *O Anticristo* inova precisamente por tentar fazer do ceticismo um aliado natural na luta contra o cristianismo; este uso do ceticismo inova tanto em relação à obra de Nietzsche quanto em relação à tradição cética. Nietzsche, que ao longo da sua obra manteve certa reserva em relação ao ceticismo em função de seu compromisso histórico com o cristianismo, compromisso que segundo o filósofo se inicia com Agostinho e prossegue na modernidade, culminando na defesa kantiana da visão moral

---

cético e do espírito livre; o cristão está comprometido com o oposto da retidão intelectual: com a mentira, consciente (no caso do sacerdote) e inconsciente (no caso do rebanho de fiéis). Basta comparar, por exemplo, o que é dito no aforismo 377 de *A Gaia Ciência* e o que é dito no §36 de *O Anticristo* para se ter uma percepção clara do uso estratégico desta noção no manifesto de Nietzsche contra o cristianismo: “Somos, numa palavra – e será nossa palavra de honra! – bons europeus, herdeiros da Europa, os ricos, abarrotados, mas sobremaneira obrigados herdeiros de milênios do espírito europeu: como tais, havendo superado e sendo adversos ao cristianismo, e justamente por termos saído dele, por nossos ancestrais haverem sido cristãos de retidão implacável em seu cristianismo, que de boa vontade sacrificaram à sua crença posses e posição, pátria e sangue” (NIETZSCHE, 2001, pp. 281-282; com uma pequena correção na tradução); “A Igreja, essa forma de inimidade mortal a toda retidão, a toda *altura* da alma, a toda disciplina do espírito, a toda humanidade franca e boa. – Valores cristãos – valores *nobres*: somente nós, espíritos *tornados livres*, restabelecemos esse contraste de valores, o maior que existe! – —” (NIETZSCHE, 2007, p. 43). Nos pós-tumos de 1888 tanto o termo *Rechtschaffenheit* quanto a expressão *intellektuelle Rechtschaffenheit* ocorrem inúmeras vezes. A retidão intelectual é o resultado de um acúmulo de virtudes morais, que são longamente exercitadas por uma determinada estirpe até tornarem-se instintivas, serem incorporadas e atingirem a sua forma mais espiritual. Cf. KSA, vol. XIII, p. 314, fragmento 14[132].

de mundo, suspende subitamente esta reserva em *O Anticristo*. Este é o fato novo que precisa ser explicado se queremos compreender o lugar ocupado pela tradição cética na última filosofia de Nietzsche. E ele só pode ser compreendido, no meu entender, se dermos a devida atenção ao fato de que aos olhos de Nietzsche o compromisso com a integridade intelectual é o traço distintivo do cético. Uma condição para fazer deste um aliado contra o cristianismo é colocar a integridade intelectual no terreno oposto, ou seja, salvaguardá-la da esfera de influência do ideal ascético. Para tanto Nietzsche é obrigado a rever sua genealogia do *ethos* científico moderno. Na terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral* a veracidade e a probidade intelectual são apontadas como metamorfoses do ideal ascético e submetidas a uma crítica genealógica. *O Anticristo* rompe a linhagem genealógica que vai do *ethos* cristão ao *ethos* científico e enfatiza deliberadamente a hostilidade entre ambos. Trata-se de um cálculo retórico? Ou Nietzsche teria revisto sua posição? Nietzsche pode ter dito menos do que sabia ou algo diferente do que acreditava, mas isso não altera a natureza do texto nem anula a sua novidade. Cristianismo e ceticismo são tratados como dois universos antagônicos, não em função de argumentos ou doutrinas, mas de seus compromissos vitais: o do cristão com o significado moral da existência, o do cético com a disciplina intelectual e com a busca da verdade. O compromisso com a verdade não é interpretado como um refinamento da consciência moral, mas como a expressão de um excesso de vitalidade da vontade, como um luxo do espírito livre. Uma rápida confrontação entre um trecho do parágrafo 24 da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, já citado na Seção anterior, e do parágrafo 13 de *O Anticristo* é mais instrutiva do que uma polêmica entre comentadores:

Esses negadores e singulares de hoje, esses irredutíveis em *uma* coisa, na exigência de asseio intelectual, esses duros, severos, abstinentes, heróicos espíritos que constituem a honra do nosso tempo, todos esses pálidos ateístas, anticristãos, imoralistas, niilistas, esses céticos, eféctivos, *héclicos* do espírito (todos sem exceção, de um modo ou de outro), esses últimos idealistas do conhecimento, únicos dos quais habita e está hoje

encarnada a consciência intelectual – eles se crêem tão afastados quanto possível do ideal ascético, esses “espíritos livres, *muito* livres”: e no entanto, eu aqui lhes revelo o que eles próprios não conseguem ver – pois estão demasiado próximos de si mesmos –: esse ideal é também o *seu* ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais avançada falange de guerreiros e batedores, sua mais insidiosa, delicada e inapreensível forma de sedução – se jamais fui um decifrador de enigmas, quero sê-lo com *esta* afirmação!... Esses estão longe de serem espíritos *livres*: *eles crêem ainda na verdade*... (NIETZSCHE, 1987, pp. 170-171).

Não subestimemos isto: *nós mesmos*, nós, espíritos livres, já somos uma “transvaloração dos valores”, uma *encarnada* declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de “verdadeiro” e “não verdadeiro”. As percepções mais valiosas são alcançadas por último; mas as percepções mais valiosas são os *métodos*. *Todos* os métodos, *todos* os pressupostos da cientificidade de hoje tiveram contra si, por milhares de anos, o mais profundo desprezo; por causa deles o indivíduo era afastado do convívio com pessoas “honestas” – era considerado “inimigo de Deus”, desprezador da humanidade, “possesso”. Como natureza científica era chandala... *Tivemos* contra nós todo o *páthos* da humanidade – sua noção daquilo que *deve* ser verdade, do que *deve* ser o serviço da verdade: todo “tu deves” foi até agora dirigido *contra nós*... Nossos objetivos, nossas práticas, nosso jeito quieto, cauteloso, desconfiado – tudo lhe pareceu completamente indigno e desprezível [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 18-19; com uma pequena alteração na tradução).

No parágrafo 54 de *O Anticristo*, Nietzsche coloca em cena uma nova estratégia de leitura do ceticismo, que permite a ele manter-se fiel ao primado dos valores vitais sem rebaixar os valores lógicos ou epistêmicos ou subordiná-los a uma lógica niilista comandada por valores morais. Esta estratégia possibilita a Nietzsche interpretar o ceticismo sintomatologicamente, tal como o fez Pascal, mas com resultados inversos ao da interpretação proposta pelo jansenista. Para Pascal, o ceticismo seria o sintoma de uma contradição em nossa condição epistêmica pós-lapsária, na medida em que ele corresponde a uma dupla impotência da razão: ela é incapaz tanto de justificar discursivamente nossa crença nos fundamentos quanto de nos persuadir a suspender a crença nos mesmos. Nós assentimos aos fundamentos à revelia da razão, impelidos pelo que nos sobrou dos instintos naturais. Este desacordo entre a razão e os instintos seria estranho à nossa condição epistêmica originária, na qual todas as verdades seriam imediatamente sentidas pelo coração sem a intromissão da razão discursiva. Nietzsche, que concorda com Pascal no que se refere aos mecanismos naturais de formação de

nossas crenças básicas, interpreta o ceticismo no sentido inverso: como sintoma de força e de liberdade, de um excesso e luxo da vontade. A força de um espírito é medida pelo grau de verdade que ele é capaz de suportar. O sentido eminente disso é: a força de um espírito é medida pelo grau de independência frente às convicções, pois elas são as grandes adversárias da verdade. Novamente, em que sentido as convicções são as inimigas preferenciais da verdade? No sentido do ceticismo metódico: o homem de convicção é aquele que não cultivou as disposições epistêmicas favoráveis à busca da verdade<sup>459</sup>. Justamente por isso ele se desqualifica como agente cognitivo responsável e respeitável. A análise das credenciais epistêmicas de uma crença remete necessariamente ao agente cognitivo: quem a enunciou? Em que circunstâncias? Quais compromissos caracterizam a forma de vida à qual o enunciador adere? Esta forma de vida é compatível com o cultivo das virtudes epistêmicas? Se a resposta é negativa, então temos um critério indireto para invalidar as pretensões do crente. O oposto não é

---

<sup>459</sup> A insistência no valor do método e do cultivo das virtudes epistêmicas em *O Anticristo* é a variação de um tema que atravessa a obra de Nietzsche como um todo. No Capítulo I chamei a atenção para o fato de que esta valorização do método pode ter sido o resultado de uma influência direta de Lange sobre Nietzsche ou de uma mesma ascendência intelectual: a formação de ambos sob os cuidados de Friedrich Ritschl, o principal representante da Escola de Bonn e um defensor apaixonado da cultura alexandrina. BENNE, 2005, oferece uma detalhada reconstrução do ambiente intelectual no qual Nietzsche se formou como filólogo, destacando a importância da cultura alexandrina neste contexto. No livro de despedida de Nietzsche há um retorno a este ambiente e uma discreta homenagem à cultura alexandrina. Aqui não há dúvidas de que Nietzsche escreve sob inspiração direta de Lange, a cuja *História do Materialismo* ele retornou em 1888, após adquirir para si um exemplar da edição de 1887. Este é o exemplar que se encontra conservado no acervo de Weimar com algumas marcações de leitura. Nietzsche releu a parte referente ao atomismo antigo, ao conjunto da filosofia pré-socrática (que foi consideravelmente ampliada), a parte consagrada a Sócrates e Platão, que não constava da primeira edição, a parte dedicada a Epicuro e à recepção do epicurismo por Lucrécio, assim como o período de transição para a modernidade. Alguns parágrafos de *O Anticristo* se inspiram diretamente na leitura de Lange. A rápida referência a Descartes no §14 remete à discussão de Lange sobre a retomada do materialismo na modernidade e à sua observação sobre o papel de Descartes no avanço dos estudos de fisiologia (cf. LANGE, 1902, vol. I, p. 201); o elogio da cultura alexandrina, que é simultaneamente um elogio da disciplina metódica como a alma da cultura científica, e que Nietzsche opõe a Paulo e à tendência cristã eclesial nos parágrafos 47, 58 e 59 devem muito à tese de Lange acerca da contribuição da cultura alexandrina, embora se inspirem também na exposição de Brochard do ceticismo empírico, que forma o tema da última parte de seu estudo sobre os cétricos gregos. Compare-se o §59 com as páginas em que Lange descreve as conquistas da cultura alexandrina (LANGE, 1902, vol. I, pp. 85-92): trata-se de um resumo genial, inserido em uma máquina de guerra montada contra o cristianismo. Lange está igualmente presente no elogio que Nietzsche faz da cultura islâmica no parágrafo 60 (Cf. LANGE, 1902, vol. I, pp. 152-158). Nietzsche, que já havia extraído destas páginas a referência à Ordem dos Assassinos como uma sociedade de espíritos livres que aparece no §24 da terceira Dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, retorna a elas para buscar elementos para a sua contraposição entre a cultura mourisca e a cultura cristã.

obviamente verdadeiro. O cultivo e a posse de virtudes epistêmicas são condições necessárias, mas não suficientes para a formação de crenças verdadeiras. O método fornece um critério negativo para a avaliação das crenças: crenças formadas por agentes cognitivos que não se disciplinaram metodicamente têm uma alta probabilidade de serem falsas. Além disso, todas elas, sem exceção, carecem de fundamentação racional. Este raciocínio não é falacioso? Não para a perspectiva normativa que caracteriza a compreensão nietzscheana da justificação racional: uma crença é racional na medida em que o agente está autorizado a assentir a ela. No limite, nunca estamos em tal situação epistêmica, pois Nietzsche permanece fiel ao ceticismo epistemológico em função de seu compromisso com a tese do devir. Mas é necessário observar que a avaliação das crenças é secundária em relação à avaliação do desempenho dos agentes cognitivos. O que interessa a Nietzsche avaliar são formas de vida, não crenças. O espírito livre não se diferencia do espírito cativo pelo fato de ter crenças verdadeiras, mas pela qualidade da disposição epistêmica de seu caráter. As crenças interessam apenas indiretamente, como uma via de acesso às formas de vida e ao caráter, à personalidade. Neste sentido, o espírito livre por excelência seria aquele que prescindisse de todas as crenças, de todas as convicções. Crenças fazem parte daquilo que Nietzsche chama fenomenismo do mundo interior. Elas são fenômenos de superfície, que só têm valor enquanto sintomas à espera de uma interpretação.

Ao apontar o cético como um aliado natural na luta contra o cristianismo, Nietzsche se vê na obrigação de desfazer a aliança histórica que se estabeleceu entre ceticismo, cristianismo e defesa da visão moral de mundo. Em *O Anticristo*, Nietzsche procura contestar a legitimidade desta associação, revendo inclusive suas próprias posições anteriores. Em primeiro lugar, ele propõe uma reinterpretação do fenômeno pascaliano. Pascal não é um cético, mas o oposto do mesmo. Ele denunciou a corrupção

da razão, mas foi o cristianismo que corrompeu a sua razão. Pascal foi um pessimista, não um cético. Esta descoberta é tardia, fruto da leitura de Brunetière. Nietzsche já havia destacado os pontos de contato entre Pascal e Schopenhauer, mas ele jamais havia proposto lê-lo como um pessimista no sentido técnico do termo. Brunetière argumenta que este termo traduz de forma mais fiel a sua visão de mundo do que o termo “pirrônico”<sup>460</sup>. Nietzsche acata esta sugestão, o que favorece o seu intuito de dissociar ceticismo e cristianismo:

“*Sem a fé cristã, pensava Pascal, vós mesmos vos tornareis, juntamente com a natureza e a história, un monstre et un chaos*”. Nós *cumprimos* esta profecia: após o enfraquecido e otimista século XVIII ter *embelezado e racionalizado* o homem.

*Schopenhauer e Pascal*: em um sentido essencial *Schopenhauer* é o primeiro a *retomar* o movimento de *Pascal*: un monstre et un chaos, portanto, algo que deve *ser negado*... história, natureza, o próprio homem!

*nossa incapacidade de conhecer a verdade* é a consequência de nossa *corrupção*, de nossa *degradação* moral: isto de acordo com Pascal. E, no fundo, também de acordo com Schopenhauer. “Quanto mais grave a corrupção da razão, tanto mais necessária a doutrina da salvação” – ou, dito de forma schopenhaueriana, a negação (KSA, vol. XII, p. 445)<sup>461</sup>.

A aproximação entre Schopenhauer e Pascal a partir da questão do pessimismo lança uma nova luz tanto sobre o ceticismo como sobre as raízes do pessimismo schopenhaueriano. Ela permite a Nietzsche pensar o pessimismo de Schopenhauer como um desdobramento da lógica cristã dos valores, ao mesmo tempo em que reforça a tese de que não há nenhuma solidariedade orgânica entre ceticismo e cristianismo, tese que interessa a Nietzsche na medida em que ele busca um aliado na luta contra o cristianismo. A Pascal é atribuída uma nova função: ele é a vítima mais instrutiva do cristianismo, a prova concreta de que este sistema de interpretação é incompatível com

<sup>460</sup> BRUNETIÈRE, 1887. Nietzsche deixou inúmeras marcas de leitura em seu exemplar da obra de Brunetière, em especial na seção consagrada a Pascal. Ele destacou com um risco na margem direita duas passagens que tratam diretamente da tese do Pascal pessimista, uma tese que Brunetière assume de Alexandre Vinet. A primeira é uma citação deste autor: “Dans la balance où Pascal avait entassé les éléments de sa conviction religieuse, **le pessimisme, bien plus manifeste que le pyrrhonisme**, avait pesé d’un bien plus grand poids que l’insuffisance de nos moyens de connaître” BRUNETIÈRE, 1887, p. 51; a segunda passagem contém um comentário de Brunetière à tese de Vinet: “Comme si ce n’était pas le plus insupportable abus de langage que d’appliquer les noms de ‘sceptique’ ou de ‘pyrrhonien’ à l’homme qui a cru avec la sincérité, l’ardeur et la violence de Pascal!” Idem, p. 52.

<sup>461</sup> A tese de que Schopenhauer representa uma mera retomada de Pascal é sugerida em vários fragmentos póstumos de 1887-1888. KSA, vol. XII, p. 456; p. 527; p. 539; KSA, vol. XIII, p. 201; p. 229.

o pleno desenvolvimento dos homens superiores. O cristianismo conduz uma guerra secreta contra os homens de exceção, portanto ele precisa ser combatido:

Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como o tipicamente reprovável, o “réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito. O exemplo mais lastimável – a corrupção de Pascal, que acreditava na corrupção de sua razão pelo pecado original, quando ela fora corrompida apenas por seu cristianismo! – (NIETZSCHE, 2007, p. 12).

Eliminado o ceticismo pascaliano, Nietzsche parte para uma ofensiva contra Kant. Nós vimos no Capítulo II que Nietzsche havia denunciado um elemento obscurantista no uso kantiano de argumentos céticos. Não há razão para supor que Nietzsche tenha mudado substancialmente sua visão sobre o uso do ceticismo em Kant. Trata-se de uma apropriação indébita do ceticismo, que tem a intenção oculta de salvar as intuições morais do cristianismo conferindo a elas um ar de respeitabilidade filosófica. O sucesso de Kant teve conseqüências desastrosas, pois ele estabeleceu um veto sobre a investigação científica das crenças morais. Nietzsche é particularmente avesso à tese de que a reflexão filosófica sobre a moralidade deve se limitar à investigação de seus fundamentos. Boa parte de suas diatribes contra o kantismo tinha como objetivo franquear o domínio da moralidade à curiosidade do homem do conhecimento. O veto à investigação científica da moral é um veto de teólogo. Esta é a razão pela qual Nietzsche concede considerável espaço à sua polêmica com o kantismo em seu manifesto anticristão. A hegemonia de Kant no cenário filosófico alemão é uma ofensa à retidão intelectual:

Entre os alemães compreende-se de imediato, quando digo que a filosofia está corrompida pelo sangue dos teólogos. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo é o seu *peccatum originale* [...]. A que se deve o júbilo que o aparecimento de Kant provocou no mundo erudito alemão, três quartos do qual é composto de filhos de pastores e professores – e a convicção alemã, que ainda hoje ecoa, de que Kant deu início a uma virada para *melhor*? O instinto de teólogo do erudito

alemão adivinhou o *que* se tornava novamente possível... Estava aberta uma trilha oculta para o velho ideal, o conceito de “mundo *verdadeiro*”, o conceito da moral como *essência* do mundo (– os dois erros mais malignos que existem!) eram novamente, graças a um sagaz e manhoso ceticismo, se não demonstráveis, não mais *refutáveis* pelo menos... A razão, o *direito* da razão não vai tão longe... Havia se feito da realidade uma “aparência”; um mundo inteiramente *inventado*, o do ser, fora tornado realidade... O sucesso de Kant é apenas um sucesso de teólogo: ele foi, como Lutero, como Leibniz, um freio a mais na retidão alemã, já não muito firme por si. – (NIETZSCHE, 2007, p. 16).

Com isso chega ao fim uma longa história de cumplicidade entre ceticismo e cristianismo? De um lado estaria o ideal de vida religioso, avesso à promoção dos valores epistêmicos e nocivo aos valores vitais, resultado de uma manipulação da casta sacerdotal que faz do ressentimento uma estratégia para chegar ao poder e nele se conservar; e de outro lado o ideal oposto, no qual a promoção dos valores epistêmicos coincide com a promoção dos valores vitais e dos valores estéticos? O ceticismo da força como um componente do *páthos* dionisiaco traduzido em filosofia? Esta é a última palavra de Nietzsche sobre o ceticismo? Zaratustra é cético; o espírito forte é necessariamente cético; o filósofo do futuro tem algo de cético; o filósofo enquanto legislador também. Nietzsche estaria sacrificando toda a acuidade histórica e psicológica para fazer do cético um aliado natural na disputa com o cristianismo? Não creio que este seja o caso, pois uma leitura atenta permite discernir três formas principais de ceticismo em *O Anticristo*: as formas espúrias de apropriação do ceticismo por Pascal e Kant, que o filósofo procura desautorizar como apropriações indébitas; o ceticismo recomendado por Nietzsche como expressão da força e da liberdade do espírito, cujas principais características consistem na disposição para o experimento e no compromisso com a retidão intelectual; finalmente, uma terceira forma de ceticismo que tem uma presença discreta no texto, e que corresponde à imagem que Nietzsche construiu desta tradição a partir de seu conhecimento dos gregos e de sua leitura de



Brochard, que teve lugar provavelmente no início de 1888<sup>462</sup>. Esta forma de ceticismo não corresponde ao ideal nietzscheano da vida filosófica; ela não é recomendada pelo filósofo, mas tampouco é condenada como expressão da desonestidade intelectual, como uma forma espúria de apropriação da tradição ou como uma estratégia para a intensificação do poder da estirpe sacerdotal. Pelo contrário, ela representa a forma original do ceticismo grego tal como praticado por Pirro. Nietzsche demonstra uma grande admiração pela imagem de Pirro que emerge do estudo de Brochard<sup>463</sup>. De todas as figuras do ceticismo grego destacadas por Brochard, esta foi a única que lhe chamou a atenção<sup>464</sup>. Nós vimos na Seção 1 do Capítulo II desta Tese que Nietzsche já havia

---

<sup>462</sup> Nietzsche faz o elogio do livro de Brochard sobre os cétricos gregos em *Ecce Homo*: “Aos períodos de trabalho e fecundidade sucede o tempo de distração: vinde a mim, livros agradáveis, livros inteligentes e espirituosos! Serão livros alemães?... Tenho de retroceder seis meses para me surpreender com um livro nas mãos. Mas qual era ele? – Um excelente estudo de Victor Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, no qual também minhas *Laertiana* são bem utilizadas. Os cétricos, o único tipo *respeitável* entre essa gente cheia de duplicidade – de quintuplicidade – que são os filósofos!...” NIETZSCHE, 1986, p. 66. A primeira nota póstuma de Nietzsche claramente inspirada na leitura de Brochard data do início de 1888, o que significa que não devemos tomar ao pé da letra o que é dito no *Ecce Homo* sobre retroceder seis meses. É difícil conter a suspeita de que Nietzsche tinha uma segunda intenção ao remeter ao estudo de Brochard em seu escrito autobiográfico. Não é um hábito do filósofo creditar suas fontes. Alguns dos pensadores que mais o influenciaram não são mencionados sequer uma vez em seus livros (como é o caso de Lange, Spir e Teichmüller). Por que Brochard, autor de um estudo filológico recém-publicado sobre os cétricos antigos, mereceu esta deferência? Eu sugiro que a referência a Brochard faz parte daquelas medidas de precaução que Nietzsche resolveu adotar no escrito autobiográfico para que não o confundissem com um fundador de religiões. O último Nietzsche procurou se colocar na companhia dos cétricos movido também por um cálculo prudencial.

<sup>463</sup> No fragmento póstumo 14[100], do início de 1888, Nietzsche faz a Pirro o maior elogio que segundo ele pode ser feito a um filósofo: com ele surge um tipo original de vida filosófica. A leitura conjunta de V. Brochard e F. A. Lange remete Nietzsche de volta à suas reflexões sobre os filósofos pré-platônicos. O interesse pela figura de Pirro leva Nietzsche a reconsiderar sua tese de que haveriam apenas três tipos originais de vida filosófica: a do reformador religioso, a do solitário detentor da verdade e a do eterno inquiridor. Com Pirro, a galeria de tipos originais na história da filosofia ganha um novo membro: a do filósofo niilista, que vive de acordo com os costumes do povo e que se recusa a tomar parte nas imposturas da dialética: “Die eigentlichen *Philosophen der Griechen* sind die vor Sokrates: mit Sokrates verändert sich etwas [...]. Ich sehe nur noch Eine originale Figur in den Kommenden: einen Spätling, aber nothwendig den letzten... den Nihilisten *Pyrrho*, ... er hat den Instinkt *gegen* alles das, was inzwischen obenauf, die Sokratiker, Plato. *Pyrrho* greift über Protagoras zu Demokrit zurück...” KSA, vol. XIII, p. 278. Nietzsche acompanha nisso um juízo de Brochard: “*Pyrrhon* est un personnage fort remarquable. Dans cette longue galerie d’hommes étonnants, bizarres et sublimes, que nous fait parcourir l’histoire de la philosophie, il est à coup sûr un des plus originaux.” BROCHARD, 2002, p. 83.

<sup>464</sup> O primeiro aspecto na caracterização de Pirro por Brochard que chamou a atenção de Nietzsche foi a sugestão de que o caráter original de sua personalidade se devia a uma influência oriental: “Il n’y a pas à s’y tromper, il faut reconnaître là l’influence de l’Orient. L’esprit grec n’était pas fait pour de telles audaces: elles ne furent plus renouvelées, après *Pyrrhon*.” BROCHARD, 2002, p. 87. Pirro é mencionado por Nietzsche 14 vezes nos póstumos de 1888: KSA, vol. XIII, pp. 264-265; pp. 276-278; p. 293; pp. 311-312; p. 324; p. 332; p. 347; p. 378; p. 403; p. 446. As duas primeiras ocorrências o caracterizam como um budista grego, numa referência direta à sugestão de Brochard, que encerra o seu capítulo sobre Pirro com a seguinte frase: “Il fut avant tout un désabusé: il fut un ascète grec.” BROCHARD, 2002, p.

demonstrado algum interesse por Pirro em seus anos de formação. Após a leitura do estudo de Victor Brochard, este personagem adquire aos seus olhos outro estatuto. Nietzsche o relaciona a uma galeria de outros personagens pelos quais ele cultivava certa admiração, mas não uma adesão entusiástica: trata-se dos tipos decadentes da história da cultura que não sucumbiram ao equívoco de interpretar moralmente a sua própria *décadence*, e que justamente por esta razão foram capazes de encontrar a via adequada para lidar com este fenômeno de natureza fisiológica – a via da não oposição, da não resistência; a via do hedonismo em bases mórbidas<sup>465</sup>. Buda, o Jesus histórico, Epicuro e Pirro representam os tipos nobres da *décadence*.

Em *O Anticristo*, Nietzsche destaca as afinidades entre o budismo, a prática evangélica de Jesus e o epicurismo, mas não faz nenhuma menção direta ao ceticismo de Pirro, o que não deixa de ser curioso, tendo em vista que esta aproximação é uma constante nos póstumos que antecedem a redação do manifesto contra o cristianismo:

*O ódio instintivo à realidade*: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitabilidade, que não mais quer ser “tocada”, pois sente qualquer toque de forma demasiado profunda.

*A exclusão instintiva de toda antipatia, toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias no sentimento*: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitabilidade, que já sente como insuportável *desprazer* (isto é, como *nocivo*, como *desaconselhado* pelo instinto de autoconservação) o opor-se, ter de opor-se, e acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça, nem ao mal – o amor como única, como última possibilidade de vida...

Eis as duas *realidades fisiológicas* nas quais, a partir das quais cresceu a doutrina da redenção. Eu as chamo de um sublime desenvolvimento do hedonismo sobre uma base inteiramente mórbida. A elas estreitamente aparentado, ainda que com generoso acréscimo de vitalidade e energia nervosa grega, é o epicurismo, a doutrina redentora do paganismo. Epicuro é um *típico decadent*: fui o primeiro a reconhecê-lo como tal. – O

---

89. Compare-se com KSA, vol. XIII, p. 264: “Pyrrho, ein griechischer Buddhist”; e p. 265: “Der antike Philos<oph> von Sokrates <an> hat die Stigmata der *décadence*: Moralismus und Glück. Höhepunkt Pyrrho. Stufe des Buddhismus erreicht”.

<sup>465</sup> Pirro é descrito como um budista grego, como um niilista, como um filósofo da *décadence* e do cansaço. Estes termos não são necessariamente negativos em Nietzsche. A *décadence* é condenável apenas quando assume a forma da autocontradição fisiológica, a forma do ressentimento. Pirro e Epicuro representam as formas nobres de *décadence*: “Pyrrho, gleich Epikur, zwei Formen der griechischen *décadence*: verwandt, im Haß gegen die Dialektik und gegen alle *schauspielerischen* Tugenden – Beides zusammen hieß damals Philosophie –; absichtlich das, was sie lieben, niedrig; die gewöhnlichen, selbst verachteten Namen dafür wählend; einen Zustand darstellend, wo man weder krank, noch gesund, noch lebendig, noch todt ist... Epikur, naiver, idyllischer, dankbarer; Pyrrho, gereister, verlebter, nihilistischer... Sein Leben war ein Protest gegen die große *Identitäts-Lehre* (Glück = Tugend = Erkenntniß)”. KSA, vol. XIII, p. 279.

medo da dor, até do infinitamente pequeno na dor – não pode acabar de outro modo senão em uma *religião do amor...* (A/AC, §30, citado a partir de NIETZSCHE, 2007, pp. 36-37; com alterações na tradução).

[...] o pregador da montanha, do lago e do prado, cuja aparição faz pensar num Buda sobre um solo bem pouco indiano [...] (Idem, p. 38; A/AC, §31).

Creio, entretanto, que Nietzsche tem uma boa razão para não propor esta aproximação ao longo de *O Anticristo*. A introdução de uma terceira forma de ceticismo, que guarda um parentesco inequívoco tanto com o budismo quanto com a prática evangélica tal como Nietzsche a reconstrói, seria contraproducente em um escrito polêmico, que opera com oposições rígidas e que quer fazer do cético o grande aliado natural do anticristo<sup>466</sup>. Mas isso não significa que Nietzsche não tenha se inspirado na figura de Pirro para montar o seu teatro de tipos. Dois dos elementos que Brochard associa a esta figura são retomados por Nietzsche na sua composição do Jesus histórico e de sua prática evangélica: a aversão à dialética e a concentração exclusiva na prática. Vejamos algumas passagens da recomposição do tipo do redentor em *O Anticristo*:

[...] Seria possível, com alguma tolerância de expressão, chamar Jesus um “espírito livre” – ele não faz caso do que é fixo: a palavra *mata*, tudo que é fixo *mata*. O conceito, a *experiência* “vida”, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda espécie de palavra, fórmula, dogma, fé, lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: “vida”, “verdade”, “luz” é sua palavra para o que é mais íntimo – todo o resto, a realidade inteira, toda a natureza, a própria linguagem, tem para ele apenas o valor de um signo, de uma metáfora. [...] – Falta igualmente a dialética, falta a concepção de que uma fé, uma “verdade” poderia ser provada com razões (– *suas* provas são “luzes” interiores, interiores sentimentos de prazer e auto-afirmações, todas elas “provas da força”) (A/AC, §32, Idem, pp. 39-40)

Não se acha, em toda a psicologia do “evangelho”, o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa. O “pecado”, qualquer relação distanciada entre Deus e homem,

<sup>466</sup> Nos póstumos do período Nietzsche reconhece dois contramovimentos à religião do crucificado (o cristianismo de Paulo): o retorno a uma religião de Dionísio (cf. fragmento póstumo 14[89] do início de 1888: KSA, vol. XIII, pp. 265-267) e a possibilidade de um budismo europeu (cf. fragmento póstumo 14[91], pp. 267-268). O fragmento póstumo 11[367] é o que mais claramente aproxima o budismo do que teria sido o cristianismo praticado por Jesus. Nietzsche denomina o fragmento: *Christianismi et buddhismi Essentia (Vergleichung des ersten Buddhismus und der ersten Christlichkeit)*. Cf. KSA, vol. XIII, p. 163. O budismo e a cristianidade (tradução proposta por Paulo César de Souza para o termo *Christlichkeit*) têm em comum o fato de serem religiões da *décadence* fisiológica; o que as distingue é o nível de cultura: elevado no caso do budismo e baixo no caso da cristianidade.

está abolido – *justamente isso é a “boa nova”*. A beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a *única* realidade – o resto é signo para dela falar...

A *consequência* de tal estado projeta-se numa nova *prática*, aquela propriamente evangélica. Não é uma “fé” que distingue o cristão: o cristão age, ele diferencia-se por agir *diferentemente*, por não oferecer resistência, em palavras ou no coração, àquele que é mau para com ele [...]

A vida do Redentor não foi senão *essa* prática – sua morte também não foi senão isso... Ele não tinha mais necessidade de nenhuma fórmula, de nenhum rito para o trato com Deus – nem mesmo oração [...] (A/AC, §33, Idem, p. 40).

– Volto atrás, conto agora a história *genuína* do cristianismo. – Já a palavra “cristianismo” é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O “evangelho” *morreu* na cruz. O que desde então se chamou “evangelho” já era o oposto daquilo que *ele viveu*: uma “*má nova*”, um *disangelho*. É absurdamente falso ver numa “fé”, na crença na salvação através de Cristo, por exemplo, o distintivo do cristão: apenas a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida *assim* é possível, para *determinadas* pessoas é até necessária: o cristianismo autêntico, original sempre será possível... *Não* uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer*-muitas coisas, um *ser* de outro modo... Estados de consciência, qualquer fé, tomar algo por verdadeiro, por exemplo – todo psicólogo sabe –, são coisas indiferentes e de quinta ordem, em relação ao valor dos instintos: falando mais estritamente, o conceito de causalidade mental como um todo é falso<sup>467</sup>. Reduzir o fato de ser cristão, a cristianidade, a um tomar-por-verdadeiro, a uma mera fenomenalidade da consciência, significa negar a cristianidade. *Na verdade não houve cristãos*. O “cristão”, isso que há dois milênios se chama cristão, não passa de um mal-entendido psicológico de si mesmo (A/AC, §38, Idem, pp. 45-46; com alterações na tradução).

Comparemos agora algumas passagens dos póstumos nos quais a imagem de

Pirro é reconstruída a partir das indicações de Victor Brochard:

Filosofia como *décadence*.

<sup>467</sup> A crítica do conceito de causalidade no último Nietzsche inspira-se diretamente nos dois ensaios de DROSSBACH, 1884. A principal tese de Drossbach é que todo o debate moderno em torno da causalidade como mera regularidade fenomênica funda-se em um equívoco de base: a suposição de que a categoria de causalidade faz algum sentido quando aplicada à relação de sucessão entre os fenômenos. Segundo o autor, com isso a filosofia moderna esvaziou o sentido de causa. Drossbach diferencia três tipos distintos de relação: a relação causal de mútua determinação entre as forças, segundo um modelo dinâmico e voluntarista de vontades agindo sobre vontades; a relação de causa e efeito que se estabelece entre as forças e os fenômenos: estes são efeitos do agir mútuo das vontades, são o produto que resulta da percepção do atuar de uma força ou vontade sobre outra força ou vontade. O grande equívoco dos modernos teria sido o de identificar percepção e representação, ou seja, de confundir o objeto imediato da percepção (a experiência que se tem das forças na sua mútua determinação) com o produto desta percepção (os fenômenos ou representações). Finalmente, a relação de sucessão entre os fenômenos. Neste terceiro nível não se pode mais falar em relação de causalidade no sentido dinâmico nem tampouco no sentido de um modelo monocausal. Os desdobramentos na filosofia do último Nietzsche do acolhimento das duas teses principais de Drossbach (de que não há relação de causalidade entre os fenômenos e de que estes não constituem o objeto imediato da percepção sensível) exigem uma investigação à parte. Duas questões poderiam servir de ponto de partida para um estudo monográfico sobre o tema: em que medida o modelo proposto por Drossbach permite ou mesmo obriga a uma releitura do sensualismo? Em que medida este modelo está pressuposto na tese nietzscheana do fenomenismo do mundo interior? Uma investigação destes desdobramentos teria que estar atenta ao fato de que Nietzsche conjuga as duas teses principais de Drossbach com a tese de Teichmüller do caráter perspectivístico e semiótico do conhecimento.

O cansaço *sábio*. Pirro. O budista. Comparação com Epicuro.

Pirro. Viver entre as pessoas ordinárias, de forma ordinária. Nenhum orgulho. Viver de forma comum; honrar e crer naquilo que todos crêem [...].

Um budista para a Grécia; crescido em meio ao tumulto das escolas; chegado tarde; fatigado; o protesto do cansado contra o zelo dos dialéticos; a descrença do cansado na importância de qualquer coisa<sup>468</sup> [...]

Superar a contradição; nenhuma disputa; nenhuma vontade de se distinguir: negar os instintos *gregos*. – Pirro vivia com sua irmã que era parteira.

Disfarçar a sabedoria, de modo que ela não seja mais uma distinção; dar a ela um manto de pobreza e farrapo; realizar as tarefas mais baixas: ir ao mercado e vender leitões...

Doçura; clareza; indiferença; nenhuma virtude que necessite de gestos. Se igualar também na virtude: derradeira auto-superação, derradeira indiferença<sup>469</sup> [...] (KSA, vol. XIII, pp. 276-277).

Tão logo se quer, tão logo se sabe deixa de existir qualquer perfeição em todo tipo de agir. Os filósofos antigos foram *os maiores amadores da práxis*, pois eles condenaram a si mesmos através da teoria ao *amadorismo* (*Stümperei*)... Na práxis tudo resultava em encenação/fingimento (*Schauspielerei*): – e quem chegou a percebê-lo, Pirro por exemplo, julgava como qualquer um, ou seja, que na bondade e na retidão as “pessoas simples” estão muito acima dos filósofos.

Todas as naturezas profundas da antiguidade tiveram asco frente aos *filósofos da virtude*: neles se via o querelante e o ator.

Juízo sobre *Platão*: da parte de *Epicuro*; da parte de *Pirro*.

---

<sup>468</sup> Brochard atribui a intuição de Pirro de que todas as coisas são indiferentes ao seu contato com os sábios indianos por ocasião de suas viagens com Alexandre, o grande: “C’est l’exemple des gymnosophistes et des mages de l’Inde qui l’a amené à ce point: c’est dans l’Inde qu’il s’est assuré que la vie humaine est peu de chose et qu’il est possible de le prouver.” BROCHARD, 2002, p. 88. Esta penetração na total indiferença de todas as coisas e empreendimentos humanos introduziu um elemento novo e original no solo grego: a aversão pelos excessos dialéticos praticados pelos filósofos. Com isso Pirro se torna o primeiro filósofo a intuir e a denunciar o caráter erístico, estéril e teatral de todo filosofar dialético: “Dès lors, la doctrine de Pyrrhon nous apparaît sous un jour nouveau. Ce n’est pas par excès, par raffinement de dialectique, en renchérissant en quelque sorte sur ses contemporains, qu’il est arrivé au scepticisme; sa doctrine est plutôt une réaction contre la dialectique: mais le scepticisme n’est pas l’essentiel à ses yeux, et il ne s’y arrête guère: il aurait peut-être été surpris autant que fâché d’y voir attacher son nom. Las des discussions éternelles où se plaisent ses contemporains, Pyrrhon prend le parti de répondre à toutes les questions: je ne sais rien. C’est une fin de non-recevoir qu’il oppose à la vaine science de son temps; c’est un moyen qu’il imagine pour ne pas se laisser enlacer dans les rets de l’éristique. Son scepticisme procède de son indifférence, plutôt que son indifférence de son scepticisme. Son esprit s’éloigne de la logique pour se tourner tout entier vers les choses morales, il ne songe qu’à vivre heureux et tranquille.” BROCHARD, 2002, p. 81. Uma vez abandonada a dialética como o *proprium* da atividade filosófica, resta assegurar a ela o primado exclusivo da prática: “entre la théorie et la pratique, la spéculation et la morale, Pyrrhon et Timon font une distinction très nette. Ils rejettent toutes les théories, ils ne s’embarrassent d’aucune doctrine. Mais ils ont la certitude, toute pratique et toute morale, d’avoir trouvé la meilleure manière de vivre, de posséder le divin et le bien.” BROCHARD, 2002, p. 77.

<sup>469</sup> Brochard argumenta que a filosofia de Pirro só pode ser compreendida a partir de sua biografia, e apresenta uma defesa de porque estaríamos autorizados a recorrer a Diógenes Laércio para reconstruir esta biografia que deve ter agradado sobremaneira a Nietzsche, ele próprio um ardoroso defensor do valor heurístico das anedotas transmitidas por Diógenes: “Il résulte des considérations précédentes que, si l’on veut se faire une idée exacte de ce qu’a été Pyrrhon, c’est sa biographie qu’il faut étudier, c’est au portrait que les anciens nous ont laissé de lui qu’il faut accorder toute son attention. Dans les renseignements que nous a transmis Diogène, il y a peut-être plus d’un trait dont il faut se défier, plus d’un détail trop légèrement accueilli. Mais tous ces faits, même s’ils ne sont pas absolument authentiques, nous montrent au moins quelle idée les anciens se faisaient de Pyrrhon, et parmi eux, vu l’ancienneté de la source à laquelle Diogène a puisé, ceux qui avaient pu recueillir les traditions les plus immédiates, et peut-être même connaître le philosophe.” BROCHARD, 2002, pp. 82-83.

*Resultado*: na prática da vida, na paciência, na bondade e no incentivo mútuo as pessoas simples são superiores aos filósofos: mais ou menos o mesmo que Dostoiévski ou Tolstói reivindicam para os seus mujiques: eles são mais filosóficos na práxis, eles têm um modo mais corajoso e resoluto de se desincumbir do necessário... (KSA, vol. XIII, p. 311-312).

O ceticismo de Pirro recomenda uma forma de vida para homens acometidos pela *décadence* e que se recusam a tergiversar moralmente sobre sua condição<sup>470</sup>. Trata-se de uma receita realista para a felicidade. O pirronismo, o epicurismo, o budismo e o cristianismo de Jesus, enquanto práticas, enquanto formas de vida, serão sempre possíveis, no sentido de praticáveis. Sob certas condições, a adoção de uma delas é altamente recomendável e até mesmo necessária. Em nenhuma delas há espaço para o sacerdote; em nenhuma delas a vida é denegrida; elas não prometem nada e não exigem nada: nenhuma fé, nenhuma obediência, nenhuma submissão, nenhuma redenção no além. O ceticismo pirrônico não corresponde ao ideal do ceticismo viril proposto por Nietzsche no aforismo 209 de *Além de Bem e Mal* e no §54 de *O Anticristo*. Mas tampouco existe um antagonismo entre eles. Em alguns momentos esta é uma exigência

---

<sup>470</sup> As premissas naturalistas do conceito nietzscheano de *décadence* não deixam de nos causar certas perplexidades. Por exemplo, como devemos explicar o fato de que certos indivíduos decadentes são capazes de adotar um receituário adequado para administrar sua condição e outros não? Em outros termos, por que alguns indivíduos são vítimas da lógica do ressentimento e outros recusam esta lógica? Não seria necessário reconhecer uma diferença na constituição fisiológica do cristão típico e dos demais tipos decadentes (o budista, o epicurista, o pirrônico e Jesus)? Estes últimos, ao recusarem uma interpretação moral de sua condição fisiológica, não estariam ainda na posse de um resíduo de energia de que carece o cristão típico? Uma das soluções vislumbradas por Nietzsche foi a de interpretar o ressentimento como uma estratégia de poder mobilizada pela classe sacerdotal, o que teria permitido a esta classe redirecionar, contra a aristocracia rival, a energia dos escravos, promovendo deste modo a tão propalada rebelião dos escravos na moral. Mas esta solução não é a única possível, e isto tem uma implicação importante na avaliação nietzscheana da atitude de indiferença, central na filosofia de Pirro. Um fragmento póstumo do início de 1888 enfatiza esta avaliação positiva da *adiaphoria* pirrônica como um pressuposto da força: “Zur Hygiene der ‘Schwachen’. – Alles, was in der Schwäche gethan wird, mißrät. Moral: nichts thun. Nur ist das Schlimme, daß gerade die Kraft, das Thun auszuhängen, nicht zu reagiren, am stärksten krank ist unter dem Einfluß der Schwäche: daß man nie schneller, nie blinder reagirt als dann, wenn man gar nicht reagiren sollte... Die Stärke einer Natur zeigt sich im Abwarten und Aufschieben der Reaktion: eine gewisse ἀδιαφορία ist ihr so zu eigen, wie der Schwäche die Unfreiheit der Gegenbewegung, die Plötzlichkeit, Unhemmbarkeit der ‘Handlung’... Der Wille ist schwach: und das Recept, um dumme Sachen zu verhüten, wäre, starken Willen zu haben, und nichts zu thun... Contradictio... [...]” KSA, vol. XIII, p. 279. Nietzsche parece chegar aqui à conclusão paradoxal de que a receita pirrônica da *apathia* e da *apraxia* (as duas juntas perfazem o ideal da *adiaphoria*), recomendada para as vontades fracas, só pode ser praticada por alguém que tenha ainda força de vontade. No interior desta lógica, o cristão típico está fisiologicamente predestinado ao cristianismo de Paulo; ele não é um mero instrumento a serviço dos projetos de poder da classe sacerdotal. Ele simplesmente não tem opção. Se esta leitura prevalece, ela destrói a objeção normativa de Nietzsche contra o cristianismo.

imposta pelo instinto de autoconservação. No Capítulo II nós vimos que Nietzsche adota estratégica e momentaneamente tal posição: eu descrevi este distanciamento de Nietzsche de seu *páthos* heróico predominante como a fase idílica de seu relacionamento com a tradição célica. Entretanto, em sentido rigoroso Nietzsche nunca se distanciou da forma de vida que segundo ele teria sido recomendada e praticada com sucesso por Buda, Pirro, Epicuro e Jesus: a forma de vida mais adequada para seres com alta suscetibilidade à dor. Nietzsche foi um *décadent* e soube reconhecer-se enquanto tal<sup>471</sup>. Parte considerável de seu imoralismo foi inspirada por estes personagens, que o filósofo procurou reconstruir ao longo de um tortuoso percurso de autoconhecimento. A outra parte é a parte heróica e guerreira, que Nietzsche associa ao ceticismo viril. A esta parte corresponde a imagem do filósofo como um investigador destemido, que tem prazer tanto na criação quanto na destruição; que está além de bem e mal; que é um solitário escrutinador de almas; que pretende arcar com a grande responsabilidade pela vida e morte dos valores; que dispõe da grande saúde e pretende ser o legislador da grande política. Esta imagem da vida contemplativa retoma o platonismo político, mas em uma versão altamente espiritualizada. Creio que Nietzsche sugere duas medidas preventivas para evitar que se fizesse desta imagem venerável do filósofo o seu oposto: a medida de precaução para que ele não se torne um mero funcionário do poder chama-se extemporaneidade (o filósofo deve ser a má consciência de seu tempo); a medida de precaução para que ele não seja confundido com um fundador de religiões chama-se reconciliação com a Terra (a interpretação moral e metafísica da existência deve ser substituída por uma agenda normativa mínima, sob os auspícios de Montaigne). Isso não significa, no final das contas e por uma via indireta: uma vitória de Pirro?

---

<sup>471</sup> Nietzsche discute extensamente a questão em *Ecce Homo*, no capítulo intitulado Por que sou tão sábio.

## **CONCLUSÃO**



Uma Tese que faz do ceticismo seu objeto de investigação deveria gozar da prerrogativa de nada concluir. Devido à extensão do trabalho, evito a retomada de todo o percurso, tentando ser o mais breve possível. Passo ao largo das conclusões e apresento um rápido balanço das frustrações.

Faço primeiramente um balanço do ponto de vista formal. A Tese tende em alguns momentos à dispersão. A complexa rede de referências que constitui o diálogo de Nietzsche com suas fontes cétricas convida a esta dispersão, que é agravada pelas dificuldades específicas que envolvem a exposição de um trabalho historiográfico. Além disso, a tentativa de restituir minimamente as posições epistemológicas de Nietzsche obrigou a estender a investigação a alguns autores que não fazem parte da tradição cétrica. Este é o caso de boa parte dos autores pós-kantianos que figuram nesta narrativa.

Um segundo aspecto formal que eu gostaria de comentar refere-se à clara desproporção entre os capítulos I e II e o Capítulo III. Tudo o que é dito neste capítulo deve ser tomado a título de sugestão. A atitude mais prudente teria sido encerrar a discussão na Seção 4 do Capítulo II, mas eu quis correr o risco e apresentar algumas hipóteses que não puderam ser adequadamente desenvolvidas. O mesmo vale para o estudo de fontes realizado neste capítulo. Alguns interlocutores importantes foram negligenciados, e outros foram apresentados de forma demasiado ligeira.

Vejamos agora os pontos que me pareceram insuficientemente desenvolvidos do ponto de vista do conteúdo. Gostaria de fazer uma primeira observação no que se refere à discussão do ceticismo epistemológico em Nietzsche. Esta discussão só pode ser esgotada a partir de uma reconstrução detalhada da posição de Nietzsche no interior da tradição transcendental e de um esclarecimento definitivo de seus débitos para com a tradição empirista. Isso me obrigaria a rever o tema da Tese. No que diz respeito à

reconstrução do diálogo de Nietzsche com a tradição transcendental, seria necessário conceder um espaço muito maior a Kant e Schopenhauer, que neste trabalho têm uma presença apenas periférica. Esta presença periférica não faz justiça à estatura de ambos os pensadores nem tampouco à importância que Nietzsche confere às suas respectivas obras, mas é fruto de um julgamento acerca de sua relevância para o tema do ceticismo. Semelhante reconstrução exigiria ainda que se levasse em conta uma série de outros autores menos conhecidos, que intermediaram a recepção nietzscheana de Kant e Schopenhauer. Dentre eles eu destacaria, além de F. A. Lange, R. Haym e A. Spir, Alfons Bilharz, Kuno Fischer, Otto Liebmann, Eugen Dühring, Philipp Mainländer, Heinrich Romundt e Paul Heinrich Widemann.

No que diz respeito ao esclarecimento dos débitos de Nietzsche para com a tradição empirista, a tarefa é ainda mais árdua, pois quase nada ainda foi feito neste sentido. A recepção anglo-saxã de Nietzsche tem uma tendência a associá-lo à tradição empirista, mas até o momento não se produziu um estudo historicamente orientado que comprove estas afinidades. Aqui é o momento de justificar a ausência de Hume ao longo da Tese. Era de se esperar que o mais célebre dos cétricos modernos tivesse uma participação condizente com sua estatura, mesmo porque eu destaco as afinidades entre os dois filósofos. Estou convencido de que um estudo comparativo das posições de Nietzsche e Hume produzirá resultados muito interessantes. Mas estou igualmente convencido de que um estudo de fontes não terá muito a contribuir para esta aproximação, exceto em um único caso: Nietzsche foi um leitor dos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Há uma grande probabilidade de que esta tenha sido a única obra de Hume com a qual Nietzsche teve contato direto. Neste caso, o seu conhecimento das posições filosóficas de Hume era relativamente escasso ou baseado em reconstruções cuja fidedignidade demanda ainda um exame.

O mesmo não pode ser dito em relação à tradição empirista do século XIX e ao sensualismo. Nietzsche leu atentamente John Stuart Mill e alguns sensualistas do século XVIII. Na Alemanha, ele acompanhou atentamente a obra de autores com tais predileções: o amigo Paul Rée, Richard Avenarius e, mais tarde, Ernst Mach. Os dois últimos propuseram uma versão filosoficamente sofisticada do empirismo tradicional, que guarda muitos pontos de contato com as reflexões epistemológicas de Nietzsche na década de 80.

O impacto do darwinismo sobre a reflexão epistemológica é igualmente decisivo para Nietzsche. Eu argumentei ao longo da tese que o filósofo alemão acata a tese evolucionista, embora em uma versão distinta da darwinista, mas recusa a sua contrapartida normativa, que pretende identificar o verdadeiro com a utilidade biológica. A recepção dos debates em torno da biologia evolucionista tem merecido uma grande atenção dos estudiosos de Nietzsche, mas são ainda relativamente raras as tentativas de examinar as suas implicações epistemológicas.

Uma última observação referente ao debate epistemológico diz respeito ao tema do perspectivismo. Esta discussão articula epistemologia e ontologia da vontade de poder e seu pano de fundo é dado pela recepção da filosofia leibniziana nas últimas décadas do século XIX na Alemanha. O recurso a Leibniz neste contexto estava associado a uma reação ao materialismo e ao mecanismo. Muitos defensores do vitalismo e do espiritualismo viram em Leibniz um último refúgio para as suas visões de mundo. F. A. Lange já alertara contra este uso abusivo de Leibniz na primeira edição da *História do Materialismo*. O mérito da apropriação de Leibniz por Nietzsche consistiu em forçá-lo numa direção oposta, eliminando os últimos resíduos de uma metafísica substancialista contidos em sua monadologia. Para a reconstrução do conceito nietzscheano de perspectivismo, eu acredito que seja fundamental um estudo preliminar

do impacto das teses de Teichmüller e Drossbach na reflexão de Nietzsche nos póstumos de 1883 a 1888.

Uma história que ainda precisa ser narrada diz respeito à relação entre ceticismo e niilismo. O niilismo foi identificado por Nietzsche com o esgotamento da capacidade humana de criação de sentido e de valor, e isso diz respeito a uma patologia da vontade. O ceticismo designa antes de tudo a força do espírito, sua emancipação e liberdade. Mas em alguns momentos de sua obra Nietzsche tende a embaralhar as cartas. Ele propõe que o ceticismo seja interpretado como um sintoma de fraqueza da vontade e sugere que o niilismo seja visto como uma forma divina de pensar. Semelhantes oscilações mostram que Nietzsche não estabeleceu uma linha clara entre os dois fenômenos. Em 1888, Nietzsche parece subordinar o conceito de niilismo a um novo operador conceitual, a noção de *décadence*.

Assumindo um ponto de vista extrínseco a Nietzsche, uma boa pista para montar uma narrativa sobre a passagem do ceticismo ao niilismo na cultura europeia encontra-se no contexto da recepção imediata da filosofia crítica, pois é aí que o termo “niilismo” aparece pela primeira vez como um termo técnico da filosofia alemã. Jacobi é um dos pioneiros deste debate. Ele concentrou todos os seus esforços teóricos na tarefa de mostrar que a filosofia idealista tem implicações niilistas. Jacobi considera o idealismo a forma mais coerente do filosofar, mas entende que suas conclusões são inteiramente perversas, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático. A única solução, para Jacobi, seria renunciar à filosofia e à razão. Esta narrativa permite estabelecer um vínculo de transformação conceitual entre o ceticismo e o niilismo, tendo o idealismo como ponte<sup>472</sup>. Podemos pensar em uma segunda narrativa, centrada

---

<sup>472</sup> Esta narrativa é esboçada por MÜLLER-LAUTER, 1975, em um belo ensaio intitulado *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus: F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*. Müller-Lauter não sugere que o ceticismo possa figurar como uma

nos aspectos históricos e psicológicos da passagem da crise pirrônica à crise niilista, tendo agora como mediação os fenômenos do historicismo e do relativismo. Este é um problema típico do século XIX, que Nietzsche vivenciou e sobre o qual refletiu com vagar. O problema do historicismo ou do relativismo, tal como Nietzsche o enfrentou em seu período de formação, e o problema do niilismo, tal como ele se configura em seus textos de maturidade, podem ser vinculados a certos impactos sobre o conjunto de nossas intuições morais resultantes da aplicação do método cético à investigação do passado. Esta é uma das razões de porque no final do século XIX o apelo a uma solução de tipo tradicionalista para o problema da ação em contextos de incerteza epistêmica, tal como a sugerida pelos primeiros céuticos modernos, pareça ainda menos plausível. A investigação histórica tem efeitos muito mais diretos sobre nossas crenças morais do que os causados por eventuais mudanças em nossa concepção teórica da realidade física. Qualquer que seja a concepção filosófica que se tenha acerca da relação entre teoria e prática, parece indiscutível que crenças morais acerca do bem e do mal afetam de forma muito mais direta o comportamento do que crenças “puramente” teóricas.

Mesmo que pudéssemos narrar com êxito as relações entre ceticismo e niilismo sob o duplo enfoque proposto, o das transformações históricas e conceituais, isso não resolveria o problema de como articular internamente na obra de Nietzsche ambos os temas. Eu reconheço que não fui capaz de sugerir ao longo da Tese nenhuma hipótese promissora nesta direção. Nenhum outro comentador de Nietzsche, até onde eu sei, sugeriu algo nesta direção. E isso tem uma razão muito simples: o problema não foi sequer colocado até o momento. Para que isso ocorra, é preciso que se crie um consenso entre os estudiosos de Nietzsche de que o ceticismo é um tema tão relevante para o seu pensamento quanto o niilismo.

---

etapa prévia de sua narrativa, mas como sabemos que a tradição cética esteve na origem conceitual da filosofia idealista, o passo poderia ser dado sem a explícita autorização do autor do ensaio.

Esta Tese gostaria de ser lida como um mapeamento prévio de um terreno vasto. Certas áreas foram insuficientemente delimitadas, algumas superposições não puderam ser evitadas, os contornos estão desiguais, há aqui e ali entulhos a serem removidos. Mas fica a expectativa de que o leitor saia convencido de que há muito terreno a ser explorado. A sua exploração não comporta grandes riscos nem a aventura descrita por Nietzsche em suas expedições pela alma humana e pela história secreta da moralidade, mas os seus resultados talvez permitam lançar alguma nova luz na oficina deste laborioso filósofo, que soube tão bem harmonizar disciplina e paixão pelo conhecimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A) Bibliografia específica:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (= KSB: 08 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= KGW: edição ainda em andamento; cerca de 40 volumes já publicados desde 1963, agrupados em 8 subdivisões, p. ex., para os textos das preleções vale a rubrica II; para os póstumos do período de Leipzig a rubrica I). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1963ff.

\_\_\_\_\_. *Frühe Schriften*. (= BAW: 05 vols.). Hrsg. von Carl Koch und Karl Schlechta. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1933-1940), 1994.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Max Limonad, 1986.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner: um Problema para Músicos; Nietzsche contra Wagner: Dossiê de um Psicólogo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Obras Incompletas. In: Col. *Os pensadores*. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

**B) Fontes do ceticismo em Nietzsche e leituras afins** (a sigla NB designa os livros cujos exemplares encontram-se conservados na Anna Amalia Bibliothek, acervo do Goethe- und Schiller-Archiv, junto ao Stiftung Weimarer Klassik em Weimar, Alemanha):

AVENARIUS, R. *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes: Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*. Berlin: Guttentag, 1903.

BACON, F. *Novum Organon* (NB: *Neues Organ der Wissenschaften*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1830). Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BAER, K. E. von. *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?* Berlin: August Hirschwald, 1862.

BAUMANN, J. J. *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*. (NB) Leipzig: S. Hirzel, 1879.

BILHARZ, A. *Der Heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie*. (NB) Stuttgart: J. G. Cotta, 1879.

BOSCOVICH, R. G. *A Theory of natural Philosophy*. (versão latim-inglês do texto da primeira edição veneziana de 1763). Chicago/London: Open Court Publ. Co., 1922.

BROCHARD, V. *Les sceptiques grecs*. (NB: primeira edição de 1887) Paris: Seuil, 2002.

BRUNETIÈRE, F. *Études critiques sur l'histoire de la littérature française. Troisième série*. (NB) Paris: Hachette et C.ie, 1887.

CASPARI, O. *Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze*. (NB) Breslau: E. Trewendt, 1881.

CICERO, M. T. *Akademische Abhandlungen. Luculus* (Lateinisch-Deutsch) (NB: Nietzsche possuía em sua biblioteca diversas edições em latim e alemão da obra de Cícero). Text und Übersetzung von Christoph Schäublin. Einleitung von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

DESCARTES, R. *Oeuvres* (edição de Adam & Tannery em 11 vols.). Paris: J. Vrin, 1996.



- \_\_\_\_\_. Discurso do Método. In: *Os pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Trad. de Guido Antônio de Almeida et alii. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- DIÓGENES LAERTIOS. *Vida e Obra dos Filósofos ilustres* (NB: Nietzsche possuía diversas edições da obra de Diógenes Laércio, por razões de trabalho, em grego, latim e alemão. Cf. CAMPIONI et alii, 2003, pp. 191-195). Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. Unb, 1988.
- DROSSBACH, M. *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*. (NB) Halle: C. E. M. Pfeffer, 1884.
- DU BOIS-REYMOND, E. *Über die Grenzen des Naturerkennens – Die sieben Welträthsel. Zwei Vorträge*. (NB) Leipzig: Veit & Comp., 1884.
- DÜHRING, E. *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*. (NB) Breslau: T. Trewendt, 1865.
- FECHNER, G. *Über de physikalische und philosophische Atomenlehre*. Leipzig: Mendelssohn, 1862.
- FICK, A. Ursache und Wirkung. In: *Gesammelte Schriften* (Band I). Würzburg: Stahel'sche Verlags-Anstalt, 1903.
- HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. (NB) Berlin: C. Duncker, 1969.
- HAYM, R. Arthur Schopenhauer. In: *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Weidmann, 1903.
- HELMHOLTZ, H. Über das Sehen des Menschen. In: *Philosophische Vorträge und Aufsätze*. Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
- HUME, D. *Gespräche über natürliche Religion*. (NB). Leipzig: Weigand, 1781.
- \_\_\_\_\_. *Investigações sobre o Entendimento humano e sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2003.
- KANT, I. *Werke* (06 vols.). Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- LANGE, F. A. *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. (NB) Winterthur: Bleuler-Hauscher und Comp., 1875.
- \_\_\_\_\_. *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie*. (NB) Iserlohn: J. Baedeker, 1877.

- \_\_\_\_\_. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker, 1866.
- \_\_\_\_\_. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. (NB). Leipzig: Verlag von J. Baedeker, 1902.
- LECKY, W. E. H. *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. (NB: 02 vols.). Leipzig und Heidelberg: C. F. Winter, 1873.
- LIEBMANN, O. *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. (NB: edição original de 1865). Erlangen: Fischer, 1991.
- LIEBMANN, O. *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie* (NB: segunda edição de 1880). Strassburg: Verlag von Karl Trübner, 1911.
- MACH, E. *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen* (NB: primeira edição de 1886, com o título *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*.) Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1900.
- MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Didot Frères, Fils et C.ie., 1864.
- \_\_\_\_\_. *Versuche*, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt (edição em três vols.; NB: edição original de 1753, publicada em Leipzig pela editora F. Lankischens Erben; eu cotejo eventualmente com a reedição desta tradução pela Diogenes Verlag, que segue uma paginação praticamente idêntica à do exemplar de Nietzsche). Zürich: Diogenes Verlag, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio* (03 vols.). Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000/2001.
- \_\_\_\_\_. *Essais*. Ed. P. Villey et V.-L. Saulnier. Paris: PUF, 1988.
- PASCAL, B. *Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's*. Deutsch von Dr. C. F. Schwartz. (NB: edição em dois volumes). Leipzig: O. Wigand, 1865.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Complètes*. Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*. Einleitung und Übersetzung von M. Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke* (05 vols.) (NB). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

- \_\_\_\_\_. Crítica da Filosofia Kantiana. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SPENCER, H. *Die Thatsache der Ethik*. (NB) Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (E. Koch), 1879.
- SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. (NB; 02 vols.) Leipzig: J. G. Findel, 1877.
- \_\_\_\_\_. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869.
- STENDHAL. *De l'Amour*. Paris: G-Flammarion, 1965.
- SULLY, J. *Le Pessimisme (histoire et critique)*. (NB) Traduit de l'anglais par MM. Alexis Bertrand et Paul Gérard. Paris: G. Baillièere et C. Ie, 1882.
- TEICHMÜLLER, G. *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882.
- \_\_\_\_\_. *Die platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller*. Gotha: Perthes, 1876.
- ÜBERWEG, F. *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil: Die Neuzeit*. (NB) Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1866.
- \_\_\_\_\_. *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*. Bonn: Marcus, 1868.
- VAIHINGER, H. *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der Deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn: J. Baedeker, 1876.
- ZÖLLNER, J. C. F. *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss*. (NB) Leipzig: W. Engelmann, 1872.

### C) Comentadores de Nietzsche:

- ABEL, G. *Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.
- ABEL, G. & SALAQUARDA, J. *Krisis der Metaphysik*. Berlin: de Gruyter, 1989.
- ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. (3 vols.) Paris: Gallimard, 1958.

- ARALDI, C. L. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo/Ijuí: GEN; Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2004.
- BARBERA, S. Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches. Rudolf Hayms Aufsatz "Arthur Schopenhauer". In: SCHIRMER, A. & SCHMIDT, R. *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1999.
- BARNES, J. Nietzsche and Diogenes Laertius. In: *NS* 15, 1986, 16-40.
- BEAM, C. Hume and Nietzsche: naturalists, ethicists, anti-Christians. In: *Hume Studies*. Vol. XXII, n. 02, november 1996.
- BENNE, C. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin: de Gruyter, 2005.
- BETT, R. Nietzsche on the Sceptics and Nietzsche as Sceptic. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82, 2000, pp. 62-86.
- BORCHMEYER, D. & SALAQUARDA, J. (Hrsg.) *Nietzsche und Wagner: Stationen einer epochalen Begegnung*. (02 vols.) Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1994.
- BROBJER, T. H. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of moral Thinking*. Uppsala, Uppsala University, 1995.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche's Reading and Private Library, 1885-1889. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, 4, 1997, 663-680.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview. In: MOORE, G. & BROBJER, T. H. *Nietzsche and Science*. Hampshire: Ashgate, 2004.
- BREMER, D. Die Spannung von Nähe und Ferne in Nietzsches Auseinandersetzung mit Heraklit und Platon. In: RIEDEL, M. (Hrsg.) *"Jedes Wort ist ein Vorurteil": Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 1999.
- \_\_\_\_\_. Platonisches, Antiplatonisches: Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses. In *NS* 8 1979, pp. 39-103.
- BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zaratustra*. Berlin: de Gruyter, 1997.
- \_\_\_\_\_. Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühere Wagner-anhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880-1881. In: BORSCHÉ, T. GERRATANA, F. & VENTURELLI, A. (Hrsg.) *'Centauren-*

- geburten*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.
- CAMPIONI, G. *Les Lectures françaises de Nietzsche*. Paris: PUF, 2001.
- CAMPIONI, G. et alii. (Hrsg.) *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- CAYGILL, H. Nietzsches Deutung der epikureischen Tradition. In: RIEDEL, M. (Hrsg.) *“Jedes Wort ist ein Vorurteil”*: *Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 1999.
- CHAVES, E. *No limiar do Moderno: Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Belém: Editora Paka-Tatu, 2003.
- CLARK, M. *Nietzsche: on truth and philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- CRAWFORD, C. *The Beginning of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: de Gruyter, 1988.
- CONWAY, D. & REHN, R. (Hg.). *Nietzsche und die antike Philosophie*. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1992.
- DICKOPP, K-H. “Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis: Afrikan Spir und Gustav Teichmüller”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 25, 1970, pp. 50-71.
- DIONNE, J. R. *Pascal et Nietzsche: étude historique et comparée*. New York: Burt Franklin & Co., 1974.
- D'IORIO, P. La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir. In: *NS* 22, 1993, pp. 257-294.
- \_\_\_\_\_. L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche. In: BORSCHÉ, T. GERRATANA, F. & VENTURELLI, A. (Hrsg.) *‘Centaurengeburten’*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.
- \_\_\_\_\_. Cosmologie de l'éternel retour. In: *NS* 24, 1995, pp. 62-123.
- DONNELLAN, B. *Nietzsche and the French moralists*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1982.
- GIACOIA JÚNIOR, O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. O Platão de Nietzsche. O Nietzsche de Platão. In: *Cadernos Nietzsche* 3, 1997a, pp. 23-36.

- \_\_\_\_\_. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2001.
- GIGANTE, M. Nietzsche und die klassische Philologie. In: RIEDEL, M. (Hrsg.) “*Jedes Wort ist ein Vorurteil*”: *Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 1999.
- GLATZEDER, B. *Perspektiven der Wünschbarkeit. Nietzsches frühe Metaphysikkritik*. Berlin: PHILO Verlagsgesellschaft mbH, 2000.
- GRANIER, M. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- GREEN, M. S. *Nietzsche and the transcendental Tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- HARTMANN, A. *Símbolo e Alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/Fapesp/DAAD, 2005.
- HULL, R. Skepticism, enigma and integrity: Horizons of affirmation in Nietzsche’s philosophy. In: *Man and World* 23, 1990: pp. 375-391.
- HUSSAIN, N. J. Z. Reading Nietzsche through Ernst Mach. In: MOORE, G. & BROBJER, T. H. *Nietzsche and Science*. Hampshire: Ashgate, 2004a, pp. 111-129.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche’s Positivism. In: *European Journal of Philosophy*, 12:3, 2004b, pp. 326-368.
- JANAWAY, C. (ed.) *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche’s Educator*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche Biographie*. (03 vols.) Frankfurt am Main/Wien: Büchergilde Gutenberg, 1994.
- KLEINPETER, H. *Der Phänomenalismus*. Leipzig: J. A. Barth, 1913.
- LAMPERT, L. *Nietzsche and modern times: a study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- LANGBEHN, Claus. *Metaphysik der Erfahrung: Zur Grundlegung einer Philosophie der Rechtfertigung beim frühen Nietzsche*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2005.
- LLINARES, J. B. Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción. In: MILLET, J. M. & DURÁ, N. S. (Ed.). *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo*. Valencia: Artes gráficas Soler S.A., 1994.

- LOM, P. *The Limits of doubt: the moral and political implications of Skepticism*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- LOPES, R. A. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. Por que o cético não abdica da argumentação? Notas sobre argumentação e motivação no ceticismo pirrônico. In: *Síntese*, Vol. 33, n. 106, 2006, pp. 213-228.
- LOUKIDELIS, N. Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesianischen cogito, ero sum. In: *NS* 34, 2005, pp. 300-309.
- LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch in Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964.
- MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MAGNUS, B. Nietzsche's mitigated skepticism. In: *NS* 9, 1980, pp. 260-267.
- MAGNUS, B. & HIGGINS, K. (Ed.) *The Cambridge companion to Nietzsche*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- MARQUES, M. P. Platão e anti-platonismo em Nietzsche. (Texto inédito) 2003.
- MOLNER, D. The influence of Montaigne on Nietzsche: a raison d'être in the sun. In: *NS* 22, 1993, pp. 80-93.
- MONTINARI, M. *Nietzsche lesen*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.
- MOSSER, K. Should the skeptic live his skepticism? Nietzsche and classical skepticism. In: *Manuscrito*. XXI (01). Unicamp, 1998 (abril).
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1971.
- \_\_\_\_\_. Nihilismus als Konsequenz des Idealismus: F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen. In: SCHWAN, A. (Hrsg.) *Denken im Schatten des Nihilismus*. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- \_\_\_\_\_. Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999a.
- \_\_\_\_\_. Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999b.
- \_\_\_\_\_. A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.

- NABAIS, N. *Metafísica do Trágico: Estudos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio d'água, 1997.
- NATOLI, C. M. *Nietzsche and Pascal on Christianity*. New York: Peter Lang, 1985.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. Anekdote als philosophiegeschichtliches Medium. In: *NS* 12, 1983: pp. 255-286.
- NOLA, R. Nietzsche's theory of truth and belief. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVII, n.04, 06/1987.
- OCAÑA, E. Escepticismo e identidad personal: Nietzsche y Descartes. In: MILLET, J. M. & DURÁ, N. S. (Ed.). *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo*. Valencia: Artes gráficas Soler S.A., 1994.
- ORSUCCI, A. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.
- \_\_\_\_\_. Unbewußte Schlüsse, Antecipationen, Übertragungen. Über Nietzsches Verhältnis zu Karl Friedrich Zöllner und Gustav Gerber. In: BORSCHE, T. GERRATANA, F. & VENTURELLI, A. (Hrsg.) 'Centauren-geburten'. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.
- OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.
- \_\_\_\_\_. (Hrsg.) *Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2000.
- PARUSH, A. Nietzsche on the skeptic's life. In: *Revue de Métaphysique*, 29, 1976, pp. 523-542.
- PIMENTA, O. *A Invenção da Verdade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e o Racionalismo cartesiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Livro de Filosofia: Ensaios*. Belo Horizonte: Tessitura Editora, 2006.
- PIPPIN, R. *Nietzsche moraliste français*. Paris: Odile Jacob, 2006.
- POELLNER, P. *Nietzsche and metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- PORTER, J. I. *Nietzsche and the philology of the future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- REUTER, S. Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung. Nietzsches Auseinandersetzung mit Hermann Helmholtz' Theorie der unbewussten Schlüsse in Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: *NS* 33, 2004, pp. 351-372.



- RICHTER, R. *Skepticismus in der Philosophie und seine Überwindung*. (02 vols.) Leipzig: Dürr'sche Buchhandlung, 1908.
- ROTH, F. Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner selbstwidersprüchlichen Problematik. In: *NS* 22, 1993, pp. 94-114.
- SALAUQUARDA, J. Der Antichrist. In: *NS* 2, 1973, pp. 91-136.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche und Lange. In: *NS* 7, 1978, pp. 236-253.
- \_\_\_\_\_. Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche. In: *Studi Tedeschi*, XXII, 1, 1979, pp. 133-160.
- \_\_\_\_\_. Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 65, 1984, pp. 13-30.
- \_\_\_\_\_. Nietzsches kritik der transzendentalphilosophie. In: LUTZ-BACHMANN, M. (Hrsg.) *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1985, pp. 27-61.
- \_\_\_\_\_. Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer. In: ABEL, G. & SALAUQUARDA, J. *Krisis der Metaphysik*. Berlin: de Gruyter, 1989.
- SCHLECHTA, K. & ANDERS, A. *Friedrich Nietzsche: von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1907.
- SIMON, J. Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik: Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der kantischen Kritik. In: *NS* 18, 1989: pp. 242-259.
- SMALL, R. *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- SOMMER, A. U. *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel: Schwabe, 2000.
- \_\_\_\_\_. Nihilism and Skepticism in Nietzsche. In: PEARSON, K. A. (ed.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- STACK, G. *Lange and Nietzsche*. Berlin: de Gruyter, 1983.
- STEGMAIER, W. Von Nizza nach Sils-Maria. Nietzsches Abweg vom Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. In: SCHIRMER, A. & SCHMIDT, R. *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1999.

- TOSCANO, A. The Method of Nature, the Crisis of Critique. The Problem of Individuation in Nietzsche's 1867/1868 Notebooks. In: *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*. Vol. 11 (2001): pp. 36-61.
- TREIBER, H. Zur "Logik des Traumes" bei Nietzsche: Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus *Menschliches, Allzumenschliches*. In: *NS 23*, 1994, pp. 1-41.
- \_\_\_\_\_. Zur Genealogie einer "Science positive de la Morale en Allemagne": Die Geburt der "r(é)alistischen Moralwissenschaft" aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption. In: *NS 22*, 1993, pp. 165-221.
- TONGEREN, P. V. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*. Bonn: Bouvier, 1989.
- VAIHINGER, H. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Berlin: Reuther und Reichard, 1913.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Reuther und Reichard, 1905.
- VENTURELLI, A. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen*. Berlin: de Gruyter, 2003.
- VIVARELLI, V. Montaigne und der "Freie Geist". In: *NS 23*, 1994, 79-101.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.
- \_\_\_\_\_. Der freie Geist und Pascals Seiltänzer. In: SCHIRMER, A. & SCHMIDT, R. *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1999.
- VOEGELIN, E. Nietzsche and Pascal. In: *NS 25*, 1998, pp. 128-171.
- WHITLOCK, G. Roger Boscovitch, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the untold Story. In: *NS 25*, 1996, pp. 200-220.

#### **D) Fontes primárias e secundárias sobre o ceticismo antigo e moderno e outros:**

- ANNAS, J. Platon le sceptique. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 95, n. 02/1990, pp. 267-291.
- BAYLE, P. *Dictionnaire historique et critique*. Ed. A. Niderst. Paris: Éd. Sociales, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres diverses*. Ed. A. Niderst. Paris: Éd. Sociales, 1971.
- BLUMENBERG, H. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

- BOLZANI FILHO, R. Acadêmicos versus Pirrônicos: ceticismo antigo e filosofia moderna. In: *Discurso* (29), 1998, pp. 57-110.
- \_\_\_\_\_. *Acadêmicos versus pirrônicos*. (Tese de doutorado) São Paulo: USP, 2003.
- BONAZZI, M. *Academici e platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Milano: LED, 2003.
- BOUCHILLOUX, H. *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*. Paris: Klincksieck, 1995.
- BRAHAMI, F. *Le Scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Le Travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: PUF, 2001.
- BROUGHTON, J. *Descartes's method of doubt*. Princeton/Oxford: Princeton University Press: 2002.
- BURNYEAT, M. (Ed.). *The Skeptical tradition*. Berkeley: University California Press, 1983.
- BURNYEAT, M. & FREDE, M. *The Original Sceptics: a controversy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- CHARRON, P. *De la Sagesse*. Paris: Fayard, 1986.
- CONCHE, M. *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris: PUF, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Montaigne et la Philosophie*. Paris: PUF, 1996.
- D'AGOSTINI, F. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- DUMONT, J-P. *Le Scepticisme et le phénomène*. Paris: Vrin, 1985.
- ELLISSEN, O. A. *Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung*. Leipzig: Baedeker, 1891.
- EVA, L. O Fideísmo cético de Montaigne. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, vol. 33, n. 86, 1992, pp. 42-59.
- FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Bern: A. Francke Ag. Verlag, 1949.
- GIACOIA JÚNIOR, O. A mentira e as luzes: aspectos da querela a respeito de um presumível direito de mentir. In: PUENTE, F. R. (org.) *Os filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

- GIOCANTI, S. *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer – trois itinéraires sceptiques*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- GREGORY, T. *La Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*. Paris: PUF, 2000.
- HOYOS, L. E. *El Escepticismo y la filosofía trascendental: estudios sobre el pensamiento alemán de fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- KÖHNKE, K. C. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- LAURSEN, J. C. *The politics of Skepticism in the ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1992.
- LÉVY, C. Platon, Arcésilas, Carnéade. Réponse à J. Annas. In: *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 95, n. 02/1990, pp. 293-306.
- MAIA NETO, J. R. Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature. In: *Hume Studies*, vol. 17, n. 01, 1991, pp. 41-49.
- \_\_\_\_\_. *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- \_\_\_\_\_. Academic's Scepticism in Early Modern Philosophy. In: *Journal of History of Ideas* 58, 2 (1997), pp. 199-220.
- \_\_\_\_\_. Bayle's Academic Scepticism. In: KATZ, D. & FORCE, J. (Eds.). *Everything connects: in conference with Richard H. Popkin*. Leiden: Brill, 1999, pp. 264-276.
- MARGUTTI PINTO, P. R. Há problemas filosóficos? Uma avaliação da resposta do pirronismo. In: *Cad. Hist. Fil. Ciências*, Série 3, v. 6., n. Especial, pp. 159-178, jan./dez. 1996.
- MOREAU, P-F. (Org.) *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe Siècle: le retour des philosophies antiques à l'Âge classique (Tome II)*. Paris: Albin Michel, 2001.
- NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- OLASO, E. Zetesis. In: *Manuscrito*. Campinas, XI, 2 (1988), p. 7-32.
- PÉREZ-JEAN, B. *Dogmatisme et Scepticisme: L'héraclitisme d'Énésidème*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

- POPKIN, R. H. *História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ceticismo* (textos organizados por E. Eigenheer). Niterói: Eduff, 1996.
- POPKIN, R. H. & WATSON, H. & FORCE, J. *The high road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill, 1980.
- PORCHAT PEREIRA, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PINTARD, R. *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Genève, Paris: Slatkine, 1983.
- PLATÃO. *Diálogos* (vols. 3-4). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- RORTY, R. *Contingency, irony, and solidarity*. New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1993.
- SACHS-HOMBACH, K. *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert: Entstehung und Problemgeschichte*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1993.
- SASS, H-M. Der Standpunkt des Ideals als kritische Überwindung materialistischer und idealistischer Metaphysik. In: NOLL, J. H. & SCHOEPS, J. (Hrsg.) *Friedrich Albert Lange Leben und Werk*. Duisburg: Walter Braun Verlag, 1975.
- SKINNER, Q. Meaning and understanding in the history of ideas. In: TULLY, J. (ed.) *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- THIEL, C. Friedrich Albert Langes bewundernswerte Logische Studien. In: *History and Philosophy of Logic*, 15, 1994, pp.105-126.
- VAN DER ZANDE, J. & POPKIN, R. H. *The Skeptical tradition around 1800: Skepticism in Philosophy, science and society*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- VLASTOS, G. *Socrates: ironist and moral philosopher*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- VÖLKEL, M. “Pyrrhonismus historicus” und “Fides historica”: die Entwicklung der deutsche historiographische Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historische Skepsis. Frankfurt am Main/Bern/ New York: Lang, 1987.
- WATSON, R. *The breakdown of Cartesian metaphysics*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1998.