

DO ESTILO À VERDADE COMO QUESTÃO MORAL: UMA LEITURA DE *ALÉM DO BEM E DO MAL, DE F. NIETZSCHE*

STYLE, TRUTH AND MORAL IN NIETZSCHE: A READING OF BEYOND GOOD AND EVIL

Leonardo Araújo Oliveira¹

Resumo: O presente texto consiste numa leitura da obra *Além do bem e do mal*, do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Abordaremos sua relação conceitual com a noção de verdade, através da crítica à tradição filosófica, por meio de ideias como “vontade de poder”, “vida” e “moral”, relacionada a suas especificidades estilísticas. Nietzsche não concebe o conhecimento separado de aspectos exteriores a razão, como o elemento “vontade”. O autor alerta para a necessidade de um processo valorativo junto ao gnosiológico.

Palavras-chave: Nietzsche. Moral. Verdade. Conhecimento. Estilo. Vida.

Abstract: This text is based on a reading of the work *Beyond good and evil*, from the German philosopher Friedrich Nietzsche. We will approach its conceptual relation with the notion of truth, through the criticism to the philosophical tradition, through the idea like “will to power”, “life” and “moral”, what implies in stylistic specificities of the author. Nietzsche does not comprehend the knowledge apart from external aspects to reason, as the element 'will'. The author alert to the need of an evaluative process with the gnosiological.

Keywords: Nietzsche. Moral. Truth. Knowledge. Style. Life.

* * *

1. Introdução

Neste artigo abordaremos ideias de Nietzsche expostas na obra *Além do bem e do mal*. Escrito em aforismos, entre a poesia de *Assim falou Zaratustra* e o rigor dissertativo da *Genealogia da moral*, em uma retomada de temas de *Humano, demasiado humano*, o texto comporta, dentre outros aspectos do pensamento nietzschiano, conceitos de grande importância em sua trajetória filosófica, como o de perspectivismo e de vontade de poder. Tais ideias sinalizam a passagem da filosofia intermediária de Nietzsche para sua filosofia madura, em construção do projeto de transvaloração de todos os valores.

Procuraremos colocar em evidência o processo pelo qual Nietzsche percorre ao dissolver o pensamento dogmático. As considerações do autor sugerem que a tradição filosófica, quando supõe a ideia de “verdade acima de tudo”, contém, no interior de seu

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de São Paulo Júlio Mesquita Filho – UNESP. Bolsista Capes. E-mail: leovash5@gmail.com

movimento de defesa, os elementos que permitem falsear essa asserção. A partir dessa crítica, permite-se acenar para a necessidade de se pensar o conhecimento junto a problemas morais e existenciais. Porém, não tencionamos exhibir um conteúdo que possa ser enquadrado em uma ética nietzschiana, mas apenas pôr em evidência a presença do campo moral na epistemologia, embasados na formulação de que todo processo de conhecimento pressupõe configurações morais subordinadas a sistemas de valorações.

Para tanto, dividiremos a exposição em duas etapas. Na primeira, trataremos do aspecto estilístico da filosofia de Nietzsche, adentrando na escrita de *Além do bem e do mal*, adicionando a importância do humor no tratamento com o tema da verdade. Esse tópico possui uma importância metodológico-formal, por estar relacionado aos modos de expressão do autor e por conseguinte, os cuidados que devemos ter ao lê-lo; mas também é de grande valia no que diz respeito ao conteúdo, pois mostra na prática a postura de Nietzsche frente a uma tentativa delimitada de produzir saberes, a qual lhe serve como objeto de crítica. No segundo momento, pensaremos como ideias que, a princípio estão inseridas em contextos puramente epistemológicos, são vertidas por Nietzsche ao plano moral. Nesse contexto, conceitos como vontade de poder, valor e perspectivismo são de grande importância para a estratégia nietzschiana de entrelaçar gnosiologia e vida.

2. Do estilo: a gaia escrita

Nietzsche criticou Sócrates por introduzir na arte (*Kunst*) e na filosofia o domínio da racionalidade. Para isso, não somente procurou exaltar a arte não racionalizada e anunciar os limites da razão para o acesso das questões cruciais da existência, mas também, procurou renovar o seu próprio estilo, chegando a censurar-se, em sua *Tentativa de autocrítica*, por ter realizado a crítica da racionalidade, em *O nascimento da tragédia*, sem ter alcançado um estilo próprio para tal feito (cf. NIETZSCHE, 1992, p.16). Nesse contexto, à irreverência de seus aforismos e de sua escrita poética é atribuída uma renovação única no estilo de se fazer filosofia.

O problema do estilo é seminal no estudo da filosofia de Nietzsche. Toda passagem por suas ideias necessita considerar a sua maneira de expor o conteúdo filosófico. Seu próprio estilo existe em consonância com suas reflexões ligadas à filosofia da linguagem e acerca de sua própria produção, tornando forma e conteúdo propriedades intrínsecas na elaboração de seu pensamento. Por uma via que poderíamos

denominar de nominalista, Nietzsche considera a relação entre as palavras e as coisas como arbitrárias, no sentido de que as palavras não implicam realidades universais, de que não existem substâncias por trás dos substantivos. Dessa maneira, Nietzsche recorre constantemente a uma exposição poética de sua filosofia, por meio da plurissignificação, das figuras de retórica e do experimento com diversificadas formas de expressão. Esses apontamentos introduzem-nos na compreensão da escritura de *Além do bem e do mal*, em que se combinam poemas, sentenças breves, aforismos curtos e longos – alguns se aproximando do texto dissertativo. A obra consegue, como endossa Giacóia, combinar o “rigor metodológico, a penetração analítica”, com “a ironia, a paródia, a caricatura – enfim o humor e a leveza” (GIACÓIA, 2005, p.9).

De seu estilo irreverente, faz parte a maneira de caracterizar a tradição filosófica. Homem-gato, Tarântula-moral, Chinês de Königsberg são denominações nietzschianas para, respectivamente, Descartes, Rousseau e Kant. Nietzsche transforma seus adversários filosóficos em personagens cômicos. Assim como o cuidado com o estilo, o elogio da alegria e do riso é um ponto fundamental da filosofia do autor do *Anticristo*.

Para Clement Rosset, como advoga em sua obra *A força maior*, um dos pontos de rompimento entre Nietzsche e a tradição filosófica reside nessa afirmação irrestrita da alegria:

É sabido que uma longa tradição filosófica, de Platão a Heidegger, tem decidido de outro modo sobre este ponto, considerando, ao contrário, que não há alegria verdadeiramente acessível ao homem que não passe por um “ultrapassamento” da simples alegria de viver e por um afastamento em relação a qualquer objeto situado na existência, a despeito do quão regozizador ele possa ser (ROSSET, 1983, p. 18).

Se acenar para a questão do estilo é um ato fundamental para a compreensão da filosofia de Nietzsche, não se passa de modo diferente com o conceito de alegria. Dessa combinação entre um aspecto – ao menos *a priori* – formal, a saber, o estilo, com um elemento de conteúdo, isto é, a alegria, resulta o elogio do riso na forma da caricatura e da paródia.

No aforismo número 294 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche indica a importância que o riso tem em sua filosofia, ao sugerir uma crítica a Hobbes por considerar o riso uma doença ligada aos instintos (que deveria ser superada pela razão), propondo uma hierarquia dos filósofos de acordo com a qualidade de seu riso:

Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grave enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” [Hobbes] – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro* (NIETZSCHE, 1999, p.195, grifos do autor).

Embora *Além do bem e do mal* combine uma variedade de modos de expressão, o aforismo é a prática textual predominante nessa obra, e é considerado por alguns comentadores como o estilo privilegiado e essencial de toda a filosofia de Nietzsche, mesmo diante do fato de que ela não esteja expressa somente por aforismos; como Deleuze – que em sua conferência *Pensamento nômade*, toma o aforismo como característica essencial da subversão anti-sedentária ligada ao pensamento de Nietzsche, sempre passível de ser tomado por uma força que vem de fora – e Foucault – que concebe Nietzsche, ao lado de Marx e Freud, como fundador da hermenêutica moderna enquanto tarefa de interpretação infinita: “O inacabado da interpretação, o fato de que ela seja sempre retalhada, e permaneça em suspenso no limite dela mesma, é encontrado, acredito, de uma maneira bastante análoga em Marx, Nietzsche e Freud” (FOUCAULT, 2008, p.45), quando os signos se conectam na formação de uma cadeia inesgotável, possibilitando uma abertura irreduzível.

Segundo Deleuze: “Alguma coisa salta do livro, entra em contato com um puro exterior. É isto, eu creio, o direito ao contrassenso para toda a obra de Nietzsche. Um aforismo é um jogo de forças, um estado de forças sempre exteriores umas as outras” (DELEUZE, 1986, p.61). Um aforismo ganha sentido não por uma significação intrínseca, mas por um alcance extratextual que o próprio texto faz prolongar. Nessa perspectiva, os sentidos podem ser múltiplos e mesmo contrapostos entre si. Assim, as verdades que se arrancam do aforismo não se limitam a mera compreensão cognitiva; não são, nesse sentido, descobertas.

As verdades oferecidas pelo texto de Nietzsche ganham sentido no campo prático-existencial; trata-se saber o que fazer com elas. Isso não quer dizer que toda interpretação seja válida; mas isso explica a existência, também, das más interpretações, como a leitura nazifascista (cf. DELEUZE, 1986, p.62).

As dificuldades de leitura dos aforismos ganham mais peso se considerarmos especificamente a obra aqui estudada. André Itaparica, na esteira de Paul Van Tongeren, considera que a redação de *Além do bem e do mal* reflete o projeto nietzschiano de

refazer *Humano, demasiado humano*, retomando os temas da obra anterior sobre a perspectiva de um novo momento de sua filosofia, o do projeto da transvaloração de todos os valores, o que reflete uma renovação estilística, se forem levados em comparação o “tom sóbrio de *Humano, demasiado humano* e o virtuosismo de *Para além de bem e mal*” (ITAPARICA, 2002, p.23). Para o autor, os diferentes momentos em que Nietzsche redige esses dois textos desemboca em um deslocamento, de “uma tentativa de expor pensamentos com clareza e precisão”, para o experimento de relacionar “o próprio pensamento a um gesto corporal” (ITAPARICA, 2002, p.23), fazendo com que os argumentos não sejam apenas objeto de compreensão, mas que sejam sentidos como afetos e apreendidos como gestos.

O problema da interpretação do aforismo também é marcado por Rosana Suarez, no contexto da escrita paródica, em sua obra *Nietzsche comediantes*, em que problematiza a legitimação das críticas jocosas a tradição filosófica: “Como ele pode zombar da filosofia e dos filósofos sem quase nada *explicar*, ao menos no curto espaço interno dos aforismos que é a sua mais frequente forma de expressão?” (SUAREZ, 2007, p. 9-10, grifo da autora). Suarez toma essa implicação problemática como uma provocação, um convite à interpretação. A problemática da interpretação está unida ao fato de que as paródias de Nietzsche menos revelam do que mascaram os filósofos comentados, constituindo-se como um procedimento que se configura como um recorte seletivo e como um aguçamento de certas características daqueles que são objetos da crítica nietzschiana, enquanto um processo essencialmente caricatural. No entanto, as críticas nietzschianas não se encerram na comicidade, defendemos que a paródia e a caricatura, o estilo humorístico usado por Nietzsche, é um exercício que consiste em uma estratégia argumentativa, no interior da escrita de *Além do bem e do mal*. O filósofo do martelo faz do humor um elemento que fortalece sua argumentação – compreendendo aqui, como faz Rogério Lopes, a distinção “entre demonstração, como um regime de prova que ocorre apenas em sistemas formais muito limitados, e argumentação, como o termo que designa uma ampla variedade de estratégias de convencimento e dissuasão em contextos diversos” (LOPES, 2012, p.231).

No horizonte da relação entre estilo e comicidade, a verdade surge como tema fundamental, é o que se constata logo na porta de entrada da obra aqui em estudo, onde o humor surge como um elemento mais do que cabível no experimento filosófico:

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a

suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo (NIETZSCHE, 1999, p.7).

A identificação entre verdade e feminilidade verte a atuação do filósofo dogmático ao papel de ridículo. A pretensão de seriedade que acompanha a tradição filosófica a coloca em maus lençóis no que tange ao tratamento com a verdade-mulher, pois, atabalhoada com sua obsessão para com a verdade pura, se apressa em tentar capturá-la e hospedá-la em edifícios metafísicos. A metáfora da verdade como mulher aponta para mais um exemplo de caricatura nietzschiana, que atua no interior da argumentação antidogmática. Não só a paródia, mas também a forte presença da *suposição*, como no início do trecho supracitado, indica um programa de experimentos filosóficos, coerente com a proposta de uma filosofia do futuro fundada, dentre outros elementos, na coragem dos “filósofos do perigoso ‘talvez’” (NIETZSCHE, 1999, p.11).

A ideia do “talvez” como ferramenta filosófica pode acenar para certa prudência de ordem cética, uma fuga do dogmatismo para uma postura em que impere o domínio da ausência de convicções prévias. Contudo, apesar do constante diálogo de Nietzsche com o ceticismo, muitas vezes positivo, como quando no 54 do Anticristo ele afirma que “Zaratustra é um cético” (NIETZSCHE, 1988a, p.236), em *Além do bem e do mal* o que prevalece é a postura crítica em relação ao ceticismo. Como nos indica Giacóia, em comentário a obra em questão:

Comparado ao dogmático, o cético é bem mais autêntico. Porém, a superação que *BM* busca empreender se faz em duas frentes: em primeiro lugar, no *front* do dogmatismo. Para tal fim, o ceticismo é um bom aliado. Concomitante, o livro empreende também uma superação do ceticismo, ao apontar nele uma limitação fatal, que consiste numa espécie de déficit de autocrítica e sintoma de extenuamento da vontade, de impotência para instituir novos sentidos, criar novos valores (GIACÓIA JR., 2005, p.12).

Assim, a postura dos filósofos do futuro se justificam em sua coragem. Não se limitam, portanto, a esvaziar o dogmatismo. O “talvez” não serve como suporte de omissão, mas como ferramenta para o experimento filosófico.

É importante reter a ideia de extenuamento da vontade como característica a ser superada. Ao tratar de problemas gnosiológicos, Nietzsche introduz um tema que

percorre o tema moral, o da vontade (*Wille*). Abordaremos a seguir esse tema, tal como explorado por Nietzsche em *Além do bem e do mal*, inserido no conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*). Como veremos, tanto o conceito de vontade de poder como a relação entre vontade, moral e conhecimento serve a Nietzsche como material de crítica as concepções de ciência pura e de verdade objetiva.

3. Da verdade como problema vital: conhecimento, moral, vontade de poder

Em sua autobiografia intelectual, no capítulo sobre *Além do bem e do mal*, Nietzsche concebe sua obra como crítica à modernidade, e, dentre os elementos destacados, a que se projeta criticar, estão a objetividade e a cientificidade (Cf. NIETZSCHE, 1988b, p.350-351), o que pode ser atestado pelo aforismo 208 da obra em questão: “a maior parte [...] daquilo que se expõe nas vitrines como ‘objetividade’, ‘cientificidade’ [...], ‘conhecimento puro, livre da vontade’, é apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade” (NIETZSCHE, 1999, p. 113).

A categoria da *vontade de poder* é de suma importância para a discussão em torno de uma teoria do conhecimento em Nietzsche, na medida em que ela se encontra na base da fundação de toda uma teoria nietzschiana da interpretação e permite o aparecimento da ideia de perspectivismo. Como ratifica Giacóia: “Essa hipótese global de interpretação se funda num conceito básico, o de vontade de poder, e numa teoria do conhecimento que dele decorre, o perspectivismo” (GIACÓIA, 2005, p.12). Contudo, a doutrina do perspectivismo não tem como origem e finalidade questões puramente gnosiológicas, uma vez que se envolve, do princípio ao fim, não com modalidades lógicas, mas com modos de vida.

A relação entre vontade de poder e verdade implica o questionamento da pura ciência:

E por isso viva a lei natural! – não é verdade? Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tirânica impiedosa e inexorável de reivindicações de poder (NIETZSCHE, 1999, p.28).

Tendo como pré-texto esse trecho do aforismo de número 22, podemos compreender o motivo da apreciação positiva que Nietzsche recebe de Foucault, sendo

considerado, pelo pensador francês, o primeiro a derrubar o mito da antinomia entre verdade e poder. Essa antinomia estabelece a impossibilidade de haver poder político onde se encontra o saber puro: “Esse grande mito precisa ser liquidado. Foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar [...] que por trás de todo saber, de todo o conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder” (FOUCAULT, 2008, p.51). Para Nietzsche e para Foucault, o poder não está separado do saber; ao contrário, se encontra tramado com ele.

Até mesmo no que diz respeito às ciências da natureza, em sua relação com a verdade pura, somente o que comportaria de pureza seria sua pretensão ao conhecimento puro, que não ultrapassaria a condição de pura pretensão, pois o perspectivismo, implicado na vontade de poder, também atua no saber científico, fazendo com que esse tipo de conhecimento esteja embasado não em fatos, mas em interpretações. Ainda que fosse possível conceber um ser humano que anulasse seus afetos e sua própria vontade ao adentrar no processo gnosiológico, não se poderia estabelecer uma separação entre ciência e vontade, uma vez que esse homem estaria servindo a interesses de outro(s). Como estabelecido no aforismo 207:

O homem objetivo, que já não amaldiçoa e xinga como o pessimista, o erudito ideal, no qual o instinto científico vem a florir por inteiro, após mil malogros totais e parciais, é seguramente um dos instrumentos mais preciosos que existem: mas isto nas mãos de alguém mais poderoso (NIETZSCHE, 1999, p.110).

Nesse contexto argumentativo, Nietzsche procura evidenciar os contrassensos implicados na própria busca da verdade somente pela verdade, na concepção de uma ciência pura. Essa perspectiva, que não se coloca como tal, omite os pressupostos e as consequências de ordem ética e política que não se encontram separados da produção dos saberes, oblitera as relações de poder que regem os próprios saberes. Como afirmado na seguinte máxima de *Além do bem e do mal*: “o conhecimento pelo conhecimento’ – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela” (NIETZSCHE, 1999, p.67). Essa problemática é aquilatada com o primeiro aforismo da obra, em que Nietzsche invoca a figura de Édipo – o que encaminha a intensificação do tema da verdade, doravante sob a forma da valoração:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, [...] Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar?

Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade”? [...] O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? (NIETZSCHE, 1999, p.9)

O caráter valorativo torna-se evidente se considerarmos a tragédia de Sófocles invocada por Nietzsche. Lembremos que Édipo buscou mais do que ninguém a verdade. Sua procura desenfreada por conhecimento desembocou na perda de sua honra, de seu reino e de sua visão. Mas a cegueira de Édipo não estaria colocada em sua própria busca? A crítica de Nietzsche ao dogmatismo não se faz em vistas de excluir do pensamento a categoria do ‘verdadeiro’, mas sim propondo que a verdade esteja também sob a forma de um valor (*Wert*), em substituição ao pretense atrelamento da verdade à universalidade e à abstração total, a verdade como pressuposto inabalável, legitimada por um estatuto de “pureza”. Pensa-se não mais em pura verdade, mas antes em *valor de verdade*; o que nos remete à pergunta sobre uma vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*). Sob a forma do valor, não cabe à verdade um caráter universal e inato. Transfere-se a questão do centro do problema do conhecimento (*Erkenntnis*) para o problema da valoração (*Wertschätzung*); não mais ‘o que é a verdade?’, mas sim ‘para quê a verdade?’, ‘o que quer quem a deseja?’. Com esse deslocamento, [até mesmo na argumentação filosófica] o que interessa são os processos valorativos, costumeiramente omitidos nas práticas em que se erguem argumentos pretensamente autônomos: “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações” (NIETZSCHE, 1999, p.11).

No presente ponto de desenvolvimento de nosso texto, é válido um esclarecimento conceitual acerca da vontade de poder. Pensar que esse conceito, da mais alta importância na filosofia de Nietzsche, pode ser resumido sob a fórmula “a vontade busca o poder” seria uma interpretação das mais limitadas. À vontade de poder não é possível desejar o poder enquanto algo instituído ou algo que se relacione ou se defina por uma atribuição de mérito de ordem exterior às práticas em avaliação (por exemplo, riqueza, prestígio, etc.). Em primeiro lugar, a vontade de poder não deseja o que está posto, ela deseja criar. O comentário filológico de Scarlett Marton é esclarecedor: “É o que revela a própria expressão *Wille zur Macht*: o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar” (MARTON, 1990, p.55). Por essa interpretação, não é a vontade que quer o poder, mas é o poder que quer no interior da vontade, como um elemento de

gênese das perspectivas, o que explica o caráter não-neutro da concepção de ciência e de verdade em Nietzsche. Essa conjunção entre perspectivismo, criação e multiplicidade, permite o distanciamento realizado por Nietzsche em relação a Schopenhauer, no que concerne ao conceito de vontade, que em seu predecessor, aparece sob o molde da unificação e não através do múltiplo: “Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (NIETZSCHE, 1999, p.24).

Carlos A. R. de Moura ressalta a novidade do conceito de vontade de poder na história da filosofia. O autor defende que, para se evitar más interpretações, não é possível pensar a ‘vontade’ da vontade de poder como uma faculdade do pensamento, como uma potência exclusivamente humana. Com isso, Nietzsche não pergunta pelos fins da vontade, pois a ligação da vontade a objetos de desejo seria somente uma configuração secundária dela própria. Por isso, em sentido rigoroso, pensar o poder como uma meta da vontade é um modo inadequado de se conceber a filosofia da vontade de poder. O poder deve ser pensado como base estrutural das diversas configurações da vontade “na qual a vida se desenvolve” (MOURA, 2005, p.189).

Investigando genealogicamente a história das ideias, procurando as condições de possibilidade para a gênese das teorias, Nietzsche apanha o sentido de uma filosofia ao estabelecer o problema da valoração. Nesse mergulho no interior do arcabouço valorativo, que sustenta a filosofia clássica, a moral surge como alicerce de toda formulação filosófica: “as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (NIETZSCHE, 1999, p.13). A essa constatação, presente no primeiro capítulo, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, que encaminha a argumentação de Nietzsche para a evidência de que o real impulso da filosofia não é a pura busca pela verdade, devemos somar uma afirmação do filósofo do martelo baseada em sua investigação propriamente moral, enunciada no último capítulo, sobre *O que é nobre?*, que constituirá um dos principais pontos de apoio para o desenvolvimento da obra *Genealogia da moral*: Nietzsche anuncia extrair dois tipos básicos de vida moral, quando afirma existir “uma moral dos senhores e uma moral de escravos” (NIETZSCHE, 1999, p.172).

Marcar a designação mencionada acima é importante para se perceber que Nietzsche, ao pensar o tema da verdade, criticando o que denomina de filosofia dogmática, procura mover-se do terreno da teoria do conhecimento para o plano da moral, como uma estratégia de combate teórico. Com essa afirmação, não buscamos

expor uma espécie de conteúdo ético no pensamento de Nietzsche, mas defender que sua investigação percorre esse campo, pois trata-se de uma investigação crítica da moral que não anula o campo da ética, pois, como está exposto na genealogia da moral: “supondo que há muito tenha ficado claro o que pretendo, o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: ‘Além do bem e do mal’... Ao menos isso não significa ‘Além do bom e do ruim’” (NIETZSCHE, 2009, p. 41-42, grifos do autor). Destarte, se é possível formular uma ética nietzschiana a partir desse contexto, ela pode ser compreendida como um plano valorativo de imanência que nega o fato moral, pois admite somente interpretações, como dito no aforismo 108: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 1999, p.73).

Se a valoração deve abandonar seu sentido transcendente, é porque deve ser recolocada sob modos maleáveis de existência imanente. Para não nos perdermos dos problemas centrais: a estratégia teórica de Nietzsche consiste em apontar, mesmo nos processos científicos, as valorações implicadas, que quando expostas, saem da condição de pressuposições fixas para se tornarem evidências movediças, que não podem mais sustentar a busca asceta da verdade, suposta e pretensamente realizada por meios científicos puros e autônomos.

Desse modo, a própria produção dos saberes não se rege pelo critério da verdade e da falsidade. Seria preciso incluir aí outro duplo, que daria conta da face vital da produção dos saberes, isto é, é preciso inserir os tipos psicológicos do senhor e do escravo, do nobre e do vil, do alto e do baixo.

Nesse entorno, é válido marcar a importância da ideia de lugar/posição, que delineia o caráter topológico da filosofia de Nietzsche. Se há uma tipologia da existência, representada no contexto da investigação moral pelas figuras do senhor e do escravo, é preciso remeter a tipologia a uma topologia que a precede. No interior da crítica nietzschiana à tradição filosófica, é cabível, por exemplo, a figura da “perspectiva de rã”, expressão que Nietzsche diz tomar de empréstimo do mundo das artes plásticas, exposta ainda no capítulo sobre “os preconceitos dos filósofos”, em que a ideia de uma necessária oposição de valores é atribuída a uma conclusão que só poderia vir de determinado ângulo, de quem olha de baixo para cima, feito uma rã².

² Logo no segundo aforismo da obra: “Pois pode-se duvidar primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações-de-fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, ‘perspectivas de rã’, para usar uma expressão familiar aos pintores” (NIETZSCHE, 1999, p.10).

No âmbito das oposições e das perspectivas, desponta o aforismo 34, em que Nietzsche questiona a validade da submissão da *aparência* a uma *essência* – essência que comumente é tomada como categoria superior, pelo seu caráter de fixidez e de verdade pura: “Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’?” (NIETZSCHE, 1999, p.41). Desse modo, estabelecer a oposição entre o falso e o verdadeiro, entre a verdade e a aparência, seria atribuir diferenças de natureza onde seriam possíveis apenas diferenças de grau. Segundo o filósofo alemão, o juízo que atribui superioridade à verdade (*Wahrheit*) em relação à aparência (*Schein*) parte de um lugar específico: a moral³.

Essas considerações demonstram a importância seminal da noção de lugar/local/*topos* na filosofia nietzschiana, pontuando, inclusive, mais um eixo de sua clássica (mas não absoluta) oposição a figura socrática, uma vez que o hábil argumentador grego e pai da investigação de ordem moral, era apresentado como um *atopos*, como um ser sem lugar. Em uma investigação que se assume como perspectivista, é preciso verificar de onde parte o pensamento, de que ponto de vista, de que campo de forças. Dessa maneira, novamente a *vontade de poder* é imprescindível, pois atua como instância valorativa e genética, sem a qual o que foi pensado não teria se efetivado enquanto pensamento – o que confere à vontade de poder o estatuto de princípio interpretativo. Nesse ponto, recorreremos à interpretação de Gilles Deleuze, que, assim como defendemos anteriormente, procura retirar o “poder” da posição meramente predicativa em relação à “vontade”, instalando, como corolário, o querer como princípio crítico e processo central de valoração, aliando esse esclarecimento conceitual com a importância procedimental do conceito de vontade de poder em relação a uma teoria acerca da gênese do pensamento:

Querer não é um ato como os demais. Querer é a instância ao mesmo tempo genética e crítica de todas as nossas ações, sentimentos e pensamentos. O método consiste no seguinte: reportar um conceito à vontade de potência, para fazê-lo o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado (DELEUZE, 2010, p. 89).

³ Já em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1973), concebida (mas não publicada) treze anos antes da publicação de *Além do bem e do mal*, Nietzsche defendia a tese de que as verdades são espécies de falsidades, aparências, ilusões que se desviaram de sua origem, além de deslocá-las do âmbito da objetividade e situá-las no plano da criação: “O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que os são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível” (NIETZSCHE, 1999b, p.57).

Desse modo, a verdade de um pensamento deve ser avaliada e interpretada segundo as forças que se apoderam dele, que o determinam a pensar algo singular, isto é, “a pensar isso em preferência daquilo” (DELEUZE, 2010, p.118). É nesse contexto que o conceito de vontade de poder se insere como o elemento seminal para o que Deleuze denomina de projeto crítico nietzschiano, que tem como sua principal força o questionamento em torno da verdade.

Assim, podemos compreender que, quando Nietzsche ataca uma formulação lógica, ainda que, em um primeiro momento, sua crítica apareça no mesmo âmbito argumentativo, seu interesse mais elevado é encontrar os postulados recônditos, que em sua maioria, para o filósofo do martelo, se encontram enredados em pressupostos morais. Com esse aprofundamento e alargamento da crítica filosófica realizada por Nietzsche, a tarefa da filosofia não consiste apenas em atacar verdades mal formuladas, mas sim em questionar o próprio conceito de verdade, transformando-o, inclusive, em uma categoria vital.

4. Conclusão

Para que a verdade possa ser avaliada, outro fator deve ser considerado o elemento-base para a avaliação. Em Nietzsche, essa instância crítica máxima é a vida (*Leben*) – a vida como valor maior; uma vez que, como indicaria mais tarde no *Crepúsculo dos ídolos*, trata-se daquilo que não pode ser avaliado (cf. NIETZSCHE, 1988c, p.68). Assim, as próprias verdades passam a ser avaliadas segundo seu poder de afirmação ou de negação da vida. Podemos perceber, com isso, que teoricamente, assistimos uma separação entre verdade e vida, pois aquela precisa ser avaliada por essa. Contudo, a um nível prático, isto é, após a avaliação, não poderíamos mais separar a verdade da vida daquele que a avalia, pois se ela é avaliada positivamente, torna-se a própria vida afirmada.

Nietzsche aponta limites na concepção científica de verdade, movendo a teoria do conhecimento para o campo dos problemas existenciais; sua postura antidogmática está intimamente relacionada com a riqueza estilística de sua produção intelectual e de sua própria reflexão em torno de seus textos e de sua prática enquanto filósofo e escritor. Seus recursos poéticos não dispensam o conteúdo filosófico, na medida em que se inserem numa concepção alargada de argumentação, em que o convencimento de

seus interlocutores não se realiza com a exclusão de estratégias deliberadamente retóricas.

A verdade, estando imersa no campo valorativo, não pode ser concebida como universal. Tal concepção é, ela mesma, mais uma perspectiva. Situado no campo do valor, o conhecimento vive em meio a desejos, paixões, interesses, criando-se a partir de perspectivas. Com o perspectivismo, o conhecimento passa por uma interpretação, em que é necessário remeter à vontade de poder enquanto princípio imanente. O pensamento é sempre, em algum sentido, criador. Liga-se a isso o papel da arte na filosofia de Nietzsche, de modo que a estética não se situe em um âmbito totalmente exterior ao campo epistêmico – tendo em vista, ademais, que Nietzsche não toma a arte apenas enquanto objeto de reflexão, mas que também a exerce como seu próprio recurso e suporte de exposição filosófica. Se o pensamento cria o que conhece, não se trata de algo da ordem do reconhecimento (onde conhecer é sempre reconhecer) e menos ainda da ordem da adequação (entre ser e pensamento ou entre sujeito e objeto), e sim da ordem da invenção.

Referências

- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. 6^a édition. Paris: PUF, 2010.
- _____. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (ORG.). *Nietzsche hoje?* – colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad.: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3.ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008.
- _____. Nietzsche, Freud, Marx. In: MOTA, Manoel Barros da (ORG.). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad.: Inês Autran Dourado Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.40-55. (Ditos e escritos II).
- GIACOIA JR, O. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- LOPES, R. Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche. *Dissertatio*, nº 35, p. 227 – 247, 2010.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad.: Paulo César de Souza. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. Der Antichrist. In: *Sämtliche Werke*. Band 6 Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988a, p.165-254.
- _____. Ecce Homo. In: *Sämtliche Werke*. Band 6 Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988b,

p.255-374.

_____. *Genealogia da moral*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. Götzen-Dämmerung. In: *Sämtliche Werke*. Band 6 Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988c, p.55-162.

_____. *O nascimento da tragédia* ou Helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999b, p.51-60. (Col. Os pensadores).

ROSSET, C. *La force majeure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.