



André Luis Muniz Garcia¹

**O teórico e o antiteórico ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência:
discutindo com a interpretação naturalista²**

Resumo: O presente artigo objetiva investigar o ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência, partindo de uma discussão com a corrente de interpretação naturalista. Mais precisamente, visa-se explicitar, no contexto desse debate com o naturalismo, dois pontos de vista distintos de Nietzsche sobre o saber (ou ciência): (i) tal como apresentado nos dois primeiros capítulos de *Humano, Demasiadamente Humano I* e, em seguida, (ii) contrastá-lo com o capítulo segundo de *Para Além de Bem e Mal*, a fim de problematizar a premissa naturalista de acordo com a qual os mais importantes argumentos e discursos de Nietzsche são concebidos estritamente conforme a ótica especulativa das ciências empíricas.

Palavras-chave: Nietzsche; ciência; saber; perspectiva

Abstract: This article aims to investigate Nietzsche's point of view on science, starting from a discussion with the naturalistic interpretation. More precisely, it aims to make explicit the context of this debate with naturalism considering Nietzsche's distinct points of view on science: (i) as presented in the first two chapters of *Human, All Too Human I*, and then (ii) to contrast it with the second chapter of *Beyond Good and Evil*, in order to problematize the naturalistic premise according to which Nietzsche's most important arguments and discourses are conceived strictly according to speculative point of views.

Keywords: Nietzsche, science, know; perspective

¹ Professor do departamento de filosofia da UnB. E-mail para contato: andreimg@unb.br.

² Essa pesquisa faz parte dos resultados de um projeto em andamento e que é financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Distrito Federal /FAP-DF, edital 06/2016.

Introdução: Linhas gerais da interpretação naturalista

Atualmente, é impossível desconsiderar que a interpretação do pensamento nietzscheano que mais ganha força no Brasil, talvez também uma das mais produtivas em termos de publicação e debate, seja aquela dita naturalista, de matriz anglo-saxônica, e que encontra respaldo e fomento em diversas Universidades do sudeste e do sul, com destaque para o Grupo Nietzsche vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, com a reconhecida pesquisa desenvolvida por Rogério Lopes, bem como por seus colaboradores e orientandos. Apesar da interpretação de Lopes ser tomada como interlocutora privilegiada do presente artigo, não se deve deixar de mencionar, por outro lado, que a leitura naturalista — porém não exclusivamente de matriz anglo-saxã — da filosofia de Nietzsche já é influente em estudos de Wilson Frezzati, André Luis Mota Itaparica, Clademir Araldi, para citar apenas alguns nomes de competência incontestada na pesquisa brasileira.

Não só pelo lastro dos valiosos artigos e eventos organizados em torno de uma leitura naturalista de Nietzsche, um balanço crítico das conquistas dessa corrente de interpretação parece-me ser imprescindível, e isso, no intuito de valorizar, com respeito e honestidade intelectual, uma das principais características da vida acadêmica: a disputa (em sentido escolástico) de ideias. No caso específico da corrente naturalista representada pelo grupo da UFMG, minha tarefa tem, como dito, inúmeras facilidades, a começar pelo fato da coerência e clareza dos argumentos apresentados e da ampla publicação, no Brasil e no exterior, de seus membros.

Em linhas gerais, na orientação dessa vertente interpretativa destaca-se como fundamental o estatuto do método científico, ou seja, sua interpretação é guiada por uma longa investigação das adesões de Nietzsche aos procedimentos metodológicos das ciências empíricas oitocentistas e suas correlatas implicações em seu modo de pensar e escrever. Interessa-os, portanto, orientar o discurso filosófico nietzscheano pelo comprometimento a protocolos ditos “naturalistas”, compromissos, nas palavras de Lopes, que assimilaram a incontestável vitória da visão científico-empirista no debate alemão da segunda metade do século XIX.³

³ Sobre isso, ver. LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008,

O assim chamado “naturalismo metodológico” presente na filosofia de Nietzsche, que guia a pesquisa desenvolvida por essa escola de interpretação com a qual me interessa debater, pretende alcançar resultados ambiciosos, pois anseia apresentar um fio condutor de leitura e interpretação da obra nietzscheana, uma interpretação ampliada do pensar público e privado de Nietzsche ao longo de mais de 20 anos de vida intelectual produtiva. Para seus intérpretes, a formação de um pensamento rigoroso e antidogmático assenta-se numa consistente incorporação da “disciplina metódica” das ciências do oitocentos, isto é, um conjunto de “virtudes epistêmicas” assimiladas pela “sobriedade e cautela cognitivas”, bem como pelo controle de hipóteses e economia de princípios das ciências empíricas. Apreendida aqui estaria a essência da “cultura científica”, dignificada por Nietzsche, segundo tal corrente, em diversas obras, especialmente, a partir de 1878 com a publicação de *Humano, Demasiadamente Humano I* (doravante, MA I).⁴ É aí que a posição de Rogério Lopes assume, a meu ver, um lugar privilegiado no debate, devido à sua visão compatibilista (ou “liberal”, como ele prefere alegar) dentro das análises feitas da filosofia de Nietzsche consortes do naturalismo.

Lopes arregimenta, como ele próprio assume, diferentes posições dentro (e fora) do debate anglo-saxão sobre o naturalismo: parte claramente da tese do naturalismo metodológico de Brian Leiter⁵, apontando algumas ressalvas quanto a uma aproximação de Nietzsche com o naturalismo contemporâneo pretendida por este; flerta com certo naturalismo dito moderado de Bernard Williams, por ver nele um interlocutor mais consistente que Leiter para se discutir problemas normativos na chave do método empírico⁶; e nota-se também certo apreço pela escola filológica italiana, que exige contextualizar o pensamento de Nietzsche com as suas fontes

principalmente capítulo I. Ver também. LOPES, Rogério. “A almejada assimilação do materialismo’: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In. *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011, em especial, o segundo tópico, p. 313 ss.

⁴ “(...) cultura científica se caracteriza em última instância por seus métodos, ou seja, não tanto pelos resultados de suas investigações (sempre provisórios e sujeitos à revisão), mas tampouco pela aquisição de um conjunto de procedimentos ou regras formais a serem aplicadas no contexto da prática científica, 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”. LOPES, Rogério. “A almejada assimilação do materialismo’...”, p. 322, nota 4. Um exemplo do comprometimento dessa escola de interpretação em divulgar os resultados de suas pesquisas encontra-se no “Dossiê-Nietzsche”, publicado nos *Cadernos Nietzsche* de 2011, que está disponível na internet e no qual se encontra o supracitado artigo de Lopes.

⁵ Cf. LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. London: Routledge, 2002. Também LEITER, Brian “O Naturalismo de Nietzsche reconsiderado”. In. *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.

⁶ Algumas razões são dadas no final do artigo para o mencionado Dossiê: ver LOPES, R. “A almejada assimilação do materialismo’...”, p. 343 ss.

históricas, interlocutores e leituras feitas por ele ao longo de seu período produtivo. Eis, por exemplo, a razão pela qual Lopes insiste na herança do programa “revolucionário” do materialismo de F. A. Lange, determinante na formação do pensamento filosófico de Nietzsche já a partir da década de 1860.⁷

Apesar dos diversos eixos que sustentam a defesa de uma interpretação naturalista ampliada (e liberal) de Nietzsche por Lopes, o primeiro deles é o mais importante para o presente artigo e diz respeito ao sentido do (suposto) naturalismo metodológico de Nietzsche, a saber, o de uma interpretação global das estratégias discursivas de Nietzsche, que consiste em descrever os “termos de seu compromisso com um programa filosófico que se entende em continuidade de método e de resultados com as ciências empíricas”.⁸ Isso não poderia estar mais de acordo com o entendimento de um dos principais interlocutores de Lopes: Brian Leiter. Destaca-se a posição de Leiter dentro do próprio debate naturalista anglo-saxão por isto: sua análise assume ser possível constatar, com ínfimas e descartáveis exceções, que o pensamento de Nietzsche como um todo é tributário da tese segundo a qual “a investigação filosófica deve ser contínua em relação à investigação das ciências empíricas”, e que pensamentos e argumentos que são contrários ao que a ciência dominante estabelece e produz de melhor são péssimos pensamentos e argumentos.⁹

Como não pretendemos uma revisão dos trabalhos de Lopes e de Leiter, evitaremos o debate “pró” ou “contra”; seria mais profícuo, uma vez munidos de alguns pressupostos fundamentais dessa corrente de interpretação, consultar os textos do próprio Nietzsche, aqueles mais citados e debatidos pelos próprios naturalistas, lê-los novamente à luz do que tal corrente disciplina como sendo um modo consistente de interpretar Nietzsche. Para tanto, parto da obra que consideram decisiva para a assunção do naturalismo metodológico por parte de Nietzsche, isto é, *MAI*¹⁰, uma vez que essa obra, já em suas primeiras seções, revelaria seu compromisso com o disciplinamento e cultivo de uma sólida tradição especulativa.

⁷ Essa aproximação já é sugerida por Leiter: ver LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*, p. 51 ss.

⁸ LOPES, R. idem, p. 344. Essa concepção é várias vezes repetida em seu artigo. Por exemplo: “Na perspectiva deste naturalismo, o que um filósofo deve emular nas teorias científicas é menos o modelo explicativo de tipo causal do que a sobriedade do vocabulário e a economia de princípios”. Aqui, p. 349.

⁹ LEITER, Brian. idem, p. 3.

¹⁰ É importante destacar que Lopes defende esse comprometimento por parte de Nietzsche já desde a segunda metade da década de 1860, quando da leitura da obra de F. A. Lange, *História do Materialismo*, mas é enfático (na tese de doutoramento) ao localizar sua concreta realização a partir de 1878, com a publicação de *Humano I*.

Um leitura esmerada dessa obra de 1878 é seminal para se compreender o escopo da interpretação naturalista. Faço-a, porém, com outra intenção de fundo, relacionada a uma antiga dúvida que vez por outra me demovia das ampliadas pretensões naturalistas, qual seja: saber se, quando Nietzsche discursa “cientificamente” ou quando fala “da ciência”, do “saber”, ele adota um ponto de vista estritamente especulativo, redutível ao modo de proceder típico de *teorias* científicas. O sublinhado aqui não é despropositado.

Como minha pretensão não é esgotar meu diálogo com essa robusta corrente de interpretação, a análise de MA I se guiou por uma avaliação da “deferência” de Nietzsche à “cultura” dos métodos e resultados das ciências empíricas, em que medida ela ocorre efetivamente no texto de 1878. Ao revisitar MA I à luz de alguns *insights* da interpretação naturalista, foi possível reconhecer ali, logo na primeira seção, um certo comprometimento de Nietzsche com certa “gramática científica”, sua aquiescência a certo pressuposto metodológico das ciências dominantes no oitocentos, do qual se valeu para orientar sua interpretação sobre a origem e desenvolvimento dos fenômenos normativos. Mesmo que num primeiro momento estranho ao vocabulário técnico da corrente naturalista, pretendo expor traços de um certo comprometimento de Nietzsche com uma *gramática monista*, constante em todo posicionamento teórico de orientação positivista no oitocentos, e que é fundamental para a compreensão de sua “ciência da moral” em *Humano I*.

Acredito que essa adesão de Nietzsche a um certo aspecto do monismo na caracterização de sua análise da moral pode ser amplamente compatibilizada com o que Leiter (e Lopes parece estar de acordo) denomina *naturalismo substantivo*, a dizer, a convicção (não redutível a um mero realismo empírico) segundo a qual *tudo que pode ser dito existente é natural*.¹¹ Monismo e naturalismo substantivo — pressupondo poder torná-los complementares na reflexão de Nietzsche sobre o vigor e alcance de uma “ciência da moral” — operam de modo continuísta, garantindo a todo filósofo naturalista, como seria o caso de Nietzsche, que para os seus objetos de investigação “há ampla evidência tanto da experiência comum quanto na história”.¹² Portanto, longe de supor que exista uma “coisa em si”, “matéria” e afins, ou seja, antes de representar uma confirmação da tese do “realismo empírico”, tal monismo (bem

¹¹ LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. p. 5; também ver “O Naturalismo de Nietzsche reconsiderado”, p. 82.

¹² *Ibidem*, p. 89.

como o naturalismo substantivo) supõe uma *regra especulativa* segundo a qual *para ser dito existente e objeto de investigação algo tem que ser dado, isto é, tem que ser naturalmente factual*; ou em outras palavras: a condição de *compreensão* (ainda não de conhecimento, algo que vai exigir outros procedimentos) do que existe (ou não) é *dada* de antemão por este pressuposto especulativo — o pressuposto substantivo, monista — de que elementos naturais são os únicos existentes, e que somente deles estamos aptos a formar um saber, uma ciência.

A pretensão é então explicitar as premissas fundamentais disso que chamei gramática monista, e em que sentido Nietzsche a pressupõe em MA I (principalmente nos dois primeiros capítulos) enquanto seminal virtude epistêmica de sua “ciência da moral”. Para os propósitos desse artigo, essa primeira investigação servirá também como critério de contraste, tendo em vista algo ainda mais importante para meus propósitos: pretendo apontar quais consequências poderiam ser extraídas desse compromisso de Nietzsche com certa gramática monista consorte do método das ciências empíricas de seu tempo, por exemplo, quando cotejado, pontualmente, com obras tardias como *Para Além de Bem e Mal*. Retomando pontos-chave dessa obra, como é o caso com o famoso tema da vontade de poder, que assume certa posição de destaque dentro do debate naturalista (não sem devida polêmica), pretendo por à prova a possibilidade de se ampliar argumentos e discursos de Nietzsche de 1878, seus pontos de vista sobre ciência e saber, com aqueles de 1886. Dessa parte se ocupa o segundo tópico do presente artigo.

1. O ponto de vista monista, pressuposto epistêmico da “ciência da moral” em *Humano, Demasiado Humano* I.

Em linhas gerais, o monismo surge, abraçado com o darwinismo em voga no continente europeu na segunda metade do século XIX, no âmbito das tentativas de “reforma da razão”; surge em âmbitos diversos do saber, como religião, política e filosofia, oferecendo a eles um modelo explicativo da natureza fundamental. Como movimento antidogmático, o monismo representa a tentativa teórica de superar os impasses oriundos do conflito entre a corrente mecanicista e a teologia natural (teodiceia) na explicação científica dos fenômenos naturais, não apenas no que tange a aspectos dos “materiais brutos” (interação física), mas, sobretudo, no que tange a

aspectos centrais das interações sociais (costumes, valores, crenças etc.). Em um desses documentos históricos extraordinários, *O Pensamento Monista: Uma Concordância da Filosofia de Schopenhauer, Darwin, Mayer e Geiger*, publicado em 1875, Ludwig Noiré já salientava que o pensamento monista não concebe a unidade indelével do mundo senão enquanto “sensação (*Empfindung*)” e “movimento (*Bewegung*)”, e que, diferentemente de todo materialismo reducionista (monismo mecanicista), deveria conduzir sua pesquisa para aquilo que fundamentalmente existe. Sensação e movimento orientam a especulação científica na busca de um entendimento profundo do todo, mais precisamente: pelo entendimento da *transformação* de propriedades fundamentais naturais, que se conservam na mudança de estado desses elementos “primordiais”. Se, por um lado, é visível a preocupação da corrente naturalista em acentuar que o projeto de assimilação do método das ciências empíricas, em MA I, posiciona-se sempre contrário a uma perspectiva fisicalista, o que equivale dizer: se há ali, na verdade, a assunção de um naturalismo substantivo, isso não implicaria, por outro lado, a afirmação de um realismo empírico ou monismo mecanicista. Próximo a essa noção de naturalismo substantivo, a gramática monista que procuro tornar visível nesse contexto é aquela que fornece os alicerces de certas orientações científicas positivistas, passando, por exemplo, pela lei de conservação da matéria de Lavoisier; pela termodinâmica (conservação do calor) de Mayer; pela ciência da moral (conservação de estímulos sensoriais) de Stuart Mill; pela teoria da evolução de Darwin (conservação da espécie pela seleção natural); também pela teoria da percepção (*Empfindung*) das cores de Geiger; pela fisiologia sensorial de Helmholtz (para quem resta sempre factual a percepção física e/ou psíquica), e por que não dizer do próprio materialismo de Lange (em sua evidência do corpo enquanto estrutura psicofisiológica). Em nenhum desses autores encontramos um reducionismo fisicalista, mas, ao mesmo tempo, também não uma expressa rejeição daquele modo de pensar monista. Mas em que medida se pode dizer que Nietzsche pactua com esses compromissos?

Já foi objeto de amplo interesse pela pesquisa Nietzsche o tom de entusiasmo para com o método e a narrativa oriundos das ciências positivas já na primeira seção de MA I, denominado *Química dos conceitos e das sensações*. Isso, aliás, motivado pelo próprio modo de argumentar de Nietzsche ali:

Tal como há dois milênios, os problemas filosóficos assumem, atualmente em quase todas as partes, a mesma forma de perguntar: como algo pode surgir de seu oposto (...)? A filosofia metafísica se portava passando ao largo de tal dificuldade, na medida em que ela falseava o surgimento (*Entstehung*) de uma coisa a partir de outra e assumia uma origem-miraculosa como sendo a coisa mais digna de valor (...) A filosofia histórica, de modo contrário, que não pode mais ser pensada como separada da ciência da natureza, o mais jovem de todos os métodos filosóficos, deixa claro que, em casos particulares (...), não existem oposições, exceto no exagero habitual da compreensão metafísica e popular, e que um erro da razão fundamenta essa contraposição: de acordo com sua explicação não há, em sentido rigoroso, nem ações egoístas, nem perspectivas completamente desinteressadas; ambas são apenas sublimações, nas quais o elemento fundamental (*Grundelement*) parece quase volatilizado (*verflüchtigt*) e apenas é captado pela mais sutil observação. – Tudo o que nós precisamos e que nos pode ser dado no atual estágio das ciências particulares é de uma *química* das representações e sensações morais, religiosas, estéticas, bem como de todas aquelas estimulações que nós vivenciamos seja nas mais complexas, seja nas mais simples trocas culturais e sociais, e mesmo naquelas vivenciadas em solidão: mas como [seria], se a química concluísse isto, que também nesse campo as cores mais fortes tivessem surgido das mais inferiores, sim, do material mais desprezível? (...) A humanidade ama rechaçar as perguntas pela proveniência e pelos primórdios: não teríamos quase que ser desumanizados para sentir a disposição contrária? ¹³

Tal como é intitulada essa primeira seção de MA I, é possível ao leitor constatar de imediato as loas tecidas por Nietzsche às principais conquistas

¹³ Salvo indicação contrária, as obras de Nietzsche serão citadas a partir da edição crítica de estudos Colli-Montinari. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999 (doravante, KSA). As traduções são de minha autoria. Alguns apontamentos póstumos citados foram confrontados com a nova edição crítica do Nachlass de 1885-1889, mantendo a versão proposta por esta última. Esses textos podem ser consultados no site da edição crítica das obras e cartas completas de Nietzsche em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

metodológicas da ciência positiva de sua época¹⁴, e a principal característica desse elogioso tom seria, a meu ver, sua nada velada incorporação do modelo de investigação monista. Pretendo defender essa tese aqui de um modo pontual, sem abrir muito o diagnóstico para além das posições de Nietzsche em MA I, isto é, focando em alguns aforismos iniciais dessa obra, que mencionam as bases fundamentais de seu projeto, em 1878, de uma ciência da moral.

Muito próximo do que já havia feito seu dileto amigo à época, Paul Rée, em sua *Origem das sensações (Empfindungen) morais*, Nietzsche, nos dois primeiros capítulos de MA I, comunga sim de conquistas teóricas das ciências empíricas no século XIX, quais sejam, (i) que toda relação entre fenômenos precisa ser compreendida segundo o método das ciências naturais; (ii) afirmação do caráter temporal e condensado de seus resultados, já que todas as conclusões seriam provisórias e, portanto, passíveis de revisão; (iii) novo modo de se perguntar pela origem de um determinado fenômeno, partindo do paradigma evolutivo; (iv) e, por fim, que o monismo pode ser um aliado decisivo na concreta avaliação da proveniência e desenvolvimento dos valores morais, religiosos e estéticos, já que, tais quais os da química, os fenômenos normativos não são “criados” e/ou “destruídos”, mas tratar-se-ia (o conhecido exemplo de Nietzsche é o da “volatização”) de *mutação de um único e fundamental elemento*, o que tornaria totalmente dispensável o uso de ferramentas lógico-ontológicas (as “oposições metafísicas”) para a compreensão da própria origem e evolução dos valores.

Nesse contexto, diria que não se trata de mera semelhança o fato de o título do primeiro capítulo de MA I (“Das coisas primeiras e últimas”) apontar para uma clara recusa tanto da interpretação mecanicista (de orientação cartesiana), que recorre à noção de causa eficiente como princípio lógico-explicativo, quanto de uma contundente recusa do modelo explicativo da teologia natural (de inspiração leibniziana-kantiana), que recorre, por sua vez, à causa final. A alternativa a esses dois modelos é justo um pensamento que se aproxima ao monismo. O atual método da filosofia histórica (por meio do paradigma evolutivo), tal como Nietzsche o invoca na primeira e segunda seções de MA I, corroboraria tanto a hipótese de que uma causa

¹⁴ Consoante à posição de Leiter, também afirmava H-W Ruckebauer: „Nicht so sehr die Resultate der positiven Wissenschaften seiner Zeit waren für Nietzsche massgebend, vielmehr sah er in ihren Methoden den Hauptvorteil“. RUCKENBAUER, Hans-Walter. *Moralität zwischen Evolution und Normen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002, p. 73.

primeira é ilegítima, por supor, na descrição da relação entre os fenômenos, que o antecedente vale como aquilo que é logicamente anterior, portanto, supra-histórico, quanto é inválida a hipótese teleológica, por supor o determinante lógico como elemento condutor da evolução histórica. Aliás, parece-me que é justamente contra isso que Nietzsche escreve na seção 2 de MA I: “toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas”. Em poucas linhas, um certo otimismo científico com relação ao modelo teleológico (progresso histórico e perfectibilismo humano) é contrariado.

Nietzsche é enfático nesses primeiros passos de MA I: é preciso reconhecer ali seu forte ceticismo contra a metafísica especulativa, conservando a imprescindível tentativa de discursar sobre a origem das coisas. A superação da desconfiança na pergunta pela origem é visualizada por Nietzsche na primeira e segunda seções de MA I como superação do modo de pensar metafísico, que se orientou seja pela explicação da origem a partir da suposição de uma “causa primeira”, seja pela explicação da origem pelo modelo teleológico segundo o qual a ordem cronológica dos fenômenos tem que ser submetida a uma causa final que explique os resultados dos eventos históricos como já determinados por um princípio logicamente primeiro. Daí a importância de insistir no contraste entre modelos explicativos já no início de MA I. A convergência, reivindicada por Nietzsche ali, entre filosofia histórica e método empírico das ciências da natureza, esclarece, a meu ver, o recurso feito à metáfora da química e sua importância para um novo diagnóstico axiológico. Assim, no que respeita à remoção da desconfiança na pergunta pela origem, mais precisamente, pela origem das sensações e representações morais, Nietzsche não se furtou a explicar o sentido do emprego do método químico, e o trecho fundamental é este: “(...) a rigor não existe ação não-egoísta nem uma visão totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento fundamental parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”.

Volatilização química é, nesta primeira seção de MA I, a tópica científica que conduz sua explicação sobre a importância de um método empírico para uma adequada explicação dos fenômenos axiológicos. Sublimação representa concretamente ali a modificação de estado de um único elemento, analogamente à

transformação da molécula H_2O do líquido para o gasoso. Essa volatilização do elemento único provaria que a alteração de estados não implica alteração substantiva, elementar, mas apenas que haveria uma mutação molecular, produzindo uma vulgar convicção de que se trata de “opostos”. Líquido e gasoso não são termos que, segundo acreditava o “exagero habitual da compreensão metafísica e popular”, opõem-se, não para a ótica da química, sendo, isto sim, estados distintos do mesmo elemento que, transformando-se, é conservado. A aposta de Nietzsche é que, se o elemento não é perdido (muito menos um novo é criado) por causa de suas transformações quantitativas e qualitativas, os valores (o exemplo ali é o do egoísmo e altruísmo) poderiam ser pensados como oriundos de um único elemento comum que se volatiliza constantemente, o qual Nietzsche caracteriza apenas no capítulo 2 de MA I, quando apresenta mais concretamente sua “ciência da moral”: trata-se dos sentimentos de ambição, interesse, vaidade, cobiça, vício, em suma, sentimentos que podem, a meu ver, ser abrangidos por um único, nomeado por ele em MA I 142 de “sentimento de poder”.

Nietzsche é enfático neste argumento: só uma *observação aguda* é capaz de diagnóstico adequado, e isso implica dizer que o filósofo tem que se submeter à *ótica especulativa* (à visão da filosofia histórica e da ciência da natureza). Em MA I, Nietzsche parece se guiar, em seu posicionamento sobre a ciência, por uma convicção monista segundo a qual explicações consistentes verificam apenas a *transformação de um elemento único*.¹⁵ Ao se guiar pela tese de que nada pode ser criado ou totalmente destruído na natureza, bem como de que não há oposição ontológica (dualismo) entre impulsos humanos, Nietzsche estaria se comprometendo claramente

¹⁵ Nietzsche já poderia ter tomado conhecimento do alcance dessa metodologia com seu amigo Paul Rée, quando da composição de MA I. Não só entusiasta da ciência, Rée foi aluno dileto de um dos mais conhecidos defensores do monismo como base epistemológica das ciências naturais do oitocentos, principalmente aquela de orientação evolutiva. Falo aqui de Ernst Hæckel, que, em diversas obras e panfletos, exaltou a primazia do monismo como mais eficaz modelo de explicação científica. Em um famoso texto panfletário, Hæckel conclama aos seus pares da academia de ciência de Osterland a pensar o monismo como *profissão religiosa da ciência*, algo que, segundo ele, já era praticado em larga escala pelos seus antecessores: “A lei da conservação da substância, na sua acepção rigorosa, faz parte dos artigos de fé naturais e poderia ser o primeiro parágrafo da nossa religião monista. Os físicos atuais consideram em geral, e com razão, a sua lei da conservação da força como a base inabalável do seu conhecimento científico da natureza (Robert von Mayer, Helmholtz); o mesmo se dá com os químicos em sua lei fundamental da conservação da matéria (Lavoisier). (...) A nossa concepção do monismo ou filosofia da unidade é, pelo contrário, clara e nada equívoca. Para ela, um espírito vivo imaterial é tão inconcebível como uma matéria sem espírito e sem vida. (...) A ideia de dualismo — (ou de pluralismo em outros sistemas antimonistas) — separa o espírito e a força da matéria, como duas substâncias essencialmente diferentes, mas sem que se apresente prova alguma experimental, sobre se uma pode existir sem a outra”. HÄCKEL, R. *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1892, p. 14.

com um dos mais importantes legados teóricos das ciências positivas de sua época, e isso não apenas pode ser visualizado em sua compreensão histórica dos fenômenos, mas também naquela psicológica oferecida em MA I, ambas valendo como base teórica de sua ciência da moral no segundo capítulo. Psicologia, seguindo a estratégia metodológica do monismo científico, é apresentada por Nietzsche, em meio a recursos retóricos dos moralistas franceses, como *arte de observação empírica* das atuais configurações dos sentimentos e comportamentos humanos *a partir da mutação de um elemento original ainda remoto*, o qual, para ser compreendido, não precisa ter qualquer conexão causal evidente no tempo. O método psicológico é, segundo as seções iniciais do segundo capítulo de MA I, o exercício de observar, a partir de uma origem remota, o elemento natural (sensação, impulso) que variou na contínua e conflituosa transição *do que foi para o que é*. De mãos dadas com o método histórico-evolutivo, a psicologia é aliada da ciência dos sentimentos morais, cujo resultado esperado não é outro senão positivista: “preparar e solver os emaranhados problemas sociológicos (...)”.¹⁶

¹⁶ Se, por um lado, a posição de Nietzsche contraria alguns aspectos ortodoxos do positivismo sociológico, já que para Comte a ciência social não pode supor qualquer lei psicológica em sua compreensão do homem, isso não vale para Stuart Mill, cuja obra Nietzsche teve contato via Paul Rée. Em *Sistema da Lógica Dedutiva e Indutiva* (livro VI), Mill é categórico ao afirmar que os fenômenos sociais podem ser reduzidos a fenômenos psicológicos; os fenômenos sociais não são qualitativamente diferentes dos fenômenos mentais individuais, de forma que não haveria diferença qualitativa entre as leis dos fenômenos sociais e as leis da mente, quando estas são analisadas partindo-se do indivíduo. Daí seu esforço para mostrar que, de certa forma, as leis das ciências sociais poderiam se resolver em leis da psicologia. Segue-se desse argumento que, se as leis da sociedade repousam nas leis da mente, a evolução social deveria corresponder a uma mudança das leis da vida mental dos indivíduos. É nesse contexto que Mill desenvolve sua psicologia como um tipo de individualismo metodológico, com o qual acreditava poder derivar a compreensão da evolução histórico-social do homem a partir das mais elementares experiências e vivências mentais dos indivíduos, suas emoções, volições, bem como representações, pensamentos, crenças. Mas por que Mill pode figurar um importante exemplo para o que Nietzsche pretende fazer em MA I? Mill é mais um dos sectários do monismo, especialmente do monismo em matéria de ciência moral, e para tornar isso um pouco mais claro seria preciso retomar outro fundamental argumento segundo o qual os estados da mente são, todos eles, compreendidos por Mill a partir do conceito de sensação (*sensation*). Contrapondo-se aí à psicologia humeana, cujo sensualismo é de forte viés materialista-sensorial, Mill sustenta que nem tudo que é representável, apesar de sensível, é dado pelo sentidos, portanto, possível de ser reduzido à materialidade do percebido. Ele cita em seu *Sistema* um curioso exemplo sobre a percepção da cor, a fim de ratificar esta sua posição. Ele afirma que o branco surge, para um sujeito ao qual é apresentado rapidamente o espectro de cores, não de uma impressão sensível. Aquilo que o estimula (raios luminosos de todas as cores do espectro) não é propriamente aquilo que ele representa (a cor branca) — algo muito próximo do que alguns anos depois diria Helmholtz. Com isso ele pretendia mostrar que, no fundo, a mente humana é sempre capaz de criar “expectativas”, isto é, após termos sensações reais, seríamos capazes de formar a concepção de sensações possíveis. É sob esse aspecto que, segundo Mill, a psicologia pode ser equiparada a uma *química dos fenômenos mentais*, denominada por ele de “psychological chemistry”. In: MILL, John Stuart. *System of Logic, Ratiocinative and Inductive: being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1882, p. 549. Sobre a recepção de Mill por Nietzsche, ver: FORNARI, Maria C. *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. Nietzscheana: Saggi 5. Pisa: Edizioni ETS, 2006. Fornari conta, aliás, um importante episódio,

Sob quais condições; quais circunstâncias; sob qual pressão; por qual meio; fazendo uso do que tal e tal sentimento conseguiu adquirir tal e tal configuração: eis algumas das estratégias da observação psicológica e da narrativa histórica que a descreve. A psicologia *disseca* (é o termo “científico” de Nietzsche no segundo capítulo de MA I) as relações entre os sentimentos e comportamentos humanos que a narrativa histórica não é capaz senão de *descrever*. Assim, sua ciência da moral estaria habilitada a estabelecer relações genéticas e causais entre os mais diversos sentimentos e comportamentos humanos, questionando, devido ao caráter heurístico de suas “suspeitas”, a simples e fácil relação que determinados sentimentos e comportamentos sugerem ao observador. Concomitante a isso, objetivar-se-ia desmentir supostos antagonismos irreversíveis (as “oposições metafísicas”) entre *aquilo que é* e seu *como foi*. Aliás, isso ilustraria bem aquela sentença exemplar de La Rouchefoucauld citada pela seção 36: a observação psicológica (tributária da ótica especulativa das ciências empíricas) seria capaz, por exemplo, de revelar a origem imoral de certos valores considerados até então como morais, revelar como “aquilo que o mundo chama de virtude é, ordinariamente, apenas um fantasma formado por nossas paixões, ao qual se dá o nome honesto para se fazer impunemente o que se quer”.

2. Curto-circuitando o modo de pensar especulativo sobre a ciência: o antitéórico ponto de vista de Nietzsche em *Para Além de Bem e Mal*

Aspectos do compromisso de Nietzsche com procedimentos científicos parecem assim ser incontestáveis em MA I. O tom profundamente especulativo de suas intuições filosóficas naqueles dois primeiros capítulos ressoa uma deferência à “cultura científica” reinante na tradição positivista do oitocentos. Mas seria possível ampliar tal posicionamento para as demais obras de maturidade? Para intérpretes como Lopes e Leiter a resposta seria: sim. É recorrente, para ilustrar tal caso, o recurso a *Para Além de Bem e Mal* (doravante, JGB), a fim de determinar, a partir dessa obra considerada de maturidade, a continuidade do programa naturalista em Nietzsche. Mas aqui um retumbante *senão* carece ser interposto, a meu ver. Foi por causa dele que escolhi fazer essa longa reconstrução do argumento nietzscheano em MA I, de modo a estudar a adesão de Nietzsche ao modo de pensar especulativo, pois isso me

narrado por Malwida von Meysenbug, sobre o interesse de Nietzsche pela química e sua relação com o pensamento de Mill: “A detta di Malwida era caratteristica di Rée l’insistere sulla combinazione degli atomi per spiegare il fenomeni dell’universo, tanto che l’espressione ‘combinazione chimica’ era diventata, a Sorrento, quase una battuta”. In. FORNARI, M. C. op. cit. p. 52, nota 98.

permitiria verificar em que medida as posições de 1878, tributárias de certa gramática monista, como tentei explicar, poderiam ser estendidas para obras posteriores, como é defendido por Lopes, especialmente tomando o caso de JGB. Julgo que a dívida de Nietzsche (consciente ou não) com pontos de vista monistas ou, como querem Leiter e Lopes, com o naturalismo substantivo é, de fato, clara na ciência da moral exposta em MA I; mas, a meu ver, é também conjectural, pois tem seu ponto de inflexão mais fundamental quando Nietzsche passa a compreender a origem e o desenvolvimento de todo e qualquer fenômeno a partir do ponto de vista da vontade de poder. Sobre isso gostaria de tecer algumas considerações.

Curioso notar que o tema da vontade de poder em JGB é tanto um ponto de partida da interpretação naturalista ampliada de Nietzsche quanto de profundos dissensos entre os próprios naturalistas¹⁷ — mas aqui gostaria de tomar um caminho de todo contrário às suas discussões e objeções recíprocas. Se Nietzsche efetivamente acredita que os processos de mutação dos fenômenos deve supor, do ponto de vista do método da investigação, *a incontestável evidência natural de certos elementos* — sejam as sensações, os sentimentos ou seja qualquer outro nome pelo qual denomina isso que existiria naturalmente —, quer-me parecer que tal proposta de modo algum se sustenta a partir do momento em que desloca o debate sobre origem e evolução dos mais diversos fenômenos (especialmente, os normativos) para o campo do conflito por poder¹⁸, mais propriamente, quando ele passa a *enxergar* a própria concepção de vontade de poder numa direção de todo contrária a posicionamentos especulativos, em uma direção e contexto, digamos preliminarmente, antitéóricos.

Não gostaria de repetir argumentos amplamente conhecidos pelos estudiosos acerca do tema vontade de poder. Sabe-se sobejamente que Müller-Lauter¹⁹ se

¹⁷ Ver principalmente a posição de Janaway contra Leiter em: JANAWAY, C. *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 38 ss. Leiter, aliás, reconhece que a interpretação de Janaway coloca um importante “senão” à interpretação mais ortodoxa de um “Nietzsche naturalista”. Ver LEITER, B. “O naturalismo de Nietzsche revisado”, p. 113 ss. Contrário também a Leiter é o naturalismo de Christian Emden: ENDEM, C. *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press: 2013, p. 49 ss.

¹⁸ Lopes dá atenção a esse tema no último tópico do artigo “A almejada assimilação do materialismo’...”, ao discutir o tema partindo do “fio condutor do corpo”, mas vê aí apenas continuidade do programa naturalista de *Humano I*.

¹⁹ Cf. especialmente MÜLLER-LAUTER, W. *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1999. Versões mais compactas de sua reflexão podem ser lidas em português em: MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. Clademir Araldi: São Paulo, Unifesp, 2011. MÜLLER-

esforçou, ao longo de mais de 30 anos de pesquisa, para demonstrar o quão distante estava essa concepção madura de Nietzsche não só de uma metafísica — aliás, Leiter simplesmente despreza isso²⁰ —, mas também de todas as outras tentativas anteriores de compreensão dos fenômenos, e para justificar isso considerava que Nietzsche já vinha preparando, desde 1883-1884, uma reflexão mais esmerada de seu modo de pensar, uma visão sobre a origem e a evolução dos fenômenos que passou a ser denominada pelos pesquisadores (de modo genérico, às vezes) de “pluralista”, sob o chavão: “vontade de poder como multiplicidade de forças”. Com forte destaque para o modo como Nietzsche apresentava o conceito de vontade de poder *enquanto interpretação*, o que isso propriamente significava e seu respectivo alcance, Müller-Lauter pavimentou todo um caminho para a pesquisa que se desenvolveria na Europa nos anos 80 e 90. É fato que em seus textos destacou o (ainda) forte apreço de Nietzsche pelas “comprovações” que as ciências de sua época conferiam para sua “doutrina”, principalmente considerando as anotações privadas; mas disso não se segue de modo algum que se tratava, naquele período, de adesismo ao discurso especulativo das ciências empíricas, como nos dois primeiros capítulos de MA I. Creio que vale a pena aqui revisitar a via aberta pela intuição de Müller-Lauter sobre o sentido relacional-agonístico de mundo que a vontade de poder inspira em JGB; mais ainda, de que modo ela seria útil para contrariar uma visão de mundo científica (monista), conseqüentemente, contrariando as próprias pretensões naturalistas, algo que deveria ser feito evitando ao máximo clichês e chavões típicos quando se trata de tão conhecido tema. Quero dizer: não vou optar pelo esburacado caminho da contraposição: *monismo* versus *pluralismo*.

À guisa de intensificar o frutífero debate com a interpretação naturalista, gostaria de levantar algumas questões sobre um determinado contexto na obra publicada de Nietzsche, nomeadamente, em JGB, no qual consta uma de suas principais posições sobre a vontade de poder; sublinharei alguns trechos que são amplamente discutidos pelos próprios intérpretes naturalistas, usando-os aqui, no

LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

²⁰ A posição de Leiter sobre a vontade de poder me parece muito problemática, e isso pelo fato de ele mostrar certo desprezo pelo conceito, sem realizar qualquer investigação mais consistente do tema. Chega a afirmar que ela “não deve ser levada assim tão a sério”, pois Nietzsche destinou um “punhado insignificante de passagens publicadas a respeito da “vontade de potência”, e que por isso não haveria razão para levar a sério uma “metafísica maluca da vontade de poder”. In LEITER, Brian. “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”, p. 116-7. Mesmo se tratando de uma provocação, acho dispensável comentar esses trechos, tamanha é a força *ad hominem* do argumento.

entanto, num sentido contrário às suas pretensões, principalmente refratária àquilo que denominam naturalismo substantivo e, por extensão, naturalismo metodológico, pois se é possível mostrar que Nietzsche discorda de que o discurso científico-empirista tem a prerrogativa de dizer *o que existe e o que não existe* (num sentido “naturalista”), então desfaz consigo a importância do método, “do meio”, que para isso se destina.

Em relação ao posicionamento de Nietzsche a partir de 1886, sabe-se que alguns estudiosos da corrente naturalista descredita afirmações grandiloquentes como a de Brian Leiter, para quem o conceito de vontade de poder é “improdutivo” — ou como ele diz, uma “ideia boba”²¹ —, no que respeita ao importante trabalho de Nietzsche em psicologia moral. O fato é que Leiter toma como secundária a vontade de poder em detrimento do método do qual Nietzsche se vale quando quer explicar os fenômenos normativos enquanto vontades de poder. A importância desse debate é conhecida entre os leitores e leitoras mais assíduos: a partir de JGB (seção 23, especialmente), Nietzsche concebe *sua* psicologia como “diferente de toda psicologia até o momento”, definindo-a como “*morfologia e doutrina da evolução da vontade de poder*”. Pressuposto estaria, segundo a corrente naturalista, o inegável apreço que Nietzsche continuaria a manter com o vocabulário das ciências dominantes; sim, esta definição é rica no uso de metáfora e alusão científica, mas só por isso não vejo como se alcança a afirmação de que ela é, exclusivamente, tributária do ponto de vista especulativo das teorias científicas. O jogo de palavras, contra ou favor à ciência, faz parte de estratégias muito mais sutis nessa obra, estratégias que, à sombra do que produziu depois de *Assim Falou Zaratustra*, tem muito mais a ver com o refinamento e apreço estilístico (retórico, poetológico, metaforológico), por meio do qual burila e expressa seus pensamentos. Claro que isso já constava do projeto de *Humano* (principalmente no segundo tomo), mas agora essa perspectiva alcançou um grau de sofisticação tal que não se pode deixar de compreender o estilo da escrita e do modo de pensar de Nietzsche como complementar, no sentido de que representa a homogeneidade de seu posicionamento filosófico.²² Com isso quero dizer: um

²¹ LEITER, B. idem, p. 118.

²² Um importante exemplo disso já está em “O andarilho e sua sombra”, no segundo volume de *Humano*, e é claramente anunciado, de modo programático, no aforismo 290 de *A Gaia Ciência*, que trata da questão: como dar estilo ao caráter. Já no segundo capítulo de *Para Além de Bem e Mal*, contexto no qual define a vida como vontade de poder, fala de uma certa “arte da nuance” (seção 31), indispensável para entender-lhe os pensamentos. Decisivo, mais tardiamente, é o aforismo 4 de *Ecce homo* “Por que escrevo tão bons livros”, onde apresenta as linhas fundamentais daquilo que nomeia

hercúleo esforço para fazer notar uma nova “sensibilidade filosófica”²³ em JGB não poderia ser simplesmente descartada de análises que se pretendem mais profundas.

O fato de Nietzsche se valer de um discurso ou argumento que alude à gramática das ciências empíricas já bastaria, para alguns intérpretes da corrente naturalista, para afirmar um certo tipo de “adesismo” imediato ao método das ciências, contornando todo e qualquer debate sobre os modos como Nietzsche *arranja* e *apresenta* seus pensamentos. Tomo aqui o caso da vontade de poder em JGB: o modo como os naturalistas analisam a seção 36 JGB é paradigmático. Ali restaria comprovada, pelo fato de se valer de argumentos e analogias científicas — pelo fato de se valer “do fio condutor do corpo”, como avalia Lopes — a continuidade do projeto especulativo-naturalista de Nietzsche, já que vontade de poder, enquanto metáfora para uma compreensão teórica da vida orgânica, valeria como conceito *para o que existe naturalmente*, e isso, sem dizer qualquer palavra, por exemplo, sobre o contexto no qual essa famosa seção está inserida — o capítulo segundo, denominado *O espírito livre*. Considero imprescindível reaver o contexto dessa seção para melhor compreender a famosa passagem na qual Nietzsche, de um modo inusitado, propõe uma definição holística da vida, reconhecida pela categórica afirmação: “tudo é vontade de poder e nada além disso”. Nietzsche não me parece ter escolhido o segundo capítulo aleatoriamente para sacar essa definição.

O título do capítulo é autorreferente, como se sabe, pois Nietzsche fez justamente do projeto de *Humano I* seu primeiro livro cujo lema implicava a metafórica de uma espiritual liberdade. Que em *MA I* se tratava de um esforço para criar condições para se desfiliar de dogmatismos, isto é, condições para se pensar para além da metafísica da vontade de Schopenhauer e da estética wagneriana, isso não implica dizer que em JGB as pretensões filosóficas são as mesmas, ou sequer semelhantes, o que, segundo alguns, seria devido a uma clara analogia estrutural

“arte do estilo”. Para isso já havia chamado atenção A. Nehamas, ver: NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. London: Harvard University Press, 1985, principalmente capítulo I. Mais recentemente e de modo mais analítico, STEGMAIER, W. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012, p. 73 ss. Ver também capítulos 4-20.

²³ Como destaca Enrico Müller: „In einem Brief an Georg Brandes hat Nietzsche für JGB an einer ebenso prominenten auslegungsbedürftigen Stelle die “lange Logik einer ganz bestimmten philosophischen Sensibilität” geltend gemacht. Sein anti-systematisches Schreiben wollte er zunächst nicht mit einem „Durcheinander von hundert beliebigen Paradoxien und Heterodoxien“ (Brief an Georg Brandes, 08.01.1888, KGB III/5, Bf. 974) verwechselt wissen“. In: MÜLLER, Enrico. „Geist und Liebe zur Maske: Zur Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff“. In: BORN, Marcus Andreas und PICHLER, Axel. *Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin - Boston: Walter de Gruyter, 2013, p. 244.

entre as obras.²⁴ Uma simples razão para isso é a de que Nietzsche não parece estar mais olhando *retrospectivamente*, olhando para seu “passado dogmático”, muito pelo contrário: a tarefa em JGB é o futuro da filosofia, como soa o subtítulo da obra e, no contexto do segundo capítulo, as seções 42, 43 e 44. Assim, restaria ser contextualizado esse “libertar-se” do espírito; de que “liberdade” se trata nesse segundo capítulo, e se ela tem implicação no modo como Nietzsche apresenta sua vontade de poder enquanto fio condutor para uma interpretação global dos fenômenos, tal como é sugerido em JGB 36. Julgo ser tal tarefa prioritária, antes de optar por corroborar certo adesismo ao ponto de vista rigorosamente científico, o que pressupõe tomar a seção 36 à parte do seu espaço literário-filosófico.

Algumas de suas primeiras seções (27, 28 e 31, principalmente) são, aliás, enfáticas no que tange à sua já mencionada pretensão de fundir discurso e estilo, o que alerta ao leitor para o fato de que uma análise de “conteúdo” (conceitual ou argumentativo) deveria ser preterida em relação à forma estética do texto; que seria necessário por parte do leitor explorar as ambiguidades retóricas, metafóricas, poéticas do texto, exigindo dele apurada observação — “(...) faço de tudo para me tornar dificilmente inteligível?” (JGB 27) — às múltiplas habilidades da composição textual. A “sensibilidade filosófica” requerida do leitor em JGB, portanto, precisa ser destacada e levada a sério, ao custo de se perder pontos centrais dos pensamentos de Nietzsche apresentados ali.

Sem qualquer apreço para essa “sensibilidade filosófica”, muito já foi escrito sobre a estratégia de Nietzsche, nos dois primeiros capítulos de JGB, em tomar o saber do ponto de vista de seu “oposto”, do erro, do engano; de examinar o conhecimento em sua correlação com o falso, as crenças filosóficas enquanto ficções necessárias, uma vez que o saber, a ciência, não mais poderia dispensar certo “caráter ilusório” por meio do qual compreende o mundo e a si mesmo. O leitor e leitora atentos vão reconhecer tal estratégia já desde o Prefácio e primeira seção de JGB, pois ali consta uma polêmica sugestão: problematizar a verdade a partir de um “querer-evitar” a inverdade. Um ponto convergente entre as leituras dessa estratégia (e com o qual o naturalismo concordaria) parece-me ser reduzir a necessidade do erro

²⁴ Paul van Tongeren assume uma profunda familiaridade de projetos entre *Humano I* e *Para Além de Bem e Mal* a partir de uma análise da estrutura das duas obras, comparando cada um de seus capítulos. Cf. VAN TONGEREN, Paul. *A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral: Estudos sobre Para Além de Bem e Mal*. Trad. Jorge Viesenteiner: Curitiba: Editora Champagnat, 2012.

a pretensões especulativas, como se a “ilusão”, a “ficção”, o “engano”, ainda gerassem valor cognitivo, mesmo que de tipo cético²⁵, o que permitiria ao homem poder ainda cultivar certa concepção de saber, afeita ao que também propunha as ciências. Acredito que essa convergência entre necessidade do erro e reivindicação cognitiva teria dificuldade em ser sustentada no contexto de JGB. Considerados apenas do ponto de vista *do conhecimento* das coisas, tais termos não representam uma radical problematização de Nietzsche do modo tradicional de se pensar a ciência, de se pensar o saber.

Minha interpretação é a isso resistente: pretendo mostrar como a posição de Nietzsche ali está em *divergência* com a tese (continuista) da radicalização do projeto especulativo (neokantiano) do oitocentos.²⁶ Para tanto, parto de uma interpretação segundo a qual o principal interesse de Nietzsche é, no fundo, o de mostrar como a necessidade do “iludir-se”, do “estar-sendo-enganado”, carece, antes de tudo, ser recuperada não em termos de “argumentos”, “métodos” e “teorias”, mas sim em termos de uma clássica fórmula, qual seja, a do saber como observar-algo, como ver-algo, e que isso faz parte de uma estratégia sutil de Nietzsche que é a de mostrar que a relação entre *observar* e *saber especulativo* não pode ser tratada como autoevidente, tal como feito ao longo daquela tradição propalada por Sócrates: a tradição da *theoria*. Sem a tradução desses termos — engano, erro, ficção, ilusão — para um *domínio visual*, acredito que a reflexão de Nietzsche é perdida naqueles capítulos iniciais (principalmente no segundo) de JGB. Defendo que esse orientar-se do saber pela ilusão, pelo erro, sugerido por JGB, *não se relaciona, em nenhum grau, com reivindicações especulativas*; quero dizer, quando ele fala da necessidade, para o saber, do engano, em nenhum aspecto tal implicação pode ser considerada revitalização da prática especulativo-transcendental (no sentido de um A. Spir, por

²⁵ A posição de Lopes sobre o assunto é clara: “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 (...)”. In LOPES, R. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. p. 18.

²⁶ Importante destacar que esse modo de problematizar o saber em JGB estaria em concordância com o projeto especulativo do neokantismo, de mãos dadas com o progresso das ciências empíricas do oitocentos, como sugerem não só intérpretes naturalistas, mas adeptos da concepção nietzscheana do perspectivismo enquanto metateoria do conhecimento (na linha de F. Kaulbach e seus discípulos). Nesse sentido, esse artigo tende a discutir indiretamente também com essa última corrente da pesquisa Nietzsche.

exemplo), muito menos da investigação materialista (no sentido de Lange), como Lopes, por exemplo, havia sugerido.²⁷

O erro, a ilusão, o engano, e qualquer outro termo correlato a esta semântica²⁸, não são manejados a partir de um interesse cognitivo *stricto sensu*, justo porque seu uso é *in toto* refratário a um modo de *observar* as coisas que se fideliza à ótica teórica (em sentido socrático), um modo de observar que assume que o saber se constitui por componentes “formais” do olhar, isto é, constitui-se como *theorêin*.²⁹ Como a seção 34 de JGB deixa claramente entrever, seu vínculo é antes com aquela tradição artística que concebe o ver, o olhar, o observar como *perspicere*, na esteira da tradição da *arte da perspectiva* emergente no renascimento e amplamente difundida pelo barroco na Europa. A aparência vista pelo olhar especulativo não se equivale à ilusão mirada pelo olhar perspectivo, e isso quer dizer: o recurso de Nietzsche a termos que gravitam em torno do *Schein* não apresentam uma profunda revitalização da *Erscheinung*, isto é, do paradigma cognitivo-representacional. Para a tradição da arte perspectiva, que se desenvolveu de modo muito heterogêneo a partir do quatrocentos³⁰, o decisivo é, antes de mais nada, recolocar o debate sobre o modo de compreensão do mundo no âmbito da visualidade (tradução de espaços, volumes e cores em enquadramentos

²⁷ Fundamental para a corrente naturalista é, nesse contexto, a assim chamada “teoria do erro” de Nietzsche. Sobre isso, ver: GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana, Ill.: Univ. of Illinois Press, 2002. Para o contexto de nossa discussão, ver: LOPES, Rogerio. “A almejada assimilação do materialismo’...”, *passim*. De modo mais enfático, ver a defesa (de forte viés neokantiano) de B. Han-Pile da teoria do erro: PILE-HAN, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.

²⁸ Uma passagem conhecida do novo Prefácio (5) do *Nascimento da Tragédia* oferece-nos um bom exemplo do universo semântico ao qual nos referimos aqui: „(...) denn alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums“.

²⁹ Segundo G. König e H. Pulte, no *Fedro*, principalmente 247e-248a, Sócrates faz claramente convergir a metáfora do olhar (*theorêin*) com aquela do saber em sentido estrito, enquanto *epistême*, e com isso começa a deslocar para um novo âmbito antigos sentidos de *theoria*, por exemplo, como em Heródoto, que restava próximo de *sophia*, um tipo de conhecimento visual, sensível. Nesse deslocamento, Sócrates se vale de certa analogia etimológica do termo (*theoria* advém do feminino *θεα* + *ορός*), para salientar que o que é visto pelo saber científico é “divino”, “não-mutável”. Daí aparecer na *República* (517d), justamente no contexto do famoso mito da caverna, a expressão *θεῖα θεωρία*, “teoria divina”, como o tipo de conhecimento filosófico genuíno. Já em Aristóteles, a metáfora da visão não tem qualquer importância, pois *theoria* passa a ser considerada unicamente no âmbito do método especulativo da filosofia primeira. Ver mais no verbete *Theorie*. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel - Stuttgart: Schwabe & CO AG. Verlag, 1984.

³⁰ A própria evolução do “método” da perspectiva (em natural, artificial e atmosférico, por exemplo), no qual o artista pode representar um objecto tridimensional projetando-o sobre um plano bidimensional a partir de uma linha imaginária ou ponto (o ponto de fuga), as diversas tentativas aí realizadas falam a favor do carácter subjetivo de construção de paradigmas óticos na modernidade. Concordância entre os pares era algo raríssimo, tal como se exige de práticas científicas convencionais, e isso, devido ao contingente de elementos que eram ora acrescentados ora excluídos do “método”. Beneficiado sempre nessas transformações foi, no entanto, o olhar humano.

tridimensionais), um recrudescimento tal da sensibilidade humana que abriu vigoroso confronto contra o platonismo, fortalecendo uma discussão antiontológica em torno do saber enquanto “ótica”. Falar, portanto, de perspectiva enquanto “teoria do olhar” (num uso unicamente especulativo da ótica) seria mero pleonasma, já que *perspectivar* (tal como Nietzsche o considera especialmente em JGB) não poderia ser concebido como um tipo de *observação do olho*.³¹

A fundamental concorrência entre *perspicere* e *theoreîn*, isto é, entre dois modos de compreender o saber humano, parte, em JGB, de uma profunda reinterpretação da capacidade visual.

Nietzsche está em sintonia com a revolução operada pelo renascimento e, com ainda mais força, pelo barroco, do olhar³²; *perspicere* representa uma tradição que

³¹ Esse me parece ser o ponto de vista de Nietzsche, por exemplo, em um apontamento póstumo de 1884, quando aproxima a noção de “leis da ótica”, da “fixação de perspectivas”, ao ideal da veracidade, portanto, algo contrário ao ideal da ilusão, do erro, objetivado pela própria arte perspectiva. „Das Problem der *Wahrhaftigkeit*. Das Erste und Wichtigste ist nämlich der Wille zum Schein, die Feststellung der Perspektiven, die „Gesetze“ der Optik d.h. das Setzen des Unwahren als wahr usw“. Anotação Póstuma do Verão-Outono de 1884, 26[359]. A tradição de interpretação do pensamento de Nietzsche, na linha de estudiosos como F. Kaulbach não vê qualquer problema nessa aproximação entre olhar e conhecimento, em sentido estrito, talvez porque suponham que Nietzsche está reivindicando aí, na esteira de Kant, um mero aspecto sensível (olhar) do conhecimento (razão). Um exemplo, que compendia várias outras interpretações dessa corrente, pode ser visto em: ATAEIAN, Azadeh. *Vom Standpunkt des Erkennens: Nietzsches Philosophie des Perspektivismus*. Konblenz - Landau: LIT Verlag, 2012.

³² A incorporação do estilo barroco pela escrita nietzscheana ainda não recebeu devida atenção da pesquisa Nietzsche, a meu ver. No aforismo 144 de MA II, *Miscelâneas de Opiniões e Sentenças*, Nietzsche defende uma interpretação inovadora desse estilo para a poesia e prosa: „Wer sich als Denker und Schriftsteller zur Dialektik und Auseinanderfaltung der Gedanken nicht geboren oder erzogen weiss, wird unwillkürlich nach dem *Rhetorischen* und *Dramatischen* greifen: denn zuletzt kommt es ihm darauf an, sich *verständlich* zu machen und dadurch Gewalt zu gewinnen, gleichgültig ob er das Gefühl auf ebenem Pfade zu sich leitet, oder unversehens überfällt — als Hirt oder als Räuber. Diess gilt auch in den bildenden wie musischen Künsten; wo das Gefühl mangelnder Dialektik oder des Ungenügens in Ausdruck und Erzählung, zusammen mit einem überreichen, drängenden Formentriebe, jene Gattung des Stiles zu Tage fördert, welche man Barockstil nennt (...) die Dämmerungs-, Verklärungs- oder Feuerbrunstlichter auf so starkgebildeten Formen: dazu fortwährend neue Wagnisse in Mitteln und Absichten, vom Künstler für die Künstler kräftig unterstrichen, während der Laie wähnen muss, das beständige unfreiwillige Ueberströmen aller Füllhörner einer ursprünglichen Natur-Kunst zu sehen: diese Eigenschaften alle, in denen jener Stil seine Grösse hat, sind in den früheren, vorclassischen und classischen Epochen einer Kunst nicht möglich, nicht erlaubt“. Barroco é, portanto, um estilo que floresce ali onde o clássico inicia seu ocaso; nesse sentido, barroco é assim um tipo estético (retórico e dramático) sempre possível historicamente. Relevante sob esse ponto de vista é a interpretação de Claus Zittel sobre o barroco. Ver: ZITTEL, Claus. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2011, pp. 213-18. Zittel interpreta a estética barroca em Nietzsche como *Kunstform des Niedergangs*, no intuito de destacar que a retórica nietzscheana sobre as formas de vida superior, exuberantes, depende necessariamente do que lhe se serve de contraste, a forma de vida decadente, “barroca”. „(...) Für die Laier erscheint diese Kunst lebendiger zu sein als jemals, doch dem Artisten ist erkennbar, dass die Fülle nur suggeriert wird, dass man sich im Zeitalter des Niedergangs befindet“. Aqui, p. 217. Não seria assim exagero afirmar que o estilo barroco é essencialmente *arte de transfiguração*. Esse seria o caso, por exemplo, com o diagnóstico de Nietzsche da arte wagneriana enquanto “barroca”. Com isso,

dignificou o uso de um vocabulário ilusionista (como é caso com a pintura), por vezes teatral, performático (literatura e drama), por vezes exuberante em fachadas (arquitetura)³³, cuja expressão máxima, em solo alemão, ocorre conforme à exploração artística de termos como *Schein*.³⁴ Não é por acaso, segundo Wilfried Barner, que Nietzsche é tido como responsável direto por traduzir a retórica do barroco para o campo literário.³⁵ O livro de Barner é importantíssimo para se entender que o emprego, do ponto de vista estético-formal, de adjetivos como “ilusório”, “ficcional”, “engano”, “erro” estaria em consonância com a retórica do estilo barroco³⁶, e cujo efeito decisivo é encontrado em JGB na exaltação do fazer filosófico enquanto perspectiva. Caso exemplar nesse contexto é a seção 10 de JGB, quando da pontual afirmação de que o saber especulativo (lá representado pelo ideal científico da veracidade) toma sempre “partido *contra* a ilusão (*Partei gegen den Schein*)” e exprime “a palavra “perspectiva” já com soberba”. Com isso quero aqui antecipadamente destacar que a não consideração desse deslocamento do debate sobre o saber para o contexto da percepção visual implicou a desconsideração, por

Nietzsche quer associar tal estética com seu diagnóstico de cultura, bem como apontar para as condições de sua superação.

³³ Obra fundamental para se compreender a apropriação por Nietzsche dessa linguagem é *Der Cicerone* de Jacob Burckhardt, cuja referência se pode encontrar em cartas já desde 1872. Numa carta a Mathilde Maier de 6 de agosto de 1878 lemos uma importante e veemente recomendação de leitura que vincula essa obra ao “estilo barroco”: „(Um’s Himmels willen) lesen Sie über Barockstil J. Burckhardts Cicerone“. Sobre o estilo barroco lá discutido, ver: BURCKHARDT, J. *Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1986, principalmente p. 349 ss, quando analisa as fachadas das igrejas e afirma: „Allein als reine Fiktion ergreifen sie den Beschauer doch bisweilen, trotz der oft so verwerflichen Ausdrucksweise, und nötigen ihn, der Absicht des Baumeisters nachzugehen, seine Rechnung — nicht von Kräften und Lasten, wohl aber von Massen und Formen — nachzurechnen. Man entsinnt sich dabei, dass es zum Teil die Zeitgenossen der grössten Maler des 17. Jahrhunderts waren, welche so bauen, ja Maler wie Domenichino, Bildhauer wie Bernini selbst“. Como dito acima, Nietzsche destina o aforismo 144 de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* ao tema do estilo barroco. Para Wilfried Barner, a retradução literária por Nietzsche do estilo barroco sugerida por esse aforismo deveria ser colocada em primeiro plano, jamais considerada mero acessório: „Nach welchem Gesetz aber treten die Barockstile in der Geschichte auf? Das Modell, an dem sich Nietzsche bei der Beantwortung dieser Frage unausgesprochen, aber deutlich erkennbar orientiert, ist die Abfolge von “Renaissance” und “Barock”, jenes Epochenpaar also, das vor allem durch Jacob Burckhardt, Nietzsches Basler Kollegen, ins Bewusstsein der Zeit erhoben worden war“. BARNER, Wilfried. *Barockrhetorik: Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag: 2002, p. 8. O tema ainda carece de devida atenção da pesquisa Nietzsche.

³⁴ Cf. verbete *Schein* em: RITTER, J. und GRÜNDER, K, op. cit.

³⁵ Conforme Barner: „(...) vollzieht sich die Entdeckung des Barocks im Zeichen einer neuen, gegen Historismus und Positivismus gerichteten typologischen, morphologischen bzw. formalästhetischen Betrachtungsweise. Dass Nietzsche zu den Wegbereitern dieser geisteswissenschaftlichen Umwälzung gehört, ist bekannt. Seine Hinweise auf “Barockstil” und “Rhetorik” freilich blieben ungehört, und bis der literarische Barockbegriff sich im Schlepptau der Kunstgeschichte durchzusetzen begann, vergingen Jahrzehnte. (...) Nietzsche ist sich sehr wohl bewusst (...), dass der Begriff “Barockstil” ursprünglich in der bildenden Kunst beheimatet ist und dass seine eigene Verwendung des Terminus eine noch ungewohnte Übertragung darstellt“. Ibidem, p. 5-6.

³⁶ „(...) Rhetorik: Inbegriff einer überwundenen wissenschaftlich-pedagögischen Disziplin, einer auf Oberflächlichkeit, Täuschung und Verstellung beruhenden Sprachhaltung der “Unnatur”. Dazu noch die Provokation, Rhetorik nicht im Bereich der politischen Rede oder der Predigt zu belassen, sonder sogar auf “Kunst” anzuwenden, d.h. auch auf Poesie!“ Ibidem, p. 12.

parte da corrente naturalista (mas não só!), de que Nietzsche reconhece profunda diferença (visual) entre *theoreîn* e *perspicere*; implicou, portanto, desconsiderar o contexto no qual Nietzsche emprega, em JGB, noções como “engano”, “erro”, “ficção”, “ilusão”. Esse artigo almeja dar o devido valor estético a essa apropriação da linguagem do *perspicere* por Nietzsche em JGB.

2.1. O fio condutor do *perspicere*: interpretando o segundo capítulo de JGB

O deslocamento do debate acerca do saber humano para o campo visual é a chave de interpretação que orienta as pretensões desse artigo, algo que exige do leitor não tomar como evidente a relação entre *saber* e *epistême*, ou seja, entre olhar e teorizar. Caso contrário, o uso que Nietzsche faz de uma “linguagem ilusionista”, afeita à semântica do *Schein*, não poderá ser compreendida adequadamente, algo que já a primeira seção (24) do segundo capítulo de JGB parece pontuar enfaticamente:

O sancta simplicitas! Em que estranha simplificação e falsificação vive o homem! Não se pode dar fim à admiração, se ainda não se elegeu os olhos (*die Augen*) para essa surpresa. Quão claro, solto, fácil e simples todos nós tornamos o que nos rodeia! o quanto soubemos dar aos nossos sentidos um livre-passe para o que é superficial, para o nosso pensamento, um desejo divino por forçados saltos e falácias! — o quanto nós, desde o início, soubemos guardar para nós nossa ignorância (*Unwissenheit*), a fim de desfrutar um pouco de perceptível liberdade, de inocuidade, de despreocupação, de deleite, de serenidade para viver, a fim de desfrutar da vida! E apenas sobre essa base firme e granítica de ignorância (*Unwissenheit*) poderia se elevar até aqui a ciência (*Wissenschaft*), a vontade de saber sobre o solo de uma violenta vontade, de uma vontade de não-saber (*des Willens zum Nicht-Wissen*), de coisas incertas, de inverdade! Não como seu oposto, mas sim — como seu refinamento! Deseja propriamente a *linguagem*, aqui e alhures, ir além de seu jeito grosseiro, deseja avançar em seu modo de falar sobre oposições, ali onde existe apenas graus (*Grade*) e alguma sutileza de estágios (*Stufen*); (...) aqui e ali conseguimos compreender

isso e até rir disso, tal como ainda a melhor ciência (*die beste Wissenschaft*) quer nos prender, da melhor maneira possível, a esse *simplificado*, por completo artificial, um de certo modo condensado, falsificado mundo, pois ela ama arbitrária-e-não-arbitrariamente o erro, porque ela, todos os viventes, — [pois] a vida ama!

De pronto, a seção escancara a relação umbilical entre vida e erro, já conhecida do leitor que leu atentamente o primeiro capítulo de JGB. Retoma ali também do primeiro capítulo o tema das oposições, cuja lembrança mais remota já nos faz recuperar as primeiras seções de MA I, nas quais a ciência decretava sua dissolução; agora não: a própria ciência, o saber humano, depende de um refinamento do modo de olhar “oposições”, pois traduzidas para um campo visual oposições revelam-se “apenas graus e alguma sutileza de estágios”. Ali, na seção 24, o recurso à oposição tem função, a meu ver, retórica — e me seja permitido complementar preliminarmente aqui: trata-se de uma retórica barroca; quer-se aprender a falar diferentemente de oposições, e, para tanto, Nietzsche sugere ao leitor uma reflexão menos superficial, menos simplista da relação entre saber e ignorância, que é sugerida como guia para se compreender em que medida simplificações e falsificações são necessárias à vida. Em “primeiro plano”, a imbricação entre erro e vida; o desenlace da seção mostra bem isso. Concomitante, surge no curso do texto um exemplo mais concreto: a forma de vida qualificada pelo saber. Assim, insinuada está uma discordância, em “segundo plano”, com qualquer outro ponto de vista sobre “oposições”, seja o seu (anterior) ou qualquer outro, já que nenhum deles conseguiu *observar* isto: que oposições nada mais são do que “graus e alguma sutileza de estágios” das coisas. Apenas dessa forma a linguagem deixa de falar grosseiramente de oposições. Esses planos são então sobrepostos e seu contraste permite a Nietzsche um efeito retórico importante. Ele quer dar vitalidade a “oposições”, à sua linguagem, ao longo da seção 24, mas para isso ele se vale de um artifício: o que é profundo, denso, fundamental, no texto, é a superfície, mais propriamente, o que é “superficial” para a vida, para o saber. Não se pode confundir essa “superficialidade” com o superficial caráter daqueles que assumem o erro como elemento (logicamente) contrário à certeza, como se saber e não-saber fossem (em sentido proposicional) contrários. Isso sequer está em questão ali, e o motivo é explicado de maneira pontual: essa oposição não refina o modo de olhar e falar sobre as coisas. O jogo de

“planos”, de estágios ou camadas; a sutileza da escrita para falar da sutileza da superficialidade; tudo isso remonta a uma estratégia que, a meu ver, domina a composição do texto. Nietzsche torna a seção 24 extremamente sutil, curta e densa, pois ele quer falar do superficial, do erro, do engano, com outros olhos e outra linguagem.

Quase no final da seção 24, Nietzsche pontua então a oposição saber-engano em uma escala distinta da especulativo-formal: ele fala em *graus* e *etapas* como critério de interpretação, e quer com isso repensar o “método” de compreensão das oposições. É por essa razão que ele reivindica “olhos”, um novo modo de observar a posição do saber em relação à ignorância, o que contribuiria para uma compreensão daquilo que chamou, no início, de “o mais admirável”: que o homem vive ainda de simplificações e falsificações. Fundamental é, assim, a tradução da oposição saber-engano para um campo visual, no qual Nietzsche enxerga o saber como *etapa* do não-saber, do erro. Esse modo de problematizar é introduzido pela seção 24 de modo irônico, como vai dizer na seção seguinte (25), e esse modo irônico de introduzir um dos fios condutores do capítulo, ele escreve, é um modo *fröhliche* de pensar uma temática tão séria, tão cara ao saber, à ciência: por que o erro interessa à vida?

O efeito retórico da seção 24 é, a meu ver, surpreendente. A seção parece querer apresentar sim um novo modo para se “falar de oposições (*von Gegensätzen zu reden*)”; aliás, a seção está repleta de “aparentes” oposições, que não servem ali para criar condições de não-igualação, de diferenciação especulativa, quanto servem para criar figuras de analogia, quais sejam, a implicação entre ignorância e saber, entre vida e falsificação, entre ciência e erro. O efeito paradoxal dessa formulação (oposição-analogia) eleva o tom retórico da escrita nietzscheana ao máximo de vitalidade estilística. Desfeita a necessidade de ter que se conceber a oposição saber-ignorância de modo tradicional (ela é só fachada), a analogia “olho” e “linguagem” torna-se ainda mais significativa; nela encontram-se as condições para se compreender o que se pode saber *partindo do ponto de vista do que restaria, para o homem, ignorado*. Nietzsche faz dessa ignorância “interessante de se saber” uma “nova” sabedoria, não porque ela gera um *conhecimento* (em sentido teórico), mas porque é capaz de dar aos nossos sentidos um livre passe para ver, observar *diferentemente*; porque dá olhos para o que é admirável. Dessa forma, o problema não me parece consistir tanto na “simplificação e falsificação” na qual o homem vive, mas

no modo de enxergar isso. Erro, engano, ficção, são termos que já supõe a transição de um mero debate de valor epistêmico (úteis a um modo de pensar cético ou mesmo coerencilista) para um de valor visual, o que quer dizer que falsificações e simplificações são sentidos introduzidos à vida porque *refinam* nosso olhar. As implicações dessa perspectiva são enormes.

A exigência de uma semântica visual, de uma “perspectiva”, para se compreender o erro no qual vive o homem já tinha ocupado longo espaço em seções anteriores do primeiro capítulo, por exemplo, nas seções 3 (falsificação lógica), 4 (falsificação especulativa pelo juízo sintético a priori), 9 (falsificação da natureza pela moral estoica), 11 (falsificação transcendental acerca das capacidades humanas), 12 e 15 (falsificação materialista) 16 e 17 (falsificação categorial do sujeito), 19 e 21 (falsificação da unidade e causalidade da vontade). O capítulo primeiro, aliás, já prepara o terreno para uma retradução visual das reivindicações do saber, uma vez que Nietzsche compreende ali o conjunto dessas falsificações como “crença de fachada e aparência visual (*Vordergrunds-Glaube und Augenschein*), que pertence à ótica da perspectiva” (JGB 11). O segundo capítulo, a meu ver, intensifica essa transposição das pretensões de saber para o campo visual, no entanto, valendo-se de efeitos retóricos consortes da retórica barroca. *Tudo que vive ama o erro* — tal afirmação precisa ser contextualizada com aquele novo modo de observar, um modo que introduz elementos artificiais-perspectivos (falso, enganador, ilusório etc.) para formar uma imagem (da vida) que exprima “oposições” invisíveis às determinações especulativas. Poder ver e falar diferentemente das oposições — justo a isso Nietzsche chama, na seção 24, *refinamento* do saber, da ciência.

Em JGB 24, ele quer destacar que a “simplificação e falsificação” que refinam o saber supõem uma metafórica visual (etapas, camadas, fachadas) para sua compreensão de mundo, e isso requer levar a sério todo tipo de “deslocamento, de distorção e ilusória teleologia do horizonte e tudo mais que pertence ao perspectivo”.³⁷ A linguagem que permite falar diferentemente de oposições (como erro e vida, saber e ignorância) não emerge ali das tradicionais práticas explanatórias das ciências; para essas práticas tais analogias seriam percebidas como grande flagício, um tipo de “santa ignorância” do discurso filosófico pretender se refinar partindo justamente de um modo observar refratário ao *theoreîn*. Isso se segue do fato de que a *vontade de*

³⁷ Cf. *Humano, Demasiado Humano* I Prefácio 6. KSA 2 p. 20.

não-saber não é tratada por aquela seção como antifilosofia, e isso dá o que pensar. Para Nietzsche essa “santa ignorância” é bem vinda, é motivo de rejúbilo pelo saber. Parece-me até que o recurso à expressão latina visa a jogar com esse duplo sentido. “O sancta simplicitas!” pode soar, num primeiro momento, um tipo de reprovação em geral, tal como alguém que balança a cabeça negativamente e diz: quanta ignorância, quanto engano! partir de uma constatação que lesa, que é contrária ao razoável. Aliás, a lenda em torno dessa sentença (a de Jan Hus) aponta apenas para este sentido, de um terrível equívoco, de reprovação, de alguém que lamenta um ato tão contrário ao agir razoável.³⁸ Mas o tom afirmativo com o qual Nietzsche está pensando a ignorância humana em JGB 24 a ressignifica completamente: bem-vindo seja o engano, e com ele seus termos correlatos, como o falso, o simples, o erro — termos que compõem a metafórica visual daquele novo modo de olhar e falar de oposições.

A seção 25 dá justamente continuidade a essa ideia: “Depois de um início tão jovial (*fröhlichen Eingang*), uma palavra séria não quer passar despercebida: ela se volta para os mais sérios. Sede prudente, filósofos e amigos do conhecimento, e guardai-vos do martírio!” Nietzsche escreve então para homens de ciências, para os “mais sérios”, e isso tem lá suas razões. Segundo o contexto da seção, o saber científico e filosófico realiza tradicionalmente seu martírio na busca pelo ideal da veracidade, que doutrina: *não deve se deixar enganar*³⁹, e por isso só consegue observar as inúmeras relações pertinentes à vida sob o pressuposto do campo visual teórico. É muito curioso, nesse sentido, notar como a corrente naturalista interpreta a crítica de Nietzsche ao ideal de veracidade: em geral, ela afirma haver aí o reconhecimento de Nietzsche do caráter falibilista do saber, assumindo o erro, a ficção, no sentido de virtudes cétricas presentes em “sóbrias” reivindicações cognitivas; quer dizer: somos incapazes de reivindicações apriorísticas ou essencialistas, temos que nos contentar com conhecimentos parciais e superficiais das coisas, que podem ser reformados continuamente. Mas os naturalistas interpretam isso considerando o vínculo entre “erro” e “vida” a partir da ótica especulativa, *do interesse epistêmico da ilusão para o conhecer*. Fala-se até mesmo em “teoria do erro” para justificar o estatuto do engano, da ilusão, para a vida. A meu ver, resta ainda ser mostrado que, quando Nietzsche fala na necessidade do erro nas obras de maturidade, ele está a

³⁸ A lenda narra que, ao ver a condenação de Jan Hus, teólogo e precursor da reforma protestante, pela inquisição em uma fogueira, uma idosa teria lançado-lhe mais lenha para que o herege (supostamente esclarecido) consumisse rapidamente. Ao que ele teria replicado: “O sancta simplicitas!”

³⁹ Isso é amplamente discutido, por exemplo, no quinto livro de *A Gaia Ciência*, seção 344.

falar do ponto de vista teórico, um que interessa exclusivamente à ótica neokantiana ou científico-empirista. Fosse pensada sob o pressuposto do *theoreîn*, acredito, perder-se-ia o sentido do *refinamento* antes exigido para se compreender o espaço que discerne, ou melhor, os graus e estágios entre saber e engano, entre vida e erro. A seção 25 se dirige conscientemente para uma tipificação e crítica do ver teórico, e não para sua revitalização — são “palavras sérias” para os “homens do conhecimento”, que, ao tornarem indissociáveis observar e proceder especulativamente, teriam “olhado com soberba” para um outro campo do saber: o do *perspicere*.

Na seção 25, Nietzsche insiste no fato de que o homem do conhecimento se martiriza para isto contrariar: não consideram o olho pelo qual vê, apenas *como* vê, e se diz que o erro, o engano, a ficção são importantes para suas interpretações, *ainda o dizem de modo teórico*, sem qualquer refinamento do campo visual. Com isso encontram-se presos a uma visão solipsista do olhar; buscam sempre *reformular* a linguagem do *theoreîn*. A consequência radical extraída por Nietzsche dessa mudança de visualização pode ser constatada, na seção 25 de JGB, ao traduzir as pretensões cognitivas do cientista e do filósofo em “máscara e sutileza”, ou seja, em estágios e graus do *Schein*. Sim, Nietzsche sugere, com forte apelo à retórica barroca, ao homem do conhecimento que reconheça o caráter falibilista dos procedimentos por meio dos quais busca “não mais se enganar”, busca ainda “conhecer”, mas tal caráter não representa ali um tipo de sobriedade cética, como se tivéssemos que nos resignar com o fato de que, uma vez falível, nosso saber não poder tocar senão na “superfície”, na “aparência” das coisas. O caráter dissimulatório, de disfarce, de encenação do saber tem que atender àqueles requisitos que indicam a mudança de olhar e de linguagem, que indicam que o meio pelo qual Nietzsche visualiza nossa “visão aparente de mundo” é, justo ela, uma ilusória *poiesis*, fachadas do olhar. “Por fim saibam muito bem que nada pode residir aí [*subent.* no ideal de veracidade], se vocês acham que têm razão, mesmo porque até hoje nenhum filósofo teve razão, e que uma veracidade mais digna poderia residir em cada interrogação que vocês colocam em seus vocabulários e em suas mais queridas doutrinas (...)”. E que veracidade mais digna seria esta? “Tenham sua máscara e sutileza pelas quais se façam confundir!” Essa “espiritualíssima mascarada (*geistigeste Maskerade*)” do homem do conhecimento sugerida por Nietzsche na seção 25 supõe então fazer da própria prática da

observação um “jogo de cena”⁴⁰, o que também indica uma tentativa de suspender a compreensão epistêmica exclusiva do que significa observar. Tal como vai afirmar na seção 373 de *A Gaia Ciência* (intitulada justamente “‘Ciência’ como preconceito”), sem tal suspensão o olhar não enxergaria a riqueza de ambiguidades da vida *enquanto jogo ilusionista*; não enxergaria os diferentes e gradativos aspectos visuais do “objeto”, ou como diz de modo bastante irônico lá: não enxergaria, por exemplo, a música senão como algo redutível ao cálculo mecânico do som.⁴¹

O olhar de Nietzsche sobre o engano, sobre a ilusão, com o qual abriu o segundo capítulo de JGB, é levado ao extremo. “O martírio do filósofo” por não querer-se-deixar-enganar, Nietzsche complementa na seção 25, “traz à luz o que há de agitador e de ator (*Schauspieler*) nele; e supondo que (*gesetzt, dass...*) se olhou (*zugeschaut hat*) apenas com a curiosidade artística (*artistische Neugierde*) até hoje, então se torna claramente compreensível, em relação a alguns filósofos, o perigoso desejo de vê-lo também em sua degeneração (degenerando-se em “mártire”, em lamúrias de palcos e tribunas). E tendo que ser claro, quando se trata de tal desejo, o *que* se pode ver aí em todo caso: — apenas sátira, farsesco epílogo (*Nachspiel-Farce*) (...). O não-querer-ser-enganado, o não-se-deixar-iludir (especialmente quando o assunto é o recurso à semântica da ilusão!) sugere, para a “curiosidade artística”, um tipo de disfarce, de ilusão teatral, tanto mais quanto o homem do conhecimento se “martiriza”, contrariando-se diante da força da distorção visual, justo ali quando busca “ser o mais sério” contra isso: eis a narrativa do martírio do cientista e do filósofo por não permitir que o ver escape ao *teorizar*. Sob esse aspecto, o observar especulativo não mergulha na experiência do erro, porque, no fundo, não assume suas próprias posições enquanto *perspectiva*, não assume, acima de tudo, a *impossibilidade de se observar como se enxerga*.⁴² Ele insiste em exigir uma *teoria* do ver; por isso enxerga a perspectiva, não sem certa soberba (no sentido de JGB 10), como mero conhecer.

⁴⁰ Em *A Gaia Ciência* 78 (denominado: “A quem devemos ser gratos”) esse recurso à teatralidade, ao jogo de cena, certamente influenciada pela leitura que Nietzsche fez do teatro grego, já era reivindicado em consonância com a metáfora do reaprender olhar. “Apenas os artistas, a saber, aqueles do teatro, deram aos homens olhos e ouvidos para ouvir e ver, com certo prazer, aquilo que cada um é, aquilo que cada um experimenta, aquilo que cada um quer”. Sobre a retórica barroca em torno dessa ideia do “homem como ator”, a retórica do *theatrum mundi*, ver: BARNER, W. op. cit. p. 86 ss.

⁴¹ E poder-se-ia nessa direção complementar: Nietzsche, quando fala em ótica, jamais a supõe redutível a modelos geométricos e algébricos, como alguns poderiam alegar ao constatar seu vínculo com a tradição da arte da perspectiva. Essa redução seria tão equivocada quanto aquela da música, destacada pela seção 373 de *A Gaia Ciência*.

⁴² Esse é um dos temas centrais da seção 374 de *A Gaia Ciência*.

É conhecida e muito citada a passagem do novo Prefácio ao *Nascimento da Tragédia* (seção 2), também de 1886, no qual Nietzsche afirma que a ótica da ciência precisa ser interpretada pela ótica do artista, e esta, pela ótica da vida — justo isso MA I não conseguiu realizar, lá é estanque a interpenetração desses temas. Já no contexto do segundo capítulo de JGB não é pretendido outra coisa. Porém, mais importante que a metáfora da ciência, da arte e da vida, por vezes interpretadas sem a devida acuidade e contextualização, é a metáfora da ótica. Nietzsche destinara grande esforço para extraí-la do contexto do observar teórico, no qual muitos ainda a interpretam, para buscar então na práxis da arte, *na arte da perspectiva*, sua mais decisiva formulação. Cito aqui um caso exemplar dessa práxis, apresentada pelo aforismo 299 de *A Gaia Ciência*, denominado precisamente “O que é necessário aprender dos artistas”⁴³.

Afastar-se dos objetos, até que muita coisa não possa mais ser vista deles e ter então de acrescentar, pelo olhar, outras tantas coisas, *para continuar vendo-os* — ou ver as coisas a partir de um ângulo (*Ecke*) e ver como em um recorte — ou dispô-los de tal modo que eles dissimulem (*verstellen*) um pouco e permitam [ser vistos] apenas por olhares perspectivais (*perspectivische Durchblicken*) — ou olhá-los através de vidro colorido ou à luz crepuscular — ou dá-los superfícies e pele que não tem qualquer transparência: tudo isso devemos aprender com os artistas e, pelo menos, ser mais sábios do que eles.

A passagem é uma concisa exposição do proceder perspectivo da arte, amplamente empregada, com diferentes *nuances*, por pintores renascentistas e barrocos. Relevante para sua contextualização, todavia, não seria confirmar aqui certa fidelização de Nietzsche com esta ou aquela vertente dentro dessa tradição, pois o texto remete a diferentes procedimentos que, ora lembram a *prospectiva pingendi* de um Piero della Francesca; ora as ideias de Albrecht Dürer, como seu recurso ao enquadramento vitral e à variação da luz; ora a barroca, como a da escola de Masaccio, com a superafetação do ilusionismo espacial e da atmosfera das cores.

⁴³ Agradeço a Enrico Müller a recordação dessa passagem.

Nietzsche estaria, nessa passagem, destacando, antes de tudo, a necessidade de adotar os inúmeros procedimentos óticos inventariados pela arte da perspectiva, a fim de reafirmar o ganho espiritual por ela proporcionado, principalmente considerando-se o contexto que aqui me interessa: o ganho que ela proporcionaria à filosofia quando se trata de compreender *por que tudo que vive ama o erro*.⁴⁴ Se Nietzsche concretamente parte de um ponto de vista antitéórico, o ponto de vista do *perspicere*, refratário a uma visualização teórica, isso não quer dizer de modo algum um mal argumento ou modo de pensar. E tal como compreendo, é justamente para fazer um acerto de contas com a “ótica especulativa”, com o modo teórico de ver e interpretar o mundo, justo contra isso, acredito, é que escreve as seções 34 e 36 de JGB.

2.2. O modo de lidar antitéórico de seus “discursos teóricos”: interpretando as seções 34 e 36 de JGB em seu contexto

O início da seção 34 retoma sem rodeios o fio condutor das seções iniciais do segundo capítulo. Para tanto, Nietzsche parte dali com um forte tom de generalização sobre a relação saber-engano: “Seja qual for o ponto de vista da filosofia que hoje se queira considerar: partindo de todos os pontos, é o *aspecto de erro* do mundo (*Irrthümlichkeit der Welt*), no qual acreditamos viver, aquilo que é o mais seguro e firme, que nossos olhos podem apreender (...)”. O cálculo estético é replicado: suspensão metafórica do “mundo verdadeiro” para abrir espaço ao “mundo da ilusão”, ao mundo como “esfera ilusória”, enfatizando cada vez mais a semântica do *Schein*, típica da arte perspectiva de linhagem barroca. Ele insiste no fato de que a linguagem filosófica, por completo, é discurso ou saber que consegue apenas *emular* ou mesmo *dissimular* quando visa a compreender o mundo, tal como um ator que cumpre um papel, um ator que assume uma máscara. A vida é *theatrum mundi*, o homem, seu principal ator: esses elementos são incorporados pela prosa nietzscheana. Dissimular, encenar, é um ato metafórico do discurso que busca captar o mundo a partir de uma

⁴⁴ Com essa sentença ele parece tornar público uma importante formulação privada de 1884 segundo a qual seria sua tarefa compreender “o condicionamento da vida à ilusão perspectiva”. Anotação póstuma 1884, 26[334].

percepção visual, que situa o que é visto *de tal e tal maneira* segundo recursos artificiais-ilusionistas, uma espécie de performance do ato de ver.⁴⁵

O saber filosófico reivindicado não é performático com relação ao que é investigado, como se a sensação visual pudesse obter do “objeto” apenas algo “para mim”, algo com traços de uma aparência cognitiva. Antes, o saber dissimula-se com relação aos seus próprios meios, no ato mesmo de ver-algo, vai dizer Nietzsche logo em seguida: “(...) nós criamos razões e razões para isso, razões que querem nos seduzir a suposições sobre um *princípio enganador* [destaque ALMG] na “essência da coisa””. O saber depende sim de “princípios”, “regras”, a partir das quais tornamos algo inteligível *para nós*, mas há uma condição aí: esse meio, ele mesmo, é mero ato ficcional, e não é ficcional no sentido transcendental, pois não é *condição de possibilidade especulativa*, mas “princípio” que torna possível visualizar algo em um espaço perspectivo. Não seguimos tais princípios devido à sua razoabilidade. Fictício aqui não quer dizer algo teoricamente contrário à verdade (por correspondência), como se existisse apenas uma oposição entre saber via procedimentos supostamente infalíveis (*in re*) e saber orientado por métodos e resultados passíveis de revisão contínua. Eis um ponto de inflexão fundamental a ser considerado: há na seção 34 uma profunda recusa por parte de Nietzsche de um suposto modo de proceder mais autêntico da ciência e da filosofia; nega-se a existência de uma característica mais “própria” e “estruturalmente mais adequada” do modo de olhar e de se considerar a ilusão em nossa observação do mundo. A ilusão ocasionada pelos meios que dispomos para compreender o mundo não é uma ilusão cognitiva, não é a *Erscheinung* revitalizada pelo discurso das ciências empíricas, o que, caso fosse, já pressuporia uma cisão (especulativa) entre observar (o ver como capacidade) e algo-observado (o objeto) — algo que Nietzsche veementemente rejeita. O modo de ver defendido pela seção 34 de JGB restaria, por assim dizer, *inautêntico*, pois não se exprime, qualquer que seja o procedimento (qualquer que seja “a filosofia”) adotado, com *clareza* e *transparência*, mesmo quando essa transparência é reivindicada na forma de argumentos cético-especulativos; esse modo de suspender o “critério de

⁴⁵ Segundo Barner: „Keine Kunst ist auf das Täuschen, auf die Illusion so fundamental angewiesen wie das Theater. Eben deshalb hat Nietzsche immer wieder — nicht zuletzt im Blick auf Wagner — das Schauspielerische der Rhetorik, ja die Identität von Rhetor und Schauspiel betont (...) Unter dem Gesichtspunkt des “Theatralischen” schliessen sich “Barock” und “Rhetorik” noch einmal, vielleicht am überzeugendsten, zusammen. Es ist evident, wie unmittelbar Nietzsches typologischer Barockbegriff speziell dem 17. Jahrhundert, seinem theatralischen Lebensgestus, seiner Illusionskunst und seiner Theaterleidenschaft gerecht zu werden vermag“. BARNER, W. op. cit. p. 20. Sobre Wagner e o pitoresco barroco (teatralidade e disfarce), ver a fundamental seção 8 de *O Caso Wagner*.

verdade” seria novamente “jogo de cena”, máscara (dentre tantas outras) de um ideal, o da veracidade, *porque se mantém tributário do observar como theorêin*.

O discurso que dá corpo a essa posição é *radical* quando o assunto é a semântica do *Schein*.⁴⁶ Nietzsche impele o leitor até a exaustão no sentido de diluir seu último quinhão de convicção no primado do olhar teórico enquanto exclusivo guia do saber. Aliás, essa semântica é valiosa para se compreender como Nietzsche concebe os possíveis modos de existência livre do espírito.

“Quem, no entanto, torna nosso próprio pensamento, portanto, “o espírito”, responsável pela falsidade do mundo (...) —: quem assume esse mundo, e com ele o espaço, o tempo, a forma, o movimento, como *constitutivamente* falso: uma tal pessoa teria, pelo menos, bom motivo para aprender a desconfiar, por fim, de todo pensar: [isso] não teria nos metido até o momento em gigantesco embaraço?”

Para logo em seguida já fazer a decisiva pergunta do leitor desconfiado: “e que garantia haveria de que não se continua a fazer o que sempre se fez?” Essa última questão é, de fato, ainda mais importante, não apenas porque ela repõe o ponto de partida do segundo capítulo (que o saber não pode se diferenciar, senão perspectivamente, do que se considera seu oposto — a ignorância, o erro), mas, acima de tudo, porque ela enfrenta a dúvida de que, ao se assumir o erro, a aparência, o engano, não se estaria fazendo mais do mesmo, ou seja, não se estaria aderindo ao que já era praxe nas ciências e na filosofia do oitocentos, as quais assumiram certo caráter falibilista em seus procedimentos sem ter que, para isso, *abjurar o ponto de vista especulativo* (como quer a posição naturalista do ceticismo epistemológico). Quer-se garantir que, por trás de todo esse discurso sobre o enganar-se do filósofo e da ciência, existe uma busca de Nietzsche por um saber ainda mais “próprio”, em suma, um que fosse capaz de esclarecer o estatuto de nossas crenças em ficções de modo exclusivamente epistêmico.

⁴⁶ Para uma análise filosófica do tema, ver: SIMON, Josef. „Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation“. In: Mihailo Djuric/Josef Simon (Hrsg.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1986, pp. 62–74.

Para enfrentar essa questão, Nietzsche sugere, em JGB 34, que se evite se escamotear na “inocência dos pensadores”, que ainda hoje “se colocam frente à consciência, pedindo para ela lhes fornecer uma *franca* resposta” sobre o que, de fato, podemos chamar de “realidade” e o que não podemos. Para se decidir sobre isso, seria necessário ter que se decidir antes se a “consciência”, enquanto critério que faculta discernir o real cognoscível do não cognoscível, é ou detém, ela mesma, realidade, o que geraria, por sua vez, uma outra pergunta — sobre a realidade *desse* critério —, ocasionando um círculo infinito. Vale lembrar que esse caminho tomado por Nietzsche tem forte ressonância na importante seção 374 de *A Gaia Ciência*, na qual defende a impossibilidade do próprio intelecto de se autoapresentar *sua* perspectiva, isto é, da impossibilidade de haver uma observação autorreferente (ou autoconsciência) *da* perspectiva, pois isso já pressuporia tomar a perspectiva como (cognitivamente) distinta do mero observar-algo (no sentido do *perspicere*): “ (...) o intelecto humano não pode, na análise, tomar a decisão de não se ver a si próprio em suas formas perspectivas e apenas através delas”. Nietzsche é enfático neste ponto: uma *teoria* do olhar perspectivo, uma “ótica da ótica”, em suma, uma observação especulativa do olhar implica unicamente pleonismo, um vício (especulativo) do olhar teórico.

Isso não seria diferente, a meu ver, com a posição cética, que os intérpretes naturalistas, como Lopes, defendem quando interpretam os termos e argumentos de Nietzsche que compõem aquela semântica do *Schein*. Nietzsche manifesta dissonância quanto a essa possibilidade também em algumas anotações póstumas de 1886, justamente por acreditar que a posição cética se enreda por uma vereda especulativa problemática, qual seja: que, ao afirmar que nossas crenças cognitivas numa realidade dada são indemonstráveis, a posição cética já estaria se estabelecendo *como* saber teórico, isto é, “um saber sobre nossa crença como crença”: “uma crença, no entanto, vista desse ponto de vista, já não é mais uma crença, enquanto uma crença ela está dissolvida”.⁴⁷ Nietzsche não optaria, assim me parece, pela via do ceticismo especulativo ao tentar responder àquele questionamento colocado pela seção 34 (estariamos fazendo mais do mesmo?), e isso, pelo fato de não se tratar ali de compreender nossas crenças *a partir da ótica do saber especulativo*. Se o ceticismo é uma posição *contrária* a teorias do conhecimento

⁴⁷ Cf. Anotação Póstuma de verão de 1886 — início de 1887, 6[23]. A crítica a um certo ceticismo especulativo aqui é decisiva.

tradicionais, seja da metafísica tradicional (ontologia), seja da metafísica transcendental, disso não se segue que ele não seja tributário de um posicionamento exclusivamente teórico.

É, aliás, para contrariar os propósitos do olhar teórico que, novamente, na seção 34 de JGB, antecipa-se ao leitor para explicar o “método” da perspectiva, aquele que assume que o olho só consegue apreender gradações e estágios, superfícies e profundidades, frente e fundo, modulações e semelhanças, termos que Nietzsche enfatiza, a fim de compor uma gramática “anticientífica” (e por que não dizer antinaturalista) do campo visual.

Perdoe-me a brincadeira da grotesca visada e expressão: pois eu mesmo aprendi há tempos a pensar diferentemente sobre o enganar e o ser enganado (...) Por que *não* [ser enganado]? Que a verdade tenha mais valor do que a ilusão (*Schein*), isso não é nada mais do que um preconceito moral; (...) Teríamos, no fundo, que admitir para tanto isto: nenhuma vida existiria se não [fosse] sobre as bases de estimativas e ilusões perspectivísticas (*auf dem Grund perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten*); querendo-se abolir, com a virtuosa animação e falta de jeito dos filósofos, totalmente o “mundo aparente”, dessa forma, suposto que vocês *possam* [fazer] isso — então também não restaria nada aí da sua “verdade”! Sim, [querem] que isso nos estimule a uma suposição geral segundo a qual existe uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? Seria suficiente apenas assumir estágios de ilusões (*Stufen der Scheinbarkeiten*) e, por assim dizer, sombras mais claras e mais escuras e tons gerais da aparência, — diferentes *valeurs*, para falar a linguagem do pintor? Por que o mundo, *que nos diz respeito* — não poderia ser uma ficção? Quem assim pergunta: “mas a ficção não está condicionada a alguém que a cria?” — não poderia talvez ser de volta questionado: “*Por quê?* Esse “estar condicionado a” [alguém que a cria] não seria também uma ficção? Não seria pois permitido ser um tanto quanto irônico contra o sujeito, também contra predicado e o objeto?

Nietzsche introduz, sem indiretas, o tema da perspectiva tão caro à ótica dos pintores. Sua prosa quer incorporar seu “método”, seu modo de olhar o mundo, que apenas consegue traduzir a “realidade” que pintam segundo técnicas ilusionistas do espaço, da cor, do volume e do movimento pictóricos. A metafórica da pintura nessa passagem é fundamental para se entender qual ótica Nietzsche defende quando fala do nosso modo de compreensão da realidade. Como no espaço pictórico da arte perspectiva, Nietzsche acentua, analogamente, a impossibilidade de se falar senão em fachadas, em sobreposições finitas de volumes que criam o universo tridimensional da imagem; das cores, ressalta-se os conhecidos contrastes entre luz e sombra, entre tonalidades quentes e frias, que arrematam, juntamente com o “tempo” da cena (seu movimento), a dimensão e efeitos ilusionistas do que está sendo retratado. O contraste não é portanto entre o aparente (o que é acessório) e o essencial; não é *oposição epistêmica* entre os valores “aparência” (que podemos conhecer na forma do fenômeno) e “em si” (totalmente desconhecido, segundo a forma da essência) que o interessa, mas sim que “por trás” de todo jogo ilusório que se apresenta (em primeiro plano) ao observador há apenas possíveis diferenciações e diversificações, pelo olhar, de outras tantas aparências (de fundo).⁴⁸ Dada essa ótica, tudo que se encontra no espaço pictórico é importante, pois tudo ali é, antes de mais nada, *ver* (de modo algum representar!); não se pode privilegiar uma coisa pela outra, não se pode conceber as imagens segundo esquemas cognitivos, ao custo de diluir tudo que efetivamente sustenta a imagem: o campo visual. A imagem de mundo que se busca com essa linguagem pressupõe, no fundo, um estudo não de coisas e objetos, mas *de como se vê*. O olho que enxerga assim o mundo não assume senão sua mais pungente condição, segundo Nietzsche: *a de que só há estimativas e ilusões perspectivísticas*. Daí que, segundo Nietzsche, não faz sentido discutir se certas figuras que estão na cena pictórica — “no mundo” — são ou não subsistentes por si; se são falsas ou verdadeiras, se são aparentes ou reais. Essa discussão só nos levaria a repor a demanda por um posicionamento teórico sobre o modo de observar, o que não é caso com o “método” da perspectiva.

⁴⁸ Num apontamento de 1885, ele afirma nessa mesma direção: „Unsere Welt als *Schein*, *Irrthum* — aber wie ist *Schein* und *Irrthum* möglich? (Wahrheit bezeichnet nicht einen Gegensatz zum *Irrthum*, sondern die Stellung gewisser *Irrthümer* zu anderen *Irrthümern*, etwa daß sie älter, tiefer einverleibt sind, daß wir ohne sie nicht zu leben wissen und dergleichen.)“. Anotação póstuma de abril-junho de 1885, 34[247].

Uma profunda revolução do modo de observar é visada nesse segundo capítulo de JGB, e se há alguma coisa que Nietzsche propriamente naturaliza nesse contexto é a linguagem do *artificium*.⁴⁹ Pode-se sim falar em “mundo aparente”; pode-se também afirmar a “verdade”, um “verdadeiro mundo”; pode-se sim dizer que algo existe e que outro não existe; mas sem considerar isso do ponto de vista especulativo, que seria estéril para o aprimoramento do olhar. A linguagem, o discurso filosófico, é retomado com outra liberdade para dizer o que é e o que não é, para dizer o que é falso e o que não é, mas isso sob a condição de traduzir essas reivindicações para o campo visual, como linguagem ilusória e performática. É então possível assumir que “conhecemos”, que podemos saber algo do mundo, no entanto, tais “especulações” não podem ser descontextualizadas do domínio visual do *perspicere*. Essa, aliás, me parece uma condição intransponível para se compreender a seção 36 de JGB.

Mediada por um curto aforismo (35), também em torno do ideal de veracidade, a passagem para a famosa seção 36 surge envolta, em um primeiro plano, à gramática das ciências empíricas. Nietzsche se vale claramente de um sem-números de termo caros justamente ao saber teórico, ao *theoreîn*. Pareceu a muitos óbvia sua adesão ao método especulativo por causa disso. Mas lido em seu contexto, acredito que tal afirmação, de que Nietzsche adere a um posicionamento especulativo quando olha para “o caráter inteligível” do mundo, parece-me algo precipitado. Já se discutiu que sua visão holística é ali introduzida por uma atitude hermenêutica, que por muitos anos também dominou os estudos ditos “continentais” de Nietzsche: com a locução condicionante “*suposto que (gesetzt, dass...)*”, Wolfgang Müller-Lauter, Mazzino Montinari, Jörg Salaquarda e outros importantes estudiosos viram na seção 36 uma ironia de Nietzsche justamente contra o rigor e seriedade da linguagem científica, já que empregava um modo de escrever que diluía a “objetividade” do discurso científico, não afeito a assumir o pressuposto de que é constituído por pressupostos. Mas, por outro lado, não é possível deixar de reconhecer que a seção 36 tem sim uma pretensão “objetiva”, por exemplo, quando nos deparamos com a famosa definição: “O

⁴⁹ Aqui se quer resgatar e assim destacar a conhecida afirmação de juventude de Nietzsche em sua preleção *Apresentação da Retórica Antiga*, cujo eco ressoa fortemente em *Verdade e Mentira em Sentido Extramoral*: „Es gibt gar keine unrhetorische ‚Natürlichkeit‘ der Sprache, an die man appellieren könnte: Die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten“. KGW II/4, p 425 ss. Nela já havia sido dito com veemência que a linguagem retórica pode “traduzir (übertragen)” apenas a *doxa* (exprimir uma percepção subjetiva), jamais a *epistême* (KGW II/4, p 426). KGW aqui se refere à edição completa das obras de Nietzsche. NIETZSCHE, F. Werke: Kritische Gesamtausgabe. hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1975. Não há como evitar nesse contexto um outro debate com a interpretação naturalista, a respeito de sua leitura de *Verdade e Mentira*, algo que, no entanto, apenas um próximo artigo poderia efetivar.

mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado a partir de seu ‘caráter inteligível’ — ele seria justamente ‘vontade de poder’ e nada além disso. —”. Como não assumir que a vontade de poder é aventada com o ônus de que deveria bastar para explicar o mundo de um ponto de vista “material e mecânico”? E como excluí-la justo daquilo que lhe dá corpo: a gramática das ciências? Não há como fugir a essas indagações de viés naturalista, é preciso enfrentá-las.

Sob esse aspecto, interpretações “continentais” e “analíticas” (e já peço escusas pelo reducionismo aqui) dessa seção 36 parecem irreconciliáveis. Do meu ponto de vista, julgo haver aí, no entanto, algo como um ponto cego, a partir do qual originou-se grande parte das discordâncias entre ambas as correntes de interpretação, qual seja: ambas as análises se tornaram *ad hoc*, isto é, insistem não apenas em interpretar a seção 36 isoladamente, fora do contexto literário do segundo capítulo, mas também em examinar a vontade de poder como “conteúdo” filosófico, e não como elemento formal de uma estética retórica e visual. Uma “terceira margem”, que esse artigo quer sugerir, é a da análise pelo contexto do segundo capítulo. O tom científico pode sim ser amplamente levado em conta pelo simples motivo de que ali se trata de *dizer o que a vida é*, de *definir* o “caráter inteligível do mundo”, a saber, que “tudo” que existe se constitui como organização hierárquica das preferências afetivas em constante conflito por poder. Mas isso não quer dizer, por outro lado, que essa “definição”, essa pretensão descritiva, parta do sentido tradicional do discurso enquanto *epistême*, justo o que, a meu ver, Nietzsche procurou por em xeque ao longo de todas as seções até agora analisadas do segundo capítulo. Não seria irreconciliável reivindicar, como acredito, uma definição “objetiva” sobre a vida partindo-se, no entanto, da metáfora do campo visual que o segundo capítulo sugere, do recurso às assim chamadas estimativas e ilusões perspectivísticas. Uma vez que o mundo, no segundo capítulo de JGB, permanece compreendido apenas na perspectiva do erro, a vontade de poder surge não para *corrigir* ou *teoricamente adequar* o erro, mas sim para potencializá-lo.⁵⁰ Com esse intuito, por que não “encenar” a linguagem da própria

⁵⁰ Claus Zittel é incisivo ao contrariar as expectativas epistemológicas do conceito de erro e de perspectiva em Nietzsche. „Wenn die Welt als Summe der von ihr jeweils aus subjektiven Perspektiven vorgenommen Interpretationen verstanden werden kann, so findet der je eigene Standpunkt seine Beschränkung und Relativierung im Konflikt mit den anderen Positionen, und zwar *nicht im Sinne konsensorientierter intersubjektiver Anerkennung, sondern über die Integration in einem Machtzusammenhang*. Dass Nietzsche, wenn er die Perspektivität als Erkenntnisbedingung benennt, damit zugleich einen Metastandpunkt einnehmen müsste, von dem aus er erst die Beschränktheit der Perspektiven beschreiben kann (Kaulbach/Gerhardt), lässt sich ebenfalls mit guten Gründen bestreiten. Für Nietzsche gibt es nicht *die* Perspektive des Perspektivismus und mithin nirgends den Versuch einer

ciência e então poder voltar a falar, poder interpretar, *performativamente com objetividade*, a vida?

O próprio Nietzsche parece nos advertir desta sua estratégia ao longo do segundo capítulo, por exemplo, ao redigir, na seção 40, que “tudo que é profundo ama a máscara”, para logo em seguida complementar: “todas as coisas mais profundas tem até mesmo ódio de imagens e alegorias. Não deveria ser o *oposto* a roupagem correta, vestida pela vergonha de um Deus?” Em linhas gerais, quer-se aqui dizer que aquele que ama a máscara pode preferir, para não se sentir envergonhado, se manifestar de outro modo que não o alegórico e metafórico, que ele poderia querer se manifestar escondendo sua mascarada espiritual. Ora, mas isso seria novamente uma máscara! A “vergonha” reforça justamente a necessidade de uma mascarada espiritual, pois o esconder-se atrás de um discurso antialegórico e antimetafórico passa a ser, visto pela ótica da perspectiva, “criativo” (*erfinderisch*), já que *uma só máscara* (falar apenas alegoricamente ou metaforicamente) não é suficiente.⁵¹

Esse contexto me parece adequado para se pensar a analogia entre ciência e necessidade de ilusão *sob uma ótica antitéórica*. Reitero: Nietzsche quer escapar a todo momento de um mero adesismo ao primado do *theorêin*, segundo o qual, quando se tem que decidir sobre o estatuto da verdade e falsidade, da essência e da aparência para o saber, considerando-se o atual estágio das ciências, o melhor caminho a adotar é o de uma posição epistemicamente cética. Ele não teria adotado essa posição, a meu ver. Na seção 36 ele toma partido, empregando o artifício do

transzendentalphilosophischen Reobjektivierung seines Perspektivismus (wie er insbesondere Kaulbach in Bezug auf Nietzsche vorschwebt). (...) Nietzsches Perspektivismus kann schon allein deshalb nicht transzendentalphilosophisch objektiviert werden, da ihm zufolge jedes Erkennen gänzlich auf der Irrtümlichkeit und Scheinhaftigkeit beschänkter menschlicher Projektionen basiert. Aus dieser Irrtümlichkeit führt keinen Weg hinaus. Die Irrtümer lassen sich nicht korrigieren oder transzendieren, sondern allenfalls potenzieren (...). ZITTEL, C. op. cit., p. 95. E para justificar sua posição, Zittel cita e interpreta algumas anotações póstumas fundamentais para a pretensão deste artigo, nas quais Nietzsche enfatiza seu consciente deslocamento de termos como erro, ilusão, perspectiva para o *campo estético*. Ver, por exemplo: Anotação Póstuma do Outono de 1880, 6[441], na qual escreve: „Unser Erkennen und Empfinden ist wie Ein Punkt im Systeme: wie Ein Auge, dessen Sehkraft und Sehfeld langsam wächst und mehr umfaßt. (...) Der Ausgangspunkt ist die Täuschung des Spiegels, wir sind *lebendige Spiegelbilder*. Der Irrthum ist also die Basis der Erkenntniß, der Schein. Nur durch die *Vergleichung vieler Scheine* entsteht Wahrscheinlichkeit, also Grade des Scheins. — Ebenso ist die Sprache eine angebliche und geglaubte Basis von Wahrheiten: der Mensch und das Thier bauen zunächst eine neue Welt von Irrthümern auf und verfeinern diese Irrthümer immer mehr, so daß zahllose Widersprüche entdeckt werden und dadurch die Menge der möglichen Irrthümer verringert wird, oder der Irrthum weitergetrieben wird. „Wahrheit“ giebt es eigentlich nur in den Dingen, die der Mensch erfindet z.B. Zahl. Er legt etwas hinein und findet es nachher wieder — das ist die Art menschlicher Wahrheit. (...) Eine optische Täuschung von Ringen um uns, *die gar nicht existiren*, ist die Voraussetzung. Erkenntniß ist wesentlich *Schein*.“.

⁵¹ Para uma análise da “vergonha” no contexto do aforismo 40 de JGB, ver. MÜLLER, Enrico. op. cit.

discurso teórico com a expectativa contrária de seu resultado, para justamente levar às últimas consequências a retórica da mascarada espiritual: falar de modo sério (teórico) contra a *theoria*. Quando argumenta que aquilo que podemos apreender do mundo que nos é “dado”, bem como de suas relações, é apenas afeto, impulso e causação de “vontade sobre vontade”, pressupunha que o leitor já tivesse em mente uma forte advertência: “eu não estou dizendo com isso algo como engano (*Täuschung*), ‘ilusão’ (*Schein*), como ‘representação’ (*Vorstellung*) (no sentido de Berkeley e de Schopenhauer), mas sim como disposição ordenada da mesma realidade, que nosso afeto mesmo possui” (JGB 36). Ressaltado estaria então, desde o início, que ele *não busca por definições sobre a afecção segundo conceitos especulativos* (nem ao modo do realismo transcendental de Berkeley, nem ao modo materialista-transcendental de Schopenhauer). A semântica que cerca sua apresentação da vontade de poder é outra, como sabemos.

Já mencionei anteriormente que entre as próprias interpretações naturalistas há uma interessante divergência sobre qual o estatuto da vontade de poder na filosofia madura de Nietzsche; um dos tópicos que mais chama atenção é a divergência dos motivos que, para seus representantes, levam Nietzsche a adotar ora a gramática do discurso científico, como é o caso em JGB 36, para apresentar seu pensamento sobre a vontade de poder, ora a rejeitá-la enfaticamente, em seções como a 12 da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, na qual Nietzsche problematiza o paradigma dominante da explicação científica — conservação ao meio — justamente se valendo da vontade de poder como contraperspectiva à ciência. Mesmo em JGB, poderíamos citar uma outra importante seção, a de número 186, na qual ele critica (autocriticando-se) o legado metodológico da “ciência da moral” — por assumir seu objeto como “dado”, como “autoevidente” —, recorrendo para tanto a um típico vocabulário da “história natural”, o da tipologia. Estaríamos aqui diante de contradições de Nietzsche? Ou seria o caso apenas de dizer, como Leiter: “Pior para Nietzsche...”? Ou deveríamos assumir, como fazem os críticos de Leiter, o naturalismo de Nietzsche apenas como estratégia heterodoxa, já que ele jamais contesta a ideia de que *tudo que existe é natural*? Tal como vejo, uma réplica a ambos me parece inevitável: o que o pensamento de Nietzsche tem a ver concretamente com contradições?⁵² Aliás, são

⁵² Ver JGB 18, na qual problematiza com os teóricos o fato de pretenderem refutar teorias (como a da vontade de livre) por meios teóricos (pela contradição). Com relação aos seus pensamentos, ele afirma justamente sua indiferença à contradições no Prefácio, seção 4, da *Genealogia da Moral*. Fato curioso: a lembrança dessa referência à *Genealogia da Moral*, devo confessar, foi-me feita pelo próprio Rogério

palavras do próprio Nietzsche, em uma importante passagem do Epílogo d'O Caso Wagner, que advertem para o fato de que suas tipificações da vontade de poder (forte/fraco, senhor/escravo, saúde/doença) são fruto propriamente de um refinamento da *percepção visual*, de modo algum de diferenciações especulativas; isto é, que as tipificações são importantes para “a ótica do valores” reivindicados pelos tipos, pois aí tratar-se-ia de “modos de ver (*Arten zu sehen*), que em nada tem relação com causas e contradições”.

Para o debate naturalista o mais importante seria apenas diagnosticar se nessas (e noutras) passagens aquilo que é proposto por Nietzsche é uma rejeição ou uma afirmação dos paradigmas clássicos das ciências de sua época? Mas não seria ainda mais relevante se perguntar: é apenas *da ótica especulativa* que tais paradigmas podem ser defendidos ou negados? Por que Nietzsche não poderia pretender *definir o que é o mundo*, um “o mundo visto de dentro”, sem ter que, com isso, incorrer em equívocos lógico-proposicionais? Não seria, portanto, um equívoco insistir numa análise meramente conteudística? Ele não poderia falar “objetivamente” do mundo, e depois acrescentar algo que se opõe a esse modo de pensar, algo como um *suposto que...*? Não poderia falar ora a favor de relações causais, ora extrair isso, em outro passo, reconhecendo sua insuficiência? Esses acréscimos supostamente indevidos, “ilógicos”; essas malquistas e arbitrárias subtrações, que irritam certos intérpretes, não obedecem a outros critérios senão estético-formais, da composição e estilística. Pelo cálculo filosófico de JGB, a vontade de poder teria que assumir o papel de um “novo olhar” sobre o mundo, de um olhar “objetivo” sobre o que existe, mas isso sem desconsiderar o fato de que o mundo *é tal e tal coisa* somente *dentro de um campo visual* amplamente debatido pelo próprio capítulo.

Há em Nietzsche uma indelével “mascarada espiritual” do discurso científico tal como assumiria aquela mencionada “melhor ciência” em JGB 24; é nela que Nietzsche pensa quando redige a seção 36, sendo o “discurso teórico” fachada, mais um espelho que, de fundo, reflete apenas uma certa convicção da necessidade de novas linguagens consoantes àquela ilusionista da perspectiva. A linguagem da arte perspectiva afirmada segundo uma variedade retórico-científica, metafórico-filosófica ainda permite a Nietzsche reivindicar *suas* verdades, já que aí a filosofia se coloca concretamente uma nova tarefa, uma tarefa futura, qual seja, não a de afirmação *da*

Lopes, quando me apresentou sua dissertação de mestrado publicada em livro. Ver: LOPES, Rogério. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

verdade (muito menos de sua suspensão), mas sobretudo do caráter retórico-ficcional do discurso que tem pretensão de “verdade”: de qualquer ponto que se parta, não há como não-se-enganar em sentido perspectivo. Não seria esse um dos sentidos de liberdade espiritual que todo o segundo capítulo de JGB quer sugerir, ao dizer que o pensamento filosófico deverá reivindicar liberdade para seu modo de escrever e falar sobre as coisas, desde que o faça dentro de uma semântica ilusionista? Nietzsche mira o futuro do discurso filosófico, sua efetiva emancipação do modo especulativo de observar, e não propriamente sua revitalização e sofisticação. Sua “mais forte prova de independência”, tal como ele afirma no aforismo 41, é falar cientificamente, por meio de definições, de hipóteses, com o máximo de sobriedade, sem com isso, no entanto, “permanecer dependente de uma ciência (...); ela seduz com os mais caros custos, que só aparentemente nos salvariam”. “Guardai-vos disso!”

Nietzsche já fala nesse contexto para uma “nova espécie de filósofos”, “os filósofos do futuro”, como escreve na seção 43, e como filósofos rejeitam abrir mão (contra os cétricos?) de falar da verdade.

São novos amigos da verdade, esses filósofos do porvir? Muito provavelmente: pois todos os filósofos amaram suas verdades. No entanto, seguramente eles não serão dogmáticos. Tem que ser algo contra seu orgulho, contra seu gosto, caso sua verdade fosse uma verdade para qualquer um: o que até aqui foi o segredo, desejo e sentido subliminar de todo esforço dogmático.

O cálculo de Nietzsche é bem ponderado, ele concebe a pretensão do filósofo à verdade em harmonia com aquela mascarada do espírito, a sensibilidade antidogmática e retórica do observar como perspectiva ilusionista-artificial; a verdade visada pelo filósofo é ali contraperspectiva à perspectiva da verdade em seu aspecto dogmático. Mas de que dogmatismo se trata? Não caberia adequadamente o adjetivo dogmático ao modo de ver especulativo, como se todo discurso, toda pretensão de verdade (ou sua supressão) encontrasse solução *apenas* no cultivo de uma forte tradição teórica?

Em uma seção muito importante para esse contexto, na terceira dissertação da *Genealogia da Moral* (12), ele dirige todo seu esforço para mostrar que o discurso científico e filosófico, a partir do primado do saber teórico (da “razão”), excluiu toda e qualquer possibilidade do discurso alcançar sua “objetividade”; mais ainda: que a própria “razão humana”, ao pensar a partir da ótica lógico-proposicional, da gramática do *logos*, excluiu a si mesma “do reino da verdade e do ser”, tornando-se perigoso instrumental ascético: eis um precioso exemplo do que sempre passa despercebido à observação teórica. E emenda: “Não sejamos ingratos, por fim, com uma resoluta inversão das perspectivas e avaliações habituais, com as quais o espírito se indignou, por muito tempo de modo violento e inútil, contra si mesmo: dessa maneira, *queiramos* pelo menos uma vez ver diferentemente, *querer-ver-diferentemente* não é um fácil cultivo e preparação do intelecto para sua primeira ‘objetividade’ (...).” O trecho pontua claramente que o discurso filosófico pode sim falar, a partir de um novo horizonte visual, de modo “objetivo”; para tanto, precisa livrar-se da autodisciplina e controle impostos pelo mencionado modo de ver instrumental da razão (*theoria*), pois de outro modo continuar-se-ia anulando a si próprio, levando às últimas consequências o martírio ascético da própria “razão”. Esse ato, por sua vez, ocorre justamente quando se exige do filosofar um modo de observar cujo custo lhe é desmesurado; quando se exige da filosofia um modo de observar, segundo Nietzsche, “voltado sem dúvida para nenhuma direção, um olho no qual as forças ativas e interpretativas devem estar proibidas, devem estar ausentes, forças pelas quais ver seria apenas ver-algo (...)”. Dito aqui está o principal do que defendeu no segundo capítulo de JGB. Um saber que supõe “mais olhos, diferentes olhos” para suas pretensões filosóficas, portanto, um olhar “tanto mais completo”, obteria, conclui Nietzsche na *Genealogia*, “seu ‘conceito’ da coisa”, sua ‘objetividade’” — e a isso Nietzsche efetivamente almejou com seu “conceito” de vontade de poder, um “conceito” para uma visual construção projetiva de mundo. Mas a forte metáfora com a qual Nietzsche encerra sua polêmica reflexão sobre o autossuplício do filosofar no final da seção 12 da terceira dissertação da *Genealogia* dá o tom do colossal (e muito atual) perigo de insistir na formação de uma cultura especulativa como exclusivo modo de conduzir o discurso filosófico, pois não representaria justamente isso, nas palavras do próprio Nietzsche, a *castração* da razão?

Referências bibliográficas

- ATAEIAN, Azadeh. Vom Standpunkt des Erkennens: Nietzsches Philosophie des Perspektivismus. Konblenz - Landau: LIT Verlag, 2012.
- BARNER, Wilfried. Barockrhetorik: Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen: Max Niemeyer Verlag: 2002.
- BURCKHARDT, J. Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1986.
- ENDEM, C. Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press: 2013.
- GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana: Univ. of Illinois Press, 2002.
- HÄCKEL, R. Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1892.
- LOPES, Rogério A. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.
- _____. "A almejada assimilação do materialismo': Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX". In. *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.
- _____. *Elementos de Retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. London: Routledge, 2002.
- _____. "O Naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In. *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.
- JANAWAY, C. Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- _____. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1975.
- MILL, John Stuart. System of Logic, Ratiocinative and Inductive: being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation. New York: Harper and Brothers Publishers, 1882.
- MÜLLER, Enrico. „Geist und Liebe zur Maske: Zur Aphorismus JGB 40 und Nietzsches Personenbegriff“. In: BORN, Marcus Andreas und PICHLER, Axel. *Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*. Berlin - Boston: Walter de Gruyter, 2013.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Über Werden und Wille zur Macht*. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1999.

- NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*. London: Harvard University Press, 1985.
- PILE-HAN, B. "Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.
- RITTER, J. und GRÜNDER, K. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel - Stuttgart: Schwabe & CO AG. Verlag, 1984.
- RUCKENBAUER, Hans-Walter. *Moralität zwischen Evolution und Normen*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2002.
- STEGMAIER, W. *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- VAN TONGEREN, Paul. *A Moral da Crítica de Nietzsche à Moral: Estudos sobre Para Além de Bem e Mal*. Trad. Jorge Viesenteiner: Curitiba: Editora Champagnat, 2012.

Recebido em 06.10.2017.

Aceito para publicação em 20.10.2017

© 2017 André Luis Muniz Garcia. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).