

1

O problema do conhecimento

---

Em filosofia, o conceito de “epistemologia” refere-se a dois âmbitos interligados: a) o estudo das condições do conhecimento ou das crenças justificadas dos seres humanos (filosofia do conhecimento); b) o estudo da estrutura, articulação e justificação do conhecimento científico (filosofia da ciência). Encontra-se algo deste tipo em Nietzsche? Sim e não.

No que diz respeito ao segundo sentido desse conceito, é possível observar que Nietzsche refletiu com uma certa continuidade sobre a descrição científica do mundo, na maioria dos casos de modo crítico e polémico. Aliás, Nietzsche manifestou sempre um grande interesse nas investigações científicas da sua época, inspirado pelo livro do neokantiano Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus (História do materialismo)* (1866<sup>1</sup>/1875<sup>2</sup>), que Nietzsche leu já na época de Basileia, paralelamente ao *Mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer.<sup>1</sup> De facto, esses dois textos representam as duas almas do pensamento nietzscheano, que se realiza numa filosofia original capaz de desenvolver e superar (experimentalmente) a tradição ocidental, abordando criticamente os seus assuntos fundamentais à luz da nova imagem científica do mundo elaborada ao longo do século XIX.<sup>2</sup> No livro de Lange, Nietzsche encontra uma exposição articulada e atualizada do panorama das ciências da sua época, com particular atenção na questão do conhecimento e do valor da descrição científica do mundo. Aprofundando esses temas através de ulteriores leituras, Nietzsche elabora, por exemplo, a ideia que “a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo, e não uma explicação do mundo” (BM 14); que “as leis da natureza de que [os] físicos falam tão orgulhosamente [...] não são uma realidade de facto, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária” (BM 22); que “uma interpretação ‘científica’ do mundo [...] poderá ser uma das mais estúpidas entre todas

1 Sobre isso, veja-se Gori 2024a.

2 O interesse de Nietzsche nas ciências foi particularmente estudado nas últimas décadas. Veja-se por exemplo Heit/Heller 2014, Heit/Abel/Brusotti 2012 e Emden 2005, mas também Babich/Cohen 1999 e o texto clássico Mittasch 1952. Sobre a leitura de Lange, cf. Stack 1983. Caso emblemático deste interesse e da sua função para o desenvolvimento das ideias filosóficas de Nietzsche é com certeza a fundamentação cosmológica da ideia de “eterno retorno”, sobre a qual Nietzsche reflete a partir de 1881 e que durante muito tempo tentará demonstrar lógica e cientificamente. Entre os muitos estudos dedicados a essa questão, cf. Combee 1974/75, Krueger 1978 e D’Iorio 1995 e 2006.

as que são possíveis”, pois “um mundo essencialmente mecânico” só consegue atingir o nível mais superficial da existência – e isto também de uma forma não definitiva e completa (GC 373).

Apesar da radicalidade com a qual Nietzsche a apresenta, a ideia de que “uma interpretação do mundo que não permita senão contar, calcular, pesar, ver e tocar” (*ibid.*) não tem um valor filosófico, pois não nos conduz ao *sentido* do mesmo mundo que tenta sistematizar, não tem de ser interpretada como uma polémica estéril contra o pensamento científico em geral, que por outro lado Nietzsche avalia positivamente. Com efeito, o elemento crítico que se encontra nos seus escritos diz respeito a um tipo de descrição científica do mundo – a do *materialismo mecanicista* –, que reintroduz a metafísica de entidades fixas e imutáveis (substâncias) que caracteriza o modelo Platónico do qual Nietzsche tenta afastar-se (cf. Gori 2014). O que tem de ser considerado é que a crítica de Nietzsche é orientada pela tendência da epistemologia moderna, que pôs em causa o valor dos resultados das ciências e se mostrou indisponível para defender o entusiasmo do positivismo e, do ponto de vista puramente teórico, o seu *realismo ingénuo*. Símbolo desta desconfiança na descrição científica do mundo são as duas conferências que Emil Du Bois-Reymond pronunciou em 1872 (*Über die Grenzen des Naturerkennens, Os limites do nosso conhecimento da Natureza*) e 1880 (*Die sieben Welträtsel, Os sete enigmas do mundo*) e que se encontram na biblioteca privada de Nietzsche (Campioni 2003).<sup>3</sup> Segundo Du Bois-Reymond há questões que não podemos resolver e que nunca vamos resolver (“*Ignoramus et ignorabimus!*”, “ignoramos e ignoraremos”, afirma ele), pois o nosso conhecimento da realidade natural é limitado e condicionado. Isto é, também a ciência não consegue conduzir-nos a um conhecimento certo, objetivo, mas sobretudo definitivo; pelo contrário, ela deixa-nos num estado cético perante a realidade que queremos descrever, seja esta o mundo exterior da natureza ou a dimensão psicológica interior.

Não é exagerado pôr em paralelo este tipo de reflexão desorientadora com a “morte de Deus” de que fala Nietzsche, por exemplo, na *Gaia Ciência*, § 125. De facto, através desta imagem Nietzsche descreve a situação atual da cultura europeia, que inclui a ciência entre as suas manifestações. É precisamente enquanto fenómeno cultural que a ciência interessa a Nietzsche: ela é uma tentativa de abordar o mundo de um modo alternativo ao das experiências estética e religiosa; uma tentativa supostamente livre dos conteúdos metafísicos que caracterizam essas práticas, mas que de facto replica o mesmo modelo – segundo Nietzsche, pessimista e niilista – que tenta encontrar o sentido do mundo num *além* do mundo, num *além do humano* supostamente fixo e absoluto (cf. GM III, 23-25).

Mas para além dessas observações críticas sobre a descrição científica do mundo, não existe em Nietzsche uma reflexão articulada e bem fundamentada sobre

**3** É muito provável que o conteúdo das conferências de Du Bois-Reymond tenha inspirado muitas das observações que se encontram no caderno M III 1 do ano 1881, que contém a primeira elaboração da ideia do eterno retorno (cf. Marinucci/Crescenzi 2015).

o pensamento científico. Isto é, não é possível falar de “epistemologia” no segundo sentido que atribuímos a esse conceito. Pelo contrário, o tema do conhecimento humano está mais desenvolvido nos seus escritos, e tem um papel mais relevante no pensamento nietzscheano. Apesar de não ser possível encontrar uma *teoria do conhecimento*, ou seja, uma *concepção sistemática* sobre a atividade cognitiva humana, as observações sobre o caráter da nossa relação epistémica com o mundo, que Nietzsche elabora a partir do 1873 até o fim da sua atividade, são coerentes em restabelecer a tese fundamental relativa à impossibilidade de uma descrição imediata do objeto por nós. Como será mostrado nas páginas seguintes, Nietzsche defende a ideia que alguns autores pós- e neo-kantianos (e.g. Friedrich Lange, Gustav Teichmüller e Afrikan Spir) estavam a elaborar, segundo a qual a função ativa do sujeito no processo do conhecimento – processo que começa ao nível fisiológico da elaboração do dado exterior pelos nossos órgãos sensoriais – é imprescindível, o que nos impede de afirmarmos conclusiva e razoavelmente que o mundo tal como é “em si”, isto é, independentemente da sua relação com o sujeito, possui exatamente as propriedades que nós lhe atribuímos.<sup>4</sup> De facto, não temos acesso a esse mundo, e isto implica que afirmar qualquer coisa sobre a sua dimensão ontológica é muito problemático.<sup>5</sup> Por isso, Nietzsche desenvolve este tipo de *falsificacionismo*<sup>6</sup> numa forma de *agnosticismo epistemológico* que limita o âmbito do descritível ao plano puramente fenoménico (isto é, mediado e elaborado) do conhecimento humano (cf. *infra*, § 2). O resultado é um tipo de relativismo que nunca quer chegar a uma posição cética ou niilista, tentando encontrar um percurso para ir além da contraposição clássica entre versões radicais de realismo e antirrealismo, assim como as encontramos por exemplo nas concepções do conhecimento da tradição empirista, racionalista ou idealista anteriores a Nietzsche.

Surge assim o problema fundamental da filosofia do conhecimento, a questão sobre o que é que podemos conhecer clara e distintamente; a que é que podemos atribuir o caráter de certeza objetiva; em que tipo de descrição do mundo podemos acreditar;

- 4 Uma tese deste tipo, que se baseia sobre uma reinterpretação naturalista e fisiológica da filosofia transcendental kantiana, já está presente nas obras de Schopenhauer, e.g. *O mundo como vontade e representação* e *Sobre a quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*. Embora Nietzsche conhecesse bastante bem esses livros, é aos autores mencionados acima que os seus textos se referem mais ou menos diretamente. Ver por exemplo HH I, 16 e 18 no caso de Spir; BM 10 e 268, e CI, “Razão” no caso de Teichmüller.
- 5 A mesma possibilidade de imaginar uma separação entre sujeito e objeto é posta em questão pelo Nietzsche, como será evidente nas secções a seguir. Por essa razão, embora isto não seja imediatamente evidente, Nietzsche tem sempre muito cuidado em admitir hipóteses ontológicas radicais, como é por exemplo a afirmação da existência ou da inexistência de entidades ou apenas de propriedades de coisas supostamente isoladas da sua ligação com um sujeito (não necessariamente humano) que as conhece.
- 6 O tema do falsificacionismo em Nietzsche é um dos mais discutidos na literatura recente. A questão da coerência da posição de Nietzsche relativamente ao problema do conhecimento foi sugerida por Maudemarie Clark (1990) e sucessivamente discutida, e.g., por Brian Leiter (2002) e Mattia Riccardi (2011).

em suma: o problema da *verdade*.<sup>7</sup> O aspeto mais interessante é que, em Nietzsche, esta questão revela o seu valor filosófico mais profundo, pois está relacionada com muitos assuntos e âmbitos diferentes – em geral, com a questão dos valores e das avaliações, sejam essas epistémicas, éticas ou estéticas – e representa a origem da conceção antidogmática e antimetafísica que caracteriza o seu pensamento maduro. É por isso que Nietzsche dedica muitas páginas à questão da verdade: não simplesmente por estar interessado em uma epistemologia *em si mesma*, mas porque na reflexão epistemológica Nietzsche encontra os princípios e as ferramentas necessários para abordar criticamente o próprio núcleo da metafísica ocidental.

## 2

### A metafísica da linguagem

As primeiras reflexões de Nietzsche sobre o tema da verdade encontram-se no escrito inacabado e publicado postumamente intitulado *Sobre verdade e mentira num sentido extra-moral* (1873). O texto aborda a questão da linguagem reintroduzindo ideias de Schopenhauer elaboradas à luz das teses de Lange sobre a fisiologia dos órgãos sensoriais.<sup>8</sup> Conforme o que Schopenhauer escreve por exemplo em *O mundo como vontade e representação*, I, § 27 ou em *Parerga e Paralipomena*, II/3, §27, Nietzsche observa inicialmente que “o intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desenvolve as suas forças dominantes na dissimulação” (VM 1; KGW III/2: 370) e continua afirmando que os homens “estão profundamente submergidos em ilusões e visões oníricas, o seu olhar só desliza pela superfície das coisas [...], a sua percepção não conduz em parte alguma à verdade” (*ibid.*). Como é bem evidente no texto, o conceito de verdade que Nietzsche utiliza reintroduz o modelo tradicional de *adaequatio rei*, ou seja, a ideia de uma reprodução pelos nossos conceitos do que pertence à realidade ou de uma *correspondência* entre esses conceitos e o mundo que descrevem.<sup>9</sup> Com efeito, Nietzsche escreve que “nas palavras nunca é a verdade que importa, nem a expressão adequada. [...] A ‘coisa em si’ [...] é também para o onomaturgo totalmente inapreensível, e mesmo nada desejável” (*ibid.* 373). A linguagem é, portanto, apenas uma ferramenta limitada à designação da realidade em unidades conceptuais dotadas de um imenso valor comunicativo. A eficácia dessas entidades determina o facto de nós acreditarmos nelas e de lhes atribuírmos uma função que não lhes pertence – a de reproduzir a realidade sem alterações. Isto é, “nós acreditamos na nossa sabedoria sobre as coisas” enquanto utilizamos a nossa linguagem, “e, no entanto, não dispomos

7 A abordagem nietzscheana à questão da verdade foi bastante estudada. Entre os contributos mais interessantes e discutidos, veja-se, e.g., Grimm 1977, Clark 1990, Gemes 1992.

8 Ver e.g. Aguiar de Sousa 2012. Uma apresentação da conceção nietzscheana da linguagem à luz do debate oitocentista sobre a fisiologia encontra-se em Emden 2005: capítulo 4.

9 Veja-se sobre isto Müller-Lauter, 1999: 61, Figl 1982: 181 e Reuter 2006.

senão de metáforas que não correspondem de forma alguma às essencialidades primordiais” (*ibid.*).

É assim que Nietzsche chega a uma das suas teses mais conhecidas, ou seja, o facto de a verdade ser “um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, [...] e que depois de um longo uso parecem a um povo fixas, canónicas e vinculativas: as verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais, metáforas que foram gastas e que ficaram esvaziadas do seu sentido” (*ibid.* 374-5). O que vale a pena observar é que o carácter metafórico e ilusório das nossas ferramentas conceptuais é justificado através de uma base estritamente fisiológica, e diz respeito aos processos cognitivos e sensoriais humanos que intervêm sobre o dado exterior, modificando-o. Nietzsche fala, por exemplo, de “uma estimulação nervosa traduzida numa imagem: primeira metáfora”, e da imagem “de novo transformada num som: segunda metáfora” (*ibid.* 373). Em todos esses casos, não se trata de uma atividade nem racional, nem consciente e ainda menos voluntária, que nos afasta imediata e inexoravelmente do carácter “em si” do mundo exterior.

As reflexões que se encontram em *Sobre verdade e mentira* foram elaboradas e publicadas na primeira obra declaradamente filosófica de Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (1878).<sup>10</sup> Neste escrito, a ideia, formulada em 1873, de que “a legislação da língua produz as primeiras normas da verdade” enquanto estabelece uma “designação das coisas tão válida como vinculativa” (VM 1, KGW III/2: 371) e, portanto, fixa o que tem de ser considerado “verdadeiro”, é ulteriormente afirmada num aforismo de grande relevância e que contém observações bastante significativas à luz do debate contemporâneo sobre conhecimento e explicação. O parágrafo 11 de *Humano, demasiado humano* aborda o tema da “linguagem como pretensa ciência”<sup>11</sup> e concentra-se na “importância da linguagem para o desenvolvimento da civilização [*Kultur*]”. Nietzsche evidencia particularmente a função comunicativa da linguagem e a confiança que os homens têm no valor das suas designações, como se elas nos permitissem alcançar o conteúdo da realidade em si mesma. Na linguagem, observa Nietzsche, o homem estabeleceu “um mundo próprio ao lado do outro”, um lugar cheio de símbolos e esquemas conceptuais que lhe permitiram “tornar-se senhor” da realidade onde ele vive e age (HH I, 11). A eficácia desta ferramenta determinou o facto de o homem ter acreditado “durante longo espaço de tempo, nas ideias e nos

**10** Embora contenha assuntos e ideias filosoficamente relevantes, Nietzsche considerava o *Nascimento da tragédia* um contributo para a filologia – pelo menos inicialmente, antes da sua reconsideração e reavaliação à luz da produção mais tardia, como sugere o *Prefácio* redigido em 1886 e significativamente intitulado *Tentativa de autocrítica*, mas também as referências ao *Nascimento da tragédia* que se encontram na secção *O que devo aos Antigos* do *Crepúsculo dos Ídolos* e em *Ecce Homo*.

**11** Talvez seja útil observar que, em Nietzsche (e conforme a tradição filosófica da sua época), o conceito de “ciência” (*Wissenschaft*) não é necessariamente um sinónimo de “ciência exata” ou de “ciência da natureza”. Com esta palavra, indicava-se geralmente uma metodologia sistemática de estudo e trabalho, como é por exemplo a filologia ou também a história.

nomes das coisas como sendo *aeternae veritates* [verdades eternas]” e ter pensado “deter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.” O criador da linguagem, comenta Nietzsche, “não era suficientemente modesto para acreditar que se limitava a dar designações às coisas. Pelo contrário, ele imaginava exprimir pelas palavras o mais elevado conhecimento [*Wissen*] das coisas” (*ibid.*). Surge assim a “fé na verdade encontrada” que caracteriza o realismo do senso comum, ou seja, a ideia de que o conhecimento humano é uma forma de representação literal do mundo, de que existe uma correspondência direta entre os conceitos que nós elaboramos e as propriedades das coisas.

Nietzsche rejeita imediatamente essa posição metafísica, que ele julga fundar-se sobre “um erro monstruoso” (*ibid.*) cujas consequências éticas e antropológicas serão evidenciadas nas suas obras da maturidade filosófica. Por exemplo, em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), obra na qual Nietzsche apresenta sinteticamente os conteúdos principais do seu pensamento (as suas “heterodoxias filosóficas”),<sup>12</sup> o tema da “metafísica da linguagem” é central, pois constitui o núcleo e a origem da desconfiança no mundo fenomênico – a dimensão puramente humana, à qual somente Nietzsche atribui o carácter de “realidade” propriamente “conhecível” – que caracteriza o pensamento ocidental platónico-cristão. “A linguagem”, observa Nietzsche, “inscreve-se na época da mais rudimentar forma de psicologia”, e nós “mergulhamos num fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*” (CI, A “*Razão*” na filosofia 5). Conforme o afirmado em *Humano, demasiado humano* I, § 11, Nietzsche observa que “o preconceito racional nos força a fazer” uma síntese conceptual que afirma a existência da “unidade, a identidade, a substância, a causa, a coisidade, o ser; vemo-nos por assim dizer enredados no erro, *coagidos* ao erro” (CI, A “*Razão*” na filosofia 5), e isto determina o dualismo entre um mundo “verdadeiro” e um mundo “aparente”, que caracteriza a abordagem epistemológica da filosofia ocidental (CI, A “*Razão*” na filosofia 5-6 e *Como o “Verdadeiro Mundo” acabou por se tornar fábula*).

As observações apresentadas naquele parágrafo de *Humano, demasiado humano* têm também um interesse ulterior, pois abrem uma série de questões que nos permitem refletir sobre o lugar de Nietzsche na história do pensamento filosófico mais em geral. Aparentemente, Nietzsche defende uma forma de *instrumentalismo* no que diz respeito ao valor da nossa descrição do mundo, seja ela científica ou não: a linguagem é apenas uma ferramenta para gerirmos as informações e os estímulos que recebemos do mundo exterior, e a sua função é apenas comunicativa e orientadora. Portanto, não é possível defender uma forma de *realismo direto ou radical* como aquela que alguns autores da tradição empirista aceitavam, e cuja discussão ainda anima o debate filosófico (particularmente no âmbito da filosofia das ciências). Por outro lado, Nietzsche parece

**12** Com essa expressão Nietzsche apresenta o conteúdo da sua nova obra aos seus amigos Heinrich Köselitz (carta do dia 12 de setembro 1888, KGB III/5: 417) e Franz Overbeck (carta do dia 14 de setembro 1888, KGB III/5: 434).

também ter cuidado em não defender a posição oposta, quer dizer, ele nunca rejeita a existência de um mundo exterior cujas propriedades sejam independentes do sujeito. Isto é, o seu interesse não está na questão metafísica relativa à efetiva capacidade dos nossos conceitos descreverem literalmente ou reproduzirem ou refletirem o mundo, mas sim no *valor* que *nós* atribuímos a esses conceitos (assim como na prática de vida e no correspondente tipo humano que isto determina). Como sugeri, se quiséssemos atribuir um nome à posição de Nietzsche sobre esses assuntos, talvez fosse possível falar de *agnosticismo epistemológico*, mas sempre considerando o facto que ele tenta afastar-se de qualquer tipo de dualismo radical que diz respeito a posições ontológicas incompatíveis e, portanto, interpretando esse agnosticismo num sentido positivo e dinâmico, como ponto de vista que garanta uma flexibilidade teórica de qualquer tipo.<sup>13</sup>

No parágrafo 9 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche exprime o seu desinteresse pela questão metafísica em si mesma: “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente se poderá contestar a possibilidade absoluta de um tal mundo. Encaramos todas as coisas com a cabeça humana e não podemos cortar essa cabeça.” Mas sobretudo, continua Nietzsche, “ainda que a existência de semelhante mundo estivesse perfeitamente comprovada, continuaria a estabelecer-se que o seu conhecimento é o mais indiferente de todos os conhecimentos,” pois esse mundo é para nós inacessível e incompreensível. Portanto, o que nos pode interessar é apenas a dimensão fenoménica, “aparente”, o único âmbito ao qual temos acesso, embora seja um produto da nossa atividade sensorial e intelectual.

Este elemento conduz a mais um aspeto, que diz respeito ao processo de elaboração do mundo fenoménico pelos nossos aparatos sensoriais e cognitivos, e, mais em particular, à sua função no percurso evolutivo dos seres humanos. Como já escrevera em *Sobre verdade e mentira*, e como o reafirma em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche defende evidentemente uma conceção evolutiva do conhecimento.<sup>14</sup> Em HH I, 16, concluindo uma reflexão crítica sobre a possibilidade do acesso à “coisa em si” enquanto entidade que fica completamente além de qualquer possível descrição humana do mundo,<sup>15</sup> Nietzsche observa o carácter do mundo das representações como

**13** Um outro nome para esse agnosticismo é “*perspetivismo*”, como irei mostrar no parágrafo 3 deste capítulo.

**14** Sobre a possibilidade de atribuir a Nietzsche uma “epistemologia evolucionista” no sentido próprio do termo, veja-se Gori 2019a: capítulo 1.

**15** Esta reflexão foi inspirada pela leitura do livro *Denken und Wirklichkeit (Pensamento e realidade)* do pós-kantiano Afrikan Spir (1877), onde Nietzsche encontra um conceito de “incondicionado” (*Unbedingt*) ao qual se refere em HH I, 16, assim como noutros escritos (cf. sobre isto Green 2002 e D’lorio 1993). No que diz respeito ao conceito problemático de “coisa em si”, pode-se observar que Nietzsche lhe atribui o sentido “*negativo, crítico-regulativo, de conceito-limite*” que se encontra também em Kant (Gentili 2017: 113). A abordagem de Nietzsche é efectivamente influenciada pelo neokantismo de Lange, que interpreta a “coisa em si” como algo de incognoscível, puramente hipotético, um mero produto do nosso intelecto ao qual nada corresponde na realidade (cf. Gentili 2017: 111 e Gori 2024a). Sobre o tema kantiano da “coisa em si” em Nietzsche, veja-se especialmente Riccardi 2009a.



âmbito em contínuo *devir*: “Essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – tornou-se gradualmente no que é, encontra-se inclusivamente ainda e por inteiro em *devir*, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente)” (HH I, 16). Mostrando um olhar extremamente moderno, Nietzsche concentra-se no papel ativo que a nossa categorização conceptual tem no processo de elaboração da imagem do mundo que conhecemos, e afirma que através do nosso intelecto “este mundo gradualmente tornou-se assim estranhamente variegado, terrível, profundo de sentido e cheio de alma; recebeu cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenómeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais” (*ibid.*). O resultado é aquilo que Nietzsche observa já em HH I, 11, ou seja, a criação de dois âmbitos separados de existência: “o mundo da experiência e a coisa em si”. Mas isto é apenas uma má interpretação do resultado de um processo ingenuamente considerado como reprodução passiva, uma interpretação inaceitável à luz dos estudos mais recentes. Como observa Nietzsche: “Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da génese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o valor da nossa humanidade reside nele” (HH I, 16).

A concepção evolutiva do conhecimento é apresentada na sua forma mais clara na primeira edição da *Gaia ciência* (1882), onde Nietzsche reflete novamente sobre o processo de formação do “mundo do fenómeno” enquanto “representação do mundo tecida com erros intelectuais e por nós herdada” (HH I, 16). O parágrafo 110 da *Gaia ciência* é dedicado expressamente ao tema da *origem do conhecimento*, que Nietzsche considera uma ferramenta essencial na luta pela vida. “Durante longos séculos”, escreve Nietzsche “o intelecto nunca engendrou senão erros; alguns mostravam-se úteis à conservação da espécie: quem os encontrava ou os recebia como herança lutava com mais felicidade por si e pela sua descendência. Esses artigos de fé errados, transmitidos hereditariamente através das gerações, acabaram por tornar-se o conteúdo mais característico e basilar da humanidade”. Entre eles, Nietzsche enumera categorias da identidade e da constância (isto é, que fixam o caótico devir da realidade sensorial), como por exemplo os conceitos de objeto, matéria e corpo, mas também, mais em geral, a ideia de que “há coisas que são iguais” (*ibid.*). No curso da história da espécie humana, essas categorias “tornaram-se mesmo, no interior do conhecimento, normas a partir das quais se avaliou o ‘verdadeiro’ e o ‘não verdadeiro’, mesmo nos domínios mais recuados da lógica pura” (*ibid.*).

É aqui que se origina a confusão fundamental entre a função do conhecimento e o seu valor de verdade enquanto correspondência com a realidade exterior. Nietzsche tenta abandonar o antigo conceito de verdade, o do senso comum, que não considera que



as nossas categorias intelectuais são o produto de uma atividade que modifica o dado originário – uma atividade que, enquanto não consegue reproduzir esse dado honestamente, sem alterações, produz “erros” que, por outro lado, se revelam particularmente eficazes num sentido meramente prático. Portanto, Nietzsche pode afirmar que “a *força* do conhecimento não reside no seu grau de verdade, mas no seu grau de antiguidade, na sua assimilação mais ou menos adiantada, no seu caráter de condição vital” (*ibid.*). É precisamente a “utilidade para a existência” que determina o *valor* da verdade, e conduz-nos a uma *reavaliação* desse conceito. Isto é, a análise crítica do conceito de verdade não implica, segundo Nietzsche, o completo abandono das categorias que pertencem à nossa linguagem, nem o mesmo conceito de verdade ou falsidade. Pelo contrário, Nietzsche reconhece a eficácia ou utilidade (num sentido *não teleológico*) da linguagem do senso comum, assim como o valor operacional das categorias mais elaboradas da lógica e da ciência em geral;<sup>16</sup> muito simplesmente, ele acha importante percebermos que o conceito de verdade incorpora um princípio relativista, devido ao seu caráter em devir, e que depende de condições biológicas e fisiológicas, assim como históricas e culturais. Mais em particular, como se lê num fragmento póstumo de 1888 (sinal que o interesse de Nietzsche por essa questão é contínuo e que a sua posição é extremamente coerente) é essencial corrigir o preconceito que caracteriza o pensamento filosófico ocidental, segundo o qual “na lógica e nas categorias da razão [encontra-se] o critério da verdade ou da *realidade*” (NL 1888, 14[153]). Esse critério, segundo Nietzsche, é apenas “*a utilidade biológica da falsificação*; mas como a coisa mais importante para uma espécie animal é a sua conservação, então é admissível falar de ‘verdade’ neste caso” (*ibid.*). Isto significa que o conceito de verdade como correspondência tem de ser abandonado; uma abordagem histórico-evolutiva permite-nos perceber qual é o seu efetivo valor e, conseqüentemente, desenvolver uma nova definição deste conceito, evitando que um relativismo epistemológico se transforme num ceticismo estéril, privado de qualquer função positiva quer no âmbito teórico, quer no âmbito prático.

### 3

#### Perspetivismo

Na fase madura do seu pensamento (1886-1888) Nietzsche elabora ulteriormente as reflexões sobre a questão da verdade, desenvolvendo os conteúdos teóricos que adquiriu ao longo dos anos ’70 num quadro filosófico bem delineado e que se

**16** Nos parágrafos que seguem Nietzsche desenvolve algumas observações sobre a lógica e a ciência. A primeira é, segundo Nietzsche, uma atividade de elaboração de esquemas e simplificações concetuais, considerada do ponto de vista evolutivo-biológico como subsídio pela conservação da vida, à qual devemos a origem do “conceito de substância” – um conceito “indispensável, ainda que estritamente falando nada de real lhe corresponda” (GC 111). A segunda é definida como uma “humanização das coisas” e uma “descrição” (não uma “explicação”) do mundo que opera com coisas que não existem (como por exemplo os conceitos de “causa” e “efeito”. GC 112).

concentra particularmente no problema da moral e na questão do *valor* dos nossos juízos avaliativos mais em geral (GM, *Prefácio* 3 e 6). Em textos como *Além do bem e do mal* (1886) e o livro V da *Gaia ciência* (escrito em 1886 e acrescentado à segunda edição da obra, que foi publicada apenas em 1887), Nietzsche cria uma ligação entre o âmbito puramente epistemológico e a questão ética, mostrando que, de facto, não se trata de dois discursos independentes, mas sim de duas expressões do mesmo percurso cultural que surgiu com a metafísica de Platão e o cristianismo (BM, *Prefácio*). É precisamente no parágrafo 354 da *Gaia ciência* que se encontra um conceito particularmente relevante a este respeito, o de *perspetivismo*.<sup>17</sup> A palavra aparece apenas neste lugar das obras publicadas de Nietzsche (embora ele fale de um “ver *perspetivo*” em GM III, 12, e a metáfora do olhar *perspéctico* esteja presente em outros escritos),<sup>18</sup> e só aqui Nietzsche nos oferece a sua definição precisa:

Eis o verdadeiro fenomenalismo, eis o verdadeiro *perspetivismo*, assim como *eu* o compreendo: a natureza da consciência *animal* faz com que o mundo de que nos podemos tornar conscientes não passe de um mundo de superfícies e de signos, [...] e que, por consequência, tudo o que se torna consciente se torna por isso mesmo superficial, reduzido, relativamente estúpido, torna-se uma coisa geral, um signo, um sinal de rebanho, e que qualquer tomada de consciência provoca uma decisiva corrupção do seu objeto, uma grande falsificação, uma “superficialização”, uma generalização. (GC 354)<sup>19</sup>

Como é bem evidente, o *perspetivismo* nietzscheano baseia-se nos princípios da sua concepção do conhecimento. O *perspetivismo* é um fenomenalismo, pois diz respeito ao carácter humano, isto é, resulta da elaboração por parte da nossa atividade sensorial e intelectual da imagem do mundo com a qual trabalhamos e vivemos.<sup>20</sup> De facto,

**17** A riqueza e complexidade deste conceito, que diz respeito a um âmbito temático extremamente interessante e articulado porquanto liga estritamente os planos da teoria e da praxis, pode ser avaliado a partir do trabalho interpretativo desenvolvido pelos especialistas do pensamento nietzscheano. Cf. por exemplo Stack 1981, Gerhardt 1989, Kaulbach 1990, Clark 1990, Anderson 1998, Leiter 1994 e 2000, e Gori 2019a.

**18** O tema da perspectiva é inspirado pelo trabalho de Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt (O mundo real e o mundo aparente, 1883)*. Sobre isso, veja-se Nohl 1913, Dickopp 1970, Orsucci 1997, Small 2001: capítulo 3, Riccardi 2009b e Dellinger 2012.

**19** Para um comentário sobre esse parágrafo, veja-se Stegmaier 2012: 262 ss. Sobre o tema da função da consciência que Nietzsche apresenta aqui, cf. e.g. Katsafanas 2005, Lupo 2006, Constâncio 2011, Riccardi 2015, 2018 e 2021.

**20** Em termos gerais, é possível abordar a relação entre *perspetivismo* e fenomenalismo a partir de dois pontos de vista distintos, embora interligados. Por um lado, conformemente ao modelo kantiano que evidencia o carácter ativo do intelecto humano, o qual elabora as representações sensíveis e unifica a sua multiplicidade, “a palavra *fenomenalismo* diz respeito a uma crítica do conhecimento que abandona qualquer pretensão de conseguirmos um conhecimento integral e absoluto das coisas e do mundo” (Gentili 2017: 100 e 114). Por outro lado, essa

Nietzsche volta a propor aqui a ideia de que “encaramos todas as coisas com a cabeça humana e não podemos cortar essa cabeça” (HH I, 9), uma ideia presente também no quinto livro da *Gaia Ciência*, § 374, onde ele observa que “só podemos ver com os nossos olhos” – observação que conduz a uma aporia irresolúvel do pensamento perspectivista, pois se todo o conhecimento é perspectico, não é possível julgar certa e objetivamente essa mesma consideração. Nietzsche afirma efetivamente que “o intelecto humano não pode impedir-se de se ver conforme a sua própria perspectiva e só pode ver *de acordo* com ela” e que, portanto, “é uma curiosidade sem esperança de êxito procurar que outras espécies de intelectos e de perspectivas possam existir” (*ibid.*). Consequentemente, uma avaliação da perspectiva *enquanto perspectiva* tem de ser feita dentro de um âmbito não exclusivamente epistemológico – como por exemplo o da *praxis* – se quisermos evitar o perigo extremo do relativismo cético e pessimista que não nos oferece uma orientação dentro do “novo infinito” que se abre à nossa frente (*ibid.*).

Deixemos esses problemas a estudos mais técnicos e fiquemos pela análise do conhecimento e a questão da verdade no sentido mais restrito. Mais uma vez, a nova concepção do conhecimento que o perspectivismo implica, e que pode ser razoavelmente considerada como um desenvolvimento adequado da *revolução copernicana* de Kant (Gentili 2017: 101),<sup>21</sup> comporta a necessidade de reconsiderarmos criticamente e reavaliarmos os pressupostos epistemológicos do senso comum. Na parte final do parágrafo 354 da *Gaia ciência*, Nietzsche fala efectivamente dos “teóricos do conhecimento que continuam ainda presos nas malhas da gramática (a metafísica do

palavra refere-se a um movimento filosófico e científico (isto é, propriamente epistemológico) que se realizou ao longo da segunda metade do século XIX e cujos representantes mais importantes são Richard Avenarius e Ernst Mach (cf. sobre esses autores Gori 2024b e 2024c). Este movimento é de facto um desenvolvimento do positivismo num sentido anti-metafísico, baseado na ideia de que o âmbito dos fenómenos é o único fundamento efetivo da nossa descrição do mundo, enquanto uma distinção entre “realidade” e “aparência” não tem (de ter) sentido quer na ciência, quer na filosofia. É com referência a essa questão – e, portanto, em completa conformidade com as posições que conduziram às teorias do conhecimento contemporâneas – que Nietzsche elabora o seu perspectivismo, e é à luz dessa crítica pós-positivista do conhecimento que a famosa contraposição entre “factos” e “interpretações” que se encontra no fragmento póstumo 1886-87, 7[60] pode ser interpretada propriamente. Para uma contextualização do percurso teórico que fica à base dessa relação, cf. Gori 2019a: capítulo 2.

- 21** A raiz kantiana – mais ou menos explícita – das reflexões epistemológicas de Nietzsche foi particularmente analisada por Carlo Gentili. Ele observa que, apesar de Nietzsche se ter interessado na *Crítica da faculdade de julgar* e de não ter lido ou estudado diretamente as obras teóricas de Kant, o percurso indireto de abordagem ao seu pensamento através de Schopenhauer, da *Geschichte des Materialismus* de Lange e da *Geschichte der neueren Philosophie (História da filosofia moderna)* de Kuno Fischer (1854-77) permite-nos contextualizar a problematização nietzscheana do conhecimento num quadro propriamente kantiano (Gentili 2017: 101). Além disso, o perspectivismo tem um papel filosófico relevante porque nos conduz para além da questão puramente epistemológica, assim como acontece no caso da crítica da razão kantiana. Estudiosos como Friedrich Kaulbach (1980), Josef Simon (1989) e Volker Gerhard (1989) evidenciaram este aspeto, identificando como contexto próprio do perspectivismo nietzscheano o âmbito da razão *prática* e da *ação moral*.

povo)” e, por isso, insistem em reafirmar uma contraposição entre sujeito e objeto que é ilusória assim como artificial. Ao defender o ponto de vista do perspectivismo, Nietzsche afasta-se deste problema, que considera uma falsa questão originada pela nossa necessidade biológica de categorizar o mundo exterior. “Não é a oposição sujeito-objeto que me preocupa”, escreve Nietzsche, nem “a oposição da ‘coisa em si’ e da aparência: porque estamos longe de ‘conhecer’ o suficiente para poder fazer sequer esta simples ‘distinção’. Falta-nos, com efeito, um órgão para *conhecer*, para discernir a ‘verdade’” (GC 354).

Conforme os escritos do período 1873-1882, Nietzsche acha necessário redefinir quer o conceito de conhecimento, quer o conceito de verdade. O que significa “conhecer”? Com certeza, nada do tipo “encontrar as propriedades em si das coisas” ou “reproduzi-las adequadamente”. Portanto, não é possível afirmar que a nossa descrição do mundo seja verdadeira num sentido literal, mas temos de aceitar o facto de as nossas *verdades* serem só parciais, relativas (num sentido não cético) e contingentes. Quer dizer, a verdade é um *processo* em contínuo devir (cf. NL 1887, 9[91]) e que envolve muitos elementos diferentes: o mundo exterior (*Außenwelt*), a fisiologia dos nossos órgãos dos sentidos, mas também a dimensão cultural expressa na linguagem que utilizamos.<sup>22</sup> É este elemento que conduz Nietzsche até o tipo de *agnosticismo* do qual falámos na secção anterior, e que ele reintroduz no parágrafo 354 da *Gaia ciência*. As questões metafísicas não são as mais relevantes para o pensamento nietzscheano, que está muito mais interessado na função ética, prática e até antropológica da nossa confiança em juízos avaliativos supostamente certos e apodícticos – entre os quais encontramos a verdade. Não é, portanto, o que o nosso conhecimento efetivamente indica ou reproduz que tem valor, mas a sua eficácia operacional enquanto meio de orientação no mundo.<sup>23</sup> Como já foi observado, atribuir a essa ferramenta prática um valor ontológico ou metafísico é, segundo Nietzsche, um dos preconceitos fundamentais do senso comum, que ainda se encontra na base da filosofia ocidental. Isentar a filosofia desse preconceito através de uma reflexão crítica sobre o conhecimento humano é, portanto, uma tarefa que tem de ser desenvolvida.

Sobre esta questão, é de grande importância o que Nietzsche escreve em *Além do bem e do mal*, pois conduz-nos ao conteúdo propriamente filosófico da questão da verdade. No parágrafo 34 dessa obra, Nietzsche reafirma a posição epistemológica elaborada na época de *Humano, demasiado humano*, observando que “o *carácter erróneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que o

**22** É essa a tese implícita no parágrafo 354 da *Gaia ciência*, dedicado a uma reflexão sobre a linguagem como ferramenta de comunicação e à sua relação com o desenvolvimento da consciência humana. O contexto, como se vê na parte do parágrafo que foi citada, é o do *rebanho* – ou seja, da moral cristã-europeia; um contexto que tem um papel particularmente significativo nas reflexões do Nietzsche tardio e que nos permite interpretar o seu perspectivismo num sentido não exclusivamente epistemológico (cf. Gori 2019a: capítulo 3).

**23** O tema da orientação, relativamente à filosofia de Nietzsche, encontra-se bem desenvolvido em Stegmaier 2008.

nosso olho ainda pode aprender” (BM 34). Portanto, Nietzsche não tem dúvidas de que uma filosofia que acredita na possibilidade de nós apreendermos “certezas imediatas”, e que sobre essa fé constrói sistemas de pensamento e de valores, é uma coisa extremamente ingênua, “uma estupidez que nos honra muito pouco!” (*ibid.*). O aspeto que para ele é mais problemático – até inacreditável – e que de facto constitui o verdadeiro preconceito do pensamento filosófico ocidental, é a ideia de que “a verdade tenha mais valor que a aparência”, pois “não existiria nenhuma vida senão com base em avaliações e aparências perspetivas; e se alguém [...] quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que *vocês* pudessem fazê-lo – também da sua ‘verdade’ não restaria nada!” (*ibid.*). Uma vez que tivermos estabelecido que o âmbito do “conhecimento” coincide com o plano das “aparências” – isto é, com o mundo fenoménico – a mesma contraposição entre “verdadeiro” e “falso” tem de cair, e é preciso reavaliar esses mesmos conceitos num sentido não-correspondentista. “O que nos obriga”, continua Nietzsche, “a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras [...]? Porque não poderia o mundo *que nos concerne* – ser uma ficção?” (*ibid.*).

Abre-se assim uma das questões mais delicadas da conceção nietzscheana da verdade, pois ele tenta evidentemente afastar-se do senso comum, mas sem abandonar completamente a linguagem da tradição filosófica. Por isso fala de verdade e falsidade *entre aspas*, indicando desta maneira o dualismo radical que diz respeito a uma ideia de conhecimento como adequação ao conteúdo próprio da realidade, supostamente separado da atividade do intelecto e dos sentidos humanos. É esse dualismo que tem de ser abandonado, pois nada daquele tipo faz parte do *efetivo* conhecimento, da nossa *efetiva* imagem do mundo. Tudo o que podemos encontrar são aparências, ou seja, os produtos da nossa relação com a realidade, da nossa atividade sobre o dado que recebemos do mundo exterior; são os resultados do *processo* de conhecimento, que neste parágrafo Nietzsche indica com a palavra “ficções” (*Fiktionen*) para evidenciar o facto de nos apercebermos que o que se torna consciente em nós não é uma transposição literal das propriedades das coisas, mas sim uma sua modificação imediata e imprescindível.<sup>24</sup>

“O filósofo”, segundo Nietzsche, tem de “se erguer acima da crença na gramática” (*ibid.*) que cria essas contraposições artificiais e trabalha com conceitos ilusoriamente certos em razão da sua suposta fixidez. Se conseguir, irá introduzir

**24** Sobre essa palavra é também possível abrir um percurso de reflexão, pois tem um papel não secundário na história do pensamento pós-kantiano. Esse conceito foi estudado sistematicamente por Hans Vaihinger em *Die Philosophie des “als-ob”* (*A filosofia do “como se”, 1911*), um texto inspirado por Kant e Lange, mas onde também se encontra uma secção sobre Nietzsche enquanto representante do tipo de perspetiva que Vaihinger propõe. O seu ficcionalismo foi sucessivamente discutido e aplicado ao debate filosófico contemporâneo, quer no âmbito da ética (Kalderon 2005), quer no âmbito da epistemologia (Suárez 2009). Sobre Vaihinger, Nietzsche e a abordagem ficcionista à teoria do conhecimento, cf. Neuber 2014, Gentili 2013, Dalla Vecchia 2018 e Gori 2019b.

um novo problema para os filósofos, uma questão que até agora nunca foi colocada. Abandonar o “preconceito moral” de que “a verdade tenha mais valor que a aparência” (*ibid.*) significa entrar em guerra contra “a vontade de verdade [...], a célebre verdade que até agora todos os filósofos reverenciaram” e, portanto, “questionar o *valor* dessa verdade” (BM 1).<sup>25</sup> “Certo”, continua Nietzsche, “queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a ignorância? – O problema do valor de verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a apresentar-nos diante dele?” (*ibid.*). Nesta mudança de perspectiva, neste afastar-se do objeto de estudo para pôr em foco o assunto que não era possível ver adequadamente a partir do ponto de vista tradicional, fica o aspeto mais original da reflexão epistemológica nietzscheana. Não é a questão metafísica do conhecimento que lhe interessa, mas o tipo de ética e prática de vida que *a nossa abordagem* a essa questão determina. Então, o problema para os filósofos do futuro não tem de ser: “O que é a verdade?”, “Qual é o seu *conteúdo*?”, mas: “Porque *há* uma verdade?”, e “O que é que *implica* concretamente, no âmbito da nossa prática de vida, o facto de afirmarmos a sua existência?”.<sup>26</sup> Este é o tipo de interrogação que Nietzsche considera importante, e cuja solução – talvez disponível apenas num sentido experimental – contribuiria para o desenvolvimento da cultura e da civilização ocidentais, pois representa uma ruptura completa com o modelo metafísico e dogmático platónico-cristão que, segundo Nietzsche, nega o elemento perspectivista que pertence a toda a vida na sua essência mais profunda (BM, *Prefácio*).

#### 4

#### O valor da verdade

À luz de quanto foi até aqui apresentado, é possível avaliar a função que Nietzsche atribui à questão epistemológica no âmbito mais amplo da filosofia e da cultura. O problema da verdade é de facto a expressão mais refinada, mais essencial, da prática avaliativa humana (a sua capacidade de formular juízos), que se realiza também na ética e na estética. Por isso, este conceito tem de ser interpretado num sentido não literal, ultrapassando o nível da mera questão do conhecimento para chegar até ao plano da filosofia no seu sentido mais elevado. Isto não significa que o tema epistemológico não seja importante em Nietzsche, ou que tenha um papel secundário e separado no seu pensamento.<sup>27</sup> Pelo contrário, esse tema é fundamental para

<sup>25</sup> Para um aprofundamento sobre o conceito de vontade de verdade, especialmente na *Genealogia da moral* (cf. a secção seguinte), veja-se Larmore 2004.

<sup>26</sup> O afastamento da questão metafísica da verdade enquanto problema irresolúvel e que tem pouco interesse para as nossas avaliações concretas representa um ponto de contacto entre o pensamento nietzscheano e uma abordagem *pragmatista* (no sentido mais amplo e filosófico, que nada tem que ver com uma atitude *pragmática*) ao problema do relativismo epistemológico. Sobre isso cf. Gori 2016 e Gori 2019a.

<sup>27</sup> Aliás, seria possível observar que, em Nietzsche, o processo avaliativo já está presente em

criar o contexto da abordagem antidogmática e antimetafísica ao valor e à função dos nossos juízos avaliativos, que representa um dos elementos mais significativo da filosofia tardia de Nietzsche. A atividade de julgar é, de facto, um produto do raciocínio humano; por isso, não é separada do plano do conhecimento e segue os seus mesmos princípios. Uma vez que a análise dos processos cognitivos revela o carácter elaborado, não direto ou literal, da descrição do mundo que nos pertence, esse modelo pode ser aplicado à prática avaliativa mais em geral. Quer dizer, se até o conhecimento contém um elemento perspéctico que não nos permite confiar no *valor* dos resultados desse processo, então todas as nossas avaliações deixam de ter um estatuto certo enquanto princípios supostamente universais e imutáveis da nossa vida. Consequentemente, é possível equiparar os conceitos de “verdade” e “valores” no Nietzsche tardio, e atribuir à primeira um sentido filosófico. Depois da fase inicial, na qual o discurso sobre a verdade está mais estritamente ligado ao contexto epistemológico, Nietzsche afasta-se do âmbito teórico, amplia o próprio olhar, e aplica os resultados das suas reflexões ao problema que efetivamente lhe interessa e que diz respeito ao valor dos valores morais e à função ético-antropológica dos nossos juízos avaliativos (cf. GM, *Prefácio* e Schacht 2006). De facto, Nietzsche concentra-se na *vontade* de verdade, no *valor* da verdade, assim como no *valor* dos valores, revelando qual é o problema que ele acha importante abordar, uma vez que a questão metafísica seja arquivada.

Tudo isto é particularmente evidente na *Genealogia da moral* (1887), especialmente nos últimos parágrafos do terceiro ensaio (que, de facto, constituem a *coda* da obra inteira). Esse ensaio é dedicado ao conceito de “ideal ascético” que, segundo Nietzsche, é a expressão mais refinada da espiritualidade humana e o “traço fundamental” da sua *vontade de nada*, isto é, o facto de o homem preferir “querer o nada a não querer nada”.<sup>28</sup> Com efeito, isto implica que o ideal ascético está na base da cultura europeia e, mais em particular, da moral cristã, onde a atitude niilista se realiza completamente. Mas não é apenas na religião que Nietzsche pensa que podemos encontrar o ideal ascético, pois a vontade (que é quase uma necessidade, um instinto ineliminável do homem) de encontrar uma finalidade dentro do mundo, um sentido que possa orientar a nossa relação epistémica e prática com a realidade, caracteriza também a filosofia, a arte – até a ciência. Esta expressão da cultura ocidental é de facto uma manifestação ulterior da “necessidade” ou “fé metafísica” à qual o modelo platónico nos habituou, e que se reflete em qualquer atividade que não possui “a coragem e a vontade necessária para se auto-sustentar e passar sem Deus, sem o

casos de relações pre-conscientes com o mundo (e.g. pulsões e instintos). Mas isso abriria uma questão sobre a relação e até a continuidade – o não continuidade - entre os planos fisiológico e racional que nos conduziria muito mais para além dos objetivos do presente capítulo.

**28** Sobre esta questão, veja-se Constâncio 2018 e 2013, mas também o primeiro capítulo deste volume.



além” (GM III 23).<sup>29</sup> Enquanto “a ciência não tem hoje absolutamente *nenhuma* fé em si mesma [...], está muito longe de ser o contrário do ideal ascético e revela ser afinal *a forma mais recente e mais elevada desse mesmo ideal*”, observa Nietzsche (*ibid.*). Como ele admite, isto pode surpreender, pois a ciência era suposta ser uma alternativa não metafísica às outras práticas culturais, um percurso de libertação do modelo dogmático de pensamento. Mas na verdade não se encontra, na ciência, uma “vontade contrária, na qual se exprime o *ideal contrário* a esse” (GM III, 25), uma vontade que rejeita até o *nada* como seu conteúdo mais próprio, uma vontade não de encontrar, mas de *criar* valores. “A ciência”, observa Nietzsche, “nunca é criadora de valores [e] a relação que mantém com o ideal ascético nunca chega a ser de antagonismo” (*ibid.*). Pelo contrário, “a ciência e o ideal ascético assentam ambos num mesmo terreno, a saber, na mesma sobrevalorização da verdade (melhor: na mesma fé quanto ao carácter *inestimável e incriticável* da verdade)” (*ibid.*).

Isto já permite percebermos qual é a característica, qual é o *núcleo* que Nietzsche atribui ao ideal ascético. Isto é, qual é o elemento que temos de abandonar para ficarmos *espíritos verdadeiramente livres*. Trata-se mesmo da verdade, ou, mais corretamente, da *fé na verdade*. Em GM III 24, Nietzsche observa que “a *fé no próprio ideal ascético*” é a “vontade incondicionada de verdade [...], ou seja, a fé num valor metafísico, num valor *em si da verdade*, consagrado e garantido apenas por esse ideal”. Conforme quanto observado anteriormente, Nietzsche não está interessado na questão ontológica sobre o *conteúdo* da verdade, mas olha para a atitude de *querermos* que uma verdade – isto é, um valor fixo, imutável, justificado simplesmente em si mesmo – de facto exista. É este o elemento que Nietzsche considera que a filosofia nunca tratou devidamente, e que, portanto, precisa de ser abordado se quisermos abrir uma nova fase do pensamento ocidental. Por ele, “falta uma consciência sobre a questão de saber em que medida a vontade de verdade necessita já ela própria de uma justificação... Esta é uma lacuna de todas as filosofias...” que resulta “do facto de até hoje o ideal ascético ter *dominado* toda a filosofia, do facto de a verdade ter sido encarada como o ser, como deus, como a instância mais elevada, do facto de a verdade *não dever* ser colocada como problema” (GM III, 24). Consequentemente, “a partir do momento em que é negada a fé no deus do ideal ascético, *passa também a haver um novo problema*: o do valor da verdade. A vontade de verdade necessita de uma crítica – definamos assim a nossa própria tarefa –, por uma vez, há que fazer a experiência de *interrogar* o valor da verdade...” (*ibid.*).

Como se vê, o tema da verdade tem um papel crucial, em Nietzsche, e é possível interpretar as considerações epistemológicas que ele desenvolveu constantemente e

29 Nietzsche fala de “necessidade metafísica” no que diz respeito à ciência por exemplo em HH I, 26 e BM 12. A ideia que “a nossa fé na ciência” assenta “sobre uma *fé metafísica*” e que “também nós, homens do conhecimento dos nossos dias, homens sem deus e antimetafísicos, também nós vamos buscar a *nossa* chama ao fogo ateado por todo um milénio de antiga fé, a fé dos cristãos, que era também a fé de Platão, segundo a qual deus é a verdade, segundo a qual a verdade é *divina*” está expressa no parágrafo 344 do quinto livro da *Gaia ciência*, que Nietzsche cita diretamente em GM III 24.

coerentemente ao longo da sua atividade filosófica como o percurso que lhe permitiu chegar até à profundidade mais essencial da metafísica ocidental. Aqui, Nietzsche encontra a vontade de verdade como expressão da vontade de nada, ou seja, a incapacidade de o homem se libertar do seu traço fundamental, que lhe impõe a procura de uma finalidade e de um sentido qualquer – seja isto até a afirmação do mesmo *nada* (GM III 1 e 28. Cf. Gori 2020). Enquanto este traço – quer dizer, o ideal ascético – é o princípio da civilização europeia e da sua moral, a tarefa que Nietzsche define como objetivo do seu trabalho filosófico tem de ser interpretada do ponto de vista da história da cultura, pois abre um percurso educativo e criador para os europeus do futuro. Com efeito, Nietzsche observa que a vontade de verdade é aquele mesmo ideal ascético “na sua formulação mais rigorosa, mais espiritual, [...] não é o resto, mas sim o *núcleo* do ideal”, e o “ateísmo incondicionado e honesto” que supostamente é capaz de contrastar esse ideal não é senão uma sua expressão extrema, “uma das suas formas finais” (GM III, 27).

O percurso de libertação do ideal ascético é, portanto, um percurso de desenvolvimento deste ideal até às suas consequências extremas; “é a *catástrofe* imponente de dois milénios de adestramento para a verdade, o qual chega por fim ao ponto de proibir a si mesmo a *mentira na fé em Deus*” (*ibid.*). Paralelamente, o percurso de libertação da cultura europeia é uma “auto-superação” da Europa, que só é possível por figuras antropológicas ideais como os “bons europeus” e/ou os espíritos livres (GM II, 27 e GC 357).<sup>30</sup> Assim como “o cristianismo, *enquanto dogma*, encontrou o seu fim às mãos da sua própria moral”, observa Nietzsche, “de igual modo o cristianismo, *enquanto moral*, tem agora de encontrar necessariamente o seu fim...” (GM III, 27). Mas isto acontece quando “a veracidade cristã [...] tira a sua *mais forte conclusão*, a conclusão *contra* a si própria, [e] coloca a questão: ‘*Que significa toda a vontade de verdade?*’” (*ibid.*). Como já foi mostrado, esta questão só inicialmente diz respeito à dimensão epistémica e torna-se logo um problema estritamente cultural, pois Nietzsche afirma que “não haverá qualquer dúvida de que no momento em que a vontade de verdade toma consciência de si própria é a moral que se destrói: é esse o grande espetáculo em cem atos que está reservado para os próximos dois séculos da Europa” (*ibid.*).

O problema da fé num valor em si da verdade encontra-se, portanto, no fim de um percurso civilizacional que também abre uma nova fase. É precisamente a abordagem crítica ao problema da verdade, a aplicação da veracidade a si mesma que nos permite chegar a este ponto e olhar para o abismo que se abre à nossa frente. Mas desta vez, precisamente enquanto filósofos *críticos* que olham para uma questão milenária de um ponto de vista diferente, possuímos os instrumentos necessários para

**30** Sobre os espíritos livres e os bons europeus como herdeiros do percurso de desenvolvimento da Europa enquanto âmbito cultural e espiritual, e, conseqüentemente, como destinatários da filosofia tardia de Nietzsche, veja-se Venturelli 2010, Gori/Stellino 2015 e o capítulo 2.3 deste volume.

não ficarmos presos nesse abismo, para não pararmos em frente ao “mais inquietante de todos os hóspedes” (NL 1885-86, 2[127]). O perspectivismo nietzscheano, a ideia que não vale a pena insistir numa contraposição *moral* entre verdade e aparência, entre verdadeiro *em si* e falso *em si*, porque de facto todas as antigas verdades, todos os “ídolos eternos” que representam os princípios tradicionais do conhecimento e da ação carecem de sentido, são vazios,<sup>31</sup> é suposto ser o percurso alternativo à vontade de verdade, isto é, uma concepção *não metafísica* da verdade – uma sua *reavaliação*. O projeto filosófico e editorial do Nietzsche tardio, a *Reavaliação de todos os valores* (que ele, aliás, anuncia no parágrafo da *Genealogia da moral* em que apresenta a questão da vontade de verdade como problema civilizacional), consiste de facto neste tipo de abordagem aos valores tradicionais; uma abordagem que não implica a completa eliminação desses valores e uma sua substituição por outros criados por nós, mas apenas uma nova interpretação *do valor* desses valores, por exemplo através de um percurso *genealógico* de análise que seja capaz de mostrar a sua origem histórica e cultural e, particularmente, a sua falta de um valor fixo, absoluto, independente da dimensão humana à qual pertencem.

Um último elemento que tem de ser considerado, para completar a avaliação da função da questão epistemológica em Nietzsche, diz respeito ao seu valor *antropológico*. Sempre na *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que o seu interesse na questão da moral está ligado ao facto de essa moral poder ser responsável por “nunca se chegar a *alcançar um grau mais elevado do poder e de esplendor* do tipo homem, que sem ela teria sido possível” (GM, *Prefácio* 6). A moral, então, seria “o perigo dos perigos” (*ibid.*), a origem da *degeneração antropológica* que Nietzsche encontra nos tipos humanos da sua contemporaneidade, e que ele designa com nomes diferentes (ressentidos, *décadent*, animais do rebanho, etc.). Como observa Richard Schacht (2006), é possível interpretar o trabalho genealógico de Nietzsche como uma forma de antropologia filosófica (ou seja, uma investigação sobre as expressões culturais do homem que tome em conta a sua fundamentação natural, fisiológica, até biológica) e considerar a possibilidade de o interesse de Nietzsche não residir na questão da moral em si própria, na moral enquanto fenómeno histórico, cultural ou social, mas sim nesta moral enquanto elemento que determinou um possível desenvolvimento do tipo humano. O resultado deste desenvolvimento é precisamente o Europeu cristão, um homem que Nietzsche despreza particularmente, pois considera-o um animal doente (cf. e.g. BM 203). Portanto, na sua filosofia tardia, Nietzsche tenta encontrar uma solução para curar essa doença e restabelecer o percurso de desenvolvimento do tipo humano *são*. Considerando que a doença consiste na moral, e que esta moral é expressão do ideal ascético, isto é, da “fé num valor metafísico da verdade”, então a cura pode

31 E, por isso, têm de ser “percutidos com o martelo [da filosofia crítica, histórico-genealógica] como se fora um diapasão” (CI, *Prefácio*). Em *Ecce Homo, Crepúsculo dos ídolos 1*, Nietzsche revela que esses “ídolos eternos” de que se trata no livro de 1888 são “simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos Ídolos* – leia-se: acabamos com as antigas verdades”.

consistir num princípio oposto, ou seja, na completa negação desse valor. Mas isto é o perspectivismo, como já foi mostrado, que portanto revela a sua função enquanto *fundamentação experimental de uma reavaliação dos valores*. É precisamente esse ponto de vista, essa posição filosófica, que nos permite afastar o dualismo tradicional entre um mundo “verdadeiro” e um mundo “aparente” e afirmar como único âmbito “cognoscível” o dos fenómenos humanos (CI, *Mundo “Verdadeiro”*), em constante devir. Este é o âmbito onde os valores são criados, se relacionam e desenvolvem, dando continuidade à história da civilização, uma história onde não há espaço para princípios dogmáticos, supostamente fixos e imutáveis, para o tipo de “verdades” que foram criadas pela metafísica ocidental e que representam, de facto, a expressão extrema de uma atitude pessimista e niilista no que diz respeito à vida e à cultura.

### Referências bibliográficas

- Aguiar de Sousa, Luís (2012): “Knowledge, Truth, and the Thing-in-itself: The Presence of Schopenhauer’s Transcendental Idealism in Nietzsche’s On Truth And Lie in an Extra-Moral Sense (1872)”, em J. Constâncio, M.J. Mayer Branco (eds.), *As the spider spins. Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 39-62.
- Anderson, R. Lanier (1998): “Truth and Objectivity in Perspectivism”, *Synthese* 115/1, pp. 1–32.
- Babich, Babette/Cohen, Robert (Eds.) (1999): *Nietzsche and the Sciences* (2 voll.), Dordrecht: Kluwer
- Campioni, Giuliano *et al.* (Eds.) (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/ New York: De Gruyter.
- Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Combee, Jerry H. (1974/74): “Nietzsche as Cosmologist: the Idea of Eternal Recurrence as a Cosmological Doctrine and Some Aspects of its Relation to the Doctrine of the Will to Power”, em *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 4, pp. 38-47.
- Constâncio, João (2018): “Nietzsche and Schopenhauer. On Nihilism and the Ascetic ‘Will to Nothingness’”, em S. Shapshay (ed.), *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, New York: Palgrave, p. 425-446.
- Constâncio, João (2013): *Arte e Nihilismo. Nietzsche e o enigma do mundo*, Lisboa: Tinta da China.
- Constâncio, João (2011): “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, *Nietzsche-Studien* 40, pp. 1–42.
- Dalla Vecchia, Ricardo Bazilio (2018): “Hans Vaihinger e a teoria da aparência conscientemente intencionada de Nietzsche”, *Veritas* 68/1, pp. 304-322.
- Dellinger, Jachob (2012): “Relendo a perspectividade. Algumas notas sobre ‘o perspectivismo de Nietzsche’”, *Cadernos Nietzsche* 31, pp. 127–155.
- Dickopp, Karl-Heinz (1970): “Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis – Afrikan Spir und Gustav Teichmüller”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24, pp. 50–71.
- D’Iorio, Paolo (2006): “O eterno retorno. Genese e interpretação”, *Cadernos Nietzsche* 20, pp. 69-114.
- D’Iorio, Paolo (1995): “Cosmologie de l’éternel retour”, *Nietzsche-Studien* 24, pp. 62-123.
- D’Iorio, Paolo (1993): “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”, *Nietzsche-Studien* 22, pp. 257–294.
- Emden, Christian J. (2005): *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

- Emden, Christian J. (2014): *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Figl, Johann (1982): *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gemes, Ken (1992): "Nietzsche's Critique of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research* 52/1, pp. 47–65.
- Gerhardt, Volker (1989): "Die Perspektive des Perspektivismus", *Nietzsche-Studien* 18, pp. 260–281.
- Gentili, Carlo (2017): *Introduzione a Nietzsche*, Bologna: Il Mulino.
- Gentili, Carlo (2013): "Kant, Nietzsche und die 'Philosophie des Als-ob'", *Nietzscherforschung* 20, pp. 103-116.
- Gori, Pietro (2014): "Nietzsche and Mechanism. On the Use of History for Science" em H. Heit e L. Heller (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 119-137.
- Gori, Pietro (2016): "O componente pragmatista do perspectivismo nietzschiano", *Estudos Nietzsche* 7/2, pp. 85-101.
- Gori, Pietro (2019a): *Nietzsche's Pragmatism. A Study on Perspectival Thought*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Gori, Pietro (2019b): "Nietzsche's Fictional Realism: A Historico-Theoretical Approach", *Estetica. Studi e Ricerche* IX, pp. 169-184.
- Gori, Pietro (2020): "Vontade do nada e vontade da verdade. Uma reflexão sobre o realismo de Nietzsche", *Estudos Nietzsche* 11/1, pp. 8-23.
- Gori, Pietro (2024a): "Friedrich A. Lange", em E. Caramelli, F. Cattaneo e F. Arenas Dolz (eds.), *Nietzsche's Philosophers Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gori, Pietro (2024b): "Richard Avenarius", em E. Caramelli, F. Cattaneo e F. Arenas Dolz (eds.), *Nietzsche's Philosophers Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gori, Pietro (2024c): "Ernst Mach", em E. Caramelli, F. Cattaneo e F. Arenas Dolz (eds.), *Nietzsche's Philosophers Handbook*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gori, Pietro e Stellino, Paolo (2015): "'Gli eredi del più lungo e valoroso autosuperamento dell'Europa'. Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale Cristiana", *Giornale Critico delle Filosofia Italiana* 97/1, pp. 98-124.
- Green, Michael Steven (2002): *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Champaign: University of Illinois Press.
- Grimm, Rüdiger Hermann (1977): *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Heit, Helmut/Abel Günter/Brusotti, Marco (Eds.) (2012): *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Heit, Helmut/Heller, Lisa (Eds.) (2014): *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kalderon, Mark (2005): *Moral Fictionalism*, Oxford: Oxford University Press.

- Katsafanas, Paul (2005): “Nietzsche’s Theory of Mind. Consciousness and Conceptualization”, *European Journal of Philosophy* 13, pp. 1–31.
- Kaulbach, Friedrich (1980): *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Cologne, Vienna: Böhlau.
- Kaulbach, Friedrich (1990): *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil*, Tübingen: Mohr.
- Krueger, Joe (1978): “Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis”, *Journal of the History of Philosophy* 16/4, pp. 435-444.
- Larmore, Charles (2004): “Der Wille zur Wahrheit (III 23-28)” em O. Höffe (ed.), *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 163-176.
- Leiter, Brian (1994): “Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals” em R. Schacht (ed.): *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morality*, Berkeley: University of California Press, pp. 334–352.
- Leiter, Brian (2002): *Nietzsche on Morality*, London: Routledge.
- Lupo, Luca (2006): *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880–1888*, Pisa: ETS.
- Marinucci, Angelo/Crescenzi, Luca (2015): “M III 1: Nietzsche et le retour éternel. Une nouvelle recherche généalogique et philosophique”, *Estudos Nietzsche* 6/2, pp. 161–197.
- Mittasch, Alwin (1952): *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart: A. Kröner.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1999): *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, eng. trans. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Neuber, Matthias (Ed.) (2014): *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingers ‘Philosophie des Als Ob’*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nohl, Herman (1913): “Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 149, pp. 106–115.
- Orsucci, Andrea (1997): “Teichmüller, Nietzsche e la critica delle ‘mitologie scientifiche’”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 17, pp. 47–63.
- Reuter, Sören (2006): *An der “Begräbnisstätte der Anschauung”: Nietzsches Bild- und Wahrnehmungstheorie in Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Basel: Schwabe.
- Riccardi, Mattia (2018): “Nietzsche on the Superficiality of Consciousness” em M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/ Boston: De Gruyter, pp. 93–112.
- Riccardi, Mattia (2021): *Nietzsche’s Philosophical Psychology*, Oxford: Oxford University Press
- Riccardi, Mattia (2015): “Nietzsche’s Pluralism about Consciousness”, *British Journal for the History of Philosophy* 24/1, pp. 132–154.



- Riccardi, Mattia (2011): “Il tardo Nietzsche e la falsificazione”, in P. Gori e P. Stellino (eds.), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa: ETS, pp. 57–73.
- Riccardi, Mattia (2009a): “*Der faule Fleck des Kantischen Criticismus*”. *Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*, Basel: Schwabe.
- Riccardi, Mattia (2009b): “Nachweise aus Gustav Teichmüller, ‘Die wirkliche und die scheinbare Welt’ (1882)”, *Nietzsche-Studien* 38, pp. 331–332.
- Schacht, Richard (2006): “Nietzsche and Philosophical Anthropology” em K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Hoboken/New Jersey: Blackwell, pp. 115–132.
- Simon, Josef (1989): “Die Krise des Wahrheitsbegriff als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik”, *Nietzsche-Studien* 18, pp. 242–259.
- Small, Robin (2001): *Nietzsche in Context*, Aldershot: Ashgate.
- Stack, George (1981): “Nietzsche and Perspectival Interpretation”, *Philosophy Today* 25, pp. 221-241.
- Stack, George (1983): *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2012): *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2008): *Philosophie der Orientierung*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Suárez, Mauricio (ed.) (2009): *Fictions in Science. Philosophical Essays on Modeling and Idealization*, Routledge: New York.
- Venturelli, Aldo (2010): “Die gaya scienza der ‘guten Europäer’. Einige Anmerkungen zum Aphorismus Nr. 377 des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft”, *Nietzsche-Studien* 38, pp. 180-200.